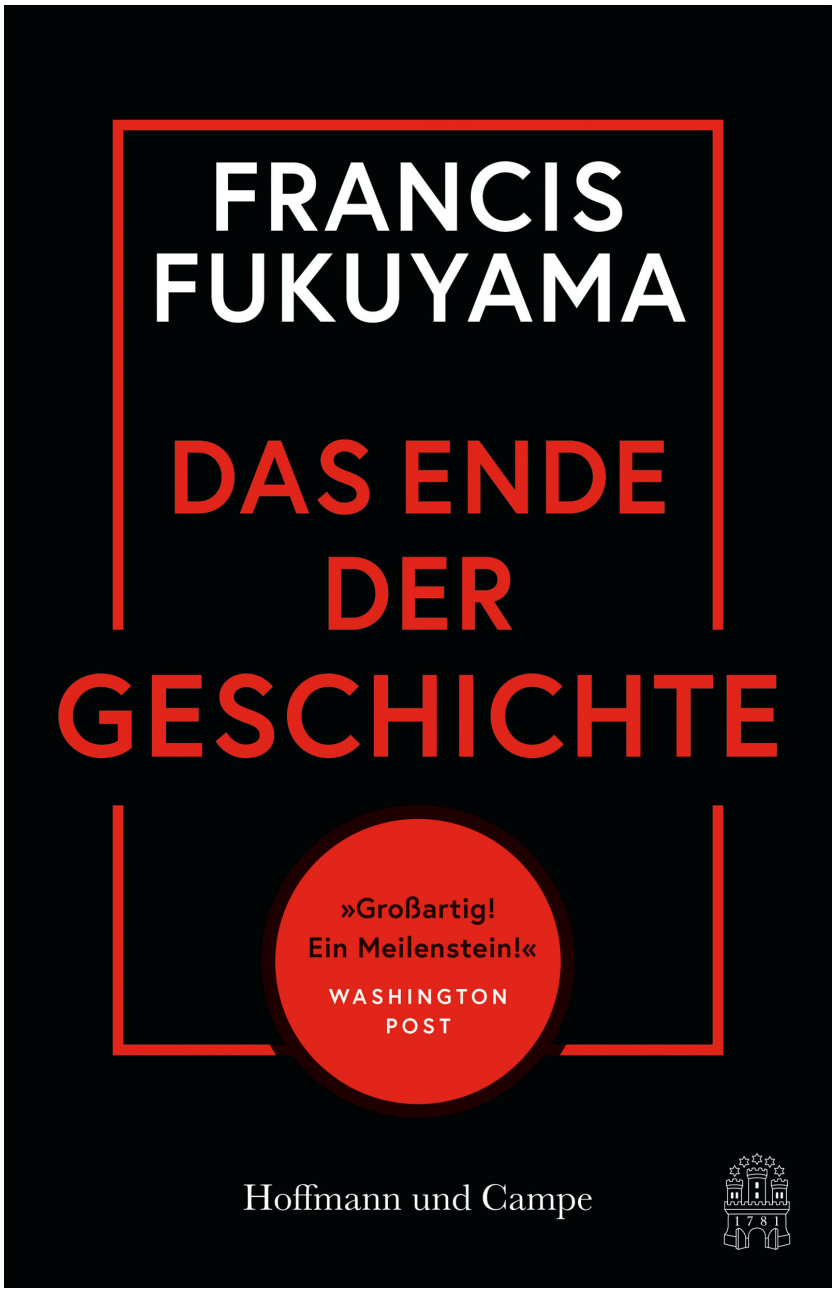
FRANCIS FUKUYAMA

DAS ENDE DER GESCHICHTE

»Großartig! Ein Meilenstein!«
WASHINGTON POST

Hoffmann und Campe


FRANCIS
FUKUYAMA
DAS ENDE
DER
GESCHICHTE
»Großartig!
Ein Meilenstein!«
WASHINGTON
POST
Hoffmann und Campe
1781

1781

Francis Fukuyama

Das Ende der Geschichte

Aus dem amerikanischen Englisch von Helmut Dierlamm, Karlheinz Dürr und Ute Mihr

Hoffmann und Campe

Für meine Eltern

Dank

Das »Ende der Geschichte« würde weder als Aufsatz noch als Buch existieren, wenn ich nicht von den Professoren Nathan Tarcov und Allan Bloom vom John-M.-Olin-Zentrum für die Erforschung von Theorie und Praxis der Demokratie an der University of Chicago eingeladen worden wäre, im Studienjahr 1988/1989 eine Vorlesung zu diesem Thema zu halten. Sie sind beide schon seit langer Zeit meine Lehrmeister und Freunde, und ich habe im Lauf der Jahre ungeheuer viel von ihnen gelernt – nicht zuletzt politische Philosophie, aber auch vieles andere. Dass aus dieser Vorlesung ein viel gelesener Artikel wurde, ist nicht zuletzt Owen Harris, dem Chefredakteur der Zeitschrift The National Interest, und dem kleinen Redaktionsstab zu verdanken. Erwin Glikes von Free Press und Andrew Franklin von Hamish Hamilton standen mir mit Ermutigung und gutem Rat zur Seite, als ich den Schritt vom Artikel zum Buch wagte. Sie haben die endgültige Fassung des Manuskripts redigiert.

Ich konnte mit zahlreichen Freunden und Kollegen über mein Thema sprechen, ihre Anregungen sind in das vorliegende Buch eingeflossen. Am wichtigsten waren meine Gespräche mit Abram Shulsky, ihm verdanke ich viele Gedanken und Einsichten. Besonders danken möchte ich außerdem Irving Kristol, David Epstein, Alvin Bernstein, Henry Higuera, Yoshihisa Komori, Yoshio Fukuyama und George Holmgren. Sie alle haben sich die Zeit genommen, das Manuskript ganz oder teilweise zu lesen und zu kommentieren. Außerdem möchte ich den

vielen Menschen danken, von denen ich einige kenne, die meisten aber nicht, die Wichtiges zu verschiedenen Aspekten der vorliegenden Untersuchung gesagt haben, als ich meine Gedanken in einer Serie von Vorlesungen und Seminaren in den USA und im Ausland vorgestellt habe.

James Thompson, der Präsident der Rand Corporation, hat mir freundlicherweise einen Arbeitsraum zur Verfügung gestellt. Gary und Linda Armstrong haben ihre Doktorarbeiten unterbrochen und mir bei der Sammlung von Material geholfen, und sie haben mir, während ich an dem Buch schrieb, wertvolle Ratschläge zu verschiedenen Themenbereichen gegeben. Anstatt wie üblich einer Sekretärin für die Arbeit an meinem Manuskript zu danken, sollte ich vielleicht den Konstrukteuren des Intel-80386-Mikroprozessors meine Anerkennung aussprechen.

Zuletzt möchte ich meine wichtigste Hilfe erwähnen: Es war meine Frau Laura, die mich ermutigt hat, sowohl den Artikel als auch das Buch zu schreiben. Sie ist mir in den Auseinandersetzungen mit meinen Kritikern immer treu zur Seite gestanden. Außerdem hat sie das Manuskript sorgfältig gelesen und einen unschätzbaren Beitrag zu Form und Inhalt der Endfassung geleistet. Meine Tochter Julia und mein Sohn David, der während der Arbeit an diesem Buch geboren wurde, haben mir allein dadurch geholfen, dass sie da waren.

Statt einer Einführung

Die grundlegenden Gedanken dieses Buches veröffentlichte ich im Sommer 1989 in einem Aufsatz mit dem Titel »The End of History?« in der Zeitschrift *The National Interest.*[1] In dem Aufsatz legte ich dar, dass sich in den letzten Jahren weltweit ein bemerkenswerter Konsens über die Legitimität der liberalen Demokratie als Regierungssystem herausgebildet hat, während zugleich deutlich geworden ist, dass konkurrierende Herrschaftsformen wie die Erbmonarchie, der Faschismus und in jüngster Zeit der Kommunismus der liberalen Demokratie unterlegen sind. Ich blieb nicht bei dieser These stehen, sondern argumentierte weiter, dass die liberale Demokratie möglicherweise »den Endpunkt der ideologischen Evolution der Menschheit« und die »endgültige menschliche Regierungsform« darstellt. Sie wäre demnach »das Ende der Geschichte«. Während frühere Regierungsformen schwere Mängel und irrationale Züge aufwiesen, die schließlich zu ihrem Zusammenbruch führten, ist die liberale Demokratie bemerkenswert frei von solchen fundamentalen inneren Widersprüchen. Ich wollte damit nicht behaupten, dass in den stabilen Demokratien unserer Zeit, beispielsweise in den Vereinigten Staaten, in Frankreich oder in der Schweiz, keine Ungerechtigkeiten oder gravierenden sozialen Probleme existieren. Solche Unzulänglichkeiten sind jedoch auf eine unzureichende Verwirklichung von Freiheit und Gleichheit, den beiden Grundprinzipien der modernen Demokratie, zurückzuführen und nicht auf die Prinzipien selbst. Es mag zwar heute durchaus Länder geben, wo

es nicht gelingt, eine stabile liberale Demokratie zu errichten, andere Länder mögen in primitivere Herrschaftsformen wie Theokratie oder Militärdiktatur zurückfallen, aber das *Ideal* der liberalen Demokratie ist nicht verbesserungsbedürftig. Der oben erwähnte Aufsatz wurde in den Vereinigten Staaten ausführlich und kontrovers diskutiert und fand später auch in so unterschiedlichen Ländern wie England, Frankreich, Italien, der Sowjetunion, Brasilien, Südafrika, Japan und Südkorea ein breites Echo. Er wurde auf jede erdenkliche Art kritisiert. Manche Kritiker hatten lediglich meine eigentlichen Absichten missverstanden, andere bewiesen mehr Einfühlungsvermögen und drangen zum Kern meiner Argumentation vor.[2] Viele Leser wurden zunächst einmal dadurch verwirrt, wie ich den Begriff »Geschichte« verwendet habe. Sie verstanden Geschichte im üblichen Sinn als eine Abfolge von Ereignissen und verwiesen als Beweis dafür, dass »die Geschichte weitergeht« und ich durch die Tatsachen widerlegt sei, auf den Fall der Berliner Mauer, auf das Blutbad, das die chinesischen Kommunisten auf dem Tiananmen-Platz angerichtet haben, und auf die irakische Invasion in Kuwait.

Ich hatte freilich nicht bestritten, dass es weiterhin Ereignisse geben würde, auch große und bedeutende Ereignisse, sondern ich hatte vom Ende der Geschichte gesprochen. Unter Geschichte verstehe ich einen einzigartigen kohärenten evolutionären Prozess, der die Erfahrungen aller Menschen aller Zeiten umfasst. Dieses Verständnis von Geschichte ist mit dem des großen deutschen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel eng verwandt. Es ist durch Karl Marx, der es von Hegel übernahm, ein fester Bestandteil des heutigen Geisteslebens geworden und schlägt sich darin nieder, wie wir Begriffe wie »primitiv« oder »fortschrittlich«, »traditionell« oder »modern« auf unterschiedliche Gesellschaftsformen

anwenden. Sowohl Hegel als auch Marx nahmen eine kohärente Entwicklung der menschlichen Gesellschaften an, von der einfachen Stammesgesellschaft, die auf Sklaverei und landwirtschaftlicher Subsistenzwirtschaft basierte, über verschiedene Formen der Theokratie, der Monarchie und der feudalen Aristokratie bis zur modernen liberalen Demokratie und zu dem vom technischen Fortschritt bestimmten Kapitalismus. Diese Entwicklung war weder zufällig, noch entzog sie sich dem menschlichen Verständnis, auch wenn sie nicht geradlinig verlief. Die Frage, ob das Leben der Menschen durch den historischen »Fortschritt« wirklich besser und glücklicher geworden ist, betrifft den historischen Prozess selbst nicht.

Weder Hegel noch Marx glaubten, dass die Entwicklung der menschlichen Gesellschaften unendlich weitergehen würde. Sie nahmen vielmehr an, dass sie enden würde, wenn die Menschheit eine Gesellschaftsform erreicht hätte, die ihren tiefsten Sehnsüchten entspräche. Beide Denker postulierten also ein »Ende der Geschichte«, für Hegel war es der liberale Staat, für Marx die kommunistische Gesellschaft. Damit meinten sie nicht, dass der natürliche Kreislauf von Geburt, Leben und Tod enden würde, dass keine großen Ereignisse mehr stattfinden würden, dass keine Zeitungen mehr erscheinen und darüber berichten würden. Beide meinten vielmehr, dass es keinen weiteren Fortschritt in der Entwicklung grundlegender Prinzipien und Institutionen mehr geben würde, da alle wirklich großen Fragen endgültig geklärt seien.

Das vorliegende Buch ist keine Neuformulierung meines ursprünglichen Aufsatzes und auch kein Versuch, die Diskussion mit meinen vielen Kritikern und Rezensenten fortzusetzen. Es ist auch kein Bericht über das Ende des Kalten Krieges oder über ein anderes

wichtiges Thema der aktuellen Politik. Zwar werden die jüngsten Weltereignisse berücksichtigt, aber das eigentliche Thema des Buches ist eine sehr alte Frage: 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? Diese Frage beantworte ich aus zwei unterschiedlichen Gründen mit ja. Der eine Grund ist wirtschaftlicher Natur, der andere hat mit dem sogenannten »Kampf um Anerkennung« zu tun.

Natürlich genügt es nicht, sich auf die Autorität von Hegel oder Marx oder die eines ihrer zeitgenössischen Anhänger zu berufen, wenn man die These vom zielgerichteten Verlauf der Geschichte begründen will. In den anderthalb Jahrhunderten, die vergangen sind, seit Hegel und Marx ihre Werke schrieben, wurde ihr geistiges Erbe von vielen Seiten hart kritisiert. Die scharfsinnigsten Denker des 20. Jahrhunderts haben die Behauptung heftig kritisiert, dass die Geschichte ein kohärenter und verständlicher Prozess sein soll, sie haben sogar die Möglichkeit verneint, dass irgendein Aspekt des menschlichen Daseins philosophischem Verstehen zugänglich sein könnte. Wir im Westen sind zutiefst pessimistisch, was die Möglichkeit eines allgemeinen Fortschritts in demokratischen Institutionen angeht. Unser Pessimismus ist kein Zufall, sondern die Frucht der wahrhaft schrecklichen politischen Ereignisse in der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts, die durch zwei verheerende Weltkriege und den Aufstieg totalitärer Ideologien geprägt war. Wir sind auch pessimistisch, weil wir erlebt haben, wie die Wissenschaft Atomwaffen hervorbrachte und Umweltschäden verursachte und so zu einer Bedrohung der Menschheit wurde. Die Opfer der politischen Gewalt seit Anfang des 20. Jahrhunderts – von den

Überlebenden des Nationalsozialismus und des Stalinismus bis zu den Opfern Pol Pots – haben am eigenen Leib Dinge erlebt, die dagegensprechen, dass es so etwas wie einen historischen Fortschritt gibt. Allerdings haben wir uns inzwischen so sehr daran gewöhnt, dass die Zukunft immer neue Bedrohungen für eine moralische, liberale und demokratische politische Praxis bringt, dass wir gute Nachrichten kaum noch zur Kenntnis nehmen, wenn es sie tatsächlich einmal gibt.

Und es sind gute Nachrichten zu vermelden. Die bemerkenswerteste Entwicklung im letzten Viertel des 20. Jahrhunderts besteht darin, dass die scheinbar so starken Diktaturen dieser Welt gewaltige Schwächen zeigen, dass sie im Kern erschüttert sind, ob es sich um autoritäre Militärdiktaturen der Rechten oder um kommunistisch-totalitäre Systeme der Linken handelt. Von Lateinamerika bis Osteuropa, von der Sowjetunion bis zum Nahen Osten und Asien sind vermeintlich starke Regierungen in den letzten drei Jahrzehnten gescheitert. Sie haben zwar nicht in allen Fällen stabilen liberalen Demokratien Platz gemacht, aber die liberale Demokratie bleibt das einzige klar umrissene politische Ziel, das den unterschiedlichen Regionen und Kulturen rund um die Welt gemeinsam vor Augen steht. Außerdem haben sich liberale wirtschaftliche Prinzipien – der »freie Markt« – ausgebreitet, und das hat sowohl in den industriell entwickelten Ländern als auch in Ländern, die vor dem Ende des Zweiten Weltkriegs noch zur verarmten Dritten Welt gehörten, zu nie da gewesenem materiellem Wohlstand geführt. In manchen Ländern wurde die globale Entwicklung zu mehr politischer Freiheit durch eine liberale Revolution des ökonomischen Denkens vorbereitet, in anderen ging die politische Freiheit der wirtschaftlichen voraus.

All das ist nicht im entferntesten mit der schrecklichen Geschichte der ersten Hälfte unseres Jahrhunderts zu vergleichen, wo es so aussah, als würde die Zukunft totalitären Regimen linker oder rechter Spielart gehören. Es stellt sich die Frage, ob diese Erscheinungen durch einen roten Faden miteinander verbunden sind oder lediglich auf glücklichen Zufällen beruhen. Ich wende mich dem Problem zu, ob es eine Art Universalgeschichte der Menschheit gibt, und greife damit eine Diskussion auf, die zu Anfang des 19. Jahrhunderts begann, jedoch wegen der ungeheuerlichen Ereignisse, die der Menschheit danach widerfuhren, in unserer Zeit mehr oder weniger versandet ist. Dabei stütze ich mich auf die Gedankengänge von Philosophen wie Kant und Hegel, die sich mit dem Problem bereits befasst haben, aber ich hoffe, dass meine Argumente auch für sich selbst bestehen können.

Unbescheidenerweise enthält dieses Buch nicht nur einen, sondern zwei Ansätze, eine Universalgeschichte zu skizzieren. In Teil I wird begründet, warum das Problem der Universalgeschichte wieder aufgegriffen werden muss, in Teil II wird eine erste Antwort vorgeschlagen. Dabei wird die moderne Naturwissenschaft als der Regulator oder Mechanismus betrachtet, der bewirkt, dass die Geschichte zielgerichtet und kohärent verläuft. Dieser Ansatz bietet sich an, weil die moderne Naturwissenschaft die einzige wichtige soziale Aktivität darstellt, die nach allgemeiner Ansicht sowohl kumulativ als auch zielgerichtet ist, und zwar ungeachtet der Tatsache, dass es letztlich ungewiss ist, welche Auswirkungen sie für das Glück der Menschheit hat. Die fortschreitende Beherrschung der Natur mit Hilfe von im 16. und 17. Jahrhundert entwickelten wissenschaftlichen Methoden hat sich nach bestimmten klaren Regeln vollzogen, die nicht von Menschen gesetzt wurden, sondern die Gesetze der Natur sind.

Die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft hatte aus zwei Gründen in allen Gesellschaften, in denen sie stattfand, eine einheitliche Wirkung. Erstens verschafft Technologie einem Land entscheidende militärische Vorteile, und kein Staat, der Wert auf seine Unabhängigkeit legt, kann angesichts der auch weiterhin drohenden Gefahr von Kriegen im internationalen Staatensystem darauf verzichten, seine Verteidigung auf den jeweils modernsten Stand der Technik zu bringen. Zweitens wird durch die moderne Naturwissenschaft ein einheitlicher Horizont wirtschaftlicher Produktionsmöglichkeiten geschaffen. Technologie ermöglicht die grenzenlose Anhäufung von Reichtum und dadurch die Befriedigung einer ständig wachsenden Anzahl menschlicher Wünsche und Bedürfnisse. Dieser Prozess hat zwangsläufig eine Homogenisierung aller menschlichen Gesellschaften zur Folge, ungeachtet ihres historischen Ursprungs oder ihres kulturellen Erbes. Alle Länder, die einen wirtschaftlichen Modernisierungsprozess durchlaufen, werden einander zwangsläufig immer ähnlicher: Sie brauchen nationale Einigung und eine zentralisierte Verwaltung, sie brauchen Städte, sie müssen traditionelle soziale Organisationen wie Stämme, Religionsgemeinschaften oder Familien durch wirtschaftlich rationale Organisationen ersetzen, die auf den Prinzipien der Funktionalität und Effizienz beruhen, und sie müssen für eine umfassende Ausbildung ihrer Bürger sorgen. Solche Gesellschaften werden durch den Weltmarkt und die Ausbreitung einer universalen Konsumkultur immer stärker miteinander verbunden. Außerdem scheint eine universale Entwicklung in Richtung auf kapitalistische Strukturen in der Logik der modernen Naturwissenschaften zu liegen. Die Erfahrungen der Sowjetunion, Chinas und anderer sozialistischer Länder sprechen dafür, dass stark zentralisierte Länder zwar in der Lage sind, das europäische

Industrialisierungsniveau der fünfziger Jahre zu erreichen, dass sie jedoch jämmerlich scheitern bei der Aufgabe, komplexe sogenannte, postindustrielle Wirtschaftsstrukturen zu schaffen, in denen Information und technische Innovation eine viel größere Rolle spielen.

Während man das Wesen des historischen Wandels und die wachsende Uniformität moderner Gesellschaften recht gut erklären kann, wenn man die moderne Naturwissenschaft als historischen Mechanismus betrachtet, bietet dieser Ansatz keine hinreichende Erklärung für das Phänomen der Demokratie. Es besteht kein Zweifel, dass die am weitesten entwickelten Länder der Welt auch die erfolgreichsten Demokratien sind. Die moderne Naturwissenschaft führt uns jedoch lediglich an das Tor des Gelobten Landes der liberalen Demokratie, nicht jedoch in das Gelobte Land hinein. Es gibt keinen ökonomisch zwingenden Grund, warum fortgeschrittene Industrialisierung die liberale Demokratie zur Folge haben müsste. Stabile Demokratien sind teilweise bereits in vorindustriellen Gesellschaften entstanden, wie etwa 1776 in den Vereinigten Staaten. Andererseits gibt es zahlreiche Beispiele aus der Geschichte und der Gegenwart – das deutsche Kaiserreich, Japan in der Meiji-Zeit oder heute Singapur und Thailand –, dass ein technologisch fortgeschrittener Kapitalismus mit politischem Autoritarismus Hand in Hand geht. In vielen Fällen erreichen autoritäre Staaten sogar wirtschaftliche Wachstumsraten, die weit über den Wachstumsraten demokratischer Länder liegen.

Unser erster Versuch zu begründen, warum es einen zielgerichteten Verlauf der Geschichte gibt, ist also nur teilweise gelungen. Denn was wir die »Logik der modernen Naturwissenschaft« nennen, ist eine rein ökonomische Interpretation des gesellschaftlichen Wandels, die als Endergebnis allerdings (im Gegensatz zu ihrer marxistischen Variante)

nicht zum Sozialismus, sondern zum Kapitalismus führt. Die Logik der modernen Naturwissenschaft erhellt viele Phänomene unserer Welt: Sie erklärt, warum wir als Bürger der entwickelten Demokratien unseren Lebensunterhalt in der Regel im Büro verdienen und ihn nicht als Bauern dem Boden abringen müssen; warum wir eher Mitglieder von Gewerkschaften und Berufsorganisationen sind als Angehörige von Stämmen und Clans; warum wir die Autorität eines bürokratischen Vorgesetzten eher respektieren als die eines Priesters; warum wir lesen können und eine gemeinsame Nationalsprache sprechen.

Rein ökonomische Interpretationen der Geschichte sind jedoch unvollständig und unbefriedigend, weil der Mensch nicht nur ein ökonomisches Wesen ist. Insbesondere können sie nicht erklären, warum wir Demokraten sind, das heißt warum wir das Prinzip der Volkssouveränität und die Garantie der Menschenrechte im Rahmen rechtsstaatlicher Verfahrensweisen befürworten. Weil diese Lücke in der Erklärung bleibt, erfolgt in Teil III des Buches eine zweite, parallele Darlegung des historischen Prozesses. Dort werde ich versuchen, den ganzen Menschen zu berücksichtigen und nicht nur die ökonomische Seite. Zu diesem Zweck komme ich auf Hegel und seine nichtmaterialistische Geschichtsauffassung zurück, die auf dem von ihm so genannten »Kampf um Anerkennung« basiert.

Laut Hegel haben sowohl Menschen als auch Tiere natürliche Bedürfnisse, die sich auf Objekte außerhalb ihrer selbst richten, wie etwa auf Essen, Trinken und einen Zufluchtsort. Das wichtigste Bedürfnis ist die Erhaltung des eigenen Körpers. Der Mensch unterscheidet sich von den Tieren fundamental dadurch, dass er die Begierde anderer Menschen begehrt, das heißt »anerkannt« werden will. Vor allem will er als *menschliches Wesen* anerkannt werden, als ein Wesen, das einen

gewissen Wert, eine gewisse Würde besitzt. Weil dem Menschen der eigene Wert so wichtig ist, ist er bereit, sein Leben in einem Kampf zu riskieren, in dem es allein um Prestige geht. Nur der Mensch ist fähig, seine tiefsten animalischen Instinkte – deren wichtigster der Selbsterhaltungstrieb ist – um höherer, abstrakter Prinzipien und Ziele willen zu überwinden. Laut Hegel trieb das Bedürfnis nach Anerkennung die zwei Urkombattanten dazu, ihr Leben in einem Kampf auf Leben und Tod aufs Spiel zu setzen mit dem Ziel, den jeweils anderen zur »Anerkennung« der eigenen menschlichen Würde zu zwingen. Wenn die natürliche Todesfurcht einen der beiden zum Aufgeben veranlasst, ist das Verhältnis von Herr und Knecht geboren. Bei dieser ersten blutigen Schlacht der Geschichte geht es nicht um Nahrung, Zuflucht oder Sicherheit, sondern ausschließlich um Prestige. Und gerade weil das Ziel der Schlacht nicht biologisch determiniert ist, sieht Hegel in ihr das erste Aufscheinen der menschlichen Freiheit.

Das Bedürfnis nach Anerkennung mag auf den ersten Blick als ein ungewohntes Konzept erscheinen; es ist jedoch so alt wie die Tradition der westlichen politischen Philosophie und ein sattsam bekannter Teil des menschlichen Wesens. Erstmals wurde es von Platon in der *Politeia* beschrieben. Platon vertrat die Ansicht, die Seele bestehe aus drei Teilen: einem begehrenden Teil, einem vernünftigen Teil und einem dritten Teil, den Platon *Thymos* oder »Gefühl« nannte. Ein Großteil des menschlichen Verhaltens kann als eine Kombination der ersten beiden Teile erklärt werden: Die Begierde bringt den Menschen dazu, dass er sich Dinge außerhalb seiner selbst wünscht, und die Vernunft zeigt ihm den besten Weg, sie zu bekommen. Zusätzlich hat der Mensch jedoch das Bedürfnis, dass sein Eigenwert oder der Wert der Menschen, Dinge oder Prinzipien anerkannt werden, die er selbst für wertvoll hält. Die Fähigkeit, dem

Selbst einen bestimmten *Wert* beizumessen und die Anerkennung dieses Werts zu fordern, wird gemeinhin »Selbstachtung« genannt. Die Fähigkeit zur Selbstachtung erwächst aus dem *Thymos* genannten Teil der Seele. Sie ist eine Art angeborener Gerechtigkeitssinn. Man glaubt, dass man einen bestimmten Wert hat, und wenn man von anderen Leuten behandelt wird, als wäre man weniger wert, reagiert man mit der Emotion *Wut.* Lebt man dagegen nicht entsprechend seiner eigenen Selbstachtung, fühlt man *Scham*, und wenn man dem eigenen Wert entsprechend beurteilt wird, empfindet man *Stolz.* Das Bedürfnis nach Anerkennung und die damit zusammenhängenden Emotionen Wut, Scham und Stolz sind Züge des menschlichen Wesens, die in der Politik eine wichtige Rolle spielen. Hegel zufolge sind sie die Triebkräfte des gesamten historischen Prozesses.

Laut Hegel trieb der Wunsch, als ein menschliches Wesen mit Würde anerkannt zu werden, die Menschen zu Beginn der Geschichte in einen blutigen Kampf auf Leben und Tod, bei dem es nur ums Prestige ging. Das Ergebnis des Kampfes war die Teilung der Gesellschaft in eine Klasse von Herren, die bereit waren, ihr Leben zu riskieren, und in eine Klasse von Knechten, die ihrer natürlichen Todesfurcht nachgaben. Die Beziehung zwischen Herr und Knecht existierte in einer Vielzahl von Erscheinungsformen in allen durch Ungleichheit gekennzeichneten aristokratischen Gesellschaften, die den Großteil der menschlichen Geschichte füllen. Die Beziehung von Herr und Knecht konnte letztlich weder bei den Herren noch bei den Knechten das Bedürfnis nach Anerkennung befriedigen. Der Knecht wurde natürlich in keiner Weise als menschliches Wesen anerkannt. Aber auch die Anerkennung, die der Herr erfuhr, war nicht ausreichend, da er nicht von anderen Herren anerkannt wurde, sondern nur von Knechten, die keinen vollen

menschlichen Wert besaßen. Die Unzufriedenheit darüber, dass in aristokratischen Gesellschaften nur eine mangelhafte Anerkennung verfügbar war, schuf einen »Widerspruch«, und der trieb die Geschichte voran.

Hegel war der Ansicht, dass der »Widerspruch« in der Beziehung zwischen Herr und Knecht durch die Französische und, wie man hinzufügen müsste, die Amerikanische Revolution schließlich aufgehoben worden sei. Die demokratischen Revolutionen beseitigten den Unterschied zwischen Herr und Knecht; die einstigen Knechte wurden ihre eigenen Herren, künftig galten die Prinzipien der Volkssouveränität und Rechtsstaatlichkeit. An die Stelle der ungleichen Anerkennung in der Beziehung zwischen Herr und Knecht trat eine universale, gegenseitige Anerkennung, die darin bestand, dass jeder Bürger die menschliche Würde jedes anderen Bürgers anerkennt. Auch der Staat erkannte die Würde an, indem er seinen Bürgern *Rechte* verlieh.

Hegels Verständnis der zeitgenössischen liberalen Demokratie unterscheidet sich in signifikanter Weise vom angelsächsischen Demokratieverständnis, das in Ländern wie Großbritannien und den Vereinigten Staaten die theoretische Basis des Liberalismus bildete. In der angelsächsischen Tradition sollte das stolze Streben nach Anerkennung dem aufgeklärten Eigeninteresse – einer Kombination von Begierde und Vernunft – untergeordnet werden, vor allem jedoch dem Selbsterhaltungstrieb des Körpers. Hobbes, Locke und die Gründerväter der amerikanischen Demokratie wie Jefferson und Madison glaubten, dass Rechte deshalb existierten, um dem Menschen eine Privatsphäre zu schaffen, in der er sich bereichern und den begehrenden Teil seiner Seele zufriedenstellen könne.[3] Dagegen sah Hegel die Rechte als Selbstzweck, denn was den Menschen wirklich befriedigte, war weniger

materieller Wohlstand als vielmehr die Anerkennung seines Status und seiner Würde. 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. Keine andere Organisation der sozialen Institutionen der Menschheit ist besser geeignet, diese Sehnsucht zu befriedigen, und daher wird es keine weiteren gravierenden historischen Veränderungen mehr geben.

Das Streben nach Anerkennung oder der *Thymos* ist also das »missing link« zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik, das bei der ökonomischen Analyse in Teil II gefehlt hat. Die sozialen Veränderungen, die mit der Industrialisierung einhergehen, darunter besonders die Entwicklung eines hohen allgemeinen Bildungsstandes, scheinen ein gewisses Bedürfnis nach Anerkennung freizusetzen, das bei ärmeren und weniger gebildeten Völkern nicht existierte. Wenn der Lebensstandard steigt, wenn die Menschen weltoffener und gebildeter sind und wenn in der Gesamtgesellschaft eine größere Gleichheit der Lebensverhältnisse entsteht, dann streben die Menschen nicht mehr nur nach mehr Wohlstand, sondern sie wollen ihren Status anerkannt sehen. Wenn der Mensch nur aus Vernunft und Begierde bestünde, hätte er sich damit abgefunden, in marktwirtschaftlich orientierten autoritären Staaten zu leben, zum Beispiel in Spanien unter Franco oder in den Militärregimen in Südkorea und Brasilien. Aber die Menschen haben außerdem einen thymotischen Stolz auf ihren Selbstwert, und darum fordern sie demokratische Regierungen, die ihre Autonomie als freie

Individuen respektieren und sie wie Erwachsene behandeln und nicht wie Kinder.

Wenn man die wichtige Rolle erkannt hat, die das Bedürfnis nach Anerkennung als treibende Kraft der Geschichte spielt, dann kann man viele scheinbar vertraute Phänomene wie Kultur, Religion, Arbeit, Nationalismus und Krieg neu interpretieren. In Teil IV unternehme ich eine solche Neuinterpretation, versuche, einige Spielarten zu beschreiben, wie sich das Bedürfnis nach Anerkennung in Zukunft manifestieren könnte. So strebt etwa der Anhänger einer Religion nach Anerkennung seiner spezifischen Götter oder kultischen Handlungen, während ein Nationalist Anerkennung für seine spezifische sprachliche, kulturelle oder ethnische Gruppe fordert. Beide Formen der Anerkennung sind weniger rational als die universale Anerkennung des liberalen Staates, weil sie auf willkürlichen Unterscheidungen zwischen heilig und profan oder zwischen verschiedenen sozialen Gruppen basieren. Aus diesem Grund sind Religion und Nationalismus und im weiteren Sinne auch das Geflecht moralischer Regeln, Gebräuche und Sitten eines Volkes (die »Kultur«) traditionell als Hindernisse auf dem Weg zu funktionierenden demokratischen Institutionen und freier Marktwirtschaft betrachtet worden.

Die Wahrheit ist jedoch wesentlich komplizierter, denn der Erfolg liberaler wirtschaftlicher und politischer Systeme beruht häufig auf irrationalen Formen der Anerkennung, die der Liberalismus eigentlich überwinden wollte. Eine Demokratie funktioniert nur, wenn ihre Bürger einen irrationalen Stolz auf die demokratischen Institutionen entwickeln. Sie müssen außerdem lernen, was Tocqueville als »die Kunst, sich zusammenzuschließen« bezeichnet hat, eine Kunst, die auf der stolzen Bindung an kleine Gemeinschaften basiert. Solche Gemeinschaften

haben oft eine religiöse oder ethnische Grundlage oder beruhen auf anderen Formen der Anerkennung, die weniger umfassend sind als die universale Anerkennung, die das Merkmal des liberalen Staates ist. Dasselbe gilt für die freie Wirtschaft. Die Arbeit wurde in der wirtschaftsliberalen Tradition des Westens in der Regel als eine im Wesentlichen unangenehme Betätigung betrachtet, die zur Befriedigung menschlicher Bedürfnisse und zur Vermeidung von Schmerz geleistet wird. In bestimmten Kulturen spielte jedoch auch die Anerkennung als Motiv für die Arbeit eine Rolle. Diese Gesellschaften waren durch eine ausgeprägte Arbeitsethik gekennzeichnet, wie sie etwa die protestantischen Unternehmer besaßen, die den europäischen Kapitalismus schufen, oder die Eliten, die Japan nach der Meiji-Restauration modernisierten. Bis heute wird die Arbeitsethik in vielen asiatischen Ländern weniger durch materielle Anreize stabilisiert als vielmehr durch die Anerkennung, die der Arbeit von den sich überlappenden sozialen Gruppen gezollt wird, aus denen die Gesellschaften bestehen. Dies legt die Vermutung nahe, dass eine freie Wirtschaftsordnung nicht nur aufgrund liberaler Prinzipien funktioniert, sondern auch irrationaler Formen von *Thymos* bedarf.

Es ist aufschlussreich, die internationale Politik einmal unter dem Gesichtspunkt des Kampfes um Anerkennung zu betrachten. Das Streben nach Anerkennung, das zunächst zwei einzelne Kombattanten zur ersten blutigen Schlacht um Prestige trieb, führt logischerweise zu Imperialismus und zur Gründung von Weltreichen. Das Verhältnis von Herr und Knecht im privaten Bereich wiederholt sich zwangsläufig auf der staatlichen Ebene, wo ganze Nationen nach Anerkennung streben und blutige Schlachten um die Vorherrschaft schlagen. Der Nationalismus, eine moderne, aber noch nicht wirklich rationale Form des Strebens nach

Anerkennung, ist in den letzten hundert Jahren die Ausdrucksform des Kampfes um Anerkennung gewesen, und er war die Quelle der schlimmsten Konflikte dieses Jahrhunderts. Nationalistisches Streben um Anerkennung hat zur Welt der »Machtpolitik« geführt, wie sie von außenpolitischen »Realisten« wie Henry Kissinger beschrieben wird.

Wenn der Krieg jedoch wesentlich durch das Bedürfnis nach Anerkennung motiviert ist, dann stellt sich die Frage, ob die liberale Revolution, die das Verhältnis von Herr und Knecht aufhebt und so einstige Knechte zu ihren eigenen Herren macht, einen ähnlichen Effekt auf die Beziehungen zwischen Staaten haben könnte. In der liberalen Demokratie ist das irrationale Bedürfnis, größere Anerkennung zu finden als andere, durch das rationale Bedürfnis ersetzt, als gleichwertig anerkannt zu werden. In einer Welt liberaler Demokratien müsste demzufolge die Neigung zu Kriegen viel geringer sein, da alle Nationen ihre Legitimität gegenseitig anerkennen. Und tatsächlich ist es in der Geschichte der letzten Jahrhunderte empirisch nachweisbar, dass liberale Demokratien untereinander keine imperialistische Politik betreiben, obwohl sie durchaus in der Lage sind, Staaten mit Krieg zu überziehen, die keine Demokratien sind und ihre Grundwerte nicht teilen. Der Nationalismus nimmt heute beispielsweise in Osteuropa und der Sowjetunion wieder zu, weil dort den Völkern ihre nationale Identität lange Zeit verweigert wurde; gleichzeitig ist jedoch der Nationalismus bei den ältesten Nationalstaaten mit einer ausgeprägten Identität einem Wandlungsprozess unterworfen. Das Bedürfnis nach nationaler Anerkennung ist in Westeuropa domestiziert worden und inzwischen mit universaler Anerkennung vereinbar, ganz ähnlich wie die Konflikte zwischen den Konfessionen drei oder vier Jahrhunderte zuvor domestiziert wurden.

Der fünfte und letzte Teil des Buches behandelt die Frage nach dem »Ende der Geschichte« und nach dem Lebewesen, das dann auf der Bildfläche erscheinen wird, dem »letzten Menschen«. Im Lauf der ursprünglichen Debatte über den Aufsatz in *The National Interest* haben viele angenommen, bei dem Problem des Endes der Geschichte gehe es um die Frage, ob es in der heutigen Welt funktionsfähige Alternativen zur liberalen Demokratie gebe. Es wurde beispielsweise darüber diskutiert, ob der Kommunismus nun wirklich tot ist, ob Religion oder Ultranationalismus eines Tages ein Comeback schaffen können und so weiter. Viel wichtiger und zentraler als die Frage, ob die Demokratie sich gegen ihre zeitgenössischen Rivalen durchsetzen wird, ist die Frage nach der Qualität der liberalen Demokratie. Wenn wir annehmen, dass die liberale Demokratie gegenwärtig vor äußeren Feinden sicher ist, müssen wir dann auch annehmen, dass erfolgreiche demokratische Gesellschaften für immer bleiben werden, was sie sind? Oder ist die liberale Demokratie schwerwiegenden inneren Widersprüchen ausgesetzt, die sie letztlich als politisches System unterminieren werden? Zweifellos haben die heutigen Demokratien mit einer Vielzahl von gravierenden Problemen zu kämpfen: Drogenmissbrauch, Obdachlosigkeit, Kriminalität, Umweltzerstörung und Exzesse des Konsums, um nur einige Beispiele zu nennen. Diese Probleme sind jedoch auf der Basis liberaler Prinzipien grundsätzlich lösbar, und sie sind nicht so schwerwiegend, dass sie notwendigerweise zum Zusammenbruch des gesamten Gesellschaftssystems führen müssen, wie wir es in den achtziger Jahren bei den kommunistischen Staaten erlebt haben.

Alexandre Kojève, der große Hegel-Interpret des 20. Jahrhunderts, beharrte unerschütterlich darauf, dass die Geschichte zu Ende sei, weil

mit dem Auftauchen des von ihm so bezeichneten »universalen und homogenen Staates« – den wir als liberale Demokratie bezeichnen – die Frage der Anerkennung endgültig gelöst und die Beziehung von Herr und Knecht durch universale und gleiche Anerkennung ersetzt worden sei. Der Mensch habe im gesamten Verlauf der Geschichte nach Anerkennung gestrebt, in den früheren »Stadien der Geschichte« sei das die treibende Kraft gewesen. Jetzt, in der modernen Welt, habe der Mensch die Anerkennung endlich gefunden und sei »völlig zufriedengestellt«. Diese Behauptung hat Kojève mit Verve vertreten, und sie verdient es, dass auch wir sie ernst nehmen. Man kann es tatsächlich als das zentrale Problem der Politik in Jahrtausenden menschlicher Geschichte ansehen, die Frage der Anerkennung zu lösen. Das Streben nach Anerkennung ist das zentrale Problem der Politik, weil es der Ursprung von Tyrannei und Imperialismus ist und den Wunsch bedingt, über andere zu herrschen. Trotz seiner dunklen Seiten kann es nicht einfach aus dem politischen Leben verdrängt werden, denn es bildet gleichzeitig die psychologische Grundlage politischer Tugenden wie Mut, Gemeinsinn und Gerechtigkeit. Alle politischen Gemeinschaften müssen sich das Bedürfnis nach Anerkennung zunutze machen und sich gleichzeitig vor den negativen Auswirkungen schützen. Wenn das zeitgenössische konstitutionelle Regierungssystem tatsächlich eine Formel darstellt, die eine allgemeine Anerkennung aller ermöglicht, während sie gleichzeitig das Entstehen von Diktaturen verhindert, dann hätte diese Regierungsform in der Tat einen besonderen Anspruch auf Stabilität und Langlebigkeit im Vergleich zu den anderen Herrschaftsformen, die auf der Erde entstanden sind.

Aber ist die Anerkennung, die den Bürgern der heutigen liberalen Demokratien zuteilwird, tatsächlich »völlig zufriedenstellend«? Es hängt

in erster Linie von der Beantwortung dieser Frage ab, welche langfristige Zukunft die liberalen Demokratien haben werden und welche Alternativen eines Tages auftauchen könnten. In Teil V werden in groben Zügen zwei mögliche Antworten skizziert. Die eine wird von der politischen Linken gegeben, die andere von der Rechten. Die Linke vertritt die Ansicht, dass eine universale Anerkennung in der liberalen Demokratie notwendigerweise unvollständig bleiben muss, da der Kapitalismus wirtschaftliche Ungleichheit schafft und eine Arbeitsteilung erfordert, die in sich bereits ungleiche Anerkennung bedeutet. Dieses Problem ist unabhängig vom absoluten Reichtum einer Gesellschaft, denn wie groß er auch sein mag, es wird immer verhältnismäßig arme Menschen geben, deren menschliche Würde aus diesem Grund von ihren Mitbürgern geringer geachtet wird. Anders ausgedrückt, Bürger mit gleichen Rechten erfahren in der liberalen Demokratie auch weiterhin ungleiche Anerkennung.

Die zweite, meiner Ansicht nach schwerwiegendere Kritik am Konzept der universalen Anerkennung kommt von der Rechten. Die Rechte sah mit großer Sorge die nivellierenden Aspekte, die das Gleichheitsprinzip in der Französischen Revolution entfaltete. Ihren brillantesten Sprecher fand sie in Friedrich Nietzsche. Nietzsches Positionen sind allerdings in mancher Hinsicht bereits von Alexis de Tocqueville, dem großen Beobachter demokratischer Gesellschaften, vorweggenommen worden. Nietzsche vertrat die Ansicht, dass die moderne Demokratie nicht die Selbstherrschaft einstiger Sklaven sei, sondern den bedingungslosen Sieg der Knechtschaft und einer Art Sklavenmoral bedeute. Der typische Bürger einer liberalen Demokratie ist laut Nietzsche ein »letzter Mensch«, der, geschult von den Begründern des modernen Liberalismus, den stolzen Glauben an den eigenen

überlegenen Wert zugunsten bequemer Selbsterhaltung aufgegeben hat. Die liberale Demokratie produziert Männer ohne Rückgrat, die nur noch aus Begierde und Vernunft bestehen. Sie befriedigen mit Hilfe kühler Kalkulationen eine Vielzahl kleinlicher Bedürfnisse und dienen so ihrem langfristigen Eigeninteresse. Dem letzten Menschen fehlt jedoch völlig der *Thymos*, das Bedürfnis, als ein Mensch von überragender Größe anerkannt zu werden, und ohne dieses Bedürfnis sind keine herausragenden Leistungen mehr möglich. Zufrieden mit seinem Glück und unfähig, Scham zu empfinden, weil er sich über seine niederen Bedürfnisse nicht mehr erheben kann, hat der letzte Mensch aufgehört, menschlich zu sein. Wenn wir Nietzsches Gedanken ernst nehmen, müssen wir uns folgende Fragen stellen: Ist der Mensch, der sich mit nichts weiter als der bloßen universalen und gleichen Anerkennung zufriedengibt, noch ein vollwertiges menschliches Wesen, oder ist er nicht tatsächlich ein Wesen, das unsere Verachtung verdient, ein »letzter Mensch«, der kein Streben und keinen Ehrgeiz mehr kennt? Gibt es nicht eine Seite des menschlichen Wesens, die freiwillig Kampf, Gefahr, Risiko und Wagnis sucht, und wird diese Seite im »Frieden und Wohlstand« der modernen Demokratie noch gelebt werden können? Brauchen nicht bestimmte Menschen eine Form der Anerkennung, die als solche ungleich ist? Ist das Bedürfnis nach ungleicher Anerkennung nicht überhaupt die Basis eines lebenswerten Lebens, nicht nur in den aristokratischen Gesellschaften der Vergangenheit, sondern auch in den modernen liberalen Demokratien? Wird nicht das künftige Überleben der Demokratien in gewissem Umfang gerade davon abhängen, dass ihre Bürger nicht nur als Gleiche unter Gleichen, sondern als anderen Bürgern überlegene anerkannt werden wollen? Und könnte nicht die Furcht, zu einem verachtenswerten »letzten Menschen« zu werden, Menschen dazu

verführen, sich mit neuen, unvorhersehbaren Verhaltensweisen zu behaupten, in letzter Konsequenz wieder zu bestialischen »ersten Menschen« zu werden, die um ihres Prestiges willen blutige Schlachten schlagen, diesmal jedoch mit modernen Waffen?

Das vorliegende Buch sucht nach Antworten auf solche Fragen. Sie tauchen automatisch auf, wenn man darüber nachdenkt, ob es so etwas wie Fortschritt gibt und ob es möglich ist, eine kohärente und zielgerichtete Universalgeschichte zu konstruieren. Die totalitären Herrschaftssysteme von links und rechts haben uns einen Großteil dieses Jahrhunderts zu sehr in Atem gehalten, als dass wir uns der letzten Frage hätten ernsthaft zuwenden können. Der Verfall der totalitären Herrschaftssysteme am Ende unseres Jahrhunderts macht es jedoch möglich, dass wir diese alte Frage neu stellen.

Teil I

Eine alte Frage neu gestellt

1

Unser Pessimismus

Sogar ein so seriöser und nüchterner Denker wie Immanuel Kant konnte noch ernsthaft glauben, dass der Krieg den Zwecken der Vorsehung diene. Seit Hiroshima wissen wir, dass jeder Krieg bestenfalls noch ein notwendiges Übel ist. Ein so heiliger Theologe wie Thomas von Aquin konnte noch allen Ernstes die Ansicht vertreten, dass Tyranneien der Vorsehung dienten, da es ohne Tyrannen keine Märtyrer geben würde. Seit Auschwitz ist ein solcher Satz reine Blasphemie … Nachdem sich diese entsetzlichen Ereignisse inmitten der modernen, aufgeklärten, technisierten Welt abgespielt haben, kann man da noch an einen Gott glauben, der den notwendigen Fortschritt verkörpert, oder an einen Gott, der seine Macht in Gestalt einer allumfassend wirksamen Vorsehung ausdrückt?[4]

Emil Fackenheim, God's Presence in History

Man kann mit Recht sagen, dass wir im Laufe des 20. Jahrhunderts alle zu überzeugten Pessimisten geworden sind, was die Geschichte anbetrifft.

Natürlich können wir trotzdem als Individuen für unsere Gesundheit und unser persönliches Glück optimistische Erwartungen hegen. Ein

bekannter Gemeinplatz besagt, die Amerikaner blickten stets hoffnungsvoll in die Zukunft. Sobald es jedoch um größere Fragen geht, etwa ob es in der Geschichte Fortschritt gab oder geben wird, fällt das Urteil entschieden anders aus. Nüchterne und besonnene Denker dieses Jahrhunderts sahen keine Anhaltspunkte dafür, dass sich die Welt in eine Richtung entwickelt, die wir im Westen als ordentliche und humane politische Verhältnisse bezeichnen – in Richtung der liberalen Demokratie. Unsere klügsten Köpfe sind zu dem Schluss gekommen, dass es so etwas wie eine Geschichte nicht gibt – wenn man darunter eine Menschheitsgeschichte versteht, die in groben Zügen in einer sinnvollen Ordnung verläuft. Unsere eigene Erfahrung hat uns anscheinend gelehrt, dass die Zukunft keinen Fortschritt für uns bereithält, sondern stattdessen neue, noch nicht erlebte Übel: fanatische Diktaturen und blutigen Völkermord, die Banalisierung des Lebens in der modernen Konsumgesellschaft und unvorstellbare Katastrophen wie den nuklearen Winter und die globale Erwärmung.

Der Pessimismus des 20. Jahrhunderts steht in scharfem Kontrast zum Optimismus des 19. Jahrhunderts. Obwohl Europa zu Beginn des 19. Jahrhunderts von Kriegen und Revolutionen geschüttelt wurde, erlebte es doch im Wesentlichen Frieden und einen bis dahin nicht gekannten Anstieg des materiellen Wohlstands. Der Optimismus gründete vor allem auf zwei Annahmen: Erstens glaubte man, die moderne Wissenschaft werde es schaffen, Hunger und Armut zu besiegen und das Leben der Menschen grundlegend zu verbessern. Die Natur, Jahrhunderte Feind des Menschen, würde durch die moderne Technik besiegt und dem menschlichen Glück dienstbar gemacht werden. Zweitens erwartete man, dass sich auf der ganzen Welt immer mehr freie demokratische Regierungen etablieren würden. Der »Geist [der

amerikanischen Unabhängigkeitserklärung; A.d.Ü.] von 1776« oder die Ideale der Französischen Revolution würden die Tyrannen, Autokraten und Priester des Aberglaubens überall auf der Welt überwinden. Blindes Vertrauen in die Autorität würde durch rationale Selbstregierung ersetzt, alle Menschen wären frei und gleich und hätten keine anderen Herren mehr außer sich selbst. Angesichts der Fortschritte in allen Bereichen des Lebens konnten Philosophen selbst blutige Konflikte wie Napoleons Kriege als Gewinn für die Menschheit rechtfertigen, förderten sie doch die Ausbreitung der republikanischen Regierungsform. Es wurden etliche Theorien entwickelt, seriöse und weniger seriöse, die allesamt die menschliche Geschichte als ein zusammenhängendes Ganzes zu erklären suchten, dessen verschlungene Pfade letztlich alle zu den Errungenschaften der Moderne führten. So schrieb beispielsweise ein gewisser Robert Mackenzie im Jahr 1880 folgende Sätze:

Die Geschichte der Menschheit ist eine Geschichte des Fortschritts – eines Fortschritts in der Erkenntnis und in der Weisheit eines unentwegten Vorwärtsschreitens von einer niedrigeren Stufe der Intelligenz und des Wohlbefindens zu einer höheren. Jede Generation gibt das Ererbte verbessert, durch eigene Erfahrung bereichert und durch die Früchte der eigenen Erfolge vermehrt an ihre Nachfolgerin weiter … Die Entwicklung des Wohlstands der Menschheit ist nun, nach Ausschaltung der verderblichen Einflüsse willkürlicher Herrscher, dem segensreichen Walten der weisen Gesetze der Vorsehung überlassen.[5]

Unter dem Stichwort »Folter« verkündete die berühmte elfte Ausgabe der *Encyclopaedia Britannica* von 1910/1911, dass »das ganze Problem, soweit es Europa betrifft, nur noch von historischem Interesse ist«.[6] Unmittelbar vor dem Ersten Weltkrieg vertrat der Journalist Norman

Angell in seinem Buch *Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg ein?* die Ansicht, dass es im Zeitalter des freien Handels keinen Grund mehr gebe, nach Gebietsvergrößerungen zu streben, und dass Eroberungskriege deshalb ökonomisch sinnlos seien.[7]

Der extreme Pessimismus unseres Jahrhunderts ist wenigstens teilweise darauf zurückzuführen, dass all diese optimistischen Erwartungen grausam enttäuscht wurden. Der Erste Weltkrieg spielte für die Unterminierung des europäischen Selbstvertrauens eine zentrale Rolle. Natürlich zerstörte der Krieg auch die alte politische Ordnung, repräsentiert durch die deutschen, österreichischen und russischen Monarchien, noch bedeutsamer aber waren die psychologischen Auswirkungen. Die unbeschreiblichen Schrecken des vierjährigen Grabenkriegs, bei dem im Kampf um ein paar Meter verwüstetes Land an einem einzigen Tag Zehntausende von Soldaten starben, war, wie Paul Fussell es ausdrückte, »furchtbar peinlich für den vorherrschenden Fortschrittsoptimismus, der das öffentliche Bewusstsein ein Jahrhundert lang dominiert hatte«, denn der Krieg verkehrte »die Idee des Fortschritts« in ihr Gegenteil.[8] Die Tugenden Loyalität, Einsatz, Zähigkeit und Patriotismus wurden zum systematischen und sinnlosen Abschlachten von Menschen missbraucht, die Werte der bürgerlichen Welt brachen ein für alle Mal zusammen.[9] So sagt Paul, der junge Soldat in Erich Maria Remarques *Im Westen nichts Neues*: [Unsere Lehrer] »sollten uns Achtzehnjährigen Vermittler und Führer zur Welt des Erwachsenseins werden, zur Welt der Arbeit, der Pflicht, der Kultur und des Fortschritts, zur Zukunft … Doch der erste Tote, den wir sahen, zertrümmerte diese Überzeugung.« In Worten, die später von jungen Amerikanern im Vietnamkrieg wiederholt wurden, kommt Paul zu folgendem Schluss: »Wir mussten erkennen, dass unser Alter ehrlicher

war als das ihre …«[10] Man erlebte, dass die industriellen Errungenschaften Europas ohne Skrupel für einen Krieg eingesetzt wurden, und damit waren alle Versuche, in der Geschichte größere Zusammenhänge oder einen Sinn zu sehen, unglaubwürdig geworden. So schrieb etwa der angesehene britische Historiker H.A. L. Fisher 1934: »Menschen, die klüger und gelehrter sind als ich, haben in der Geschichte einen Plan, einen Rhythmus, ein vorbestimmtes Muster erkannt. Diese Harmonien bleiben mir verborgen. Ich kann nur sehen, dass die Katastrophen wie Wellen aufeinanderfolgen.«[11]

Es stellte sich bald heraus, dass der Erste Weltkrieg nur ein Vorgeschmack auf weitere Übel gewesen war. Die moderne Wissenschaft hatte Waffen von nie da gewesener Zerstörungskraft hervorgebracht wie etwa das Maschinengewehr und den Bomber, die moderne Politik schuf nun einen Staat von nie da gewesener Macht, für den der neue Begriff *Totalitarismus* geprägt werden musste. Gestützt auf eine hocheffiziente Polizei, politische Massenparteien und eine radikale Ideologie, die alle Aspekte des menschlichen Lebens umfasste, strebte dieser neue Typ von Staat nach nichts Geringerem als nach Beherrschung der Welt. Die Völkermorde der totalitären Regime Hitlers und Stalins waren in der bisherigen Menschheitsgeschichte ohne Beispiel, und in vieler Hinsicht hatten die Errungenschaften der Moderne sie erst möglich gemacht.[12] Natürlich hatte es auch früher schon blutige Tyranneien gegeben, aber Hitler und Stalin stellten die moderne Technologie und die moderne politische Organisation in den Dienst des Bösen. Es hätte die technischen Fähigkeiten der »traditionellen« Tyranneien überstiegen, ein so ehrgeiziges Ziel ins Auge zu fassen wie die Ausrottung einer ganzen *Klasse* von Menschen, der europäischen Juden oder der sowjetischen Kulaken, erst die technischen und sozialen Fortschritte des

19. Jahrhunderts machten dies möglich. Die Kriege, die durch diese totalitären Ideologien entfesselt wurden, hatten eine neue Qualität, sie schlossen die Massenvernichtung von Zivilisten und von wirtschaftlichen Ressourcen mit ein – daher der Begriff »totaler Krieg«. Um sich gegen diese Bedrohung zu verteidigen, sahen sich liberale Demokratien zu militärischen Aktionen wie der Bombardierung Dresdens und Hiroshimas gezwungen, die man früher als Völkermord bezeichnet hätte.

In den Fortschrittstheorien des 19. Jahrhunderts galt das Böse im Menschen als eine Folge sozialer Unterentwicklung. Während jedoch der Stalinismus tatsächlich in einem rückständigen, halbeuropäischen Land entstand, das für seine despotischen Regierungen berüchtigt war, fand der Holocaust in einem Land statt, das über die modernste Industrie der Welt verfügte und das nach Bildung und Kultur zu den führenden Ländern Europas gehörte. Wenn sich solche Ereignisse in Deutschland abspielen konnten, warum sollten sie dann nicht auch in jedem anderen Land passieren? Und wenn wirtschaftliche Entwicklung, Bildung und Kultur keinen Schutz gegen ein Phänomen wie den Nationalsozialismus boten, welchen Sinn hatte dann der historische Fortschritt?[13]

Die Erfahrungen des 20. Jahrhunderts ließen die Behauptung höchst fragwürdig erscheinen, dass es auf der Basis von Wissenschaft und Technologie Fortschritt geben könne. Denn die Fähigkeit, das menschliche Leben mit technischen Mitteln angenehmer zu gestalten, ist entscheidend davon abhängig, dass sich der Mensch gleichzeitig moralisch weiterentwickelt. Ohne moralischen Fortschritt werden die Errungenschaften der Technik für schlimme Zwecke eingesetzt, und der Menschheit geht es *schlechter* als zuvor. Die totalen Kriege des 20. Jahrhunderts wären ohne die grundlegenden Fortschritte der Industriellen Revolution nicht möglich gewesen, ohne Eisen und Stahl,

ohne den Verbrennungsmotor und das Flugzeug. Und seit Hiroshima lebt die Menschheit im Schatten der schrecklichsten aller technischen Errungenschaften, der Atombombe. Auch das durch die moderne Wissenschaft ermöglichte phantastische Wirtschaftswachstum hat seine Schattenseite, denn es führte in vielen Regionen des Planeten zu schweren Umweltschäden und rückte eine weltweite ökologische Katastrophe in den Bereich des Möglichen. Es heißt oft, der weltweite Einsatz der modernen Informationstechnologie und die Möglichkeit, ohne Zeitverzögerung Nachrichten zu übermitteln, hätten die Verbreitung demokratischer Ideale begünstigt. Als Beispiele werden angeführt, dass der amerikanische Fernsehsender CNN 1989 weltweit über die Besetzung des Tiananmen-Platzes berichtete oder später im selben Jahr über die revolutionären Ereignisse in Osteuropa. Die Kommunikationstechnologie ist jedoch wertneutral. Ajatollah Khomeinis reaktionäre Ideen wurden vor der Revolution im Iran im Jahr 1978 durch Kassettenrekorder im Land verbreitet, die es erst seit der wirtschaftlichen Modernisierung unter dem Schah in großer Zahl gab. Wenn das Fernsehen und die direkte weltweite Nachrichtenübermittlung bereits in den dreißiger Jahren existiert hätten, wären sie von Propagandagrößen des Nazi-Staates wie Joseph Goebbels und Leni Riefenstahl sehr effektvoll eingesetzt worden, um faschistische Ideen zu verbreiten.

Die traumatischen Ereignisse des 20. Jahrhunderts bilden auch den Hintergrund einer fundamentalen intellektuellen Krise. Von historischem Fortschritt kann nur dann die Rede sein, wenn man weiß, wohin sich die Menschheit bewegt. Die meisten Europäer des 19. Jahrhunderts verstanden unter Fortschritt eine Entwicklung zu mehr Demokratie, dagegen gab es in unserem Jahrhundert die meiste Zeit keinen Konsens in dieser Frage. Die liberale Demokratie stand in Konkurrenz zu zwei

anderen wichtigen politischen Ideengebäuden – Faschismus und Kommunismus – mit vollkommen anderen Vorstellungen von einer idealen Gesellschaft. Selbst im Westen meldeten immer mehr Menschen Zweifel an, ob die liberale Demokratie tatsächlich ein Traum der ganzen Menschheit sei oder ob die bisherige Hochschätzung der liberalen Demokratie nicht eher auf einem engstirnigen europäischen Ethnozentrismus beruht habe. Als sich die Europäer mit der außereuropäischen Welt auseinandersetzen mussten – zunächst als Kolonialherren, dann als Schutzherren während des Kalten Krieges und schließlich als theoretisch gleichberechtigte Partner souveräner Nationalstaaten – begannen sie, die Universalität ihrer Ideale infrage zu stellen. Der mörderische Drang zur Selbstzerstörung, den Europa in zwei Weltkriegen an den Tag gelegt hatte, strafte die Annahme Lügen, dass die westlichen Staaten allen anderen durch Vernunft überlegen seien. Im 19. Jahrhundert konnte jeder Europäer noch geradezu instinktiv zwischen zivilisierten Völkern und Barbaren unterscheiden, aber nach Auschwitz war das nicht mehr möglich. Es sah so aus, als gäbe es nicht mehr länger eine Menschheitsgeschichte, die in eine einzige Richtung führte, sondern ebenso viele Ziele wie Völker oder Zivilisationen, und als nähme die liberale Demokratie keinen besonderen Rang mehr ein.

In jüngster Zeit drückte sich unser Pessimismus vor allem in dem beinahe universalen Glauben aus, der Kommunismus könnte auf Dauer der Gegenspieler der liberalen westlichen Demokratie bleiben. So warnte Henry Kissinger, als er in den siebziger Jahren amerikanischer Außenminister war: »Wir sehen uns heute zum ersten Mal in unserer Geschichte der nackten Tatsache gegenüber, dass die [kommunistische] Herausforderung *nie enden* wird … Wir müssen lernen, eine Außenpolitik zu betreiben, wie sie andere Länder jahrhundertelang

betreiben mussten: ohne Ausweg und ohne Atempause … *Diese Bedingung [unserer Außenpolitik] wird sich nie ändern.*«[14] Kissinger zufolge war es utopisch, die politischen und sozialen Grundstrukturen feindlicher Mächte wie der UdSSR reformieren zu wollen. Politische Reife bedeutete, dass man die Welt so sah, wie sie war, und nicht so, wie man sie gerne gehabt hätte, und deshalb musste man sich mit der Existenz von Breschnews Sowjetunion abfinden. Zwar konnte der Konflikt zwischen Kommunismus und Demokratie gemildert werden, aber die Möglichkeit, dass es zu einem apokalyptischen Krieg kommen könnte, würde sich nie ganz ausräumen lassen.

Kissinger stand mit seiner Ansicht keineswegs allein. Fast alle, die sich beruflich mit Politik oder speziell Außenpolitik befassten, glaubten an die Dauerhaftigkeit des Kommunismus, der weltweite Zusammenbruch der kommunistischen Systeme in den späten achtziger Jahren kam daher für die meisten völlig unerwartet. Diese Fehleinschätzung ist nicht einfach damit zu erklären, dass ideologischer Dogmatismus den »leidenschaftslosen« Blick auf die Ereignisse verstellt hätte. Menschen mit ganz unterschiedlichen politischen Überzeugungen irrten sich gleichermaßen, Rechte, Linke und Gemäßigte, Journalisten, Wissenschaftler und Politiker in Ost und West.[15] Die Wurzeln einer derart weit verbreiteten Blindheit reichen viel tiefer als bloße Parteilichkeit, sie liegen in dem außerordentlichen historischen Pessimismus begründet, der durch die Ereignisse unseres Jahrhunderts geweckt worden war.

Noch 1983 hatte Jean-François Revel folgende These vertreten: »Vielleicht ist die Demokratie in der Geschichte nur ein Zwischenspiel gewesen, eine kurze Einfügung in Klammern, die sich vor unseren Augen schließen …«[16] Die politische Rechte war natürlich fest davon

überzeugt, dass den kommunistischen Systemen von den dort lebenden Menschen keinerlei Legitimität zuerkannt wurde, und man registrierte sehr genau die wirtschaftlichen Schwächen. Ein Großteil der Rechten glaubte jedoch, dass auch eine »gescheiterte Gesellschaft« wie die sowjetische den Schlüssel zur Macht gefunden hatte: Das totalitäre leninistische System ermöglichte es einer kleinen Clique »bürokratischer Diktatoren«, mittels moderner organisatorischer und technischer Mittel für mehr oder weniger unbeschränkte Zeit über eine große Bevölkerung zu herrschen. Zur Logik des totalitären Systems gehörte es, dass die unterworfene Bevölkerung nicht nur eingeschüchtert, sondern auch gezwungen wurde, die Werte ihrer kommunistischen Herren zu verinnerlichen. Diesen Aspekt hob Jeane Kirkpatrick 1979 in ihrem berühmten Artikel als wesentlichen Unterschied zwischen den traditionellen autoritären Regimen der Rechten und den radikalen totalitären Systemen der Linken hervor. Während Erstere »die bestehende Verteilung von Vermögen, Macht und Status unangetastet lassen« sowie »traditionelle Götter verehren und traditionelle Tabus beachten«, wollten die linken totalitären Systeme »Normen für alle Bereiche der Gesellschaft aufstellen«, und sie »verletzen tiefverwurzelte Werte und Gebräuche«. Ein totalitärer Staat war im Unterschied zu einem bloß autoritären in der Lage, die Gesellschaft so zu kontrollieren, dass er vor Veränderungen und Reformen absolut geschützt war: »Die Geschichte dieses Jahrhunderts bietet keinen Anlass zu der Erwartung, dass sich radikale totalitäre Regime aus sich selbst heraus verändern werden.«[17]

Der festen Überzeugung, dass die totalitären Staaten sich auf unabsehbar lange Zeit behaupten würden, lag ein tiefer Mangel an Vertrauen in die Demokratie zugrunde. So schrieb beispielsweise Jeane Kirkpatrick, nur wenige der damals nichtdemokratischen Länder der

Dritten Welt würden sich erfolgreich demokratisieren können (die Möglichkeit, dass sich ein kommunistisches Regime demokratisieren könnte, war natürlich vollkommen ausgeschlossen), und bei Revel heißt es, den starken, etablierten Demokratien in Europa und Nordamerika fehle die innere Bereitschaft, sich zu verteidigen. Kirkpatrick zählte die verschiedenen wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Voraussetzungen einer erfolgreichen Demokratisierung auf und kritisierte den Gedanken, dass man jedes Land jederzeit und überall demokratisieren könne, als typisch amerikanischen Optimismus. Die Vorstellung, dass es in der Dritten Welt ein demokratisches Zentrum geben könne, sei eine Falle und eine Illusion; die Erfahrung habe gelehrt, dass die Welt zwischen den autoritären Systemen der Rechten und den totalitären Systemen der Linken aufgeteilt sei. Damit wiederholte Revel in zugespitzter Form die ursprünglich von Tocqueville formulierte Kritik, dass Demokratien große Schwierigkeiten damit hätten, eine zielstrebige und langfristige außenpolitische Strategie zu verfolgen.[18] Es seien gerade ihre demokratischen Qualitäten, die sie lähmten: die Vielfalt der Meinungen, die Selbstzweifel und die Selbstkritik, die für die demokratische Debatte typisch sind. »Tatsächlich ist es so, dass vergleichsweise harmlose Gründe zur Unzufriedenheit die Demokratien schneller und heftiger schwächen, verunsichern, lähmen und in ihrer Existenz bedrohen, als die größten Hungersnöte und die verbreitetste Armut irgendeine Wirkung auf die kommunistischen Regime haben, wo die geknechtete Bevölkerung weder wirkliche Rechte noch Einflussmöglichkeiten hat. Die Gesellschaften, bei denen die permanente Kritik untrennbar zum Funktionsmechanismus gehört, sind die einzigen, in denen es sich leben lässt, aber sie sind auch die gefährdetsten.«[19]

Die Linke kam auf einem anderen Weg zu einem ähnlichen Schluss. In den achtziger Jahren glaubten die meisten »Progressiven« in Europa und Amerika nicht mehr daran, dass im kommunistischen System sowjetischer Prägung *ihre* Zukunft liegen könnte, wie viele es bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs geglaubt hatten. Doch zugleich hielten die Linken weiterhin daran fest, dass der Marxismus-Leninismus für *andere* Menschen Legitimität besitze, eine Legitimität, die in der Regel proportional zum geographischen und kulturellen Abstand zunahm. Während der Kommunismus sowjetischer Prägung für Menschen in den Vereinigten Staaten oder in Großbritannien nicht notwendigerweise eine realistische Alternative darstellte, schien er durchaus eine geeignete Lösung für die Russen mit ihrer autokratischen und zentralistischen Tradition zu sein, ganz zu schweigen von den Chinesen, die sich angeblich dem Kommunismus zugewandt hatten, um das Erbe der Fremdherrschaft, der Rückständigkeit und der Demütigungen abzuschütteln. Ähnliches galt für Kubaner und Nicaraguaner, die einen wie die anderen Opfer des amerikanischen Imperialismus, und für die Vietnamesen, bei denen der Kommunismus praktisch als nationale Tradition betrachtet wurde. Viele Linke waren der Ansicht, dass ein radikales sozialistisches Regime in der Dritten Welt durch eine Landreform, kostenlose Gesundheitsversorgung und Alphabetisierungskampagnen Legitimität erlangte, selbst wenn es keine freien Wahlen und keine Meinungsfreiheit zuließ. Angesichts dieser Einstellung überrascht es nicht, dass kaum ein Linker mit revolutionären Unruhen im Ostblock oder in China gerechnet hatte.

Der Glaube an die Legitimität und Dauerhaftigkeit des Kommunismus nahm in den letzten Tagen des Kalten Krieges teilweise bizarre Formen an. Ein prominenter Sowjetexperte ließ verlauten, dass das sowjetische

System unter Breschnew etwas erreicht habe, was er »institutionellen Pluralismus« nannte, und dass »die sowjetische Führung die Sowjetunion anscheinend so nahe an den Geist des pluralistischen Modells der amerikanischen politischen Wissenschaft herangeführt hat, dass sie ihm mittlerweile mehr entspricht als die Vereinigten Staaten selbst …«[20] Die sowjetische Gesellschaft vor Gorbatschow war demzufolge »nicht träge und passiv, sondern partizipatorisch in fast jeder Hinsicht«, und überdies »partizipierte« ein größerer Teil der Bevölkerung an der Politik als in den Vereinigten Staaten.[21] Ähnlich dachten auch manche Wissenschaftler in Osteuropa und schrieben dem Kommunismus trotz seines offensichtlichen Zwangscharakters enorme soziale Stabilität zu. Ein solcher Experte versicherte 1987, »wenn wir [die Staaten Osteuropas] heute mit vielen anderen Ländern der Welt vergleichen – beispielsweise mit etlichen Staaten in Lateinamerika –, dann erscheinen sie als wahrer Inbegriff der Stabilität«. Und er kritisierte das traditionelle Bild, wonach »eine ›illegitime‹ Partei … einer notwendigerweise feindseligen und ungläubigen Bevölkerung gegenübersteht«.[22]

Während einige dieser Ansichten eine schlichte Projektion der jüngsten Vergangenheit in die Zukunft waren, lag vielen anderen ein positives Urteil über die *Legitimität* des Kommunismus im Osten zugrunde. Demnach hatten die kommunistischen Herrscher trotz aller unbestreitbaren gesellschaftlichen Probleme mit ihren Bevölkerungen einen »Gesellschaftsvertrag« geschlossen. Wie ein solcher Gesellschaftsvertrag aussehen könnte, wird in einer sowjetischen Redewendung satirisch ausgedrückt: »Sie tun so, als würden sie uns bezahlen, und wir tun so, als würden wir arbeiten.«[23] Diese Regime waren weder produktiv noch dynamisch, aber es wurde behauptet, sie könnten sich auf ein gewisses Maß an Zustimmung ihrer Untertanen

stützen, weil sie Sicherheit und Stabilität garantierten.[24] So schrieb beispielsweise der Politologe Samuel Huntington im Jahr 1968:

Die Vereinigten Staaten, Großbritannien und die Sowjetunion weisen unterschiedliche Regierungsformen auf, aber in allen drei Systemen regiert die Regierung. Jedes Land stellt eine politische Gemeinschaft dar, und in der jeweiligen Bevölkerung besteht ein breiter Konsens über die Legitimität des politischen Systems. In jedem Land haben die Bürger und ihre Führer eine Reihe übereinstimmender Vorstellungen darüber, was dem Land nützt und auf welchen Traditionen und Prinzipien die politische Gemeinschaft ruht.[25]

Huntington hegte keine besondere Sympathie für den Kommunismus, aber er meinte, man könne nicht mehr leugnen, dass die kommunistischen Regierungen im Laufe der Jahre ein gewisses Maß an Zustimmung in der Bevölkerung gewonnen hätten.

Die pessimistische Sicht der Geschichte erwuchs aus zwei verschiedenen, jedoch parallel verlaufenden Krisen: aus der Krise der Politik im 20. Jahrhundert und aus der geistigen Krise des westlichen Rationalismus. Erstere kostete viele Millionen Menschen das Leben, und Hunderte von Millionen wurden gezwungen, in neuen und brutaleren Formen der Sklaverei zu leben; letztere raubte der liberalen Demokratie die intellektuellen Ressourcen, die sie zu ihrer Verteidigung brauchte. Beide Krisen waren eng miteinander verknüpft und können nicht getrennt voneinander verstanden werden. Einerseits waren die Kriege und Revolutionen dieses Jahrhunderts, weil der intellektuelle Konsens fehlte, stärker ideologisch gefärbt und verliefen deshalb extremer, als sie sonst verlaufen wären. Die Russische und die Chinesische Revolution und die Eroberungen der Nazis im Zweiten Weltkrieg waren durch eine Brutalität

gekennzeichnet, wie es sie allenfalls während der Religionskriege des 16. Jahrhunderts gegeben hatte. Auch damals ging es nicht nur um Territorien und Ressourcen, sondern um Wertsysteme und um die Lebensweise ganzer Völker. Andererseits hatten die Gewaltsamkeit der ideologisch motivierten Konflikte und ihre schrecklichen Folgen eine verheerende Wirkung auf das Selbstbewusstsein der liberalen Demokraten, denn isoliert inmitten lauter totalitärer und autoritärer Regime begannen sie zu zweifeln, ob die liberalen Vorstellungen von Recht und Unrecht tatsächlich universale Gültigkeit besaßen.

Zwar gaben die Erfahrungen der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts hinreichend Grund zu Pessimismus, doch die Ereignisse in der zweiten Hälfte haben in eine ganz andere, unerwartete Richtung gewiesen. Zu Beginn der neunziger Jahre hat die Welt insgesamt keine neuen Übel hervorgebracht, sondern ist in mancherlei Hinsicht *besser* geworden. Die wichtigste Überraschung der jüngsten Vergangenheit war Ende der achtziger Jahre der völlig unerwartete Zusammenbruch des Kommunismus in den meisten seiner ehemaligen Bastionen. So verblüffend diese Entwicklung auch war, sie gehört doch zu einem größeren Muster von Ereignissen, das sich seit dem Zweiten Weltkrieg herauskristallisiert hat. Autoritäre Diktaturen aller Spielarten, linke wie rechte, sind zusammengebrochen.[26] In manchen Staaten sind nach dem Zusammenbruch blühende und stabile Demokratien entstanden, in anderen folgte eine Phase der Instabilität oder eine andere Form der Diktatur. Unabhängig davon, ob sich letztlich erfolgreiche Demokratien etablieren konnten, lässt sich doch sagen, dass autoritäre Regime aller Spielarten in praktisch jedem Teil der Erde in eine schwere Krise geraten sind. Die wichtigste politische Neuerung zu Beginn des 20. Jahrhunderts war die Entstehung totalitärer Staaten wie Nazideutschlands und der

Sowjetunion. Die letzten Jahrzehnte haben gezeigt, dass auch vermeintlich starke Staaten im Kern gewaltige Schwächen aufweisen. Und da diese Schwächen so massiv und so unerwartet aufgetreten sind, empfiehlt es sich, dass wir die pessimistischen Lehren über die Geschichte, die uns unser Jahrhundert angeblich erteilt hat, noch einmal von Grund auf überdenken.

2

Die Schwäche der starken Staaten I

Die gegenwärtige Krise der autoritären Herrschaft begann nicht mit Gorbatschows Perestroika oder mit dem Fall der Berliner Mauer. Sie begann bereits mehr als fünfundzwanzig Jahre zuvor mit dem Sturz mehrerer rechtsautoritärer Regime in Südeuropa. Im Jahr 1974 wurde das Caetano-Regime in Portugal durch einen Militärputsch gestürzt. Nach einer unruhigen Übergangsphase, in der das Land dem Bürgerkrieg nahe war, wurde im April 1976 der Sozialist Mário Soares zum Premierminister gewählt, und seither ist Portugal eine stabile Demokratie. Die Obristen, die in Griechenland seit 1967 regierten, verloren ebenfalls 1974 die Macht und machten der vom Volk gewählten Regierung Karamanlis Platz. 1975 starb in Spanien General Francisco Franco, damit war der Weg frei für den bemerkenswert friedlichen Übergang zur Demokratie, der zwei Jahre später erfolgte. Im September 1980 ergriff in der Türkei das Militär die Macht, weil die Gesellschaft im Terrorismus zu versinken drohte, übergab die Herrschaft jedoch bereits 1983 wieder einer zivilen Regierung. Seither fanden in all diesen Ländern regelmäßig freie Wahlen unter Beteiligung vieler Parteien statt.

In einem knappen Jahrzehnt vollzog sich in Südeuropa ein bemerkenswerter Wandel. Die betroffenen Länder hatten bis dahin als die schwarzen Schafe Europas gegolten, durch ihre religiösen und autoritären Traditionen schienen sie dazu verdammt, vom demokratischen Hauptstrom in Westeuropa abgeschnitten zu bleiben. Und doch entwickelten sich all diese Länder in den achtziger Jahren zu

funktionierenden und stabilen Demokratien, so stabil, dass sich (möglicherweise mit Ausnahme der Türkei) die Menschen, die dort leben, andere Verhältnisse gar nicht mehr vorstellen können.

Ein vergleichbarer demokratischer Wandel fand in den achtziger Jahren auch in Lateinamerika statt. Er begann 1980, als in Peru nach zwölfjähriger Militärherrschaft wieder eine demokratische Regierung gewählt wurde. Im Jahr 1982 beschleunigte der Falklandkrieg das Ende der Militärjunta in Argentinien, die Militärs mussten der demokratisch gewählten Regierung Alfonsín weichen. Andere Länder in ganz Lateinamerika folgten rasch, in Uruguay und Brasilien traten 1983 und 1984 die Militärmachthaber zurück. Am Ende des Jahrzehnts hatten auch die Diktatoren Stroessner in Paraguay und Pinochet in Chile demokratisch gewählten Regierungen Platz gemacht, Anfang 1990 unterlag sogar die Regierung der Sandinisten in Nicaragua bei freien Wahlen einer von Violeta Chamorro geführten Koalition. Viele politische Beobachter hatten in die Dauerhaftigkeit der neuen lateinamerikanischen Demokratien weniger Vertrauen als in die der südeuropäischen. In Lateinamerika kamen und gingen die Demokratien, und fast alle neuen Regierungen steckten in ernsten wirtschaftlichen Schwierigkeiten, deren deutlichster Ausdruck die Schuldenkrise war. Länder wie Peru und Kolumbien hatten außerdem noch mit gefährlichen inneren Herausforderungen durch Aufständische und Drogenhändler zu kämpfen. Trotzdem erwiesen sich die neuen Demokratien als bemerkenswert widerstandsfähig; es hatte fast den Anschein, als wirkten ihre früheren Erfahrungen mit autoritären Regimen wie ein Impfschutz gegen eine leichtfertige Rückkehr zur Militärherrschaft. Jedenfalls bleibt festzuhalten, dass in den frühen siebziger Jahren nur eine Handvoll lateinamerikanischer Länder demokratische Regierungen besaßen,

während zu Beginn der neunziger Jahre nur in zwei Ländern, nämlich Kuba und Guyana, keine einigermaßen freien Wahlen erlaubt waren.

Ostasien erlebte eine ähnliche Entwicklung. Im Jahr 1986 wurde der philippinische Diktator Ferdinand Marcos gestürzt, Corazón Aquino wurde auf einer breiten Woge öffentlicher Sympathie ins Präsidentenamt getragen. Im folgenden Jahr trat in Südkorea General Chun Doo-hwan zurück und ließ zu, dass Roh Tae-woo zum Präsidenten gewählt wurde. In Taiwan fanden zwar keine derart dramatischen Reformen statt, aber nach dem Tod von Chiang Ching-kuo gab es unter der Oberfläche deutliche Demokratisierungstendenzen. Nachdem ein Großteil der alten Garde der Regierungspartei Kuomintang gestorben war, fanden immer mehr andere Gruppen der taiwanesischen Gesellschaft eine Vertretung im Nationalparlament, darunter viele einheimische Taiwanesen. Und schließlich wurde auch das autoritäre Regime in Burma durch eine demokratische Bewegung erschüttert.

Im Februar 1990 verkündete die von den Buren dominierte Regierung von F. W. de Klerk in Südafrika die Freilassung Nelson Mandelas und hob das Verbot des African National Congress, ANC, und der Kommunistischen Partei Südafrikas auf. Dies war der erste Schritt zu Verhandlungen über die Teilung der Macht zwischen Schwarzen und Weißen mit dem Fernziel, dass einst die Regierung aus Mehrheitswahlen hervorgehen würde.

Im Rückblick können wir sagen, dass wir die Krise der Diktaturen erheblich unterschätzt haben, weil wir zu Unrecht fest davon überzeugt waren, dass autoritäre Systeme ihre Macht dauerhaft bewahren könnten. Oder allgemein ausgedrückt: Wir glaubten fest an die Lebensfähigkeit starker Staaten. In einer liberalen Demokratie ist der Staat definitionsgemäß schwach; dass er eine Sphäre geschützter

Individualrechte duldet, setzt seiner Macht klare Grenzen. Dagegen versuchen rechts- wie linksautoritäre Regime aus unterschiedlichen Gründen, die Staatsmacht auf die Privatsphäre auszudehnen und die Privatsphäre zu beherrschen – sei es, um einen starken Militärapparat aufzubauen, um eine egalitäre Sozialordnung durchzusetzen oder um schnelles Wirtschaftswachstum zu erreichen. Was im Reich der individuellen Freiheit verloren geht, soll auf nationaler Ebene wiedergewonnen werden. Die zentrale Schwäche, die all diese Regime schließlich zu Fall brachte, war ein unlösbares Legitimitätsproblem, eine Krise im Bereich der Ideen und Vorstellungen. Legitimität bedeutet nicht Gerechtigkeit oder Recht in einem absoluten Sinne, Legitimität ist ein relativer Begriff, sie ist von der subjektiven Wahrnehmung der Menschen abhängig. Alle wirklich handlungsfähigen Regime müssen sich auf irgendeine Form der Legitimität berufen können.[27] Kein Diktator kann nur »mit Gewalt« herrschen, wie man es üblicherweise von Hitler behauptet. Ein Tyrann kann mit Gewalt über seine Kinder, über alte Männer oder vielleicht über seine Frau herrschen, wenn er körperlich stärker ist als sie, aber er kann kaum mehr als zwei oder drei Menschen auf diese Weise beherrschen und ganz sicher nicht einen Staat mit Millionen von Einwohnern.[28] Wenn wir sagen, dass ein Mann wie Hitler »mit Gewalt regierte, meinen wir damit, dass seine Gefolgsleute einschließlich der NSDAP, der Gestapo und der Wehrmacht eine Mehrheit der Bevölkerung durch physische Gewalt einschüchtern konnten. Aber warum verhielten sich die Menschen in diesen Institutionen Hitler gegenüber loyal? Bestimmt nicht, weil er sie mit physischer Gewalt unter Druck setzte, sie waren loyal, weil sie seine Herrschaft für legitim hielten. Auch Sicherheitsapparate können eingeschüchtert werden, aber auf irgendeiner Ebene muss ein Diktator

loyale Untergebene haben, die an die Legitimität seiner Herrschaft glauben. Ähnliches gilt selbst für den kleinsten und korruptesten Mafiaboss: Er wäre kein Oberhaupt, wenn seine »Familie« nicht seine »Legitimität« anerkennen würde. Oder wie es Sokrates in Platons *Politeia* ausdrückt: Selbst eine Räuberbande muss irgendein Gerechtigkeitsprinzip haben, damit die Beute geteilt werden kann. Deshalb ist die Legitimität für jede noch so ungerechte und blutige Diktatur ein zentrales Problem.

Es ist klar ersichtlich, dass es für ein Regime nicht überlebensnotwendig ist, von einer Mehrheit der Bevölkerung als legitim anerkannt zu werden. Es gibt zahlreiche aktuelle Beispiele dafür, dass Diktaturen von Minderheiten, die bei einer Mehrheit der Bevölkerung absolut verhasst sind, trotzdem jahrzehntelang an der Macht bleiben. Dies gilt zum Beispiel für das von den Alawiten dominierte Asad-Regime in Syrien oder für die im Irak unter Saddam Hussein herrschende Fraktion der Baath-Partei. Es versteht sich von selbst, dass die verschiedenen Militärjuntas und Oligarchien in Lateinamerika ohne breite Unterstützung ihrer Völker geherrscht haben. Wenn ein Regime von einer Mehrheit der Bevölkerung nicht als legitim anerkannt wird, bedeutet das noch keine Legitimitätskrise, es sei denn, die an das Regime gebundenen Eliten werden infiziert, insbesondere die Kräfte, die über die Instrumente des staatlichen Gewaltmonopols verfügen, die Regierungspartei, das Militär und die Polizei. Wenn wir bei einem autoritären Regime von einer Legitimitätskrise sprechen, dann meinen wir eine Krise bei den Eliten, deren Zusammenhalt für die Handlungsfähigkeit des Regimes unerlässlich ist.

Die Legitimität eines Diktators kann ganz unterschiedliche Quellen haben, von der persönlichen Loyalität einer gehätschelten Armee bis zur

ausgefeilten Ideologie. In unserem Jahrhundert ist der Faschismus ein Beispiel für den Versuch, ein kohärentes, rechtsgerichtetes, nichtdemokratisches, nichtegalitäres Legitimitätsprinzip zu konstruieren. Der Faschismus war keine »universale« Doktrin wie der Liberalismus oder der Kommunismus, denn er verneinte die Gleichwertigkeit aller Menschen und allgemein gültige Menschenrechte. Für den faschistischen Ultranationalismus war die wichtigste Legitimitätsquelle die Rassen- oder Volkszugehörigkeit. Daraus wurde abgeleitet, dass »Herrenrassen« wie die Deutschen das Recht hätten, andere Menschen zu beherrschen. Macht und Wille zählten mehr als Vernunft und Gleichheit und gaben das Recht zu herrschen. Die Nationalsozialisten behaupteten, dass die Deutschen rassisch überlegen seien, und wollten das durch Konflikte mit anderen Kulturen beweisen. Der Krieg war für den Faschismus deshalb eher ein normaler als ein pathologischer Zustand.

Der Faschismus wurde mit Waffengewalt niedergeworfen, bevor sich eine innere Legitimitätskrise einstellen konnte. Hitler selbst und die ihm verbliebenen Anhänger glaubten bis zu ihrem Tod an den Nationalsozialismus und an die Legitimität von Hitlers Herrschaft. Der Nationalsozialismus verlor seine Anziehungskraft in den Augen der meisten Menschen erst im Rückblick, als Folge der Niederlage.[29] Hitler hatte seinen Legitimitätsanspruch darauf gestützt, dass er den Deutschen die Weltherrschaft versprach. Stattdessen bekamen sie ein entsetzlich zerstörtes Land, das von Angehörigen angeblich unterlegener Rassen besetzt wurde. Der Faschismus hatte nicht nur auf die Deutschen, sondern auf viele Völker überall auf der Welt große Faszination ausgeübt, solange es nur spektakuläre Fackelzüge und unblutige Siege gegeben hatte, aber er verlor viel von seiner Anziehungskraft, als der inhärente Militarismus seine logische Konsequenz erreichte. Der

Faschismus litt sozusagen an einem inneren Widerspruch: Seine militaristischen und kriegsverherrlichenden Züge brachten ihn unvermeidlich in einen selbstzerstörerischen Konflikt mit dem internationalen System. Aus diesem Grund war der Faschismus nach dem Ende des Zweiten Weltkriegs kein ernsthafter ideologischer Konkurrent mehr für die liberale Demokratie.

Wir können natürlich fragen, welche Legitimität der Faschismus heute besäße, wenn Hitler nicht besiegt worden wäre. Der innere Widerspruch des Faschismus wiegt schwerer als die militärische Niederlage. Hätte Hitler den Krieg gewonnen, dann hätte der Faschismus seine Existenzgrundlage verloren: Im Frieden eines weltumspannenden Reiches hätte die deutsche Nation nicht länger ihre Überlegenheit durch Krieg und Eroberung unter Beweis stellen können.

Die einzige rechtsorientierte Alternative zur liberalen Demokratie, die Hitlers Niederlage überlebte, bestand aus einer Anzahl zäher Militärdiktaturen ohne einheitliches ideologisches System. Die meisten dieser Regime hatten kein höheres Ziel als die Erhaltung der bestehenden Gesellschaftsordnung, ihre Hauptschwäche war, dass sie keine langfristige Legitimationsbasis besaßen. Keines dieser Regime war wie Hitler in der Lage, eine kohärente Lehre von der Nation zu formulieren, die eine unablösbare autoritäre Herrschaft hätte rechtfertigen können. Sie alle mussten das *Prinzip* der Demokratie und der Volkssouveränität anerkennen und konnten allenfalls behaupten, dass ihre Länder aus verschiedenen Gründen für die Demokratie noch nicht reif seien, etwa wegen der Bedrohung durch Kommunisten oder Terroristen oder wegen der ökonomischen Misswirtschaft ihrer demokratischen Vorgänger. Ihre einzige Rechtfertigung bestand darin, sich als Übergangslösung zur Demokratie zu präsentieren.[30]

Die fehlende Legitimität war eine Schwäche der rechtsorientierten autoritären Regierungen, aber das bedeutete nicht automatisch, dass sie einem schnellen Untergang geweiht waren. Auch die demokratischen Regime in Lateinamerika und Südeuropa zeigen Schwächen bei der Bewältigung der vielen ernsten sozialen und wirtschaftlichen Probleme. [31] Nur wenigen gelang es, ein schnelles Wirtschaftswachstum zu erzielen, in vielen Ländern ist der Terrorismus ein großes Problem. Die fehlende Legitimität wurde jedoch dann verhängnisvoll für die rechtsautoritären Regime, wenn es in einem bestimmten politischen Bereich zu einer Krise oder einem Misserfolg kam. Legitime Regime verfügen über ein Kapital an Vertrauen, davon können sie bei kurzfristigen Problemen zehren, selbst wenn diese gravierend sind, und Misserfolge können durch den Rücktritt eines Regierungschefs oder der ganzen Regierung gesühnt werden. Bei illegitimen Regimen zieht ein Misserfolg dagegen oft den Sturz des Regimes nach sich.

Ein Beispiel dafür ist Portugal. Die Diktatur von António de Oliveira Salazar und seinem Nachfolger Marcelo Caetano wirkte nach außen hin stabil; so stabil, dass einige politische Beobachter über das portugiesische Volk schrieben, es sei »passiv, fatalistisch und unendlich melancholisch«. [32] Wie vor ihnen die Deutschen und die Japaner straften auch die Portugiesen alle ausländischen Beobachter Lügen, die gemeint hatten, sie seien noch nicht reif für die Demokratie. Die Caetano-Diktatur brach im April 1974 zusammen, nachdem sich das eigene Militär erhoben und die Bewegung der Streitkräfte *(Movimento das Forças Armadas, MFA)* gebildet hatte.[33] Das unmittelbare Motiv der Militärs war der sich immer weiter zuspitzende Kolonialkrieg in Afrika, den Portugal nicht gewinnen konnte. Der Krieg verschlang ein Viertel des portugiesischen Staatshaushalts und band den größten Teil der portugiesischen Armee.

Der Übergang zur Demokratie verlief nicht glatt, weil die Bewegung der Streitkräfte keineswegs in ihrer Gesamtheit demokratisch gesinnt war. Viele Offiziere standen unter dem Einfluss der von Álvaro Cunhal geführten orthodox-stalinistischen Kommunistischen Partei. Anders als in den dreißiger Jahren erwiesen sich die politische Mitte und die demokratische Rechte Portugals als unerwartet widerstandsfähig, und nach einer stürmischen Periode politischer und sozialer Unruhen bekam die gemäßigte Sozialistische Partei von Mário Soares im April 1976 eine relative Mehrheit der Stimmen. Dieser Sieg war nicht zuletzt der Hilfe ausländischer Organisationen zu verdanken, unter anderen der Sozialdemokratischen Partei Deutschlands und des amerikanischen Geheimdienstes CIA. Die Hilfe von außen wäre jedoch fruchtlos geblieben, wenn es in Portugal nicht überraschend starke gesellschaftliche Kräfte gegeben hätte – politische Parteien, Gewerkschaften, die Kirche –, denen es gelang, eine breite öffentliche Unterstützung für die Demokratie zu mobilisieren. Auch die Verlockungen der westeuropäischen Konsumkultur spielten eine Rolle. Ein politischer Beobachter formulierte es so: »Die Arbeiter …, [die] eigentlich hätten demonstrieren und in Sprechchören die sozialistische Revolution ausrufen müssen …, gaben ihr Geld für die Kleider, Haushaltsgeräte und Gebrauchsgegenstände der westeuropäischen Konsumgesellschaften aus, deren Lebensstandard sie anstrebten.«[34]

Spaniens Übergang zur Demokratie ein Jahr danach illustriert das Legitimitätsproblem autoritärer Regime vielleicht am besten. General Francisco Franco war in vieler Hinsicht der letzte Vertreter jenes europäischen Konservatismus des 19. Jahrhunderts, der sich auf Thron und Altar gestützt hatte und in der Französischen Revolution untergegangen war. Im Bewusstsein des katholischen Spanien hatte sich

seit den dreißiger Jahren ein dramatischer Wandel vollzogen: In den sechziger Jahren hatte das Zweite Vatikanische Konzil eine Liberalisierung in der gesamten Kirche bewirkt, große Teile des spanischen Katholizismus hatten das christdemokratische Modell Westeuropas übernommen. Die spanische Kirche stellte dabei nicht nur fest, dass zwischen Christentum und Demokratie nicht notwendigerweise ein Konflikt besteht, sie trat vielmehr immer entschiedener für die Verteidigung der Menschenrechte ein und betrachtete die Franco-Diktatur immer kritischer.[35] Diese Entwicklung hinterließ auch im Bewusstsein der katholischen Vereinigung *Opus Dei* ihre Spuren. Seit 1957 bekleideten viele *Opus-Dei*-Mitglieder wichtige Posten in Regierung und Verwaltung und beteiligten sich stark an der damals einsetzenden ökonomischen Liberalisierung. Als Franco im November 1975 starb, waren deshalb wichtige Gruppen des Regimes bereit, etliche sogenannte »Pakte«, die den Übergang zur Demokratie regelten, als legitim anzuerkennen. Auf friedlichem Wege wurden alle wichtigen Institutionen des Franco-Systems aufgelöst, eine breite Opposition einschließlich der Kommunistischen Partei wurde zugelassen, durch Wahlen wurde eine Verfassungsgebende Versammlung bestimmt, die ermächtigt war, eine wirklich demokratische Verfassung zu schreiben. All das wäre nicht möglich gewesen, wären nicht wichtige Persönlichkeiten des alten Regimes, allen voran König Juan Carlos, fest davon überzeugt gewesen, dass das Franco-System ein Anachronismus in einem demokratischen Europa war, dem Spanien in sozialer und wirtschaftlicher Hinsicht immer mehr ähnelte.[36] Die letzten Cortes des Franco-Regimes trafen eine bemerkenswerte Entscheidung: Sie verabschiedeten im November 1976 mit überwältigender Mehrheit ein Gesetz, das praktisch ihren Selbstmord bedeutete, weil es bestimmte, dass die nächsten Cortes demokratisch zu

wählen seien. Wie in Portugal bahnte auch in Spanien die Bevölkerung in ihrer Gesamtheit der Demokratie letztlich den Weg, indem sie ein starkes demokratisches Zentrum unterstützte. Im Dezember 1976 stimmten die Spanier in einem Referendum für demokratische Wahlen, im Juni 1977 wählten sie ruhig und gelassen die Mitte-Rechts-Partei von Adolfo Suárez an die Regierung.[37]

In Griechenland wurde das Militär bei der demokratischen Wende von 1976 nicht gewaltsam entmachtet, ebenso 1983 in Argentinien. In beiden Fällen übergaben die Militärs wegen Differenzen in den eigenen Reihen die Macht einer Zivilregierung, offensichtlich war ihr Glaube an die Legitimität ihrer Herrschaft geschwunden. Wie in Portugal wurde auch in Griechenland und Argentinien der innere Wandel durch außenpolitische Misserfolge in Gang gesetzt. Die griechischen Obristen hatten seit ihrer Machtergreifung im Jahr 1967 nie versucht, sich anders als demokratisch zu legitimieren, und stets argumentiert, sie bereiteten den Weg vor zu einem »gesünderen« und »erneuerten« politischen System.[38] An diesem Punkt war das Militärregime verwundbar. Vollends diskreditierten sich die Obristen dann, als sie griechische Zyprioten unterstützten, die den Anschluss ans Mutterland forderten. Es kam zu einer türkischen Invasion auf Zypern, Griechenland und die Türkei standen am Rand eines Krieges.[39] Das wichtigste Ziel der argentinischen Militärjunta, die 1976 die Präsidentin Isabel Perón gestürzt hatte, war es, die argentinische Gesellschaft vom Terrorismus zu befreien. Die Militärregierung erreichte ihr Ziel durch einen brutalen Krieg und beseitigte damit zugleich ihre Existenzberechtigung. Mit der Invasion auf den Malvinen oder Falklandinseln versetzte sich das Regime selbst den Todesstoß. Es provozierte einen unnötigen Krieg, den es nicht gewinnen konnte.[40]

In anderen Fällen waren starke Militärregierungen nicht in der Lage, mit den wirtschaftlichen und sozialen Problemen fertigzuwerden, die bereits ihre demokratischen Vorgänger die Legitimität gekostet hatten. Das peruanische Militär gab die Macht 1980 an eine Zivilregierung ab, weil die wirtschaftliche Krise sich immer mehr zuspitzte und die Regierung des Generals Francisco Morales der Serie von Streiks und der hartnäckigen sozialen Probleme nicht mehr Herr wurde.[41] Brasilien erlebte unter dem Militärregime von 1968 bis 1973 eine Periode eindrucksvollen wirtschaftlichen Wachstums, doch dann schwächte sich als Folge der Ölkrise die Konjunktur weltweit ab, und die Militärs mussten feststellen, dass sie mit der Wirtschaftspolitik in einer schwierigen Situation überfordert waren. Viele Militärs waren deshalb erleichtert, als der letzte Präsident einer Militärregierung, João Figueiredo, zugunsten eines gewählten zivilen Präsidenten zurücktrat, und manche bereuten sogar ihre Fehler.[42] In Uruguay hatte das Militär ursprünglich die Macht ergriffen, um 1973/1974 einen »schmutzigen Krieg« gegen die Tupamaros zu führen. Uruguay hatte eine relativ starke demokratische Tradition, und das ist vielleicht der Grund, warum die Militärs 1980 die Institutionalisierung ihrer Herrschaft in einer Volksabstimmung absegnen lassen wollten. Sie verloren und gaben 1983 freiwillig die Macht ab.[43]

Die Architekten des Apartheid-Systems in Südafrika wie der frühere Premierminister H.F. Verwoerd lehnten den liberalen Grundsatz, dass alle Menschen gleich sind, ab und behaupteten eine natürliche Verschiedenheit und Hierarchie der menschlichen Rassen.[44] Die Apartheid war der Versuch, Südafrika mit Hilfe der Arbeitskraft der Schwarzen industriell zu entwickeln und gleichzeitig die Verstädterung der schwarzen Bevölkerung zu verhindern oder wieder rückgängig zu

machen, obwohl Urbanisierung eine natürliche Begleiterscheinung jeglicher Industrialisierung ist. Dieses gesellschaftspolitische Unterfangen war ein monumentales Projekt und, im Nachhinein betrachtet, eine monumentale Dummheit: Zwischen 1916 und 1981 wurden fast achtzehn Millionen Schwarze aufgrund der sogenannten »Passgesetze« festgenommen, weil sie das Verbrechen begangen hatten, in der Nähe ihrer Arbeitsstätte eine Unterkunft zu suchen. Die Gesetze der modernen Ökonomie erwiesen sich als stärker, und in den späten achtziger Jahren setzten sie sich dann auch im Denken der weißen Südafrikaner durch. F. W. de Klerk hatte die Einsicht schon einige Zeit, bevor er Staatspräsident wurde, formuliert: »Die dauernde Anwesenheit von Millionen Schwarzen in den städtischen Gebieten ist wirtschaftlich notwendig. Es hilft nichts, wenn wir vor dieser Tatsache die Augen verschließen.«[45] Der Legitimitätsverlust des Apartheid-Systems bei den Weißen beruhte letztlich auf seiner mangelhaften wirtschaftlichen Effizienz, und heute ist eine Mehrheit von ihnen bereit, in einem neuen politischen System die Macht mit den Schwarzen zu teilen.[46]

Ohne die erheblichen Unterschiede zwischen den einzelnen Beispielen zu verwischen, kann man doch eine bemerkenswerte Übereinstimmung im Verlauf des demokratischen Wandels in Südeuropa, Lateinamerika und Südafrika feststellen: Mit Ausnahme der Somoza-Diktatur in Nicaragua verlor kein einziges der alten Regime die Macht durch einen gewaltsamen Aufstand oder eine Revolution.[47] Der Wechsel wurde immer dadurch ermöglicht, dass zumindest ein Teil der Mitglieder des alten Regimes dafür eintrat, die Macht *freiwillig* an eine demokratisch gewählte Regierung abzugeben. Auslöser für den freiwilligen Rückzug war zwar immer eine akute Krise, aber die eigentliche Ursache lag tiefer: In allen genannten Fällen setzte sich

unaufhaltsam die Überzeugung durch, dass in der modernen Welt die Demokratie die einzig legitime Regierungsform ist. Sobald die autoritären Regierungen ihre selbstgesetzten begrenzten Ziele – die Ausrottung des Terrorismus, die Wiederherstellung der alten Sozialordnung, die Beendigung des wirtschaftlichen Chaos – erreicht hatten, waren sie nicht mehr in der Lage, die Fortdauer ihrer Herrschaft zu rechtfertigen und verloren ihr Selbstvertrauen. Es ist schwierig, Menschen im Namen von Thron und Altar umzubringen, wenn der König nur noch nominell in einem demokratischen Land König sein will und wenn die Kirche im Kampf für die Menschenrechte an vorderster Front steht. So viel zum Wahrheitsgehalt der alten Weisheit, die besagt, dass niemand freiwillig auf die Macht verzichtet.

Es versteht sich von selbst, dass viele der alten autoritären Machthaber nicht über Nacht zur Demokratie bekehrt wurden und dass sie oft Opfer ihrer eigenen Unfähigkeit und Irrtümer wurden. Weder General Pinochet in Chile noch die Sandinisten in Nicaragua erwarteten, dass sie verlieren würden, als sie sich freien Wahlen stellten. Tatsache ist jedoch, dass selbst die hartnäckigsten Diktatoren meinten, sie müssten sich wenigstens den Anstrich demokratischer Legitimität geben, und Wahlen veranstalteten. In vielen Fällen gingen die starken Männer in Uniform mit dem Verzicht auf die Macht ein beträchtliches persönliches Risiko ein, weil sie damit den wichtigsten Schutz vor der Rache ihrer Opfer verloren.

Es ist vielleicht kein Zufall, dass die rechtsautoritären Regime vor der Idee der Demokratie die Segel streichen mussten. Die Macht der meisten rechtsautoritären Regime war in Wirklichkeit gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kräften gegenüber relativ begrenzt. Die Führer kamen aus traditionellen sozialen Gruppen, die immer mehr an den Rand

gedrängt wurden, und die regierenden Generale und Obristen zeichneten sich im Allgemeinen nicht durch besonderen Ideenreichtum oder einen scharfen Verstand aus. Wie aber stand es mit den totalitären Staaten linker Prägung? Hatten sie nicht dem Begriff »starker Staat« eine neue Bedeutung gegeben und ein Rezept für die permanente Selbsterneuerung der Macht gefunden?

3

Die Schwäche der starken Staaten II oder: Wie isst man Ananas auf dem Mond?

Hier ein paar Auszüge aus einem Aufsatz, den eine Schülerin der neunten Klasse bereits in den sechziger Jahren geschrieben hat: »Man schreibt das Jahr 1981. Kommunismus. Kommunismus, das ist ein Überfluss an materiellen und kulturellen Gütern … Alle städtischen Verkehrsmittel sind elektrifiziert, schädliche Betriebe sind aus dem Weichbild der Stadt verschwunden … Wir sind auf dem Mond. Wir gehen an blühenden Sträuchern und Früchte tragenden Bäumen vorbei.
Sehen Sie, seit wie vielen Jahren bereits wir uns alle auf dem Mond an Ananas laben sollten? Unterdessen schlagen wir uns auf der Erde immer noch mit dem Problem herum, uns einmal mit Tomaten satt zu essen.

Andrej Nuikin, Die Biene und das kommunistische Ideal[48]

Der Begriff Totalitarismus wurde im Westen nach dem Zweiten Weltkrieg mit Blick auf die Sowjetunion und das nationalsozialistische Deutschland geprägt. Man wollte damit hervorheben, dass sich diese beiden Tyranneien von den autoritären Regimen des 19. Jahrhunderts grundlegend unterschieden.[49] Hitler und Stalin hatten allein durch die Kühnheit ihrer sozialen und politischen Programme neu definiert, was ein starker Staat war. Traditionelle Despoten – das Franco-Regime in Spanien oder die verschiedenen Militärdiktaturen in Lateinamerika – hatten nie versucht, die »zivile Gesellschaft«, den von Privatinteressen dominierten Bereich der Gesellschaft, zu zermalmen, sie hatten sich

darauf beschränkt, sie so gut wie möglich unter Kontrolle zu halten. Die Falange in Spanien oder die peronistische Bewegung in Argentinien hatten keine systematischen Ideologien entwickelt und unternahmen nur halbherzige Versuche, die Wertvorstellungen und Ansichten ihrer Völker zu ändern.

Dagegen ruht der totalitäre Staat auf einer ausgefeilten Ideologie, die alle Bereiche des menschlichen Lebens umfasst. Der totalitäre Staat will die zivile Gesellschaft völlig zerstören und die »totale« Kontrolle über das Leben der Bürger erlangen. Von dem Augenblick an, als die Bolschewisten 1917 die Macht ergriffen, bekämpfte der sowjetische Staat systematisch alle potenziell konkurrierenden Kräfte in der russischen Gesellschaft: oppositionelle politische Parteien, Presse, Gewerkschaften, Privatunternehmen und die Kirche. Zwar gab es Ende der dreißiger Jahre noch Institutionen mit diesen Namen, aber sie führten nur ein klägliches Schattendasein unter der totalen Kontrolle des Regimes. Die Mitglieder der Gesellschaft waren »atomisiert«, es gab keine »vermittelnden Institutionen« mehr zwischen der Gesellschaft und der allmächtigen Regierung.

Der totalitäre Staat wollte den Sowjetmenschen neu schaffen, indem er alle Anschauungen und Werte mit Hilfe der Presse, des Bildungswesens und der Propaganda veränderte. Selbst vor den familiären Beziehungen, dem persönlichsten und intimsten Bereich des menschlichen Lebens, machte der Staat nicht halt. Der kleine Pawel Morosow, der seine Eltern an Stalins Polizei verraten hatte, wurde vom Regime lange Zeit als Verkörperung des vorbildlichen Sowjetkindes gepriesen. Mikhail Heller formulierte es so: »Die menschlichen Beziehungen, aus denen das Grundgewebe der Gesellschaft besteht, also Familie, Religion, Geschichte, Sprache, werden Zielscheiben des

Regimes. Die Gesellschaft wird methodisch und systematisch atomisiert, die engen Beziehungen der einzelnen Menschen werden durch solche Beziehungen ersetzt, die der Staat ausgewählt und abgesegnet hat.«[50]

Ken Keseys 1962 erschienener Roman *Einer flog über das Kuckucksnest* illustriert diesen totalitären Wunschtraum. Das Buch handelt von den Insassen einer Irrenanstalt, die unter den Augen einer tyrannischen Oberschwester ihr Leben in kindischer Geistlosigkeit fristen. McMurphy, der Held des Romans, versucht sie zu befreien, indem er die Regeln der Anstalt bricht und sie schließlich in die Freiheit führen will. Er stellt jedoch im Lauf der Zeit fest, dass kein Insasse gegen seinen Willen festgehalten wurde; letztlich haben sie alle Angst vor der Außenwelt und ziehen es vor, in sicherer Abhängigkeit von der Oberschwester eingesperrt zu bleiben. Genauso sah das Endziel der totalitären Herrschaft in der Sowjetunion aus: Der neue Sowjetmensch sollte nicht nur seine Freiheit verlieren, sondern so große Angst vor der Freiheit haben, dass er ihr die Sicherheit vorzog und aus freien Stücken seine Ketten pries.

Viele Menschen glaubten, die Effizienz des totalitären Systems in der Sowjetunion werde durch die autoritären Traditionen des vorrevolutionären Russland verstärkt. Die Einschätzung des französischen Reisenden Custine war typisch für das im Europa des 19. Jahrhunderts verbreitete Bild der russischen Bevölkerung. Custine charakterisierte die Russen als eine Rasse, »[die] durch die Sklaverei gebrochen ist … und sich nur durch Terror und Ehrgeiz beeindrucken lässt«.[51] Im Westen war man der Überzeugung, dass das russische Volk sich für Demokratie weder interessiere noch dafür reif sei. Schließlich war die Sowjetherrschaft dem russischen Volk 1917 nicht wie den osteuropäischen Völkern nach dem Zweiten Weltkrieg von außen

aufgezwungen worden, und sie hatte nach der russischen Revolution trotz Hungersnöten, Aufständen und einer Invasion sieben Jahrzehnte unbeschadet überstanden. Das ließ vermuten, dass das Regime in den Augen eines Großteils der Bevölkerung und mit Sicherheit bei den herrschenden Eliten eine gewisse Legitimität gewonnen hatte, und man schloss daraus, dass die russische Gesellschaft eine Neigung zum Autoritarismus besitze. Den Polen trauten westliche Beobachter ohne weiteres zu, dass sie den Kommunismus bei der ersten Gelegenheit abschütteln würden, nicht jedoch den Russen. Die Russen betrachtete man, anders ausgedrückt, als zufriedene Insassen ihrer Anstalt, die nicht durch Gitterstäbe und Zwangsjacken festgehalten wurden, sondern durch ihre eigene Sehnsucht nach Sicherheit, Ordnung und Autorität sowie durch ein paar zusätzliche Köder wie das Bewusstsein, einer Supermacht anzugehören. Der starke sowjetische Staat machte tatsächlich einen starken Eindruck, und nirgendwo wirkte er stärker als im weltweiten strategischen Konkurrenzkampf mit den Vereinigten Staaten.

Man glaubte, totalitäre Staaten könnten sich unbegrenzte Zeit behaupten und sich überall auf der Welt wie ein Virus reproduzieren. Wenn der Kommunismus in Länder wie Ostdeutschland, Kuba, Vietnam oder Äthiopien exportiert wurde, wurde das gesamte Herrschaftssystem übertragen: die Partei als Speerspitze, der zentralisierte Verwaltungsapparat, der Polizeiapparat und die alle Bereiche des täglichen Lebens durchdringende Ideologie. Diese Einrichtungen schienen ungeachtet der nationalen oder kulturellen Tradition der betroffenen Länder sehr gut zu funktionieren.

Was geschah nun mit diesem sich selbst erhaltenden Machtmechanismus?

Im Jahr 1989 – genau zweihundert Jahre nach der Französischen Revolution und nach der Ratifizierung der Verfassung der Vereinigten Staaten – brach der Kommunismus endgültig zusammen.

Seit Beginn der achtziger Jahre verlief der Wandlungsprozess in der kommunistischen Welt so schnell und kontinuierlich, dass wir manchmal den Wandel bereits als Selbstverständlichkeit betrachten und vergessen, wie gewaltig die Veränderungen waren. Es ist deshalb nützlich, die wichtigsten Meilensteine wieder ins Gedächtnis zu rufen:

- Anfang der achtziger Jahre erlaubte die chinesische Führung den Bauern, achtzig Prozent der Bevölkerung, in eigener Verantwortung Nahrungsmittel anzubauen und zu verkaufen. Die Landwirtschaft wurde praktisch entkollektiviert, und nicht nur auf dem Land, sondern auch in der städtischen Industrie entstanden langsam wieder kapitalistische Marktbeziehungen.
- Im Jahr 1986 konnten in der sowjetischen Presse erstmals kritische Artikel über die Stalin-Ära erscheinen, ein Thema, das seit Chruschtschows Sturz im Jahr 1964 totgeschwiegen worden war. Danach wurde ein Tabu nach dem anderen gebrochen, Pressefreiheit setzte sich durch. Im Jahr 1989 war es bereits möglich, Gorbatschow und die übrige Sowjetführung in der Presse offen anzugreifen, 1990 und 1991 fanden in vielen Regionen der Sowjetunion große Demonstrationen statt, auf denen Gorbatschows Rücktritt gefordert wurde.
- Im März 1989 wurden Wahlen zu einem neuen Kongress der Volksdeputierten und einem reformierten Obersten Sowjet durchgeführt. Im nächsten Jahr wurde in allen fünfzehn Sowjetrepubliken und auf lokaler Ebene gewählt. Die kommunistische Partei konnte nicht verhindern, dass eine große Zahl lokaler

Parlamente unter den Einfluss nichtkommunistischer Deputierter geriet.

- Im Frühjahr 1989 war Peking zeitweise in der Hand von mehreren Zehntausend Studenten, die gegen die Korruption protestierten und die Demokratisierung Chinas forderten. Sie wurden im Juni von der chinesischen Armee blutig niedergeworfen, aber da hatten sie bereits die Legitimität der Kommunistischen Partei Chinas öffentlich infrage gestellt.
- Im Februar 1989 zog sich die Rote Armee aus Afghanistan zurück, und das war, wie sich herausstellen sollte, nur der erste in einer ganzen Serie von Rückzügen.
- Anfang 1989 kündigten die Reformer in der Ungarischen Sozialistischen Arbeiterpartei für das folgende Jahr freie Wahlen und die Zulassung eines Mehrparteiensystems an. Im April 1989 wurde am Runden Tisch ein Abkommen zur Teilung der Macht zwischen der Polnischen Vereinigten Arbeiterpartei und der Gewerkschaft »Solidarität« geschlossen, und es fanden Wahlen statt, die trotz kommunistischer Manipulationsversuche im Juli eine Regierung der »Solidarität« an die Macht brachten.
- Im Juli und August 1989 flohen Zehntausende DDR-Bürger in die Bundesrepublik und lösten damit eine Krise aus, die innerhalb kurzer Zeit zum Fall der Berliner Mauer und zum Zusammenbruch der DDR führte.
- Nach dem Zusammenbruch der DDR konnten sich die kommunistischen Regierungen in der Tschechoslowakei, in Bulgarien und Rumänien nicht länger halten. Bis Anfang 1991 hatten alle ehemals kommunistischen Staaten Osteuropas, einschließlich Albaniens und der wichtigsten jugoslawischen Republiken,

einigermaßen freie Wahlen unter Beteiligung vieler Parteien abgehalten. Außer in Rumänien, Bulgarien, Serbien und Albanien verloren die Kommunisten dabei überall die Regierungsmacht, die gewählte kommunistische Regierung in Bulgarien wurde schon bald zum Rücktritt gezwungen.[52]

- Der Warschauer Pakt hatte seine politische Grundlage verloren, und die sowjetischen Streitkräfte begannen mit dem Abzug aus Osteuropa.
- Schließlich verlor sogar die KPdSU die unmittelbare Kontrolle über die Regierung. Ihre »führenden Organe«, das Politbüro und das Sekretariat des Zentralkomitees, wurden sozusagen kastriert, und im Januar 1990 wurde Artikel 6 der sowjetischen Verfassung gestrichen, die Verankerung der »führenden Rolle« der Partei.
- Unmittelbar nach der Aufhebung des Artikels 6 wurden in der Sowjetunion eine Reihe nichtkommunistischer Parteien gegründet, in einigen Sowjetrepubliken kamen sie an die Macht. Am sensationellsten war die Wahl von Boris Jelzin zum Präsidenten des russischen Parlaments im Frühjahr 1990. Jelzin trat wenig später mit vielen Anhängern aus der Kommunistischen Partei aus. Diese Gruppe dachte schon bald laut über die Wiederherstellung des Privateigentums und der Marktwirtschaft in der Russischen Republik nach.
- Im Laufe des Jahres 1990 erklärten die freigewählten Parlamente aller Republiken der Sowjetunion ihre Souveränität. Die Parlamente der baltischen Republiken gingen noch einen großen Schritt weiter und verkündeten im März 1990 ihre völlige Unabhängigkeit von der Sowjetunion. Die Sowjetunion griff nicht, wie von vielen erwartet, sofort hart durch, sondern es entbrannte ein Machtkampf über die Frage, ob man die alte Union erhalten oder auflösen sollte.

- Im Juni 1991 wurden in Russland erstmals vollkommen freie Wahlen abgehalten, Boris Jelzin wurde zum Präsidenten der Russischen Föderation gewählt: ein Indiz dafür, wie rapide die Moskauer Zentralregierung ihre Macht an die einzelnen Republiken verlor.

Ein nüchterner Beobachter der kommunistischen Verhältnisse hätte noch 1980 keines dieser Ereignisse für möglich oder gar wahrscheinlich gehalten. Er hätte argumentiert, dass jedes einzelne Ereignis ein Schlüsselelement der totalitären Herrschaft der Kommunisten untergraben und damit dem Gesamtsystem einen tödlichen Schlag versetzen würde. Und genau dies war der Fall. Warum wurden die Experten von der Entwicklung überrascht, und wie lässt sich die außerordentliche Schwäche des starken Staates Sowjetunion erklären, die sich zu Beginn der Perestroika gezeigt hat?

Die größten Schwächen der Sowjetunion lagen auf wirtschaftlichem Gebiet, und sie wurden von den westlichen Beobachtern weit unterschätzt. Für das Sowjetsystem war es viel schlimmer als für demokratische Staaten, wirtschaftlich zu versagen, denn es hatte seinen Legitimitätsanspruch ausdrücklich darauf gegründet, den Bürgern einen hohen Lebensstandard zu ermöglichen. Es ist heute fast vergessen, aber bis in die siebziger Jahre hinein galten hohe Wachstumsraten als eine Stärke des sowjetischen Staates: Von 1928 bis 1955 wuchs das sowjetische Bruttosozialprodukt jährlich um 4,4 bis 6,3 Prozent, und auch in den zwei folgenden Jahrzehnten stieg es anderthalbmal so schnell wie das der Vereinigten Staaten. Chruschtschows Drohung, man werde die Vereinigten Staaten überholen und dann begraben, war nicht ganz aus der Luft gegriffen.[53] Zwischen 1975 und 1985 lag die Wachstumsrate nach Schätzungen des CIA jedoch nur noch bei 2,0 bis 2,3 Prozent. Und vieles deutet daraufhin, dass diese Zahlen um einiges zu hoch sind, da die

versteckte Inflation nicht berücksichtigt wurde. Mehrere sowjetische Wissenschaftler aus dem Lager der Reformer haben versichert, dass die Wachstumsrate in diesem Zeitraum nur 0,6 bis 1,0 Prozent oder sogar 0 Prozent betrug.[54] Ein geringes Wachstum des Bruttosozialprodukts bedeutete angesichts einer Steigerungsrate von 2 bis 3 Prozent bei den Verteidigungsausgaben, dass der zivile Sektor der sowjetischen Wirtschaft in dem Jahrzehnt vor Gorbatschow tatsächlich spürbar schrumpfte.[55] Wer in einem sowjetischen Hotel abstieg, in einem sowjetischen Kaufhaus einkaufte oder in den ländlichen Gebieten der Sowjetunion reiste, wo es noch immer tiefste Armut gibt, hätte merken müssen, dass das Land gravierende wirtschaftliche Probleme hatte, von denen die offiziellen Statistiken kein realistisches Bild lieferten.

Genauso wichtig war es, wie die wirtschaftliche Krise interpretiert wurde. In den späten achtziger Jahren hatte sich in der sowjetischen Wirtschaftswissenschaft eine bemerkenswerte geistige Wende vollzogen. Die alte Garde aus der Breschnew-Zeit wurde im Laufe von drei bis vier Jahren nach Gorbatschows Aufstieg durch reformorientierte Ökonomen wie Abel Aganbegjan, Nikolai Petrakow, Stanislaw Schatalin, Oleg Bogomolow, Leonid Abalkin, Grigori Jawlinski und Nikolai Schmelew ersetzt. Sie alle hatten die wichtigsten Prinzipien der liberalen Wirtschaftstheorie wenigstens teilweise verstanden und waren überzeugt, dass die zentrale Plan- und Kommandowirtschaft den wirtschaftlichen Niedergang der Sowjetunion verursachte.[56]

Trotzdem wäre es ein Fehler, den in der Folge eingeschlagenen Kurs der Perestroika unter rein ökonomischen Gesichtspunkten zu betrachten.[57] Wie Gorbatschow selbst feststellte, befand sich die Sowjetunion 1985 noch nicht in einer Krise, sondern in einem »vorkrisenhaften« Zustand. Andere Staaten haben viel schlimmere wirtschaftliche Schwierigkeiten

überstanden. So schrumpfte etwa während der Großen Depression in der Weltwirtschaftskrise das Bruttosozialprodukt der Vereinigten Staaten um ein Drittel, ohne dass dies zu einer völligen Diskreditierung des amerikanischen Regierungssystems führte. Die gravierenden Schwächen der sowjetischen Wirtschaft waren schon seit einiger Zeit bekannt, und es gab ein ganzes Bündel traditioneller Reformmaßnahmen, die den Niedergang vielleicht hätten aufhalten können.[58]

Die Schwäche des sowjetischen Staates ist nur zu verstehen, wenn man die ökonomischen Probleme im Kontext einer viel größeren Krise sieht, einer Legitimitätskrise des gesamten Systems. Nicht nur im wirtschaftlichen Bereich versagte die Sowjetregierung, und alle Schwächen zusammen bewirkten, dass die Menschen allmählich den Glauben an die weltanschaulichen Grundlagen des Systems verloren. Der vermeintlich starke Staat erwies sich in vielen Bereichen als machtlos. Die entscheidende Schwäche des totalitären Systems bestand darin, dass es nicht in der Lage war, die Gedanken zu kontrollieren. Die Sowjetbürger hatten, wie sich herausstellte, über die ganzen Jahrzehnte hinweg die Fähigkeit bewahrt, selbstständig zu denken. Trotz jahrelanger Regierungspropaganda waren sich viele bewusst, dass sie von ihrer Regierung belogen wurden. Der gewaltige Zorn der vielen Opfer des Stalinismus schwelte fort. Fast jede Familie hatte während der Kollektivierung, während des großen Terrors der dreißiger Jahre oder im Zweiten Weltkrieg, dessen Auswirkungen durch Stalins außenpolitische Fehler gewaltig verschlimmert worden waren, Angehörige oder Freunde verloren. Man wusste, dass die Opfer des Stalinismus unschuldig gewesen waren und dass das Sowjetregime nie die Verantwortung für die ungeheuren Verbrechen jener Zeit übernommen hatte. Man wusste auch, dass in der angeblich klassenlosen Gesellschaft der Sowjetunion ein

neues Klassensystem entstanden war, mit einer Klasse von Parteifunktionären an der Spitze, die nicht weniger korrupt und privilegiert war als die Führungsschicht des alten Regimes, aber sehr viel heuchlerischer.

Eine Bestätigung dafür ist, dass Gorbatschow Begriffe wie »Demokratisierung« *(demokratisazija)* benutzte, um seine Ziele zu beschreiben. Dagegen hatte Lenin selbstverständlich die Ansicht vertreten, dass die Sowjetunion durch die Diktatur der Partei demokratischer geworden war als die »formalen« Demokratien des Westens. Trotzdem unterliegt niemand, der heute in der Sowjetunion den Begriff »Demokratisierung« verwendet, der Illusion, dass damit der Leninsche Zentralismus gemeint sein könnte und nicht die westliche Demokratie. Ähnlich verhält es sich mit dem Begriff »wirtschaftlich« (wie er etwa in den Ausdrücken »wirtschaftliche Erwägungen« oder »wirtschaftlich optimal« verwendet wird). »Wirtschaftlich« bedeutet heute »effizient« im Sinne der *kapitalistischen* Gesetze von Angebot und Nachfrage. Man wird beliebig viele junge Sowjetbürger finden, die angesichts der sinkenden Lebensqualität in der UdSSR verzweifeln und deren einziger Wunsch es ist, in einem »normalen« Land zu leben, in einer liberalen Demokratie, frei von den negativen Auswirkungen der marxistisch-leninistischen Ideologie. So erzählte mir eine Bekannte aus der Sowjetunion, dass es mit ihren Kindern jeden Tag einen Kampf um die Hausaufgaben gebe, seit »jeder weiß«, dass Demokratie bedeute, »du kannst tun, was du willst«.

Dabei ist es von großer Wichtigkeit, dass der Zorn nicht nur die Opfer des Systems erfüllte, sondern auch Menschen, die vom System profitierten. Reformer wie Alexander Jakowlew, Politbüromitglied von 1986 bis 1990 und geistiger Vater der Glasnost-Politik, wie Eduard

Schewardnadse, der als Außenminister die Politik des »Neuen Denkens« formulierte, und wie Boris Jelzin, der Präsident der Russischen Republik, hatten im Herzen des kommunistischen Parteiapparats Karriere gemacht. Ähnlich wie die Mitglieder von Francos Cortes und die argentinischen und griechischen Generale, die freiwillig auf die Macht verzichteten, hatten auch diese Männer erkannt, dass ihr politisches System bis ins Mark krank war, und sie nutzten ihre hohen Regierungsposten, um etwas gegen die Krankheit zu unternehmen. Die Reformanstrengungen der späten achtziger Jahre wurden der Sowjetunion nicht von außen aufgezwungen, obwohl der Konkurrenzkampf mit den Vereinigten Staaten den Reformdruck zweifellos erhöhte. Sie waren das Ergebnis einer internen Vertrauenskrise, die eine breite Schicht der sowjetischen Elite erfasst hatte, während die vorhergehende Generation regierte.

Die Legitimität des Sowjetsystems wurde weder planvoll unterminiert, noch geschah es über Nacht. Für Gorbatschow waren Glasnost und Demokratisierung zunächst Mittel, um seine eigene Führungsposition zu festigen, später sollten sie die Öffentlichkeit gegen eine verkrustete Wirtschaftsbürokratie mobilisieren. Seine Taktik war genau die gleiche, wie sie Chruschtschow in den fünfziger Jahren angewendet hatte.[59] Die ersten Schritte einer größtenteils symbolischen politischen Liberalisierung entwickelten eine eigene Dynamik, und bald wurden Veränderungen um ihrer selbst willen angestrebt. Gorbatschows ursprünglicher Aufruf zu Glasnost und Perestroika fand ein Echo bei vielen Intellektuellen, die man nicht erst davon überzeugen musste, dass das System Mängel hatte. Und es stellte sich heraus, dass es nur ein einziges Wertesystem gab, an dem das alte Sowjetsystem gemessen und sein Scheitern ermessen wurde: Das waren die Werte der liberalen

Demokratie, die Produktivität der marktorientierten Wirtschaft und die Freiheit der demokratischen Politik.[60]

Das von den Regierenden gedemütigte und nicht nur vom restlichen Europa, sondern auch von den Intellektuellen im eigenen Land als passiver Komplize der autoritären Herrscher verachtete sowjetische Volk strafte alle seine Kritiker Lügen. Nach 1989 entwickelte sich in der Ödnis des totalitären Systems allmählich wieder eine zivile Gesellschaft. Es entstanden Zehntausende von Bürgervereinigungen: politische Parteien, ökologische und literarische Clubs, kirchliche und nationalistische Gruppen und vieles mehr. Die These, dass das sowjetische Volk den alten autoritären Gesellschaftsvertrag als legitim akzeptiert habe, wurde dadurch widerlegt, dass bei jeder sich bietenden Gelegenheit gewaltige Mehrheiten gegen den alten kommunistischen Apparat stimmten. Die politische Reife insbesondere des russischen Volkes wurde eindrucksvoll deutlich darin, dass es Boris Jelzin zum ersten direkt gewählten Präsidenten machte und weder einen halbfaschistischen Demagogen vom Schlage des Serben Milošević noch einen halbherzigen Demokraten wie Gorbatschow.[61]

Eine so massive Desillusionierung konnte nicht über Nacht eingetreten sein, vielmehr ist zu vermuten, dass die weltanschaulichen Grundlagen des Sowjetsystems schon lange erschüttert waren und der Totalitarismus bereits vor den achtziger Jahren gescheitert war. Und tatsächlich fällt der Anfang vom Ende des Totalitarismus schon in die Zeit nach Stalins Tod im Jahr 1953, als das Regime die Politik des unterschiedslosen Terrors beendete.[62] Nach Chruschtschows sogenannter Geheimrede von 1956 und der Auflösung der Stalinschen Straflager konnte das Regime seine Politik nicht mehr durch reine Zwangsmaßnahmen durchsetzen. Es war zunehmend auf

Schmeicheleien, Integrationsstrategien und Bestechung angewiesen, um das Volk für seine Ziele zu gewinnen. Die Abwendung von der Politik des reinen Terrors war in gewisser Hinsicht unvermeidlich, denn im stalinistischen System hatten selbst die führenden Mitglieder des Regimes permanent um ihr Leben fürchten müssen. So wurden Stalins Polizeichefs Jeschow und Berija exekutiert, die Frau seines Außenministers Molotow wurde in den Gulag geschickt. Auch Stalins Nachfolger Chruschtschow kannte diese Angst; er schilderte lebhaft, wie ein schiefer Blick von Stalin die Mitglieder des Politbüros in Todesangst versetzen konnte. Sogar Stalin selbst fürchtete ständig, einer Verschwörung zum Opfer zu fallen. Ein solches Terrorsystem, in dem jeder Verantwortliche zugleich potenzielles Opfer war, konnte nicht bestehen bleiben, und es wurde denn auch abgeschafft, sobald die Sowjetführung nach Stalins Tod die Möglichkeit dazu hatte.

Die Entscheidung des Sowjetregimes, nicht mehr wahllos Menschen umzubringen, verschob das Kräfteverhältnis zwischen Staat und Gesellschaft zugunsten der Gesellschaft mit der Folge, dass der sowjetische Staat künftig nicht mehr alle Bereiche des Lebens kontrollieren konnte. Der Schwarzmarkt, die lokalen Parteiapparate oder die Nachfrage der Konsumenten konnten nicht mehr einfach zerschlagen oder manipuliert werden. Die Einschüchterung durch die Polizei war noch immer eine wichtige Waffe des Staates, aber sie wurde oft in der Hinterhand gehalten und musste zunehmend durch andere politische Instrumente ersetzt werden wie etwa das Versprechen, mehr Konsumgüter zu produzieren. Vor Gorbatschow tauchten Güter und Dienstleistungen im Wert von zwanzig Prozent des sowjetischen Bruttosozialprodukts nur auf dem Schwarzen Markt auf und waren damit der Kontrolle der zentralen Planer vollständig entzogen.

Ein Symptom für die nachlassende Kontrolle des Zentrums war es, dass während der sechziger und siebziger Jahre in den nichtrussischen Republiken der UdSSR etliche »Mafias« Fuß fassen konnten. So blühte in Usbekistan die berüchtigte »Baumwoll-Mafia« unter Leitung des Ersten Sekretärs der dortigen Kommunistischen Partei, Raschidow. Dank seiner persönlichen Beziehungen zu Generalsekretär Breschnew, zu Breschnews Tochter Galina und deren Ehemann Tschurbanow (einem hohen Polizeibeamten in Moskau) konnte Raschidow viele Jahre lang ein korruptes bürokratisches Imperium leiten. Die Gruppe um ihn herum frisierte die Bücher der Baumwollproduktion, lenkte riesige Geldsummen auf private Bankkonten und beherrschte die lokale Parteiorganisation praktisch ohne Moskauer Kontrolle. Mafias unterschiedlichster Spielarten entstanden in dieser Periode überall in der Sowjetunion, hauptsächlich in den nichtrussischen Republiken, aber auch in Städten wie Moskau und Leningrad.

Ein solches System kann nicht mehr als totalitär bezeichnet werden, aber es ist auch keine Spielart des Autoritarismus wie die Diktaturen in Lateinamerika. Die vielleicht beste Bezeichnung für die Regime der Sowjetunion und der osteuropäischen Länder in der Breschnew-Zeit ist der von Václav Havel geprägte Begriff »posttotalitär«. Er wird dem Sachverhalt gerecht, dass es sich zwar nicht mehr um die Polizeistaaten der dreißiger und vierziger Jahre handelte, dass die Menschen aber immer noch im Schatten der früheren totalitären Systeme lebten.[63] Die totalitären Herrscher hatten es nicht geschafft, die demokratische Idee vollkommen auszurotten, aber das totalitäre Erbe erschwerte den Rückweg zur Demokratie.

Der Totalitarismus scheiterte nicht nur in der Sowjetunion, sondern auch in der Volksrepublik China und in Osteuropa. Die zentrale Kontrolle

über die chinesische Wirtschaft war selbst auf dem Höhepunkt der »stalinistischen« Periode der Volksrepublik China nie so vollständig gewesen wie in der Sowjetunion, denn etwa ein Viertel der Wirtschaft wurde von der Planung auf nationaler Ebene nicht erfasst. Als Deng Xiaoping 1978 seine Wirtschaftsreform einleitete, hatten viele Chinesen noch eine lebhafte Erinnerung an die Märkte und die unternehmerische Tätigkeit in den fünfziger Jahren, und deshalb ist es vielleicht nicht überraschend, dass sie von der 1978 einsetzenden wirtschaftlichen Liberalisierung profitierten. Während Deng in Lippenbekenntnissen nach wie vor Mao und den Marxismus-Leninismus pries, stellte er das Privateigentum auf dem Land wieder her und öffnete China für die internationale kapitalistische Wirtschaft. Die Wirtschaftsreformen der kommunistischen Führung beweisen, dass die Führung das Scheitern der sozialistischen zentralen Planwirtschaft schon früh klar erkannt hatte.

Sobald ein totalitärer Staat die Entstehung eines großen privaten Sektors zulässt, ist er nicht mehr totalitär. In der Atmosphäre relativer Freiheit, wie sie in China zwischen 1978 und dem Massaker von 1989 herrschte, regenerierte sich die zivile Gesellschaft sehr schnell: Es gab wieder Unternehmer, spontane geschäftliche Initiativen, informelle Zusammenschlüsse und dergleichen. Die chinesische Führung hatte geglaubt, dass sie ihre Legitimität eher absichern könnte, wenn sie sich an die Spitze der Modernisierung und Reform in China setzte, als wenn sie die marxistischen Orthodoxien stur verteidigte.

Der Kampf um die Erhaltung der Legitimität erwies sich jedoch als ebenso schwierig wie in der Sowjetunion. Die ökonomische Modernisierung erforderte die Öffnung für ausländische Ideen und Einflüsse; sie verschob das Machtverhältnis zwischen Staat und Gesellschaft zugunsten der Gesellschaft; sie ermöglichte korruptes

Verhalten und andere Missbräuche, gegen die ein Einparteiensystem weitgehend machtlos ist; und sie führte zur Entstehung einer immer gebildeteren, kosmopolitisch denkenden Elite in den großen Städten, die nach und nach eine ähnliche Rolle spielte wie die Mittelschicht in anderen Staaten. Die Protestaktionen, die im April 1989 am Jahrestag des Todes von Hu Yaobang auf dem Platz des Himmlischen Friedens begannen, wurden von den Kindern dieser Elite organisiert.[64] Einige hatten im Westen studiert, sie waren mit dem politischen Leben außerhalb Chinas vertraut und gaben sich mit der einseitigen Reform der Kommunistischen Partei Chinas nicht mehr zufrieden, die zwar beträchtliche ökonomische Freiheiten gebracht hatte, aber keine politische Freiheit.

Manche Beobachter haben die Ansicht vertreten, dass die Studenten auf dem Tiananmen-Platz nicht in erster Linie politische Mitsprache forderten, sondern dass die Proteste Ausdruck eines Machtkampfs waren, der zwischen Zhao Ziyang und Li Peng um die Nachfolge von Deng Xiaoping tobte.[65] Das mag sein; Zhao war den protestierenden Studenten offensichtlich viel sympathischer als der Rest der chinesischen Führung, und er unternahm einen verzweifelten Versuch, sich zu retten, indem er vor dem Massaker am 4. Juli an die Studenten appellierte.[66] Doch auch wenn die Proteste von einem Teil der politischen Führung manipuliert waren, kann dahinter trotzdem eine grundsätzliche Unzufriedenheit mit dem politischen System gestanden haben. Außerdem ist das Problem der Nachfolge in quasi-totalitären Staaten immer ein wunder Punkt. Da es keine allgemein akzeptierte verfassungsmäßige Nachfolgeregelung gibt, sind die um die Führungsposition konkurrierenden Politiker versucht, die Reformkarte auszuspielen.

Dadurch werden fast unvermeidlich neue Kräfte und Anschauungen in der Gesellschaft freigesetzt, die sich dann verselbstständigen.

Seit den Ereignissen von 1989 ist China nur einer unter vielen autoritären Staaten in Asien. Das Regime hat in den Augen eines großen Teils seiner eigenen Elite die Legitimität verloren, besonders in den Augen der Jugend, die eines Tages das Land erben wird. Die Jugend folgt keiner geschlossenen Ideologie mehr. Die Volksrepublik China wird nie mehr wie einst unter Mao ein Vorbild für die Revolutionäre auf der ganzen Welt sein, umso weniger, als sie im Vergleich mit den schnell sich entwickelnden kapitalistischen Staaten der Region schlecht abschneidet.

Noch im Sommer 1989, als die Massenflucht aus der DDR begann, glaubten viele Menschen im Westen, dass der Sozialismus in Ostdeutschland und anderen Teilen Osteuropas Wurzeln geschlagen hätte, und sie spekulierten, dass die Völker dieser Länder, wenn sie ihre Freiheit bekämen, sich für eine »humane« linke Alternative entscheiden würden, die weder dem Kommunismus noch der kapitalistischen Demokratie gleichen würde. Diese Vorstellung erwies sich als vollkommen illusionär. Der Totalitarismus scheiterte in Osteuropa, wo die sowjetischen Institutionen der widerstrebenden Bevölkerung einst mit Gewalt aufgezwungen worden waren, noch viel vollständiger als in der Sowjetunion oder in China. Dies hätte eigentlich keine Überraschung sein sollen. Die zivile Gesellschaft wurde in den osteuropäischen Ländern nicht so gründlich zerstört, und der Grad der Zerstörung war in den einzelnen Ländern verschieden: In Polen wurde beispielsweise die Landwirtschaft anders als in den benachbarten Sowjetrepubliken Ukraine und Weißrussland nicht kollektiviert, die Kirche behielt eine gewisse Unabhängigkeit. Zu all den Gründen, warum die sowjetische Bevölkerung sich dem kommunistischen Wertesystem widersetzte, kam

bei den osteuropäischen Völkern noch der lokale Nationalismus hinzu. Die Erinnerung an die vorkommunistische Gesellschaft war erhalten geblieben, und dies ermöglichte ihre schnelle Regeneration nach den Erhebungen Ende 1989. Sobald die Sowjets hatten erkennen lassen, dass sie nicht intervenieren würden, um ihre Verbündeten in Osteuropa bei der Stange zu halten, verloren die kommunistischen Apparate in sämtlichen osteuropäischen Ländern sehr rasch an Boden, und überraschenderweise rührte kaum ein Mitglied der alten Garde auch nur einen Finger zu seiner Verteidigung.

In den afrikanischen Ländern südlich der Sahara waren der afrikanische Sozialismus und die postkoloniale Tradition des starken Ein-Parteien-Staats gegen Ende der achtziger Jahre fast völlig diskreditiert, weite Teile der Region brachen wirtschaftlich zusammen und wurden von Bürgerkriegen heimgesucht. Die schlimmsten Erfahrungen hatten die am strengsten marxistisch ausgerichteten Staaten wie Äthiopien, Angola und Mozambique gemacht. Funktionierende Demokratien entstanden in Botswana, Gambia, im Senegal, auf Mauritius und in Namibia, und die autoritären Herrscher einer Vielzahl anderer Länder sahen sich gezwungen, demokratische Wahlen zu versprechen.

Die Sowjetunion und China wurden natürlich wie Kuba und Vietnam immer noch von kommunistischen Regierungen beherrscht. Aber nachdem zwischen Juli und Dezember 1989 sechs kommunistische Regime in Osteuropa zusammengebrochen waren, wandelte sich das Bild des Kommunismus gewaltig: Lange Zeit hatten kommunistische Staaten für sich in Anspruch genommen, dass sie eine höhere und fortschrittlichere Form der Zivilisation verkörperten, von nun an war der Begriff Kommunismus mit politischer und ökonomischer Rückständigkeit verbunden. Es gibt zwar noch kommunistische Mächte

auf der Welt, aber der Kommunismus hat seine Dynamik und Anziehungskraft verloren. Wer sich heute Kommunist nennt, sieht sich in ein permanentes Rückzugsgefecht verwickelt und versucht verzweifelt, einen Rest von Macht und Status zu bewahren. Einige Kommunisten werden damit vielleicht Erfolg haben, und vielleicht werden sie in einzelnen Regionen sogar wieder an Boden gewinnen, aber die Zeiten sind vorbei, wo Kommunisten sich als Vorbild für die übrige Welt betrachten konnten. Die Kommunisten befinden sich heute in der wenig beneidenswerten Lage, dass sie eine alte und reaktionäre Sozialordnung verteidigen müssen, deren Zeit längst abgelaufen ist, ähnlich wie die Monarchisten, die sich ins 20. Jahrhundert hinübergerettet haben. Der Kommunismus ist im Gegensatz zu früher keine ideologische Bedrohung mehr für die liberale Demokratie, und nach dem Rückzug der Roten Armee aus Osteuropa wird er auch keine militärische Bedrohung mehr sein. Diese Veränderungen können nicht rückgängig gemacht werden, selbst dann nicht, wenn in Moskau wieder die Konservativen das Ruder übernehmen und viele Reformen der Perestroika aufheben sollten.

Demokratische Ideen haben die Legitimität der kommunistischen Regime auf der ganzen Welt unterminiert, aber das heißt nicht, dass sich überall die Demokratie als Staatsform durchsetzen konnte. Die Studentenproteste in China wurden von Partei und Armee erstickt, in der Folge wurden auch einige von Dengs Wirtschaftsreformen wieder aufgehoben. Die Sowjetunion gab den Reformkurs angesichts des Zerfalls ihres Herrschaftsgebiets und des drohenden wirtschaftlichen Zusammenbruchs nach dem November 1990 auf. Bulgarien und Rumänien werden laufend von politischen Unruhen erschüttert, seit ihre alten kommunistischen Herren aus dem Amt gejagt wurden. Der jugoslawische Staat löst sich auf und zerfällt in einem Bürgerkrieg. Nur

Ungarn, die Tschechoslowakei und Polen sind anscheinend in der Lage, innerhalb des nächsten Jahrzehnts den Übergang zu stabilen demokratischen und marktwirtschaftlichen Verhältnissen zu schaffen, und selbst in diesen Ländern sind die ökonomischen Probleme viel gravierender als erwartet.

Man hat die Meinung vertreten, der Kommunismus sei zwar tot, werde aber schnell durch einen intoleranten und aggressiven Nationalismus ersetzt werden. Es sei verfrüht, heute bereits das Ende des starken Staates zu feiern, denn überall dort, wo der kommunistische Autoritarismus nicht überlebe, werde er durch einen nationalistischen Autoritarismus ersetzt, ja vielleicht sogar durch einen Faschismus russischer oder serbischer Prägung. Dieser Teil der Welt werde in absehbarer Zukunft weder friedlich noch demokratisch sein, sondern genauso gefährlich für die bereits bestehenden Demokratien bleiben wie die alte Sowjetunion.

Es ist keineswegs überraschend, dass nicht alle ehemals kommunistischen Länder einen schnellen und reibungslosen Übergang zu stabilen demokratischen Verhältnissen schaffen; ganz im Gegenteil wäre es sehr verwunderlich, wenn der Wandel so glatt vonstatten ginge. Gewaltige Hindernisse sind auf dem Weg zur Demokratie zu überwinden. So ist etwa die Sowjetunion mit ihrer gegenwärtigen territorialen Struktur schlichtweg nicht in der Lage, sich zu demokratisieren. Eine UdSSR, in der so viel Freiheit herrschte, dass man sie als echte Demokratie betrachten könnte, würde sofort nach ethnischen und nationalen Kriterien in eine Reihe kleinerer Staaten zerfallen. Dies bedeutet jedoch nicht, dass sich einzelne Glieder der Sowjetunion einschließlich der Russischen Föderation oder der Ukraine nicht doch demokratisieren könnten. Der Demokratisierung wird jedoch unvermeidlich ein schmerzhafter Prozess

der Aufspaltung in Nationalstaaten vorausgehen, der weder schnell noch ohne Blutvergießen verlaufen wird. Dieser Prozess hat mit der Neuverhandlung des Unionsvertrags zwischen neun der fünfzehn Sowjetrepubliken bereits begonnen, der in das sogenannte »Neun-plus-Eins-Abkommen« vom April 1991 mündete.

Zumindest einige der neuen nationalen Bewegungen stehen nicht im Widerspruch zur Demokratie. Es ist zwar unwahrscheinlich, dass in näherer Zukunft Usbekistan oder Kirgisien stabile demokratische Staaten sein werden, aber es gibt keinen Grund zu vermuten, dass die unabhängigen Staaten Litauen oder Estland weniger liberal sein werden als Schweden oder Finnland. Auch ist der neu aufbrechende Nationalismus nicht in jedem Fall expansionistisch oder aggressiv. Es ist höchst bemerkenswert, dass sich der russische Nationalismus in den späten achtziger und frühen neunziger Jahren auf das Konzept eines »kleinen Russland« zubewegt hat. Dieses Konzept wird nicht nur von Liberalen wie Boris Jelzin vertreten, sondern auch von konservativen Nationalisten wie Alexander Solschenizyn und Valentin Rasputin.

Man sollte sorgfältig zwischen den Bedingungen des Übergangs und den endgültigen Verhältnissen unterscheiden. Wir werden vielleicht erleben müssen, dass die Marxisten-Leninisten in der Sowjetunion und in Teilen Osteuropas durch diverse Diktatoren, Nationalisten und Obristen ersetzt werden; in manchen Regionen werden vielleicht auch die Kommunisten wieder an die Macht kommen. Solche neuen autoritären Systeme werden jedoch lokale Einzelerscheinungen bleiben. Wie die diversen Militärdiktatoren in Lateinamerika werden sie alle sich über kurz oder lang der Tatsache stellen müssen, dass sie keine dauerhaften Legitimitätsquellen besitzen, und sie werden sich wirtschaftlichen und politischen Problemen gegenübersehen, für deren Lösung sie kein

geeignetes Rezept haben. Die einzige politische Idee, die auch in diesem Teil der Welt weithin Legitimität genießt, ist die liberale Demokratie. Viele Völker in dieser Region werden den Übergang zur Demokratie vielleicht in dieser Generation nicht mehr schaffen, aber in der nächsten Generation könnte er gelingen. Auch in Westeuropa war es ein langer und harter Weg, bis sich die liberale Demokratie durchgesetzt hatte, aber letztlich sind doch alle Länder zum Ziel gelangt.

Der kommunistische Totalitarismus galt als ein Mittel, die natürlichen und organischen Prozesse der sozialen Evolution aufzuhalten und sie durch eine Serie gewaltsamer Revolutionen von oben zu ersetzen: Zerstörung der alten sozialen Klassen, schnelle Industrialisierung und Kollektivierung der Landwirtschaft. Diese Art von planmäßiger, staatlich gelenkter Gesellschaftsveränderung war, so wurde behauptet, das wesentliche Merkmal der kommunistischen Gesellschaften. Die normalen Regeln der wirtschaftlichen und politischen Modernisierung, die nach Ansicht der Sozialwissenschaftler in »normalen« Gesellschaften praktisch universale Geltung besitzen, waren suspendiert.[67] Den Reformprozessen, die in der Sowjetunion und in China in den achtziger Jahren stattfanden, verdanken wir eine sehr wichtige Einsicht in die soziale Evolution des Menschen, selbst wenn die Veränderungen kurzfristig nicht erfolgreich sein sollten: Der totalitäre Staat hat nur die Institutionen des vorrevolutionären Russland und des vorrevolutionären China zerstört, es ist ihm nicht gelungen, einen neuen Menschen zu schaffen, weder in der sowjetischen noch in der maoistischen Variante. Die Eliten, die in beiden Ländern aus der Ära Breschnew beziehungsweise der Ära Mao hervorgingen, waren den Eliten, die bei einem vergleichbaren Niveau der wirtschaftlichen Entwicklung im Westen existierten, sehr viel ähnlicher, als man jemals vorausgeahnt

hätte. Die fortschrittlichsten Gruppen der Eliten wussten die Konsumkultur Westeuropas, Amerikas und Japans durchaus zu schätzen, auch wenn sie nicht daran teilhatten, und sie konnten auch dem politischen Gedankengut der westlichen Staaten einiges abgewinnen. Obgleich die Menschen in der Sowjetunion und der Volksrepublik China zahlreiche spezifisch »posttotalitäre« Züge zeigten, waren sie, wie sich herausstellte, doch nicht so atomisierte, abhängige, autoritätsgläubige Kinder, wie man im Westen gemeint hatte. Sie waren Erwachsene, die Wahrheit von Lüge und Recht von Unrecht unterscheiden konnten, und sie wollten wie andere Erwachsene im Alter der Menschheit als Erwachsene behandelt und in ihrer Selbstständigkeit respektiert werden.

4

Die weltweite liberale Revolution

Wir stehen in einer wichtigen Zeitepoche, einer Gärung, wo der Geist einen Ruck getan, über seine vorige Gestalt hinausgekommen ist und eine neue gewinnt. Die ganze Masse der bisherigen Vorstellungen, Begriffe, die Bande der Welt, sind aufgelöst und fallen wie ein Traumbild in sich zusammen. Es bereitet sich ein neuer Hervorgang des Geistes. Die Philosophie hat vornehmlich seine Erscheinung zu begrüßen und ihn zu erkennen, während Andere, ihm ohnmächtig widerstehend, am Vergangenen kleben und die Meisten bewusstlos die Masse seines Erscheinens ausmachen. Die Philosophie aber hat, ihn als das Ewige erkennend, ihm seine Ehre zu erzeigen.

G.W. F. Hegel in einer Vorlesung am 18. September 1806[68]

Weder die kommunistische Linke noch die autoritäre Rechte besitzt heute eine ernst zu nehmende Konzeption, die eine Grundlage für eine »starke« Regierung sein könnte, gleichgültig ob sie sich auf eine »monolithische« Partei, eine Militärjunta oder die Diktatur eines Führers stützt. Ein autoritäres Regime ohne legitime Autorität kann sich auf kein höheres Prinzip berufen, wenn es in einem Bereich der Politik scheitert. Man hat manchmal Legitimität mit einer Art Bargeldreserve verglichen: Alle Regierungen, demokratische wie autoritäre, durchleben bessere und schlechtere Zeiten, doch nur die legitime Regierung besitzt diese Bargeldreserve und kann in Krisenzeiten darauf zurückgreifen.

Die Schwäche der rechtsautoritären Regierungen war die unvollständige Kontrolle der bürgerlichen Gesellschaft. Die Regime kamen meist mit dem ausdrücklichen Mandat an die Macht, für die innere Sicherheit zu sorgen oder die Wirtschaft in Ordnung zu bringen, doch dann stellten sie über kurz oder lang fest, dass sie ebenso wenig wie ihre demokratischen Vorgänger einen Wirtschaftsaufschwung erzwingen oder das soziale Verhalten der Menschen ändern konnten. Regime, denen das doch gelang, fielen internen Intrigen zum Opfer. Denn die Gesellschaften, über die sie herrschten, entglitten ihnen in dem Maße, wie das Bildungsniveau und der Wohlstand wuchsen und sich eine immer breitere Mittelschicht herausbildete. Die Erinnerung an die Notsituation, die einmal eine »starke« Regierung gerechtfertigt hatte, verblasste, und die Gesellschaften waren immer weniger bereit, ein autoritäres Regime zu dulden.

Linkstotalitäre Regierungen versuchten diese Komplikationen auszuschalten und zwangen die gesamte bürgerliche Gesellschaft unter ihre Kontrolle. Sie kontrollierten sogar, was ihre Bürger denken durften. Ein solches System lässt sich in der Reinform nur durch Terror aufrechterhalten, und irgendwann bedrohte der Terror auch die Machthaber. Sobald der Druck des Terrors gelockert wurde, setzte ein langer Prozess der Degeneration ein, und der Staat verlor nach und nach die Kontrolle über die entscheidenden Bereiche der Gesellschaft. Besonders schwerwiegend war der Verlust der Kontrolle über die Weltanschauung. Außerdem erwies sich das sozialistische Rezept für wirtschaftliches Wachstum als mangelhaft. Der Staat konnte nicht verhindern, dass seine Bürger das merkten und ihre Schlüsse daraus zogen.

Nur wenige totalitäre Regime standen einen oder mehrere Diadochenkämpfe durch. Da es keine allgemein anerkannte Regelung der Nachfolge gab, waren ehrgeizige Bewerber um die Macht immer versucht, im Kampf gegen ihre Konkurrenten mit Forderungen nach durchgreifenden Reformen das ganze System infrage zu stellen. Die »Reformkarte« ist immer ein mächtiger Trumpf, denn die Unzufriedenheit ist in allen stalinistischen Systemen groß. So setzte Chruschtschow gegen Berija und Malenkow die Waffe des Antistalinismus ein, Gorbatschow spielte sie gegen seine Konkurrenten in der Breschnew-Ära aus und Zhao Ziyang gegen den Hardliner Li Peng. Ob die um die Macht konkurrierenden Einzelnen oder Gruppen nun echte Demokraten waren oder nicht, war in gewissem Sinne irrelevant: Im Kampf um die Nachfolge wurde die Glaubwürdigkeit des alten Regimes unterhöhlt, weil die Konkurrenten über die unvermeidlichen politischen Fehler stritten. Neue soziale und politische Kräfte wurden freigesetzt, die liberalem Gedankengut verpflichtet waren, und sie entzogen sich bald der Kontrolle der ersten Generation gemäßigter Reformer.

Diese Schwächen »starker« Staaten haben dazu geführt, dass viele autoritäre Regierungssysteme inzwischen von Demokratien verdrängt wurden, während sich in den ehemals totalitären Staaten autoritäre oder sogar demokratische Systeme etabliert haben. Die Regierung der Sowjetunion gibt immer mehr Macht an die einzelnen Republiken ab. China hingegen ist nach wie vor eine Diktatur, aber die Führung hat die Kontrolle über wichtige Bereiche der Gesellschaft verloren. Beiden Ländern fehlt heute die ideologische Basis, die über Jahrzehnte der Marxismus-Leninismus abgegeben hatte: Die Konservativen in der Sowjetunion, die sich den Reformen entgegenstellen, könnten sich

ebenso gut eine orthodoxe Ikone an die Wand hängen wie ein Bild Lenins. Sie erinnern zunehmend an die Mitglieder einer lateinamerikanischen Militärjunta, denn immer mehr Offiziere von Armee und Polizei spielen eine immer größere Rolle in der Regierung. Aber ebenso wenig wie die Militärs in Polen, die Anfang der achtziger Jahre gegen die Gewerkschaft *Solidarność* vorgingen und die Macht übernahmen, können die sowjetischen Militärs die strukturellen Probleme ihrer immer noch zentralistischen Wirtschaft bewältigen, sie stehen vor denselben unlösbaren Aufgaben wie frühere autoritäre Machthaber.

Während der politische Autoritarismus in die Krise geriet, fand eine nicht so Aufsehen erregende, aber nicht weniger bedeutsame Revolution in der Wirtschaft statt. Ausdruck und Ursache dieser Revolution war das phänomenale wirtschaftliche Wachstum in Ostasien nach dem Zweiten Weltkrieg. Der Erfolg blieb nicht auf ökonomische Vorreiter wie Japan beschränkt, sondern erfasste schließlich alle Länder Asiens, die sich an Marktprinzipien orientierten und sich in das weltweite kapitalistische Wirtschaftssystem integrierten. Ihre Leistungen zeigten, dass arme Länder, die keine Ressourcen außer einer hart arbeitenden Bevölkerung besitzen, sich die Offenheit des internationalen Wirtschaftssystems zunutze machen und beachtlichen Wohlstand schaffen können. Der Abstand zu den führenden kapitalistischen Staaten in Europa und Nordamerika schrumpfte rasch.

Das ostasiatische Wirtschaftswunder wurde auf dem ganzen Globus aufmerksam verfolgt, besonders aber im kommunistischen Block. Die letzte Krise des Kommunismus begann gewissermaßen, als die chinesische Führung erkannte, dass die kapitalistischen Länder Asiens China wirtschaftlich überrundeten und dass die sozialistische

Planwirtschaft China zu Rückständigkeit und Armut verdammte. Die daraufhin eingeleitete Liberalisierung führte zu einer Verdoppelung der chinesischen Getreideproduktion innerhalb von fünf Jahren – ein weiterer Beweis für die Macht des Marktes. Als nächste lernten sowjetische Wirtschaftsfachleute die asiatische Lektion. Sie wussten, dass die rigide Planwirtschaft in ihrem Land horrende Verschwendung und ökonomische Ineffizienz zur Folge hatte. Die Osteuropäer brauchten keine Lektion: Sie verstanden besser als andere Kommunisten, dass es an dem sozialistischen System lag, das die Sowjets ihnen nach dem Krieg aufgezwungen hatten, wenn sie dem Lebensstandard ihrer westeuropäischen Nachbarn hinterherhinkten.

Doch nicht nur Kommunisten beobachteten das ostasiatische Wirtschaftswunder aufmerksam, auch im ökonomischen Denken der lateinamerikanischen Staaten vollzog sich ein erstaunlicher Wandel.[69] In den fünfziger Jahren, als der argentinische Wirtschaftswissenschaftler Raúl Prebisch Vorsitzender der UNO-Wirtschaftskommission für Lateinamerika war, machte man für die wirtschaftliche Rückständigkeit Lateinamerikas und der Dritten Welt insgesamt im Allgemeinen den kapitalistischen Weltmarkt verantwortlich. Man argumentierte, die Vorreiter der wirtschaftlichen Entwicklung in Europa und Amerika hätten die Gesetze der Weltwirtschaft zu ihren Gunsten festgelegt und die Nachzügler in die Rolle abhängiger Rohstofflieferanten gedrängt. Seit Beginn der neunziger Jahre hat sich das Verständnis der Weltwirtschaft vollständig gewandelt: Der mexikanische Präsident Carlos Salinas de Gortari, der argentinische Präsident Carlos Menem und der brasilianische Präsident Collor de Mello starteten in ihren Ländern weitreichende Programme zur wirtschaftlichen Liberalisierung; sie haben erkannt, dass die Konkurrenz des Marktes und Offenheit gegenüber der Weltwirtschaft

notwendig sind. In Chile wurden bereits in den achtziger Jahren unter Pinochet liberale Wirtschaftsprinzipien in die Praxis umgesetzt. Deshalb gehörte Chile zu den wirtschaftlich gesündesten Ländern der südlichen Halbkugel, als es sich unter der Führung des Präsidenten Patricio Aylwin von der Diktatur befreite. Die neuen, demokratisch gewählten Präsidenten in Lateinamerika gingen von der Prämisse aus, dass wirtschaftliche Rückständigkeit nicht auf die Ungerechtigkeiten des Kapitalismus zurückzuführen sei, sondern dass es in der Vergangenheit in ihren Ländern noch nicht genug Kapitalismus gegeben habe. Nicht Verstaatlichung und Importsubstitution, sondern Privatisierung und Freihandel ist die neue Devise. Die orthodox marxistische Haltung lateinamerikanischer Intellektueller stieß bei Autoren wie Hernando de Soto, Mario Vargas Llosa und Carlos Rangel immer mehr auf Kritik. Sie haben inzwischen ein breites Publikum für liberale Ideen und Gedanken über eine marktorientierte Wirtschaft gefunden.

Vor der Jahrtausendwende ist aufgrund der doppelten Krise des autoritären Regierungssystems und der zentralen Planwirtschaft nur noch ein politisches Modell mit universalem Anspruch übrig geblieben: die liberale Demokratie, die Lehre von der Freiheit des Einzelnen und der Souveränität des Volkes. Zweihundert Jahre nachdem die Ideale von Freiheit und Gleichheit die Französische und die Amerikanische Revolution beflügelt haben, zeigt sich, dass sie nicht nur sehr beständig sind, sondern sogar wieder mit neuem Leben erfüllt werden können.[70]

Liberalismus und Demokratie gehören zwar eng zusammen, sind aber zwei verschiedene Konzepte. Der Liberalismus lässt sich einfach als Rechtsstaatlichkeit beschreiben, die bestimmte Persönlichkeitsrechte oder Freiräume vor der Kontrolle durch den Staat schützt. Die Grundrechte können auf vielfältige Weise definiert werden, wir greifen

hier auf die Definitionen in Bryces klassischem Werk über die Demokratie zurück. Bryce beschränkt sich auf drei Grundrechte: bürgerliche Rechte, das »Freisein des Bürgers von Kontrolle in Bezug auf seine Person und sein Eigentum«, religiöse Rechte, das »Freisein von Kontrolle bei der Kundmachung religiöser Überzeugungen und gottesdienstlicher Praxis«, und sogenannte politische Rechte, das »Freisein von Kontrolle in Angelegenheiten, die die Wohlfahrt der Gemeinschaft im Ganzen nicht in dem Maße angehen, als dass eine Kontrolle erforderlich wäre«; dazu gehört auch das Grundrecht der Pressefreiheit.[71] In sozialistischen Ländern war es allgemein üblich, die Anerkennung verschiedener nachgeordneter wirtschaftlicher Rechte zu betonen, beispielsweise das Recht auf Arbeit, Wohnung und medizinische Versorgung. Eine solche Liste ist jedoch problematisch, denn diese Rechte sind nicht eindeutig mit anderen Rechten wie dem Recht auf Besitz und freien wirtschaftlichen Verkehr zu vereinbaren. Wir werden uns in unserer Definition an Bryces kürzere, klassische Liste der Rechte halten, die mit den Rechten in der amerikanischen Bill of Rights übereinstimmt.

Der zweite Begriff, 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.

Bei der Beurteilung, welche Staaten demokratisch sind, werden wir eine streng formale Definition von Demokratie zugrunde legen: Ein Land ist demokratisch, wenn das Volk das Recht hat, in regelmäßig stattfindenden geheimen,[72] allgemeinen und gleichen[73] Wahlen in

einem Mehrparteiensystem seine Regierung zu wählen. Man muss jedoch einräumen, dass eine formale Demokratie nicht immer allen Bürgern das gleiche Maß an Partizipation und gleiche Rechte garantiert. Demokratische Prozesse können von Eliten manipuliert werden und spiegeln nicht immer genau den Willen oder die konkreten Interessen des Volkes wider. Verzichten wir auf die formale Definition, dann tun sich unendlich viele Möglichkeiten auf, das demokratische Prinzip zu missbrauchen. In diesem Jahrhundert haben die größten Feinde der Demokratie die »bloß formale« Demokratie im Namen der »substanziellen« Demokratie angegriffen. So lösten Lenin und die Bolschewiken die russische Verfassungsgebende Versammlung auf und proklamierten die Diktatur der Partei, um eine substanzielle Demokratie »im Namen des Volkes« zu schaffen. Die formale Demokratie dagegen stellt echte institutionelle Barrieren gegen Diktaturen auf und gewährleistet darum letztlich viel eher »substanzielle« Demokratie.

Auch wenn Liberalismus und Demokratie gewöhnlich zusammengehören, können sie theoretisch getrennt werden. Ein Land kann liberal sein, ohne demokratisch zu sein; das galt beispielsweise für England im achtzehnten Jahrhundert. Eine kleine gesellschaftliche Elite besaß Rechte, etwa das Wahlrecht, die anderen versagt wurden. Aber ein Land kann auch demokratisch regiert werden, ohne liberal zu sein, das heißt ohne die Rechte des Einzelnen oder die Rechte von Minderheiten zu schützen. Ein Beispiel dafür bietet derzeit die Islamische Republik Iran. Dort werden regelmäßig Wahlen abgehalten, unter für die Verhältnisse der Dritten Welt sogar recht fairen Bedingungen, und das Land ist demokratischer als zu Zeiten des Schahs. Dennoch ist der Iran kein liberaler Staat. Das Recht auf freie Meinungsäußerung, Versammlungsfreiheit und vor allem Religionsfreiheit sind nicht

garantiert. Die elementaren Rechte iranischer Bürger werden nicht vom Gesetz geschützt, und das wirkt sich besonders schlimm für ethnische und religiöse Minderheiten aus.

Wirtschaftlich gesehen bedeutet Liberalismus die Anerkennung des Rechts auf freie wirtschaftliche Betätigung und wirtschaftlichen Verkehr auf der Grundlage von Privateigentum und Märkten. Da mit dem Begriff »Kapitalismus« im Laufe der Zeit so viele abschätzige Assoziationen verknüpft wurden, spricht man inzwischen eher von »freier Marktwirtschaft«; beides sind akzeptable Alternativen zu dem Begriff wirtschaftlicher Liberalismus. Diese recht weite Definition von wirtschaftlichem Liberalismus lässt für die konkrete Ausformung selbstverständlich viele Möglichkeiten zu, von den Vereinigten Staaten unter Ronald Reagan und England unter Margaret Thatcher bis zu den Sozialdemokratien Skandinaviens und den relativ dirigistischen Ländern Mexiko und Indien. Alle modernen kapitalistischen Staaten haben einen großen öffentlichen Sektor, und sozialistische Staaten haben private wirtschaftliche Betätigungen in gewissem Rahmen erlaubt. Über die Frage, ab wann der öffentliche Sektor so groß ist, dass ein Staat nicht mehr als liberal bezeichnet werden kann, wird seit langem debattiert. Statt jedoch eine bestimmte Prozentmarke festzusetzen, führt es wahrscheinlich weiter, wenn man untersucht, wie ein Staat *prinzipiell* Privateigentum und freies Unternehmertum behandelt. Staaten, die solche wirtschaftlichen Rechte schützen, betrachten wir als liberal; Staaten, die solche Rechte ablehnen oder sich auf andere Prinzipien stützen (beispielsweise »wirtschaftliche Gerechtigkeit«), sind nach unserer Vorstellung nicht liberal.

Die gegenwärtige Krise der autoritären Regierungssysteme hat nicht unbedingt zur Entstehung liberaler Demokratien geführt, und die neu

entstandenen Demokratien sind keineswegs allesamt stabil. Die neuen demokratischen Staaten Osteuropas haben schmerzliche Umgestaltungen ihrer Volkswirtschaften vor sich, während die neuen Demokratien Lateinamerikas das schwere Erbe der früheren Misswirtschaft bewältigen müssen. Die ostasiatischen Aufsteiger sind vielfach zwar liberal in wirtschaftlicher Hinsicht, doch nicht in politischer Hinsicht. Einzelne Regionen wie der Mittlere Osten[74] sind in ihrer sozialen Entwicklung von der liberalen Revolution praktisch unberührt geblieben. Staaten wie Peru oder die Philippinen könnten unter dem Druck ihrer überwältigenden Probleme in eine Diktatur zurückfallen.

Es gibt Rückschläge und Enttäuschungen im Prozess der Demokratisierung, und nicht jede Marktwirtschaft blüht. Doch darüber sollten wir nicht aus dem Blick verlieren, dass sich ein Muster in der Weltgeschichte abzeichnet: Die Anzahl von Möglichkeiten, wie ein Land wirtschaftlich und politisch verfasst sein kann, ist im Laufe der Jahrhunderte *kleiner* geworden. Von der Fülle der Regierungsformen, die es in der Geschichte der Menschheit gegeben hat, von der Monarchie und Aristokratie über die Theokratie bis hin zu den faschistischen und kommunistischen Diktaturen unseres Jahrhunderts, behauptet sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts allein die liberale Demokratie.

Was sich als siegreich erweist, ist allerdings weniger die liberale Praxis als die liberale *Idee*: In einem sehr großen Teil der Welt gibt es heute keine Ideologie mit Anspruch auf universale Gültigkeit, die eine echte Alternative zur liberalen Demokratie wäre, und kein anderes universales Prinzip der Legitimität als die Volkssouveränität. Die Monarchie in ihren verschiedenen Ausformungen ist zu Beginn des 20. Jahrhunderts untergegangen, der Faschismus und der Kommunismus, bis heute die wichtigsten Herausforderer der liberalen Demokratie, haben

sich selbst diskreditiert. Wenn der Demokratisierungsprozess in der Sowjetunion (oder ihren Nachfolgerstaaten) scheitert oder wenn Peru oder die Philippinen in eine autoritäre Regierungsform zurückfallen, dann muss die demokratische Regierung höchstwahrscheinlich einem Oberst oder einem Bürokraten weichen, der behauptet, er allein spreche im Namen des russischen, peruanischen oder philippinischen Volkes. Selbst undemokratische Machthaber müssen in der Sprache der Demokratie sprechen, wenn sie ihre Abweichung vom weltweiten Standard rechtfertigen.

Der Islam ist wie der Liberalismus und der Kommunismus eine kohärente Ideologie mit einem bestimmten Moralkodex und einer bestimmten Definition von politischer und sozialer Gerechtigkeit. Er beansprucht universale Gültigkeit und wendet sich an alle Menschen als Menschen und nicht nur an Mitglieder spezifischer ethnischer oder nationaler Gruppen. Tatsächlich hat der Islam in weiten Teilen der islamischen Welt die liberale Demokratie niedergerungen, und dort, wo die islamischen Führer nicht die politische Macht übernommen haben, stellt er eine große Bedrohung für alle liberalen Prinzipien dar. Kaum war der Kalte Krieg in Europa vorüber, wurde der Westen vom Irak herausgefordert, der Islam spielte dabei eine wichtige Rolle.[75]

Auch wenn sich der Islam in seiner derzeitigen Renaissance als sehr mächtig erweist, übt er außerhalb des ursprünglich islamisch geprägten Kulturkreises praktisch keine Anziehungskraft aus. Die Tage der kulturellen Eroberungen des Islam sind offenbar vorbei; er kann abgefallene Anhänger wiedergewinnen, aber er findet keine Resonanz bei jungen Menschen in Berlin, Tokio oder Moskau. Obwohl eine Milliarde Menschen – ein Fünftel der Weltbevölkerung – in einer vom Islam geprägten Kultur leben, kann der Islam die liberale Demokratie auf ihrem

eigenen Gebiet, dem Feld der Ideen, nicht infrage stellen.[76] Langfristig gesehen dürfte die islamische Welt anfälliger für liberale Gedanken sein als umgekehrt, denn in den vergangenen einhundertfünfzig Jahren haben die liberalen Ideen auch zahlreiche mächtige islamische Führer fasziniert. Eine Erklärung für die derzeitige Blüte des islamischen Fundamentalismus ist nicht zuletzt, dass sich die traditionellen islamischen Gesellschaften von den liberalen, westlichen Wertvorstellungen bedroht fühlen.

Wir, Bürger von stabilen Demokratien mit einer langen Tradition, befinden uns in einer ungewöhnlichen Situation. Zu Zeiten unserer Großeltern konnten sich viele, auch durchaus vernünftige Menschen eine glänzende sozialistische Zukunft ausmalen, in der es kein Privateigentum und keine kapitalistischen Verhältnisse mehr geben würde und der Staat abgestorben wäre. Wir hingegen können uns heute nur schwer eine Welt vorstellen, die von Grund auf besser ist als die, in der wir leben, oder uns eine Zukunft ausmalen, die nicht demokratisch und kapitalistisch geprägt ist. Innerhalb dieses Rahmens ließe sich natürlich noch vieles verbessern: Wir könnten die Heimatlosen aufnehmen, wir könnten Minderheiten und Frauen Chancengleichheit gewähren, die Konkurrenzbedingungen verbessern und neue Arbeitsplätze schaffen. Wir können uns auch zukünftige Welten ausmalen, die bedeutend schlechter sind als unsere heutige Welt, wo nationale, rassische oder religiöse Intoleranz herrscht oder Kriege und Wirtschaftskrisen über die Menschen hereinbrechen. Aber wir können uns nicht vorstellen, dass wir in einer Welt leben, die *wesentlich* anders ist als unsere derzeitige Welt und zugleich besser. In anderen, weniger nachdenklichen Zeitaltern glaubten die Menschen zwar auch, sie lebten in der besten aller möglichen Welten, doch wir gelangen zu diesem Schluss, nachdem wir sozusagen erschöpft sind durch die

Verfolgung von Alternativen, die vermeintlich besser sein *mussten* als die liberale Demokratie.[77]

Dies und die Beobachtung, dass die derzeitige liberale Revolution ein weltweites Phänomen ist, führt uns zu der Frage: Erleben wir einen zufälligen Aufschwung der liberalen Demokratie, oder sind wir Zeugen eines zielgerichteten Prozesses, der damit enden wird, dass die liberale Demokratie sich auf der ganzen Welt durchsetzt?

Der gegenwärtige Trend zur Demokratie ist möglicherweise ein zyklisches Phänomen. Man braucht nur in die späten sechziger, frühen siebziger Jahre zurückzublicken: Das amerikanische Selbstvertrauen war nach dem Vietnamkrieg und dem Watergate-Skandal schwer angeschlagen. Alle westlichen Industrienationen gerieten nach dem Ölembargo der OPEC in eine Wirtschaftskrise; die meisten demokratischen Regierungen in Lateinamerika wurden in einer Serie von Militärputschen gestürzt; und in der ganzen Welt, von der Sowjetunion, Kuba und Vietnam bis nach Saudi-Arabien, Iran und Südafrika saßen undemokratische und antidemokratische Regime scheinbar fest im Sattel. Warum sollten wir nicht damit rechnen, dass die Situation der siebziger Jahre wiederkehrt, oder schlimmer noch, dass sich die dreißiger Jahre wiederholen und noch einmal tödliche antidemokratische Ideologien aufeinanderprallen?

Könnte man nicht auch argumentieren, dass die gegenwärtige Krise des autoritären Regierungssystems einfach ein glücklicher Zufall ist, eine seltene Konstellation politischer Planeten, die in den nächsten hundert Jahren nicht wieder zustande kommen wird? Untersucht man nämlich etwas genauer, wie es in den siebziger und achtziger Jahren zur Ablösung der verschiedenen autoritären Regierungssysteme kam, stellt man immer wieder fest, was für eine große Rolle der Zufall spielte. Je mehr man über

ein bestimmtes Land weiß, desto bewusster registriert man den »Sog externer Zufälle«, der dieses Land von seinen Nachbarn unterscheidet, und der scheinbar zufälligen Umstände, die zu einem demokratischen Ausgang führten.[78] Es hätte alles ganz anders kommen können: In Portugal hätte 1975 die Kommunistische Partei den Sieg davontragen können, und Spanien wäre vielleicht kein demokratisches Land geworden, wenn König Juan Carlos nicht so geschickt vermittelt hätte. Liberale Ideen haben keine Macht ohne die Menschen, die sie durchsetzen, das wird am Beispiel des sowjetischen Staatspräsidenten Gorbatschow besonders deutlich. Folgt man der gegenwärtigen Mode in den Sozialwissenschaften, kommt man leichtfertig zu dem Schluss, dass nichtvorhersagbare politische Faktoren wie Führungsqualität und die öffentliche Meinung den Demokratisierungsprozess dominieren und sicherstellen, dass er jeweils im Verlauf und im Ergebnis einzigartig ist.

Aber gerade wenn wir nicht nur die vergangenen fünfzehn Jahre betrachten, sondern *die Geschichte insgesamt*, sehen wir, dass die liberale Demokratie mehr und mehr einen besonderen Rang bekleidet. Die Entwicklung der Demokratie verlief weltweit zwar zyklisch, doch zugleich gab es einen ausgeprägten Trend zu demokratischen Systemen. Tabelle 1 illustriert dies. Der Vormarsch der Demokratie erfolgte keineswegs kontinuierlich und zielstrebig: In Lateinamerika gab es 1975 weniger Demokratien als 1955, und die Welt insgesamt war 1940 weniger demokratisch als 1919. Phasen des demokratischen Aufschwungs werden von radikalen Einschnitten und Rückschlägen, wie beispielsweise dem Nationalsozialismus oder dem Stalinismus, unterbrochen. Andererseits kehrten sich diese Entwicklungen schließlich immer wieder um, und so wuchs die Zahl der Demokratien auf der ganzen Welt im Laufe der Zeit in eindrucksvoller Weise. Der Prozentsatz

der Weltbevölkerung, der in demokratischen Systemen lebt, würde sich noch einmal schlagartig erhöhen, sollten die Sowjetunion oder China in der nächsten Generation ganz oder teilweise demokratisch werden. Der Durchbruch der liberalen Demokratie und des mit ihr verbundenen Wirtschaftsliberalismus ist das bemerkenswerteste makropolitische Phänomen der letzten vierhundert Jahre.

Tabelle 1: Liberale Demokratien weltweit[79]

	1790	**1848**	**1900**	**1919**	**1940**	**1960**	**1975**	**1990**
Vereinigte Staaten	×	×	×	×	×	×	×	×
Kanada			×	×	×	×		
Schweiz	×	×	×	×	×	×	×	×
Großbritannien	×	×	×	×	×	×		
Frankreich	×		×	×		×	×	×
Belgien		×	×	×		×	×	×
Niederlande		×	×	×		×	×	×
Dänemark			×	×		×	×	×
Piemont/Italien		×	×	×		×	×	×
Spanien								×
Portugal								×
Schweden			×	×	×	×	×	×
Norwegen				×		×	×	×
Griechenland			×			×		×
Österreich				×		×	×	×
Deutschland, West				×		×	×	×
Deutschland, Ost				×				×
Polen				×				×
Tschechoslowakei				×				×
Ungarn								×
Bulgarien								×

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Rumänien						×	×	×
Türkei								×
Jugoslawien								×
Lettland				×				×
Litauen				×				×
Esland				×				×
Finnland				×	×	×	×	×
Irland				×	×	×	×	×
Australien				×	×	×	×	×
Neuseeland				×	×	×	×	×
Chile			×	×		×		×
Argentinien		×	×	×				×
Brasilien					×			×
Uruguay				×	×	×		×
Paraguay								×
Mexiko						×	×	×
Kolumbien				×	×	×	×	×
Costa Rica				×	×	×	×	
Bolivien						×		×
Venezuela						×	×	×
Peru						×		×
Ecuador						×		×
El Salvador						×		×
Nicaragua								×
Honduras								×
Jamaika							×	×
Dominikanische Republik								×
Trinidad						×	×	
Japan						×	×	×
Indien						×	×	×
Sri Lanka						×	×	×

	1790	1848	1900	1919	1940	1960	1975	1990
Singapur							×	×
Süd-Korea								×
Thailand								×
Philippinen						×		×
Mauritius								×
Senegal							×	×
Botswana								×
Namibia								×
Papua-Neuguinea							×	
Israel						×	×	×
Libanon						×		
Gesamt	3	6	13	27	13	37	32	62

Demokratien waren in der Geschichte der Menschheit selten, bis 1776 gab es auf der ganzen Welt keine einzige Demokratie. (Die Demokratie im Athen des Perikles zählt nicht, weil sie nicht gezielt die Rechte des Einzelnen schützte.)[80] Doch industrielle Produktionsmethoden, das Automobil oder Städte mit vielen Millionen Einwohnern sind, zählt man die Jahre, die es sie gibt, umgerechnet auf die gesamte Spanne der Weltgeschichte genauso selten. Sklaverei, Erbmonarchie und politische Heiraten hingegen überdauerten fast die ganze Geschichte. Entscheidend ist nicht, wie oft und wie lange ein Phänomen auftritt, sondern in welche Richtung der Trend geht: Im entwickelten Westen rechnen wir genauso wenig damit, dass in naher Zukunft Städte und Autos verschwinden, wie wir erwarten, dass die Sklaverei bei uns wieder Fuß fasst. Auf diesem Hintergrund kommt der weltweiten Verbreitung der liberalen Revolution besondere Bedeutung zu. Sie ist ein weiterer Beweis dafür, dass hier ein fundamentaler Prozess wirksam ist, in dem *alle* menschlichen Gesellschaften in ein gemeinsames Entwicklungsschema gezwungen

werden – kurz gesagt eine Art Universalgeschichte der Menschheit, die sich auf die liberale Demokratie zu bewegt. Dass es in dieser Entwicklung Höhen und Tiefen gibt, ist unbestreitbar. Doch wer das Scheitern der liberalen Demokratie in einem Land oder sogar in einem ganzen Teil der Welt als Beweis für die Ohnmacht der Demokratie insgesamt anführt, offenbart eine verblüffend beschränkte Sichtweise. Zyklen und Diskontinuität sind nicht unvereinbar mit einem zielgerichteten und universalen Geschichtsverlauf, ebenso wie Krisenzyklen in der Wirtschaft die Möglichkeit langfristigen wirtschaftlichen Wachstums nicht ausschließen.

Ebenso beeindruckend wie der Anstieg der Zahl von Demokratien ist der Umstand, dass demokratische Regierungssysteme nicht länger allein in Westeuropa und Nordamerika anzutreffen sind, sondern auch in Teilen der Welt, die von anderen politischen, religiösen und kulturellen Traditionen geprägt sind. Es wurde einmal behauptet, es gebe eine charakteristische iberische Tradition, die »bis ins Mark autoritär, patriarchalisch, katholisch, hierarchisch, korporatistisch und semifeudal« sei.[81] Wer Spanien, Portugal oder die Länder Lateinamerikas mit dem Maßstab der liberalen Demokratie westeuropäischer oder nordamerikanischer Prägung messe, mache sich des »Ethnozentrismus« schuldig.[82] Doch die Menschen auf der Iberischen Halbinsel legten *selbst* diese universalen Maßstäbe an, umso mehr seit Spanien und Portugal Mitte der siebziger Jahre in den Kreis der stabilen Demokratien aufgestiegen sind und immer mehr in ein vereintes Europa hineinwachsen. Auch die Menschen in Lateinamerika, Osteuropa, Asien und vielen anderen Teilen der Welt orientieren sich am Maßstab der liberalen Demokratie. Der Erfolg der Demokratie in so vielen verschiedenen Regionen und bei so vielen verschiedenen Völkern lässt

vermuten, dass *das* Prinzip von Freiheit und Gleichheit, die Basis der Demokratie, kein Zufall und nicht das Ergebnis ethnozentrischer Vorurteile ist. Freiheit und Gleichheit offenbaren vielmehr grundlegende Züge der menschlichen Natur, und dies insbesondere, wenn man einen kosmopolitischen Standpunkt einnimmt.

Die Frage, ob es so etwas wie eine Universalgeschichte der Menschheit geben kann, die die Erfahrungen aller Zeiten und aller Völker berücksichtigt, ist nicht neu, doch die Ereignisse der jüngsten Zeit zwingen uns, sie neu zu stellen. In allen ernsthaften, systematischen Versuchen, eine Universalgeschichte zu schreiben, sahen die Verfasser die Entwicklung der Freiheit als Zielpunkt der Geschichte an. Die Geschichte war demnach keine blinde Verkettung von Ereignissen, sondern ein sinnvolles Ganzes. In der Geschichte entfalteten sich die Vorstellungen der Menschen über das Wesen einer gerechten politischen und sozialen Ordnung. Wenn wir heute an einem Punkt angelangt sind, wo wir uns keine Welt vorstellen können, die sich wesentlich von der unseren unterscheidet, wo anscheinend keine grundsätzliche Verbesserung gegenüber unserer derzeitigen Ordnung mehr denkbar ist, dann müssen wir auch die Möglichkeit in Betracht ziehen, dass die Geschichte an ihrem Ende angelangt ist.

In Teil II werden wir die Frage aufgreifen, ob es am Ende des 20. Jahrhunderts angebracht ist, dass wir unseren erworbenen Pessimismus abschütteln und uns erneut mit dem Gedanken befassen, ob es möglich ist, eine Universalgeschichte der Menschheit zu schreiben.

Teil II

Das hohe Alter der Menschheit

5

Idee zu einer Universalgeschichte

So weit flog die Geschichtsbetrachtung noch nie, selbst nicht, wenn sie träumte; denn jetzt ist die Menschengeschichte nur die Fortsetzung der Tier- und Pflanzengeschichte; ja in den untersten Tiefen des Meeres findet der historische Universalist noch die Spuren seiner selbst, als lebenden Schleim; den ungeheuren Weg, den der Mensch bereits durchlaufen hat, wie ein Wunder anstaunend, schwindelt dem Blicke vor dem noch erstaunlicheren Wunder, vor dem modernen Menschen selbst, der diesen Weg zu übersehen vermag. Er steht hoch und stolz auf der Pyramide des Weltprozesses; indem er oben darauf den Schlussstein seiner Erkenntnis legt, scheint er der horchenden Natur rings umher zuzurufen: »Wir sind am Ziele, wir sind das Ziel, wir sind die vollendete Natur«.

Friedrich Nietzsche, Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben[83]

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.[84] Der Versuch, eine Universalgeschichte zu schreiben, ist kein universales Projekt aller Völker und Kulturen. So haben beispielsweise die Schriftsteller der griechischen Antike nichts dergleichen unternommen, obwohl in Griechenland der Grundstein zur philosophischen und historischen Tradition des Westens gelegt wurde. Platon sprach in der *Politeia* von einem natürlichen Zyklus der Regierungsformen, und Aristoteles diskutierte in der *Politika*, aus welchen Gründen es zu Revolutionen kommt und wie eine Regierungsform von der anderen abgelöst wird.[85] Aristoteles glaubte, dass keine Regierungsform den Menschen vollkommen zufriedenstellen könne und dass die Unzufriedenheit die Menschen dazu führe, in einem permanenten Kreislauf eine Regierungsform durch eine andere zu ersetzen. Die Demokratie nahm in diesem Kreislauf keinen besonderen Platz ein, weder hinsichtlich ihrer Qualität noch hinsichtlich ihrer Stabilität. Tatsächlich vermuteten beide Philosophen sogar, dass der Demokratie eine Tendenz innewohne, in eine Tyrannei zu entarten. Außerdem glaubte Aristoteles nicht an eine Kontinuität der Geschichte. Er glaubte vielmehr, dass der Zyklus der Regierungsformen in einen größeren, natürlichen Zyklus eingebettet sei und dass sintflutartige Katastrophen in periodischen Abständen nicht nur sämtliche menschlichen Gesellschaften eliminierten, sondern auch jede Erinnerung an die untergegangenen Gesellschaften auslöschten, sodass der historische Fortschritt der Menschheit immer wieder von neuem beginnen müsse.[86] Nach Ansicht von Platon und Aristoteles schritt die Geschichte nicht in einer Richtung fort, sondern verlief zyklisch.

Die ersten echten Universalgeschichten der westlichen Welt wurden von Christen geschrieben.[87] Die Griechen und Römer verfassten zwar historische Werke über die bekannte Welt, aber erst die Christen

entwickelten den Gedanken, dass alle Menschen vor Gott gleich seien, und kamen so auf die Idee, dass alle Völker der Welt ein gemeinsames Schicksal hätten. Ein christlicher Historiker wie Augustinus hatte kein Interesse an der spezifischen Geschichte der Griechen oder der Juden; ihm ging es um die Erlösung des Menschen, ein Ereignis, in dem sich der Wille Gottes auf Erden manifestieren würde. Alle Nationen waren Teile einer allgemeiner verstandenen Menschheit, deren Schicksal nur in Zusammenhang mit dem Plan Gottes verstanden werden konnte. Außerdem führten die Christen den Gedanken ein, dass die Geschichte endlich sei: Sie hatte mit der Schöpfung des Menschen durch Gott begonnen und würde mit der Erlösung des Menschen enden.[88] Für die Christen war die Erdgeschichte mit dem Tag des Jüngsten Gerichts zu Ende. An diesem Tag würde das Reich Gottes anbrechen, die Erde und irdische Dinge würden im wahrsten Sinne des Wortes untergehen. Die christliche Geschichtsauffassung zeigt, dass jede Universalgeschichtsschreibung ein »Ende der Geschichte« annehmen muss. Die einzelnen Ereignisse der Geschichte können nur im Hinblick auf ein größeres Ziel sinnvoll sein, und wenn dieses Ziel erreicht ist, ist der historische Prozess notwendigerweise zu Ende. Es ist dieses letzte Ziel der Menschheit, das allen Einzelereignissen potenziell einen Sinn verleiht.

In der Renaissance eröffnete das neu erwachte Interesse an der Antike einen historischen Horizont, den die Antike selbst nicht besessen hatte. Die Vorstellung, dass die Menschheitsgeschichte dem Leben eines einzigen Menschen gleicht, und die Idee, dass der moderne Mensch auf den Errungenschaften aller Generationen vor ihm aufbaut und deshalb »im Alter der Menschheit« lebt, wurden von mehreren Autoren dieser Epoche vertreten, so auch von Pascal.[89] Die wichtigsten frühen

Versuche, eine weltliche Universalgeschichte zu schreiben, entstanden jedoch in Verbindung mit der wissenschaftlichen Methode, die sich im 16. Jahrhundert durchsetzte. Die wissenschaftliche Methode, die wir mit den Namen von Galilei, Bacon und Descartes verbinden, basiert auf der Annahme, dass man die Natur erkennen und beherrschen kann, weil sie einem Regelwerk allgemein gültiger Gesetze unterworfen ist. Der Mensch kann die Naturgesetze erkennen, und die Erkenntnisse bauen systematisch aufeinander auf, das heißt jede Generation stützt sich auf das Wissen der vorangehenden Generationen und braucht deren Anstrengungen und Irrtümer nicht noch einmal zu wiederholen. Der moderne Fortschrittsgedanke wurzelte im Erfolg der modernen Naturwissenschaft. So wird verständlich, dass zum Beispiel Francis Bacon als Beweis für die Überlegenheit der Moderne über die Antike die Erfindung von Kompass, Druckerpresse und Schießpulver anführen konnte. Am klarsten wurde die Vorstellung, dass Fortschritt die kumulative und unendliche Aneignung von Wissen ist, von Bernard Le Bovier de Fontenelle im Jahr 1688 formuliert:

Ein wohlgebildeter Verstand enthalt sozusagen alle Geister der vorhergegangenen Jahrhunderte; er ist einem einzigen identischen Verstand vergleichbar, der sich die ganze Zeit über entwickelt und verbessert hat … Leider muss ich jedoch gestehen, dass der fragliche Mann kein Greisenalter haben wird; er wird immer gleichermaßen diejenigen Dinge beherrschen, die zu seiner Jugend passen, und er wird immer besser beherrschen, was zu seinen Mannesjahren gehört; das heißt, um die Allegorie hier zu verlassen, der Mensch wird niemals degenerieren, und dem Wachstum und der Entwicklung des menschlichen Wissens sind keine Grenzen gesetzt.[90]

Der von Fontenelle prophezeite Fortschritt fand hauptsächlich im Bereich der Naturwissenschaften statt, Fontenelle hat keine entsprechende Theorie des sozialen oder politischen Fortschritts aufgestellt. Der Vater der modernen Idee des *sozialen* Fortschritts war Machiavelli. Er forderte, dass sich die Politik von den moralischen Beschränkungen der klassischen Philosophie befreien solle und dass der Mensch sein Schicksal selbst in die Hand nehmen müsse. Weitere Fortschrittstheorien stammen von Autoren der Aufklärung wie Voltaire, den französischen Enzyklopädisten, dem Ökonomen Turgot und seinem Freund und Biographen Condorcet. Condorcets *Entwurf eines historischen Überblicks über die Fortschritte des menschlichen Geistes* enthielt eine Universalgeschichte der Menschheit in zehn Stufen, deren letzte, noch zu erreichende sich durch Chancengleichheit, Freiheit, Vernunft, Demokratie und allgemeine Bildung auszeichnete.[91] Wie Fontenelle meinte auch Condorcet, dass der menschlichen Entwicklungsfähigkeit keine Grenzen gesetzt seien. So sei es durchaus denkbar, dass es noch ein elftes Stadium der Geschichte gebe, von dem die Menschheit noch nichts ahne.

Die bedeutendsten Versuche, eine Universalgeschichte zu schreiben, entstanden in der Tradition des deutschen Idealismus. Im Jahr 1784 schlug Immanuel Kant in seinem Aufsatz »Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« ein solches Projekt vor. Auf nur sechzehn Seiten formulierte Kant die Regeln, an denen sich alle nachfolgenden Versuche, eine Universalgeschichte zu verfassen, orientierten.[92]

Er war sich völlig darüber im Klaren, dass im »widersinnigen Gang menschlicher Dinge« bei oberflächlicher Betrachtung kein besonderer Plan zu erkennen war und die Geschichte der Menschheit von Kriegen

und Grausamkeiten geprägt schien. Trotzdem fragte er sich, ob die Menschheitsgeschichte nicht doch nach bestimmten Regeln verlief und ob Ereignisse, die vom Standpunkt des einzelnen Individuums aus sinnlos erschienen, nicht doch, über einen langen Zeitraum beobachtet, zu einer langsam voranschreitenden Entwicklung gehörten. Dies traf seiner Ansicht nach im besonderen Maß auf die Entwicklung der Vernunft zu. Kein Einzelner konnte beispielsweise erwarten, die ganze Mathematik zu entdecken, aber jede Generation konnte auf den Erkenntnissen der vorangehenden aufbauen, und so gelangte man zu einem immer umfassenderen Verständnis der Mathematik.[93]

Kant glaubte, dass die Geschichte ein Ziel hatte, einen letzten Zweck, der in den Anlagen des Menschen bereits vorhanden war und der gesamten Geschichte Sinn verlieh. Dieses Endziel war die Verwirklichung der menschlichen Freiheit, denn »so muss eine Gesellschaft, in welcher Freiheit unter äußeren Gesetzen im größtmöglichen Grade mit unwiderstehlicher Gewalt verbunden angetroffen wird, d.i. eine vollkommen gerechte bürgerliche Verfassung, die höchste Aufgabe der Natur für die Menschengattung sein«. Das Erreichen einer solchen gerechten bürgerlichen Verfassung und ihre allgemeine Verbreitung auf der ganzen Welt sind Kant zufolge das Kriterium für den Fortschritt der Geschichte. Es ist außerdem eine Norm, an der man sich bei der gewaltigen Abstraktionsleistung orientieren kann, die erforderlich ist, um die wirklich wichtigen Ereignisse von der Unzahl von Fakten zu trennen, die das Rohmaterial der Geschichte darstellen. Die Frage, die von einer Universalgeschichte beantwortet werden muss, lautet daher, ob es einen für alle Zeiten und alle Gesellschaften zutreffenden Grund gibt, einen allgemeinen Fortschritt in Richtung auf

eine bürgerliche Verfassung oder, modern ausgedrückt, eine liberale Demokratie zu erwarten.[94]

Kant skizziert überdies in allgemeinen Begriffen den Mechanismus, der die Menschheit auf jene höhere Stufe der Vernunft führt, deren Ausdruck die liberalen Institutionen sind. Dieser Mechanismus ist nicht die Vernunft selbst, sondern eher ihr Gegenteil: der eigensüchtige Antagonismus, der durch die »ungesellige Geselligkeit« des Menschen entsteht und ihn dazu bringt, den Krieg aller gegen alle aufzugeben und sich in bürgerlichen Gesellschaften zusammenzuschließen. Die Gesellschaften fördern die Geistes- und Naturwissenschaften, um miteinander konkurrieren zu können. Das konkurrenzorientierte Verhalten und die Eitelkeit des Menschen, sein Wunsch zu herrschen und zu beherrschen sind somit die Quelle der sozialen Kreativität und eröffnen dem Menschen Möglichkeiten, »die in einem arkadischen Schäferleben … auf ewig in ihren Keimen verborgen« blieben.

Kants Aufsatz war noch keine Universalgeschichte. Er schrieb die *Idee* im Alter von sechzig Jahren und wollte damit lediglich darauf hinweisen, dass man einen neuen Kepler oder Newton brauche, der die universalen Gesetze der geschichtlichen Entwicklung des Menschengeschlechts erklären könnte. Kant meinte, dass das Genie, das sich der Aufgabe widmen würde, eine solche Universalgeschichte zu schreiben, Philosoph sein müsse, denn nur ein Philosoph könne verstehen, was in den menschlichen Angelegenheiten wichtig sei, und zugleich Historiker, denn nur ein Historiker könne die Geschichte aller Zeiten und aller Völker zu einem sinnvollen Ganzen ordnen. »Denn wenn man von der griechischen Geschichte … anhebt; wenn man derselben Einfluss auf die Bildung und Missbildung des Staatskörpers des römischen Volks, das den griechischen Staat verschlang, und des

letzteren Einfluss auf die Barbaren, die jenen wiederum zerstörten, bis auf unsere Zeit verfolgt; dabei aber die Staatengeschichte anderer Völker, so wie deren Kenntnis durch eben diese aufgeklärten Nationen allmählich zu uns gelanget ist, episodisch hinzutut: So wird man einen regelmäßigen Gang der Verbesserung der Staatsverfassung in unserem Weltteile (der wahrscheinlicher Weise allen anderen dereinst Gesetze geben wird) entdecken.« Die Universalgeschichte ist eine Geschichte aufeinanderfolgender Zerstörungen von Zivilisationen, aber nach jedem Untergang bleibt etwas von der früheren Ära erhalten und bahnt so den Weg zu einem höheren Stadium des menschlichen Lebens. Es übersteige seine Fähigkeiten, schrieb Kant bescheiden, eine solche Geschichte zu verfassen, aber wenn diese Aufgabe erfolgreich bewältigt werde, sei dies ein Beitrag zur universalen bürgerlichen Verfassung, denn sie vermittle den Menschen ein klares Bild ihrer Zukunft.[95]

Es blieb Kants großem Nachfolger Georg Friedrich Wilhelm Hegel vorbehalten, in der Generation nach Kant das Projekt einer Universalgeschichte zu vollenden, die sowohl philosophisch ernst zu nehmen war, als auch auf einer umfassenden Kenntnis der empirischen Fakten der Geschichte gründete. Hegel hatte in der angelsächsischen Welt nie einen guten Ruf. Er wurde beschuldigt, ein reaktionärer Apologet der preußischen Monarchie und ein Vorläufer des Totalitarismus des 20. Jahrhunderts zu sein, vor allem aber war er aus der englischen Perspektive ein schwer zu lesender Metaphysiker.[96] Dieses Vorurteil machte die Angelsachsen blind für die Tatsache, dass Hegel einer der bedeutendsten Philosophen der Moderne war. Ob es uns gefällt oder nicht, wir verdanken Hegel wichtige Erkenntnisse, die heute unser Bewusstsein prägen.

Es ist bemerkenswert, in welchem Ausmaß Hegels System in Form und Inhalt den Kriterien entspricht, die Kant in seiner *Idee* formuliert hat. [97] Wie Kant definiert auch Hegel sein Projekt als eine Universalgeschichte: »Nach dieser abstrakten Bestimmung kann von der Weltgeschichte gesagt werden, dass sie die Darstellung des Geistes [also des kollektiven menschlichen Bewusstseins] sei, wie er sich das Wissen dessen, was er an sich ist, erarbeitet.«[98] Hegel versucht, das »Gute« an den verschiedenen Staaten und Zivilisationen zu erklären, die es im Lauf der Geschichte gegeben hat, die Gründe ihres Untergangs und den »Keim der Aufklärung«, den jede untergegangene Zivilisation hinterlassen hat und der höheren Entwicklungsstufen den Weg bahnt. Ähnlich wie Kant die Quelle des Fortschritts in der »ungeselligen Geselligkeit« des Menschen sieht, ist für Hegel der Fortschritt in der Geschichte *nicht* das Resultat einer stetigen Weiterentwicklung der Vernunft, sondern Folge der blinden Wechselwirkung von Leidenschaften, die zu Konflikten, Revolutionen und Kriegen führen. Dies ist Hegels berühmte »List der Vernunft«. Der historische Prozess ist eine Abfolge von Konflikten, wobei sowohl Denksysteme als auch politische Systeme aufeinanderprallen und durch ihre eigenen inneren Widersprüche zerfallen. Sie werden durch weniger widersprüchliche und deshalb höher stehende ersetzt, was zu neuen und andersartigen Widersprüchen führt – das ist die sogenannte Dialektik. Hegel war einer der ersten europäischen Philosophen, der sich ernsthaft mit den Nationalgeschichten anderer Völker beschäftigte und sie in sein Gesamtsystem einbaute, auch die Geschichte außereuropäischer Völker wie der Inder und der Chinesen. Hegel folgt Kant darin, dass der historische Prozess einen Endpunkt habe, der in der Realisierung der Freiheit auf Erden bestehe: »Die Weltgeschichte ist der Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit.« Die

Entfaltung der Universalgeschichte kann als Ausbreitung der menschlichen Freiheit verstanden werden. Hegel fasst diese Einsicht in dem Satz zusammen, dass »die Orientalen nur gewusst haben, dass Einer frei, die griechische und römische Welt aber, dass einige frei sind, dass wir aber wissen, alle Menschen an sich [sind frei], das heißt der Mensch als Mensch« ist frei.[99] Für Hegel ist die menschliche Freiheit im modernen Verfassungsstaat verkörpert, den wir liberale Demokratie nennen. Die Universalgeschichte der Menschheit ist nichts anderes als der Aufstieg des Menschen zur absoluten Vernunft und zu der Einsicht, dass die Vernunft sich in liberaler Selbstregierung ausdrückt.

Man hat Hegel oft vorgeworfen, er vergöttere den Staat und seine Autorität und sei darum ein Feind von Liberalismus und Demokratie. Ohne im Einzelnen auf den Vorwurf einzugehen, sei an dieser Stelle nur gesagt, dass Hegel sich selbst als *den* Philosophen der Freiheit bezeichnete.[100] Für ihn war der Höhepunkt des historischen Prozesses mit der Verwirklichung der Freiheit in politischen und sozialen Institutionen erreicht. Man tut Hegel Unrecht, wenn man ihn nur als Anwalt des Staates sieht und nicht auch als Verteidiger der bürgerlichen Gesellschaft, als denjenigen Philosophen, der einen breiten Bereich privater wirtschaftlicher und politischer Tätigkeit rechtfertigte, die der Kontrolle des Staates entzogen war. Zumindest hat Marx ihn so verstanden, und deshalb als Apologeten der Bourgeoisie angegriffen.

Die hegelsche Dialektik ist vielfach mystifiziert worden. Das begann mit Marx' Mitarbeiter Friedrich Engels, der die Dialektik als eine »Methode« behandelte, die man vermeintlich aus Hegels System herausbrechen konnte. Andere Denker behaupteten, die Dialektik sei für Hegel ein metaphysisches Instrument gewesen, das es ihm erlaubt habe, die gesamte Menschheitsgeschichte aus *a priori* gültigen, logischen

Grundprinzipien abzuleiten, und zwar unabhängig von den empirischen Daten und ohne Kenntnis der realen historischen Ereignisse. Diese Interpretation der Dialektik ist unhaltbar. Wenn man Hegels historische Werke liest, sieht man, dass der historische Zufall und das Unvorhergesehene eine große Rolle spielen.[101] Die hegelsche Dialektik gleicht dem sokratischen Dialog, ihrem Vorläufer bei Platon. Der sokratische Dialog ist ein Gespräch zwischen zwei Menschen über ein wichtiges Thema – etwa über das Wesen des Guten oder die Bedeutung der Gerechtigkeit. Solche Diskussionen werden nach dem Prinzip der Widerspruchsfreiheit entschieden: Der Gesprächspartner, der sich weniger in Widersprüche verwickelt, hat gewonnen. Wenn man hingegen im Verlauf der Diskussion bei beiden Gesprächspartnern Widersprüche feststellt, dann ergibt sich aus dem Gespräch eine dritte Position, die frei ist von den Widersprüchen der beiden ursprünglichen Positionen. Diese dritte Position kann jedoch wiederum neue, unvorhergesehene Widersprüche enthalten und damit zum Thema eines weiteren Gesprächs werden. Für Hegel existiert nun die Dialektik nicht nur im philosophischen Gespräch, sondern auch zwischen Gesellschaften oder, wie heutige Sozialwissenschaftler es ausdrücken würden, zwischen verschiedenen sozio-ökonomischen Systemen. Man könnte die Geschichte als einen Dialog zwischen Gesellschaften beschreiben. Im Lauf der Geschichte scheitern Gesellschaften mit gravierenden inneren Widersprüchen und werden von neuen abgelöst, die diese Widersprüche nicht enthalten. So brach Hegel zufolge das Römische Reich zusammen, weil es zwar für alle Menschen die Gleichheit vor dem Gesetz einführte, aber nicht ihre Rechte und ihre Menschenwürde anerkannte. Erst in der jüdisch-christlichen Tradition waren alle Menschen aufgrund ihrer moralischen Freiheit gleich.[102] Die christliche Welt besaß wiederum

eigene Widersprüche. Ein klassisches Beispiel dafür ist die mittelalterliche Stadt. Sie schützte in ihren Mauern Kaufleute und Händler, den Keim einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Die ökonomische Überlegenheit der Kaufleute und Händler brachte schließlich ans Licht, dass es irrational war, die wirtschaftliche Entwicklung durch moralische Grenzen zu hemmen, und das führte zum Untergang eben jener Städte, die die Entstehung dieser Schicht überhaupt erst ermöglicht hatten.

Der wichtigste Unterschied zwischen Hegel und Vorläufern wie Fontenelle und Condorcet, die ebenfalls Universalgeschichten schrieben, besteht darin, dass Hegel Begriffe wie Natur, Freiheit, Geschichte, Wahrheit und Vernunft auf eine sehr viel solidere philosophische Grundlage stellte. Hegel war zwar nicht der erste Philosoph, der über Geschichte schrieb, aber er war der erste *historistische* Philosoph: der erste Philosoph, der glaubte, dass die Wahrheit historisch relativ sei.[103] Hegel vertritt die Ansicht, dass jedes menschliche Bewusstsein aufgrund der besonderen sozialen und kulturellen Bedingungen seiner Umgebung – wir würden sagen »durch seine Zeit« – begrenzt ist. Gedanken aus der Vergangenheit, gleichgültig, ob sie von durchschnittlichen Menschen oder großen Philosophen stammen, sind für Hegel nicht absolut oder »objektiv« wahr, sondern nur in Bezug auf den historischen oder kulturellen Horizont der Zeit, in der sie gedacht wurden. Die Menschheitsgeschichte darf deshalb nicht allein als eine Abfolge von Zivilisationen mit einem immer höheren materiellen Entwicklungsstand gesehen werden, sondern vor allem als eine Abfolge von Bewusstseinsformen. Das Bewusstsein – was der Mensch über fundamentale Fragen von richtig und falsch denkt, welche Betätigungen er befriedigend findet, wie er über Götter denkt, ja selbst die Art, wie er

die Welt wahrnimmt – hat sich im Laufe der Geschichte nachhaltig verändert. Und aus der Tatsache, dass die Anschauungen zueinander im Widerspruch standen, folgt, dass sie zum größten Teil falsch waren, Formen »falschen Bewusstseins«, die später von der Geschichte entlarvt wurden. Die großen Weltreligionen sind Hegel zufolge nicht »objektiv wahr«, sie sind vielmehr *Ideologien* und entsprechen den jeweiligen Bedürfnissen der Gläubigen. Das Christentum ist eine aus der Sklaverei erwachsene Ideologie, denn die Lehre von der Gleichheit aller Menschen kam dem Wunsch der Sklaven nach Befreiung entgegen.

Die Radikalität von Hegels Historismus wird heute kaum noch wahrgenommen, so sehr ist sie Teil unseres eigenen geistigen Horizonts geworden. Für uns ist es selbstverständlich, dass das Denken an einen historischen Standort gebunden ist, und wir hegen ein generelles Misstrauen gegen Denkweisen, die »überholt« sind. Um diese Art von historistischem Denken handelt es sich beispielsweise, wenn die Feministinnen heute die Hingabe, mit der ihre Mütter oder Großmütter Heim und Familie versorgten, als das kuriose Überbleibsel eines vergangenen Zeitalters ansehen. Wenn sich die Frauen früherer Generationen freiwillig den Regeln einer von Männern beherrschten Kultur unterwarfen, war das »für ihre Zeit« vielleicht durchaus richtig und machte sie vielleicht sogar glücklich, doch heute nehmen das die Frauen nicht mehr hin, und es gilt ihnen als eine Form von »falschem Bewusstsein«. Historistisch argumentiert auch der Schwarze, der behauptet, ein Weißer werde nie verstehen, was es bedeutet, schwarz zu *sein.* Obwohl das Bewusstsein von Schwarzen und Weißen nicht notwendigerweise aus verschiedenen Zeiten stammt, kann man doch annehmen, dass die Bewusstseinsformen wegen der unterschiedlichen

kulturellen Erfahrungen so verschieden sind, dass nur eine sehr begrenzte Verständigung möglich ist.

Die Radikalität des hegelschen Historismus wird sogar in seinem Menschenbild deutlich. Mit einer wichtigen Ausnahme glaubten praktisch alle Philosophen vor Hegel, dass es so etwas wie eine »menschliche Natur« gebe, eine mehr oder weniger konstante Reihe von Eigenschaften – Leidenschaften, Wünschen, Fähigkeiten, Tugenden und Ähnlichem –, die das Wesen des Menschen ausmachen.[104] Während es zwischen den einzelnen Individuen offensichtlich Unterschiede gibt, unterliegt die menschliche Natur keiner Veränderung durch die Zeit, insofern sind der chinesische Bauer und der europäische Gewerkschaftler gleich. Diese philosophische Ansicht findet in dem weit verbreiteten Klischee ihren Ausdruck, dass »die Menschen immer gleich bleiben«; dabei denkt man besonders an eher unsympathische Eigenschaften wie Geiz, Gier oder Grausamkeit. Hegel dagegen bestreitet nicht, dass es eine natürliche Seite des Menschen gibt, die aus den körperlichen Grundbedürfnissen wie essen oder schlafen resultiert, aber er glaubt, dass der Mensch hinsichtlich seiner wichtigen Eigenschaften *nicht determiniert* ist und daher frei, sich seine Natur selbst zu erschaffen.[105]

So sind beispielsweise die Bedürfnisse des Menschen laut Hegel nichts Überzeitliches, Unwandelbares, sondern sie unterscheiden sich je nach Epoche und Kultur.[106] Um ein Beispiel zu nennen: Ein Amerikaner, Franzose oder Japaner unserer Zeit verbringt einen Großteil seiner Zeit damit, nach Dingen zu streben: nach einer bestimmten Automarke, besonderen Turnschuhen, Designerkleidung oder nach Statussymbolen wie einer vornehmen Wohngegend, einer besseren Schule oder Arbeitsstelle. Die meisten Dinge hat es früher nicht gegeben, und folglich konnte sie niemand begehren. Auch dem heutigen Bewohner

eines Slums in der Dritten Welt sind sie vermutlich gleichgültig, denn er muss viel grundlegendere Bedürfnisse befriedigen. Die Konsumgesellschaft und die Wissenschaft vom Marketing, die sie erhält, sind auf Bedürfnisse bezogen, die im wahrsten Sinne des Wortes vom Menschen selbst *geschaffen* wurden, und diese Bedürfnisse werden in der Zukunft neuen Bedürfnissen Platz machen.[107] Unsere Wünsche sind von unserem sozialen Milieu bestimmt, das wiederum ein Produkt unserer gesamten Vergangenheit ist. Unsere Bedürfnisse sind einer von vielen Aspekten der menschlichen Natur, die sich mit der Zeit verändert haben. Auch der Stellenwert, den das Begehren im Verhältnis zu anderen Zügen des menschlichen Charakters einnimmt, hat sich verändert. Hegels Universalgeschichte befasst sich daher nicht nur mit dem Fortschritt der Wissenschaft und der Institutionen, sondern auch mit dem Wandel der menschlichen Natur. Denn es ist die Natur des Menschen, dass er keine ewig gleiche Natur hat, dass er nicht *ist*, sondern etwas anderes *wird*, als er einst war.

Anders als noch radikalere Historisten nach ihm und anders als Fontenelle glaubte Hegel nicht, dass sich der historische Prozess unendlich fortsetzen würde, sondern dass er mit der Entstehung freier Gesellschaften in der realen Welt enden werde. Hegel glaubte also an ein *Ende der Geschichte.* Das bedeutet nicht, dass die Ereignisse aufhören – auch weiter werden Menschen geboren, sterben, gibt es Kontakte und Konflikte zwischen Menschen – oder dass die Möglichkeit, Neues über die Welt zu erfahren, begrenzt ist. 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. Das Bewusstsein seiner selbst war, so glaubte Hegel, in seinem

philosophischen System verkörpert, genau wie die menschliche Freiheit in dem neuen liberalen Staat verkörpert war, der in Europa aus der Französischen und in Amerika aus der Amerikanischen Revolution hervorgegangen war. 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. Der Sieg war damals noch nicht einmal in dieser kleinen Ecke Deutschlands sicher. 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.

Die Menschen waren nicht geneigt, Hegel darin zu folgen, dass die Geschichte mit dem liberalen Staat zu Ende sei. Kaum war Hegels Tinte getrocknet, wurde sein System von Karl Marx angegriffen, jenem anderen großen Geist des 19. Jahrhunderts, der eine Universalgeschichte verfasste. Tatsächlich sind wir uns darum nicht bewusst, wie viel in unserem Denken wir Hegel verdanken, weil wir sein geistiges Erbe aus der Hand von Karl Marx entgegengenommen haben, der sich große Teile des hegelschen Systems für seine Zwecke aneignete. Marx entlieh von Hegel den Gedanken der grundsätzlichen Historizität aller menschlichen Angelegenheiten, den Gedanken, dass sich die menschliche Gesellschaft im Lauf der Zeit aus anfänglich primitiven Strukturen zu immer komplexeren und höheren Formen entwickelt hat. Außerdem stimmt er

mit Hegel darin überein, dass der historische Prozess grundsätzlich dialektisch verläuft, dass frühere Formen der politischen und sozialen Organisation von inneren Widersprüchen geprägt waren, die mit der Zeit zutage traten und dazu führten, dass das alte System einer höheren Organisationsform Platz machen musste. Und Marx teilt Hegels Glaube an ein Ende der Geschichte. Er sagt wie Hegel eine letzte Gesellschaftsform voraus, die frei von Widersprüchen ist und mit der die Geschichte an ihr Ende kommt.

Marx und Hegel erwarten am Ende der Geschichte unterschiedliche Gesellschaftsformen. Marx ist der Ansicht, dass der liberale Staat einen fundamentalen Widerspruch nicht gelöst hat, nämlich den Klassenkonflikt zwischen Bourgeoisie und Proletariat. Er wendet Hegels Historismus gegen Hegel, indem er argumentiert, dass der liberale Staat eben nicht die universale Freiheit repräsentiert, sondern nur den Sieg der Freiheit einer bestimmten Klasse, nämlich der Bourgeoisie. Hegel glaubt, dass die Entfremdung – der Konflikt des Menschen mit sich selbst, der dazu führt, dass er die Kontrolle über sein Schicksal verliert – am Ende der Geschichte durch die philosophische Erkenntnis der im liberalen Staat möglichen Freiheit eine adäquate Lösung finden wird. Dagegen meint Marx, dass der Mensch auch in liberalen Gesellschaften sich selbst entfremdet bleibt, da das Kapital, das er selbst geschaffen hat, zu seinem Herrn und Meister wird und ihn beherrscht.[108] Die Bürokratie des liberalen Staates, die Hegel als die »universale Klasse« bezeichnet, weil sie die Interessen des gesamten Volkes repräsentiert, repräsentiert für Marx nur Partikularinteressen innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich die Interessen der Kapitalisten, die die Gesellschaft beherrschen. Hegel, der Philosoph, hat das »absolute Selbstbewusstsein« nicht erreicht, sondern ist selbst ein Produkt seiner Zeit, ein Apologet der

Bourgeoisie. In Marx' Sicht wird das Ende der Geschichte erst mit dem Sieg der wirklichen »universalen Klasse«, des Proletariats, erreicht sein. Erst dann ist im sozialistischen Utopia der Klassenkampf ein für alle Mal beendet.[109]

Marx' Kritik an Hegel und an der liberalen Gesellschaft ist uns heute so vertraut, dass man sie eigentlich nicht zu wiederholen braucht. Aber inzwischen, einhundertvierzig Jahre nach dem *Kommunistischen Manifest*, ist der Marxismus als Basis für eine reale Gesellschaft weltweit so spektakulär gescheitert, dass man sich fragen muss, ob Hegels Universalgeschichte letztlich nicht doch die prophetischere war. Diese Frage wurde um die Mitte unseres Jahrhunderts von Alexandre Kojève aufgeworfen, einem französisch-russischen Philosophen, der in den dreißiger Jahren an der Pariser École Pratique des Hautes Études eine sehr einflussreiche Vorlesungsreihe hielt.[110] Wie Marx der größte Hegelinterpret des 19. Jahrhunderts war, war Kojève der größte Hegelinterpret des 20. Jahrhunderts. Wie Marx beschränkte sich Kojève nicht darauf, Hegels Gedanken lediglich zu erklären, sondern er verwendete sie kreativ für seinen eigenen Entwurf der Moderne. Raymond Aron vermittelt uns ein Bild von Kojèves Brillanz und Originalität:

[Kojève] faszinierte ein Publikum von Superintellektuellen, die zu Skeptizismus und Kritik neigten. Warum? Sein Talent, seine dialektische Virtuosität hatten etwas damit zu tun … [Seine rhetorische Kunst] war eng mit seinem Thema und seiner Persönlichkeit verknüpft. Seine Themen waren die Weltgeschichte und Hegels Phänomenologie des Geistes. *Letztere warf Licht auf Ersteres. Alles bekam einen Sinn. Selbst diejenigen, die der historischen Vorsehung misstrauten und den Kunstgriff hinter der Kunst*

vermuteten, konnten dem Magier nicht widerstehen. Für den Augenblick war es Beweis genug, wie er der Zeit und den Ereignissen Sinn verlieh.[111]

In seinen Vorlesungen sagte Kojève zur Verblüffung seiner Zuhörer, dass Hegel im Prinzip recht gehabt und die Weltgeschichte ungeachtet aller Wendungen und Umwege in den folgenden Jahren tatsächlich 1806 geendet habe. Es ist schwierig, die Schichten von Ironie in Kojèves Werk zu durchdringen und zu seinen wahren Absichten vorzustoßen. Hinter dem scheinbar kuriosen Schluss steckt jedoch der Gedanke, dass die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, wie sie aus der Französischen Revolution hervorgingen und im modernen Staat verkörpert sind, den Kojève »universal und homogen« nennt, den Endpunkt der ideologischen Evolution des Menschen darstellen, über den hinaus kein Fortschritt möglich ist. Kojève wusste natürlich, dass es seit 1806 viele blutige Kriege und Revolutionen gegeben hatte, aber er betrachtete diese im Wesentlichen als eine »Angleichung der Provinzen«.[112] Der Kommunismus steht demnach nicht auf einer *höheren* Stufe als die liberale Demokratie, sondern er gehört *demselben* Stadium der Geschichte an, dem Stadium, in dem sich Freiheit und Gleichheit als universale Prinzipien in allen Teilen der Welt ausbreiten werden. Obwohl die Bolschewistische und die Chinesische Revolution welterschütternde Ereignisse zu sein schienen, würde ihre einzige bleibende Wirkung darin bestehen, die bereits etablierten Prinzipien der Freiheit und Gleichheit auch ehemals rückständigen und unterdrückten Völkern zu bringen, und sie würden die entwickelte Welt, die bereits in Übereinstimmung mit diesen Prinzipien lebte, zwingen, sie noch vollständiger zu verwirklichen.

Die folgende Passage vermittelt einen Eindruck von Kojèves Brillanz, aber auch von der Eigenheit seiner Gedanken:

Ich nahm wahr, was um mich herum vorging, und dachte darüber nach, was in der Welt seit der Schlacht von Jena passiert war. Da verstand ich, dass Hegel recht gehabt hatte, als er in dieser Schlacht das Ende der Geschichte sah, die diesen Namen verdient. In und durch diese Schlacht hatte die Vorhut der Menschheit virtuell die Grenze und das Ziel, also das Ende *der historischen Entwicklung des Menschen erreicht. Was seither passiert ist, war nur eine räumliche Ausdehnung der revolutionären Kraft, die in Frankreich mit Robespierre-Napoleon auf der Bildfläche erschienen war. Aus einer wirklich historischen Perspektive gesehen, hatten die beiden Weltkriege und die Vielzahl großer und kleiner Revolutionen in ihrem Gefolge lediglich den Effekt, die rückständigen Zivilisationen der Randprovinzen den fortschrittlichsten (realen oder virtuellen) historischen Positionen in Europa anzugleichen. Wenn die Sowjetisierung Russlands oder der Machtantritt des Kommunismus in China mehr oder etwas anderes bedeuten als die Demokratisierung des imperialen Deutschland (mit dem Durchgangsstadium Hitlerismus) oder die Entlassung Togos in die Unabhängigkeit, ja sogar als die Selbstbestimmung der Papuaner, dann nur, weil die sinosowjetische Aktualisierung des Robespierreschen Bonapartismus das postnapoleonische Europa dazu treibt, die Beseitigung der mehr oder weniger anachronistischen Überbleibsel seiner vorrevolutionären Vergangenheit zu beschleunigen.*[113]

Am meisten in Einklang mit den Prinzipien der Französischen Revolution stehen für Kojève die westeuropäischen Länder der Nachkriegszeit, das heißt jene kapitalistischen Demokratien, die einen hohen Grad an materiellem Überfluss und politischer Stabilität erreicht haben.[114] In diesen Gesellschaften gibt es keine fundamentalen Widersprüche mehr: Selbstzufrieden und in sich gefestigt müssen sie keine großen politischen Ziele mehr verfolgen und können sich

ausschließlich der ökonomischen Produktion widmen. Kojève hielt in der zweiten Hälfte seines Lebens keine Vorlesungen mehr, sondern arbeitete als Beamter in der Europäischen Gemeinschaft. Das Ende der Geschichte ist seiner Ansicht nach nicht nur das Ende der großen politischen Kämpfe und Konflikte, sondern auch das Ende der Philosophie. Die Europäische Gemeinschaft war für ihn deshalb ein angemessenes Symbol für das Ende der Geschichte.

Nach den monumentalen universalgeschichtlichen Werken von Hegel und Marx wurden andere, weniger eindrucksvolle, geschrieben. In der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts entstand eine Reihe relativ optimistischer Theorien über den sozialen Fortschritt, so die Theorien des Positivisten Auguste Comte und des Sozialdarwinisten Herbert Spencer. Spencer betrachtete die soziale Evolution als Teil der umfassenderen biologischen Evolution; wie in der biologischen Evolution gilt demnach in der sozialen Evolution das Gesetz, dass der Stärkste sich durchsetzt.

Auch im 20. Jahrhundert wurden mehrere Versuche unternommen, Universalgeschichten zu schreiben, allerdings fielen sie deutlich weniger optimistisch aus als die Versuche im 19. Jahrhundert. Zu den Versuchen des 20. Jahrhunderts gehören Oswald Spenglers *Der Untergang des Abendlandes* und Arnold Toynbees Schrift *Der Gang der Weltgeschichte*, die von Spengler beeinflusst war.[115] Spengler und Toynbee teilen beide die Geschichte in die Geschichten einzelner Völker auf, Spengler in »Kulturen«, Toynbee in »Gesellschaften«. Jedes Volk ist bestimmten allgemein gültigen Gesetzen des Aufstiegs und des Verfalls unterworfen. Spengler und Toynbee brachen mit einer Tradition, die mit den christlichen Historikern begonnen und bei Hegel und Marx ihren Höhepunkt erreicht hatte, und betrachteten die Geschichte der Menschheit nicht mehr als einen einheitlichen, voranschreitenden

Prozess. Sie kehrten in gewissem Sinne zu der zyklischen Geschichtsschreibung über einzelne Völker zurück, die für die griechische und die römische Historiographie typisch gewesen war. Beide Werke wurden zu ihrer Zeit viel gelesen, weisen aber die gleiche organizistische Schwäche auf, weil sie eine fragwürdige Analogie zwischen einer Kultur oder einer Gesellschaft und einem biologischen Organismus herstellen. Spengler ist auch heute noch populär, weil sein Pessimismus anscheinend einen gewissen Einfluss auf Staatsmänner wie Henry Kissinger hatte. Doch an die Vorläufer Hegel und Marx reicht weder Spengler noch Toynbee heran.

Die letzte bedeutende Universalgeschichte, die im 20. Jahrhundert geschrieben wurde, war nicht das Werk eines Einzelnen, sondern die gemeinsame Leistung einer Gruppe von zumeist amerikanischen Sozialwissenschaftlern, die nach dem Zweiten Weltkrieg eine »Modernisierungstheorie« entwickelten.[116] Karl Marx hatte im Vorwort zur ersten Auflage des *Kapitals* folgende Feststellung getroffen: »Das industriell entwickeltere Land zeigt dem minder entwickelten nur das Bild der eignen Zukunft.« Dies ist, bewusst oder unbewusst, auch der Ausgangspunkt der Modernisierungstheorie. Die Vertreter der Modernisierungstheorie greifen auf Marx sowie auf die Soziologen Weber und Durkheim zurück und postulieren, dass sich die industrielle Entwicklung nach einem bestimmten, regelmäßigen Wachstumsschema vollzieht und im Laufe der Zeit in unterschiedlichen Ländern und Kulturen einheitliche soziale und politische Strukturen hervorbringt.[117] Wenn man Länder wie Großbritannien oder die Vereinigten Staaten untersucht, die sich früh industrialisiert und demokratisiert haben, kann man nach Ansicht der Modernisierungstheoretiker ein allgemein gültiges Entwicklungsschema erschließen, dem alle anderen Länder schließlich

folgen werden.[118] Während Max Weber den mit dem »Fortschritt« der Menschheit wachsenden Grad an Rationalität und die zunehmende Säkularisierung eher mit Pessimismus sah, haben diese Begriffe für die Modernisierungstheoretiker der Nachkriegszeit einen entschieden positiven – man ist versucht zu sagen: amerikanischen – Klang. Zwar gibt es unter den Vertretern der Modernisierungstheorie Meinungsverschiedenheiten darüber, wie einheitlich die historische Evolution verläuft und ob es verschiedene Wege zur Moderne gibt, aber sie sind sich darin einig, dass die Geschichte zielgerichtet voranschreitet und dass am Ende der Geschichte die liberale Demokratie der entwickelten Industrienationen steht. In den fünfziger und sechziger Jahren arbeiteten die Modernisierungstheoretiker mit großem Schwung daran, ihre neue Sozialwissenschaft für die ökonomische und politische Entwicklung der frisch in die Unabhängigkeit entlassenen Länder der Dritten Welt nutzbar zu machen.[119]

Die Modernisierungstheorie traf der Vorwurf, dass sie *ethnozentrisch* sei: Sie habe die westeuropäischen und nordamerikanischen Erfahrungen zu einer universalen Wahrheit erhoben und ihre »Kulturgebundenheit« nicht erkannt.[120] »Als Folge der politischen und kulturellen Hegemonie des Westens«, so einer der Kritiker, »wurde der ethnozentrischen Idee Vorschub geleistet, dass nur die politische Entwicklung des Westens ein gültiges Modell darstellt.«[121] Diese Kritik geht weiter als der Vorwurf, dass der von Großbritannien oder den Vereinigten Staaten beschrittene Weg zur Modernität bei weitem nicht der einzig mögliche war. Diese Kritik stellt den Begriff der Modernität infrage und damit die stillschweigende Voraussetzung, dass alle Nationen die liberal-demokratischen Prinzipien des Westens übernehmen wollen und dass es

keine anderen, gleichermaßen gültigen kulturellen Ausgangs- und Endpunkte gibt.[122]

Der Vorwurf des Ethnozentrismus versetzte der Modernisierungstheorie den Todesstoß, denn die Theoretiker teilten die relativistischen Ansichten ihrer Kritiker: Sie glaubten keine wissenschaftlichen oder empirischen Gründe zu haben, um die Werte der liberalen Demokratie zu verteidigen, und konnten nur immer wieder beteuern, dass Ethnozentrismus ihnen fern gelegen habe.[123]

Man kann mit einigem Recht behaupten, dass der tiefe historische Pessimismus des 20. Jahrhunderts die meisten Universalgeschichten diskreditiert hat. Der Umstand, dass Marx' Verständnis von »Geschichte« herangezogen wurde, um den Terror in der Sowjetunion, in China und in anderen kommunistischen Ländern zu rechtfertigen, hat dem Begriff in vielen Ohren einen besonders unheimlichen Klang verliehen. Der Gedanke, dass die Geschichte zielgerichtet, sinnvoll, voranschreitend und sogar verstehbar sein könnte, ist dem geschichtsphilosophischen Denken unserer Zeit sehr fremd. Wer wie Hegel von »der Weltgeschichte« spricht, erntet Spott und amüsierte Herablassung von den Intellektuellen, die meinen, sie hätten die Welt in all ihrer Komplexität und Tragik begriffen. Es ist kein Zufall, dass nur den Verfassern von Universalgeschichten in diesem Jahrhundert ein gewisser Erfolg beschieden war, die wie Spengler und Toynbee den Niedergang und Verfall westlicher Werte und Institutionen beschrieben haben.

Unser Pessimismus ist zwar verständlich, steht aber im Widerspruch zu einer Fülle von Ereignissen in der zweiten Hälfte unseres Jahrhunderts. Wir müssen uns fragen, ob unser Pessimismus nicht vielleicht nur noch eine Pose ist, die genauso leichtfertig eingenommen wird wie die optimistische Pose im 19. Jahrhundert. Ein naiver Optimist,

dessen Erwartungen enttäuscht wurden, steht als Narr da, während ein Pessimist, der widerlegt wurde, trotzdem die Aura von Tiefgründigkeit und Seriosität behält. Es ist sicherer, Pessimist zu sein. Das Auftauchen demokratischer Kräfte in Teilen der Erde, wo man sie nie vermutet hätte, die Instabilität autoritärer Regierungsformen und das vollkommene Fehlen von *theoretischen* Alternativen zur liberalen Demokratie zwingen uns, Kants alte Frage neu zu stellen: Gibt es so etwas wie eine universale Geschichte der Menschheit, die wir von einem viel mehr weltbürgerlichen Standpunkt aus erfassen könnten, als es Kant möglich war?

6

Der Mechanismus des Begehrens

Wir kehren nun sozusagen zum Anfang zurück und wenden uns noch einmal unserer Fragestellung zu, diesmal jedoch ohne frühere Geschichtstheorien zurate zu ziehen: Ist die Geschichte zielgerichtet, und gibt es einen Grund zu der Annahme, dass eine universale Entwicklung in Richtung auf die liberale Demokratie stattfinden wird?

Wir wollen uns zunächst mit der Frage nach der Zielgerichtetheit befassen und im Augenblick außer Acht lassen, ob dies einen Fortschritt bedeutet, der entweder eine moralische Weiterentwicklung oder mehr menschliches Glück bedeutet. Unsere Fragestellung lautet: Entwickeln sich alle menschlichen Gesellschaften auf eine bestimmte einheitliche Weise oder nimmt ihre jeweilige Geschichte einen zyklischen oder gar zufälligen Verlauf?[124] Wenn Letzteres der Fall wäre, könnte die Menschheit jede soziale oder politische Praxis der Vergangenheit einfach wiederholen: Die Sklaverei könnte wieder eingeführt werden, Europäer könnten sich wieder zu Königen oder Kaisern krönen, die amerikanischen Frauen könnten das Wahlrecht wieder verlieren. Ist die Geschichte hingegen zielgerichtet, bedeutet dies, dass keine Form der sozialen Organisation in derselben Gesellschaft wieder auftauchen kann, wenn sie einmal überwunden ist (obwohl sich in verschiedenen Gesellschaften in unterschiedlichen Entwicklungsstadien natürlich ähnliche Entwicklungsmuster wiederholen können).

Wenn 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. Zyklische Geschichtsauffassungen oder solche, die die historische Entwicklung als zufällig ansehen, schließen die Möglichkeit sozialer Veränderungen oder einer begrenzten Regelmäßigkeit nicht aus, aber sie kennen kein durchgehendes Kausalprinzip in der historischen Entwicklung. Dagegen müssen sie einen Prozess der *De*-Generation annehmen, in dessen Verlauf das Bewusstsein sämtlicher früherer Errungenschaften ausgelöscht wird. Denn wenn nicht die Möglichkeit eines totalen historischen *Vergessens* bestünde, würde jeder Zyklus, der auf einen anderen folgt, zumindest auf einigen wenigen Erfahrungen des vorhergehenden aufbauen.

Bei unserem ersten Versuch, den Mechanismus zu verstehen, der der Geschichte ihren zielgerichteten Verlauf gibt, wollen wir in Anlehnung an Bacon und Fontenelle annehmen, dass Wissen der Schlüssel ist, und dabei berücksichtigen wir besonders das Wissen über unser Universum, das wir mit den Mitteln der Naturwissenschaft erlangen können. Unter sämtlichen sozialen Bemühungen des Menschen ist die moderne Naturwissenschaft nach allgemeiner Ansicht als Einzige kumulativ und zielgerichtet. Für Malerei, Dichtung, Musik oder Architektur trifft das nicht zu: Rauschenberg ist nicht unbedingt ein besserer Maler als Michelangelo, und Schönbergs Musik muss nicht besser sein als die von Bach, nur weil Schönberg im zwanzigsten Jahrhundert gelebt hat. Shakespeares Dramen und das Parthenon stellen einen Gipfel der Vollendung dar, spätere Leistungen kann man im Vergleich dazu schlecht als Fortschritt bezeichnen. Hingegen baut die Naturwissenschaft Stück um Stück auf bereits vorhandenen Kenntnissen auf: Es gibt bestimmte Fakten in der Natur, die dem großen Sir Isaac Newton verborgen

geblieben sind, während sie heute jedem Physikstudenten allein deshalb zugänglich sind, weil er später geboren wurde. Das wissenschaftliche Naturverständnis ist weder zyklisch noch zufällig; die Menschheit kehrt nicht periodisch zum selben Stadium der Unwissenheit zurück, und die Errungenschaften der modernen Naturwissenschaft sind nicht das Ergebnis bloßer menschlicher Launen. Menschliche Wesen haben die Freiheit, sich lieber mit bestimmten wissenschaftlichen Gebieten zu befassen als mit anderen, und sie können die Ergebnisse offensichtlich anwenden, wie sie wollen. Aber weder Diktatoren noch Parlamente können die Naturgesetze aufheben, auch wenn sie das oft wollten.[125]

Das Wissen über unsere Welt wurde über einen sehr langen Zeitraum angehäuft und veränderte die menschlichen Gesellschaften stetig, wenn auch meist unmerklich. Es besteht ein großer Unterschied zwischen einer Gesellschaft, die Eisen verarbeiten und Landwirtschaft treiben kann und Gesellschaften, die nur Steinwerkzeuge kannten und deren Mitglieder Jäger und Sammler waren. Mit dem Aufstieg der *modernen* Naturwissenschaft, das heißt mit der Entdeckung der wissenschaftlichen Methode durch Männer wie Descartes, Bacon und Spinoza im 16. und 17. Jahrhundert, erfolgte in der Beziehung zwischen der wissenschaftlichen Erkenntnis und dem historischen Prozess ein qualitativer Sprung. Nicht allen Gesellschaften standen die Möglichkeiten der Naturbeherrschung zur Verfügung, der durch die moderne Naturwissenschaft eröffnet wurde; dies erreichten nur die Gesellschaften in einem bestimmten Teil der Welt, in Europa, zu einem bestimmten Zeitpunkt. Nachdem die wissenschaftliche Methode einmal erfunden war, wurde sie ein universaler Besitz des rationalen Menschen. Sie war potenziell jedermann zugänglich, ungeachtet kultureller oder nationaler Unterschiede. Die Entdeckung der wissenschaftlichen

Methode teilte die Geschichte unwiderruflich in zwei Abschnitte, in die Zeit vor der Entdeckung und in die Zeit danach. Eine solche Zweiteilung ist mit einem zyklischen Geschichtsbild nicht zu vereinbaren. Die allmähliche Entfaltung der modernen Naturwissenschaft stellte, nachdem sie einmal im Gange war, einen derartigen zielgerichteten Mechanismus dar, wie wir ihn für die Erklärung der historischen Entwicklung suchen.

Das eine Beispiel, wie die moderne Naturwissenschaft zu historischen Veränderungen führt, die sowohl zielgerichtet als auch universal sind, ist die militärische Konkurrenz. Weil das internationale System von Krieg und Konflikt geprägt ist, bringt die Universalität der Naturwissenschaft auf diesem Gebiet eine weltweite Vereinheitlichung. Die moderne Naturwissenschaft eröffnet den Gesellschaften einen entscheidenden militärischen Vorteil, die neue Technologien am besten entwickeln, produzieren und einsetzen können. Der relative Vorsprung, den die Technik ermöglicht, wird in dem Maße größer, wie sich die technologische Entwicklung beschleunigt.[126] Die Speere der Zulus waren den Gewehren der Briten unterlegen, dagegen vermochte kein noch so tapferer Krieger etwas auszurichten. Weil die Europäer die Naturwissenschaft beherrschten, konnten sie im 18. und 19. Jahrhundert den größten Teil der heutigen Dritten Welt unterwerfen. Umgekehrt trug der Umstand, dass die Naturwissenschaft von Europa aus in der Welt verbreitet wurde, dazu bei, dass die Dritte Welt im 20. Jahrhundert ihre Souveränität zumindest teilweise zurückgewinnen konnte.

Die Aussicht, dass möglicherweise eines Tages ein Krieg geführt werden muss, übt in jeder Gesellschaft einen erheblichen Druck in Richtung auf Rationalisierung und Vereinheitlichung der sozialen Strukturen aus. Ein Staat, der seine politische Autonomie behalten will, darf nicht in technischer Hinsicht hinter seinen Feinden und Rivalen

zurückbleiben. Das Damoklesschwert des Krieges zwingt ihn sogar, die Gesellschaft so umzustrukturieren, wie sie für die Produktion und den Einsatz der Technik am besten geeignet ist. Staaten müssen beispielsweise eine bestimmte Größe haben, damit sie gegenüber ihren Nachbarn bestehen können, und das ist ein mächtiges Motiv, nationale Einheit herzustellen. Staaten müssen in der Lage sein, auf nationaler Ebene Ressourcen zu mobilisieren, deshalb brauchen sie eine starke Zentralgewalt, die die Autorität besitzt, Steuern zu erheben und Gesetze zu erlassen. Staaten müssen unterschiedliche Formen regionaler, religiöser und verwandtschaftlicher Bindungen zerbrechen, wenn sie der nationalen Einheit im Weg stehen. Sie brauchen ein Bildungssystem, das eine Elite hervorbringt, die mit der Technik umgehen kann. Sie müssen Entwicklungen jenseits ihrer Grenzen aufmerksam verfolgen, und seit der Einführung des Volksheers in den napoleonischen Kriegen müssen sie den unteren Klassen wenigstens ansatzweise das Wahlrecht zugestehen, damit im Notfall die gesamte Bevölkerung mobilisiert werden kann. All diese Entwicklungen könnten auch durch andere Triebkräfte in Gang gesetzt werden – etwa durch wirtschaftliche –, aber der Krieg übt einen besonders starken Zwang zur sozialen Modernisierung aus, und er ist ein eindeutiger Test, ob sie erfolgreich war.

Es gibt in der Geschichte zahlreiche Beispiele für die sogenannte »defensive Modernisierung«, die Modernisierung einer Gesellschaft angesichts einer militärischen Bedrohung.[127] So bemühten sich die zentralistischen Monarchen des 16. und 17. Jahrhunderts, Ludwig XIII. in Frankreich oder Philipp II. in Spanien, die Macht in ihren Reichen zu konsolidieren, damit sie die Kriege mit ihren Nachbarn finanzieren konnten. Im gesamten 17. Jahrhundert befanden sich diese Länder nur drei Jahre lang nicht im Kriegszustand; die gewaltigen wirtschaftlichen

Ressourcen, die man für die Aushebung und den Unterhalt der Armeen brauchte, waren der wichtigste Antrieb für die Zentralregierungen, die Macht feudaler und regionaler Einrichtungen zu brechen und das zu schaffen, was wir heute »moderne« staatliche Strukturen nennen.[128] Die Durchsetzung der absoluten Monarchie hatte wiederum einen nivellierenden Effekt auf die französische Gesellschaft: Die Privilegien des Adels wurden beschnitten, neuen sozialen Gruppen wurde der Aufstieg erleichtert; sie spielten dann später in der Französischen Revolution eine entscheidende Rolle.

Im Osmanischen Reich und in Japan fand ein ähnlicher Prozess statt. Die Invasion einer französischen Armee unter Napoleon in Ägypten im Jahr 1798 erschütterte die ägyptische Gesellschaft und führte zu einer umfassenden Militärreform unter dem osmanischen Pascha Mehmet Ali. Alis neue, mit europäischer Hilfe ausgebildete Armee war so erfolgreich, dass sie die Herrschaft der Osmanen in einem Großteil des Nahen Ostens bedrohte. Dies veranlasste wiederum den osmanischen Sultan Mahmud II., radikale Reformen in Gang zu setzen. Er führte die gleichen Reformen durch wie die europäischen Monarchen in den beiden vorhergehenden Jahrhunderten. Er zerstörte die alte Feudalordnung, indem er 1826 mit den Janitscharen die traditionelle Militärmacht beseitigte, eine Reihe von weltlichen Schulen eröffnete und die Befugnisse der zentralen Bürokratie drastisch erweiterte. Auch die japanischen *daimyos* (Lehnsherrn) ließen sich erst durch die überlegene Feuerkraft der Flotte von Commodore Perry davon überzeugen, dass sie ihr Land öffnen und sich der ausländischen Konkurrenz stellen mussten. (Die Modernisierung vollzog sich nicht reibungslos: Noch in den späten fünfziger Jahren des 19. Jahrhunderts wurde der japanische Artilleriefachmann Takashima Shūhan ins Gefängnis geworfen, weil er

die Übernahme westlicher Militärtechnologie befürwortet hatte.) Unter der Parole »Reiches Land, starke Armee« führte die neue japanische Führung die Schulpflicht ein, ersetzte die alten Tempelschulen durch ein staatliches Bildungssystem, rekrutierte ein bäuerliches Volksheer statt der Samurai-Krieger und führte ein nationales Steuersystem, Banken und eine einheitliche Währung ein. Die Transformation der gesamten japanischen Gesellschaft während der Meiji-Restauration und die Rezentralisierung des japanischen Staates fanden statt aus Furcht, Japan könne seine nationale Unabhängigkeit verlieren und wie China dem europäischen Kolonialismus zum Opfer fallen, wenn es nicht lernte, die Technologie des Westens zu übernehmen![129] In anderen Fällen bildete die schmähliche Niederlage in einem Krieg den Ansporn für eine Reform der Gesellschaft. Die Reformen von Stein, Scharnhorst und Gneisenau in Preußen waren durch die Erkenntnis motiviert, dass Napoleon den Sieg bei Jena-Auerstedt nur wegen der Rückständigkeit des preußischen Staates und der totalen Entfremdung zwischen Staat und Gesellschaft hatte erringen können. Parallel zu Militärreformen wie der Festlegung der allgemeinen Wehrpflicht wurde der Code Napoleon in Preußen eingeführt, ein Ereignis, das in den Augen Hegels bedeutete, dass nun auch in Deutschland moderne Zeiten angebrochen waren.[130] In Russland waren alle Modernisierungs- und Reformprozesse in den letzten 350 Jahren in erster Linie durch militärische Ambitionen und Rückschläge motiviert.[131] Militärische Gründe bewogen Peter den Großen, Russland zu einer modernen europäischen Monarchie zu machen. Die Stadt St. Petersburg wurde als Marinestützpunkt an der Mündung der Newa gegründet. Russlands Niederlage im Krimkrieg gab den Anstoß für die Reformen Alexanders II. einschließlich der Aufhebung der Leibeigenschaft. Ohne die russische Niederlage im

Russisch-Japanischen Krieg hätte es die liberalen Reformen Stolypins und den wirtschaftlichen Aufschwung zwischen 1905 und 1914 nicht gegeben.[132]

Das jüngste Beispiel für eine defensive Modernisierung ist die Perestroika von Michail Gorbatschow. Aus Reden von ihm und anderen Sowjetführern in der Anfangsphase der Perestroika geht deutlich hervor, dass sie eine grundlegende Reform der sowjetischen Wirtschaft ursprünglich vor allem deshalb anstrebten, weil ihnen klar geworden war, dass die Sowjetunion ohne solche Reformen große Mühe haben würde, im 21. Jahrhundert ökonomisch und militärisch konkurrenzfähig zu bleiben. Vor allem die Strategische Verteidigungsoffensive (SDI) Ronald Reagans war eine ernsthafte Herausforderung für die Sowjetunion, denn dadurch würde eine ganze Generation sowjetischer Atomwaffen nutzlos werden, und die Konkurrenz zwischen beiden Supermächten würde sich auf Gebiete wie die Mikroelektronik und andere neue Technologien verlagern, wo die Sowjetunion erheblich hinterherhinkte. Die Sowjetführer, darunter viele Militärs, begriffen, dass das korrupte Wirtschaftssystem, das sie von Breschnew geerbt hatten, in einer von SDI beherrschten Welt nicht mehr konkurrenzfähig sein würde, und so waren sie bereit, um des langfristigen Überlebens willen kurzfristige Einschränkungen in Kauf zu nehmen.[133]

Die fortdauernde Präsenz von Krieg und militärischer Konkurrenz zwischen den Staaten wirkt paradoxerweise vereinheitlichend auf ihre gesellschaftlichen Strukturen. Weil der Krieg ihre Existenz bedroht, müssen sie die moderne technologische Zivilisation und die ihr zugrunde liegenden gesellschaftlichen Strukturen akzeptieren. Die moderne Naturwissenschaft zwingt sich dem Menschen auf, ob er will oder nicht. Die meisten Länder haben keine andere Wahl, sie müssen den

technologischen Rationalismus der Moderne übernehmen, wenn sie ihre nationale Autonomie behalten wollen. Wir haben hier einen anschaulichen Beweis für Kants Behauptung, dass der historische Wandel ein Ergebnis der »ungeselligen Geselligkeit« des Menschen ist: Der Mensch wird viel stärker durch Konflikt als durch Kooperation gezwungen, sich in Gesellschaften zusammenzuschließen und deren Potenzial so gut wie möglich auszuschöpfen.

Ein Staat kann der Notwendigkeit der technologischen Rationalisierung nur dann eine Zeit lang entgehen, wenn sein Territorium für andere Staaten nicht von Interesse ist. Oder ein Staat hat ganz einfach Glück. Die islamische »Wissenschaft« war nicht in der Lage, F-4-Kampfbomber oder Chieftain-Panzer zu produzieren, um Khomeinis Iran gegen ehrgeizige Nachbarn wie den Irak zu verteidigen. Der islamische Iran konnte den westlichen Rationalismus, der solche Waffen konstruierte, nur deshalb attackieren, weil er mit seinen Ölexporten genug Geld für Waffeneinkäufe verdiente. Und die im Iran herrschenden Mullahs konnten sich ein Projekt wie die weltweite Islamische Revolution nur deshalb leisten, weil bei ihnen der wertvolle Rohstoff buchstäblich aus dem Boden quillt. Andere Länder, mit denen es die Natur weniger gut gemeint hat, müssen auf vergleichbare Projekte verzichten.[134]

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. Üblicherweise bezeichnen wir dies als wirtschaftliche Entwicklung. Industrialisierung bedeutet nicht nur den intensiven Einsatz von Technik im Produktionsprozess und die Erfindung neuer Maschinen. Industrialisierung bringt es auch mit sich, dass die

Probleme der sozialen Organisation und der sinnvollen Arbeitsteilung durch Vernunft gelöst werden. Der doppelte Einsatz der Vernunft bei der Erfindung neuer Maschinen und bei der Organisation des Produktionsprozesses war so erfolgreich, dass die kühnsten Erwartungen der ersten Vertreter der wissenschaftlichen Methode bei weitem übertroffen wurden. In Westeuropa wuchs das Pro-Kopf-Einkommen von der Mitte des 17. Jahrhunderts bis heute um mehr als das Zehnfache, und dabei war es zu Beginn der Industriellen Revolution bereits höher als heute in vielen Entwicklungsländern.[135] Das wirtschaftliche Wachstum hatte in allen Gesellschaften bestimmte einheitliche soziale Veränderungen zur Folge, ungeachtet ihrer früheren Sozialstruktur.

Die moderne Naturwissenschaft reguliert die Richtung der wirtschaftlichen Entwicklung, indem sie den Horizont der Produktionsmöglichkeiten ständig verändert.[136] Diese Veränderung ist sehr eng mit einer immer rationelleren Organisation der Arbeit verknüpft.[137] So ermöglichten beispielsweise die technischen Verbesserungen des Kommunikations- und Transportwesens durch den Straßenbau, die Entwicklung neuer Schiffe und Häfen, die Erfindung der Eisenbahn und vieles mehr eine Vergrößerung der Märkte, und dies wiederum erlaubte, durch rationellere Arbeitsorganisation und größere Stückzahlen kostengünstiger zu produzieren. Spezialisierung ist für eine Fabrik so lange nicht lohnend, wie sie ihre Produkte nur an ein paar Dörfer in der Nachbarschaft verkauft. Sie lohnt sich erst, wenn man die Produkte im ganzen Land oder gar auf dem Weltmarkt verkaufen kann.[138] Der Produktivitätszuwachs, der sich daraus ergibt, vergrößert wiederum den Binnenmarkt und weckt den Wunsch nach einer noch weiter gehenden Arbeitsteilung.

Die Erfordernisse einer rationellen Arbeitsorganisation erzwingen in großem Umfang Veränderungen der Sozialstruktur. So muss eine Industriegesellschaft relativ verstädtert sein, denn nur in der Stadt gibt es für eine moderne Industrie geschulte Arbeitskräfte in ausreichender Zahl. Außerdem verfügen nur Städte über die Infrastruktur und die Dienstleistungen, ohne die große, hochspezialisierte Unternehmen nicht existieren können. Die Apartheid in Südafrika brach letztlich zusammen, weil es nicht gelang, die schwarzen Industriearbeiter für immer auf dem Land zu halten. Der Arbeitsmarkt verlangt immer mehr Flexibilität und Mobilität, der Arbeiter kann nicht sein Leben lang an einen bestimmten Beruf, einen bestimmten Ort oder ein bestimmtes Netz sozialer Beziehungen gebunden bleiben, sondern er muss mobil sein, sich mit neuen Aufgaben und Technologien vertraut machen und seine Arbeit an den Meistbietenden verkaufen. Diese Veränderungen unterminieren traditionelle soziale Gruppen wie Stämme, Clans, Großfamilien, religiöse Sekten und Ähnliches. Das Leben in solchen Gruppen mag vielleicht in mancher Hinsicht menschlich befriedigender sein, aber da sie nicht nach den Prinzipien wirtschaftlicher Effizienz organisiert sind, verlieren sie allmählich ihre Mitglieder an Gruppen, für die das zutrifft.

An die Stelle der alten Gemeinschaften treten »moderne« bürokratische Organisationen. In eine solche Organisation werden Arbeitskräfte aufgrund von Ausbildung und Fähigkeiten aufgenommen und nicht aufgrund familiärer Bindungen oder eines bestimmten Status, und ihre Leistung wird nach allgemein üblichen Regeln gemessen. Die moderne Bürokratie institutionalisiert die rationelle Organisation der Arbeit, indem sie komplexe Aufgaben in eine hierarchische Struktur einfacherer Aufgaben untergliedert, die zu einem großen Teil routinemäßig ausgeführt werden können. Die bürokratische Organisation

wird in den Industrieländern wahrscheinlich auf lange Sicht sämtliche Bereiche der Gesellschaft durchdringen, ob es sich um Regierungseinrichtungen, Gewerkschaften, Zeitungsverlage, Wohlfahrtsverbände, Universitäten oder Berufsgenossenschaften handelt. Im 19. Jahrhundert waren vier von fünf Amerikanern selbstständig und gehörten keiner bürokratischen Organisation an, heute trifft das nur noch für einen von zehn Amerikanern zu. Diese »ungeplante Revolution« hat in allen Industrieländern stattgefunden, in kapitalistischen wie in sozialistischen und ungeachtet aller religiösen und kulturellen Unterschiede.[139]

Man hat nachgewiesen, dass die industrielle Entwicklung nicht notwendigerweise wuchernde Bürokratien oder riesige Industriekombinate hervorbringen muss. Ab einer bestimmten Größe nimmt die Effizienz von Bürokratien ab. Sie werden Opfer eines Phänomens, das die Wirtschaftswissenschaftler Kostenprogression nennen, und sind weniger effizient als eine Vielzahl kleinerer Organisationen. Auch ist es für gewisse moderne Industrien wie etwa die Hersteller von Software nicht nötig, sich in großen Städten anzusiedeln. Trotzdem müssen auch solche kleineren Einheiten nach den Prinzipien der rationellen Produktion organisiert sein und brauchen eine verstädterte Gesellschaft als Hintergrund.

Die Arbeitsteilung ist praktisch nicht von der technologischen Innovation zu trennen. Arbeitsteilung und technologische Innovation sind zwei Aspekte der Rationalisierung des Wirtschaftslebens, der eine betrifft die soziale Organisation, der andere die maschinelle Produktion. Karl Marx glaubte, die Produktivität des modernen Kapitalismus beruhe in erster Linie auf der maschinellen Produktion (also auf dem Einsatz von Technik) und nicht auf der Arbeitsteilung. Er hoffte, dass man die

Arbeitsteilung eines Tages würde abschaffen können.[140] Dank des technischen Fortschritts würde es eines Tages keine Unterschiede mehr geben zwischen Stadt und Land, zwischen Ölbaron und Ölarbeiter, zwischen Bankier und Müllmann, es würde eine Gesellschaft entstehen, in der es möglich wäre, »morgens zu jagen, mittags zu fischen, abends Viehzucht zu treiben, nach dem Essen zu kritisieren …«[141] Die Entwicklung der Weltwirtschaft seit der Zeit, als Marx diese Zeilen geschrieben hat, spricht nicht dafür, dass er recht behalten wird. Arbeitsteilung ist nach wie vor eine zentrale Voraussetzung der wirtschaftlichen Produktivität, immerhin sind manche Arbeitsvorgänge dank technischer Fortschritte nicht mehr so stumpfsinnig. Die Versuche kommunistischer Regime, die Arbeitsteilung aufzuheben und die Sklaverei der Spezialisierung abzuschaffen, führten zu einer Tyrannei, die schlimmer war als die von Marx kritisierten Zustände in den Werkstätten von Manchester.[142] Mao versuchte mehrfach, den Unterschied zwischen Stadt und Land sowie zwischen körperlicher und geistiger Arbeit abzuschaffen, zum Beispiel mit dem »Großen Sprung nach vorn« in den späten fünfziger Jahren und mit der Kulturrevolution ein Jahrzehnt später. Beide Versuche verursachten unvorstellbares menschliches Leid. Schlimmeres richteten nur die Roten Khmer in Kambodscha an, als sie 1975 unbedingt Stadt und Land verschmelzen wollten.

Weder Arbeitsteilung[143] noch Bürokratie[144] waren zur Zeit der Industriellen Revolution etwas Neues, neu war lediglich die konsequente Durchsetzung nach den Prinzipien der wirtschaftlichen Effektivität. Es ist das Bemühen um Rationalisierung, das bei der Industrialisierung vereinheitlichend auf die soziale Entwicklung wirkt. In einer vorindustriellen Gesellschaft können die Menschen unzählige Ziele

verfolgen. So kann etwa das Leben eines adligen Kriegers nach religiösen oder traditionellen Maßstäben höher bewertet werden als das eines städtischen Kaufmanns, und die Priester können den »gerechten« Preis für eine Ware bestimmen. Eine Gesellschaft, die nach solchen Regeln lebt, kann jedoch ihre Ressourcen nicht effektiv einsetzen und wird sich deshalb wirtschaftlich nicht so schnell entwickeln wie eine Gesellschaft, in der die Regeln der rationellen Produktion gelten.

Betrachten wir einige Beispiele für die vereinheitlichende Macht der Arbeitsteilung in den sozialen Beziehungen: Als General Franco die republikanischen Truppen besiegte, war Spanien im Wesentlichen ein Agrarland. Die soziale Basis der spanischen Rechten bestand aus lokalen Honoratioren und ländlichen Grundbesitzern, die aufgrund der Tradition und aufgrund persönlicher Loyalität Massen von bäuerlichen Anhängern mobilisieren konnten. Auch der Zusammenhalt der Mafia beruht auf vergleichbaren persönlichen und familiären Bindungen, ob sie von New Jersey oder von Palermo aus operiert. Dasselbe gilt für die lokalen Machthaber, die in Ländern der Dritten Welt wie den Philippinen oder El Salvador auch heute noch die Politik auf dem Land beherrschen. Durch die Entwicklung der spanischen Wirtschaft in den fünfziger und sechziger Jahren entstanden auch auf dem Land moderne Marktbeziehungen, und das führte zu einer ungeplanten sozialen Revolution, die die traditionellen Klientelverhältnisse zerstörte.[145] Massen von Bauern wanderten vom Land in die Städte ab, die lokalen Honoratioren hatten auf einmal keine Anhänger mehr. Die Bosse selbst wurden Agrarproduzenten, steigerten ihre Effizienz und orientierten sich an den Bedingungen der nationalen und internationalen Märkte. Die Bauern, die auf dem Land geblieben waren, begannen als Lohnarbeiter ihre Arbeit nach Tarif zu verkaufen.[146] Ein Möchte-Gern-Franco von

heute würde keine soziale Basis für die Rekrutierung einer Armee finden. Der Zwang zur wirtschaftlichen Rationalisierung erklärt auch, warum sich die Mafia im relativ unterentwickelten Süden Italiens besser behauptet hat als im industrialisierten Norden. Klientelverhältnisse, die auf nichtökonomischen Bindungen beruhen, gibt es offensichtlich auch in modernen Gesellschaften noch – jeder kennt den Sohn eines Chefs, der bei der Beförderung vorgezogen wurde, oder hat schon erlebt, dass jemand einem ehemaligen Mitschüler oder Verbindungsbruder einen Posten verschafft –, aber so etwas ist in der Regel illegal und findet unter dem Siegel der Verschwiegenheit statt.

Die Fragestellung dieses Kapitels lautete: Verläuft die Geschichte zielgerichtet? Die Frage war bewusst naiv gestellt, denn es gibt viele Pessimisten unter uns, die der Geschichte jedes Ziel absprechen würden. Wir haben die moderne Naturwissenschaft als einen möglichen Mechanismus ausgewählt, der einem zielgerichteten historischen Wandel zugrunde liegen könnte, denn die Naturwissenschaft ist die einzige auf breiter Basis betriebene soziale Aktivität, die nach übereinstimmender Ansicht kumulativ und daher zielgerichtet stattfindet. Die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft erklärt viele Details der historischen Entwicklung, so etwa warum Menschen Pferdewagen und Eisenbahn als Transportmittel verwendeten, bevor sie ins Auto und ins Flugzeug umstiegen, warum heutige Gesellschaften stärker verstädtert sind als frühere, oder warum die moderne politische Partei, die Gewerkschaft und der Nationalstaat in den industrialisierten Gesellschaften den Stamm oder Clan als Zentrum der Gruppenloyalität ersetzt haben.

Die moderne Naturwissenschaft bietet also für eine Reihe von Phänomenen eine recht gute Erklärung, doch es gibt daneben viele andere Phänomene, die sie nicht erklären kann, zum Beispiel warum eine

Gesellschaft eine bestimmte Regierungsform wählt. Man kann die moderne Naturwissenschaft als einen »Regulator« des zielgerichteten historischen Wandels ansehen, keinesfalls jedoch als die *Ursache* des Wandels. Denn sonst würde sofort die Frage auftauchen: *Warum gerade die moderne Naturwissenschaft?* Die immanente Logik der Naturwissenschaft mag zwar eine Erklärung dafür bieten, warum sie sich so entwickelt, wie sie sich entwickelt, aber sie bietet keine Erklärung dafür, warum der Mensch überhaupt Wissenschaft betreibt. Die Naturwissenschaft als ein soziales Phänomen ist nicht allein deshalb entstanden, weil der Mensch sich für das Universum interessiert, sondern weil sie sein Bedürfnis nach Sicherheit und nach dem unbegrenzten Erwerb materieller Güter erfüllen kann. Moderne Konzerne finanzieren nicht deshalb Abteilungen für Forschung und Entwicklung, weil sie eine allgemeine Liebe zur Erkenntnis hegen, sondern weil Erkenntnis Geld bringen soll. Der Wunsch nach wirtschaftlichem Wachstum scheint ein universales Kennzeichen nahezu aller heutigen Gesellschaften zu sein. Aber wenn menschliches Handeln nicht ausschließlich von wirtschaftlichen Motiven bestimmt ist, dann muss die weiter oben gegebene Erklärung unvollständig sein. Auf diese Frage werden wir gleich zurückkommen.

Wir haben es bis jetzt vermieden, die Tatsache moralisch zu bewerten, dass die Geschichte dank der modernen Naturwissenschaft anscheinend einen zielgerichteten Verlauf nimmt. Es sollte klar sein, dass Phänomene wie Arbeitsteilung und Bürokratisierung entschieden zweischneidige Auswirkungen für das individuelle Glück haben. Dies wurde bereits von Adam Smith, Marx, Weber, Durkheim und den anderen Sozialwissenschaftlern unterstrichen, die als Erste darauf hingewiesen haben, dass solche Phänomene zentrale Merkmale des modernen Lebens

sind. Wir haben gegenwärtig keinen Grund zu der Annahme, dass die Fähigkeit, mit Hilfe der modernen Naturwissenschaft die Produktivität zu steigern, die Menschen moralischer, glücklicher oder in anderer Hinsicht besser gemacht hat, als sie vorher waren. Als Ausgangspunkt unserer Analyse haben wir lediglich gezeigt, dass es gute Gründe gibt, anzunehmen, dass die Geschichte seit der Entfaltung der modernen Naturwissenschaft in einer bestimmten Richtung verläuft, und wir haben einige Konsequenzen genannt, die sich aus dieser Feststellung ergeben.

Wenn die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft einen zielgerichteten Verlauf der Geschichte bewirkt hat, dann ist die Frage naheliegend, ob diese Entwicklung rückgängig gemacht werden kann. Wird die wissenschaftliche Methode irgendwann einmal unser Leben nicht mehr beherrschen? Kann sich eine industrialisierte Gesellschaft in eine vormoderne, noch nicht von der Wissenschaft geprägte zurückverwandeln? Kurz gesagt: Ist der zielgerichtete Verlauf der Geschichte umkehrbar?

7
Keine Barbaren vor den Toren

In seinem Film *The Road Warrior* schildert der australische Filmemacher George Miller eine Gesellschaft, die vom Öl gelebt hat und nach einem apokalyptischen Krieg zusammengebrochen ist. Alle wissenschaftlichen Erkenntnisse sind verloren gegangen, neuzeitliche Westgoten und Vandalen fahren im Busch mit Harley-Davidsons und Dünen-Buggys herum und stehlen sich gegenseitig Benzin und Kugeln, weil das Wissen, wie diese Dinge produziert werden, nicht mehr vorhanden ist.

Die Möglichkeit, dass unsere moderne, technische Zivilisation zerstört wird und wir über Nacht in die Barbarei zurückfallen, ist ein Standardthema der Science-Fiction-Literatur. Besonders oft tauchte das Thema in der Nachkriegszeit auf, als die Erfindung der Atomwaffen ein solches Ausmaß der Vernichtung tatsächlich denkbar erscheinen ließ. Die neue Barbarei ist häufig nicht allein ein Wiedererstehen früherer Formen der sozialen Organisation, sondern eine seltsame Mischung aus alten Sozialstrukturen und moderner Technologie. So reisen etwa Kaiser und Herzöge mit Raumschiffen von Sonnensystem zu Sonnensystem. Wenn jedoch unsere Annahmen über den Zusammenhang zwischen moderner Naturwissenschaft und moderner sozialer Organisation richtig sind, dann wären derartige »gemischte« Ergebnisse des Zusammenbruchs nicht lange lebensfähig: Die moderne Naturwissenschaft würde sich so lange immer wieder selbst reproduzieren, wie die wissenschaftliche Methode nicht restlos ausgerottet oder verworfen wäre, und damit würden

zwangsläufig auch viele Aspekte der modernen, rationalen sozialen Welt wiedererstehen.

Stellen wir uns also die Frage, ob die Menschheit insgesamt den zielgerichteten Verlauf der Geschichte dadurch umkehren könnte, dass sie die naturwissenschaftliche Methode verwerfen oder verlieren würde.

In jüngerer Zeit haben immer wieder einzelne Gruppen der Bevölkerung die freiwillige Ablehnung der Technologie und der rationalisierten Gesellschaft befürwortet: die Romantiker im frühen 19. Jahrhundert, die Hippies in den sechziger Jahren, Ayatollah Khomeini und der islamische Fundamentalismus in den achtziger Jahren. Gegenwärtig üben die Umweltschützer die klarste und konsequenteste Kritik an der technischen Zivilisation. Die heutige Umweltbewegung umfasst viele verschiedene Gruppen und Denkrichtungen. Die radikalsten kritisieren prinzipiell das Bestreben des Menschen, die Natur mittels Wissenschaft zu beherrschen, und behaupten, dass der Mensch glücklicher wäre, wenn er die Natur nicht mehr manipulierte, sondern wieder unter Bedingungen lebte, die dem ursprünglichen, vorindustriellen Zustand näher wären.

Die meisten Kritiker der technischen Zivilisation können sich auf Jean-Jacques Rousseau berufen, den ersten Philosophen der Neuzeit, der bezweifelte, dass der historische »Fortschritt« gut ist. Rousseau hatte schon vor Hegel erkannt, dass die menschliche Erfahrung im Wesentlichen historisch bestimmt ist und wie sich die Natur des Menschen im Lauf der Geschichte gewandelt hat. Anders als Hegel meinte Rousseau jedoch, dass der historische Wandel den Menschen zutiefst unglücklich gemacht habe. So beurteilte er es beispielsweise als negativ, wie die moderne Wirtschaft Bedürfnisse befriedigt. In seinem zweiten *Discours* vertritt Rousseau die Ansicht, dass es in Wahrheit nur

sehr wenige echte Bedürfnisse gibt: Der Mensch braucht eigentlich nur ein Dach über dem Kopf und etwas zu essen. Nicht einmal Sicherheit ist ein Grundbedürfnis, denn es würde voraussetzen, dass Menschen, die nebeneinander leben, ein natürliches Bedürfnis haben, sich gegenseitig zu bedrohen.[147] Alle anderen Wünsche sind für das Glück des Menschen nicht ausschlaggebend. Sie entstehen erst daraus, dass er sich mit seinen Nachbarn vergleicht und sich benachteiligt fühlt, wenn er etwas nicht besitzt, was andere besitzen. Die von der modernen Konsumgesellschaft geweckten Bedürfnisse rühren mit anderen Worten von der Eitelkeit des Menschen her, einer Eigenschaft, die Rousseau *amour propre* nennt. Das Problem liegt darin, dass diese neuen Bedürfnisse, die im Laufe der Geschichte von den Menschen selbst geschaffen werden, unendlich elastisch sind und niemals ganz befriedigt werden können. Die moderne Wirtschaft erzeugt, gleichgültig wie wirkungsvoll und wie erfindungsreich sie produziert, für jedes Bedürfnis, das sie befriedigt, ein neues. Die Menschen werden nicht deshalb unglücklich, weil sie eine gleich bleibende Anzahl von Bedürfnissen nicht befriedigen können, sondern weil ständig eine Lücke klafft zwischen immer neuen Wünschen und deren Erfüllung.

Rousseau nennt als Beispiel dafür den Sammler, der unglücklich daran denkt, was in seiner Sammlung noch fehlt, anstatt sich darüber zu freuen, was er bereits besitzt. Ein aktuelleres Beispiel ist der gewaltige Innovationsprozess in der Elektronikindustrie: In den zwanziger und dreißiger Jahren waren die Konsumenten stolz, wenn sie ein Radio pro Familie besaßen. Heute dagegen gibt es in Amerika kaum einen Teenager, der nicht mehrere Radios besitzt und der nicht trotzdem sehr unglücklich ist, weil er noch kein Nintendo, und keinen tragbaren Compact-Disc-Player sein Eigen nennt. Es ist offensichtlich, dass ihn

auch der Erwerb dieser Geräte nicht zufriedener machen wird, denn sobald er sie hat, haben die Japaner schon ein neues elektronisches Spielzeug erfunden, nach dem er sich verzehren wird.

Rousseau zufolge könnte der Mensch vielleicht glücklich werden, wenn er aus der Tretmühle der modernen Technologie und der endlosen Wunschspirale ausbrechen würde. Er müsste etwas von der Ganzheitlichkeit seines Naturzustands wiedergewinnen, im Naturzustand lebte der Mensch in keiner Gesellschaft und verglich sich nicht mit anderen. Er lebte nicht in jener künstlichen Welt von Ängsten, Hoffnungen und Erwartungen, die erst von der Gesellschaft geweckt werden. Vielmehr war er vom Gefühl seiner eigenen Existenz beglückt, er freute sich daran, ein natürlicher Mensch in einer natürlichen Welt zu sein. Er setzte seine Vernunft nicht ein, um die Natur zu beherrschen. Dazu hatte er auch keinen Grund, denn die Natur war ihm im Wesentlichen wohlgesinnt, und als Einzelgänger lag ihm die Vernunft überhaupt fern.[148]

Rousseaus Kritik am zivilisierten Menschen setzte hinter das gesamte Projekt der Eroberung der Natur zum ersten Mal ein dickes Fragezeichen. Er stellte jene Sichtweise infrage, wonach Bäume und Berge lediglich Rohstoffquellen sind und nicht Horte der Ruhe und Kontemplation. Seine Kritik des ökonomischen Menschen, wie er von John Locke und Adam Smith vorausgesehen wurde, liefert bis heute allen Argumente, die unbegrenztes Wirtschaftswachstum ablehnen, und sie ist die (häufig unbewusste) geistige Grundlage eines Großteils der heutigen Umweltschutzbewegung.[149] Mit fortschreitender Industrialisierung und wirtschaftlicher Entwicklung ist die Zerstörung der natürlichen Umwelt immer deutlicher geworden, und Rousseaus Kritik an der wirtschaftlichen Modernisierung hat an Anziehungskraft gewonnen. Ist

es vorstellbar, dass auf der Basis eines aktualisierten Rousseau eine extrem umweltorientierte Gesellschaft entstehen könnte, die das moderne Projekt der Naturbeherrschung und die technische Zivilisation, die darauf beruht, rundweg verwirft? Aus einer Reihe von Gründen können wir diese Frage wohl verneinen.

Der erste Grund hat etwas mit den Erwartungen zu tun, die in unserer Zeit durch Wirtschaftswachstum geweckt werden. Einzelpersonen und kleine Gemeinschaften können durchaus »zurück zur Natur« gehen, ihre Berufe als Bankiers oder Immobilienmakler aufgeben und an einem See in den Adirondacks leben. Wenn dagegen eine ganze Gesellschaft auf die Technik verzichten wollte, würde das in Europa, Amerika oder Japan die Entindustrialisierung des Staates bedeuten. Die Staaten würden sich praktisch in verarmte Dritte-Welt-Länder zurückverwandeln. Vielleicht hätten sie mit weniger Luftverschmutzung und Atommüll zu kämpfen, aber es gäbe auch weniger moderne Medizin und moderne Kommunikationsmittel, weniger Verhütungsmittel und deshalb weniger sexuelle Freiheit. Anstatt sich von der Spirale neuer Bedürfnisse zu befreien, würden die meisten Menschen erfahren, wie arme Bauern leben, die ans Land gebunden sind und sich für ihr tägliches Brot abplagen müssen. Es gibt natürlich viele Länder, die jahrhundertelang auf dem Niveau der Subsistenzwirtschaft existiert haben, und ihre Bewohner lebten zweifellos in einem relativ glücklichen Zustand. Doch die Wahrscheinlichkeit, dass sie auch dann noch glücklich wären, wenn sie vorher in einer technisierten Konsumgesellschaft gelebt hätten, ist gering, und die Wahrscheinlichkeit, dass man eine ganze Gesellschaft überreden könnte, den ersten Zustand gegen den zweiten einzutauschen, ist noch geringer. Außerdem würde es vermutlich Länder geben, die sich nicht entindustrialisiert hätten, und die Bürger der entindustrialisierten Länder

würden sich ständig mit ihnen vergleichen. Der Entschluss Burmas, nach dem Zweiten Weltkrieg nicht wie alle anderen Länder der Dritten Welt nach wirtschaftlicher Entwicklung zu streben, sondern sich international zu isolieren, wäre vielleicht in einer vorindustriellen Welt durchführbar gewesen. Doch in einer Welt, wo überall Länder so prosperierten wie Singapur und Thailand, war eine solche Politik sehr schwer durchzuhalten.

Die Alternative, nur zu einem Teil mit der Technik zu brechen, indem man die technologische Entwicklung irgendwie auf dem gegenwärtigen Stand einfriert oder technische Neuerungen nur noch auf bestimmten ausgewählten Gebieten zulässt, ist genauso unrealistisch. Solche Maßnahmen wären vielleicht, zumindest kurzfristig, besser geeignet, den heutigen Lebensstandard zu erhalten, aber es ist nicht einzusehen, warum das Leben auf einem willkürlich bestimmten technologischen Niveau besonders befriedigend sein sollte. Es hätte weder den Glanz einer dynamischen Wachstumswirtschaft, noch wäre es eine echte Rückkehr zur Natur. Der Versuch, die technologische Entwicklung aufzuhalten, hat bei kleinen religiösen Gemeinschaften wie den Amish oder den Mennoniten funktioniert, aber in einer großen Gesellschaft mit vielen Bevölkerungsschichten wäre so etwas sehr viel schwerer durchführbar. Die sozialen und wirtschaftlichen Ungleichheiten in den entwickelten Gesellschaften sind politisch viel weniger gefährlich, solange ein ständig wachsender Kuchen zu verteilen ist. Dagegen hätten sie sehr ernste Auswirkungen, wenn sich Amerika in eine riesige stagnierende DDR verwandeln würde. Überdies wäre das Einfrieren der Technik auf dem gegenwärtigen Stand vermutlich nicht das richtige Mittel, um eine drohende ökologische Krise zu verhindern, und nach wie vor bliebe die Frage offen, ob das Ökosystem der Erde es verkraften kann, wenn die

Dritte Welt die Entwicklung der Industrieländer aufholen will. Selektive Innovation würde außerdem das schwierige Problem aufwerfen, welche Autorität darüber entscheidet, welche Technologien akzeptabel sind und welche nicht. Die damit verbundenen moralischen Fragen wären kaum lösbar, und das Wirtschaftswachstum würde zweifellos insgesamt stagnieren.

Die Rettung der Umwelt wird nicht durch den *Verzicht* auf die moderne Technik und die *Beseitigung* des dadurch geprägten Wirtschaftslebens gelingen können, sondern man wird beides langfristig unbedingt brauchen, wenn man die Umwelt erhalten will. Tatsächlich haben die Umweltschützer, wenn man vom fundamentalistischen Flügel der deutschen Grünen und anderen Extremisten absieht, bereits erkannt, dass realistische Lösungen für Umweltprobleme wahrscheinlich nur von neuen, alternativen Technologien zu erhoffen sind, von Technologien, die dem Umweltschutz dienen. Eine gesunde Umwelt ist ein Luxus, den sich reiche Länder mit einer dynamischen Wirtschaft am ehesten leisten können. Die schlimmsten Umweltzerstörer sind die Entwicklungsländer, gleichgültig ob es sich um die Lagerung von Giftmüll oder die Abholzung der Regenwälder handelt. Sie sehen angesichts ihrer relativen Armut keinen anderen Ausweg, als ihre natürlichen Ressourcen rücksichtslos auszubeuten, oder sie verfügen nicht über die soziale Disziplin, um Umweltgesetzen Geltung zu verschaffen. Trotz des sauren Regens sind der Nordosten der Vereinigten Staaten und weite Teile Nordeuropas heute dichter bewaldet als vor hundert oder gar zweihundert Jahren.

Aus all diesen Gründen scheint es höchst unwahrscheinlich, dass sich unsere Zivilisation freiwillig für Rousseaus Option entscheiden und die moderne Naturwissenschaft aus unserem heutigen Wirtschaftsleben

verbannen wird. Untersuchen wir also den extremeren Fall, dass der Verzicht auf die Technik nicht freiwillig erfolgt, sondern durch eine Katastrophe erzwungen wird. Es könnte sich dabei um einen Atomkrieg oder einen ökologischen Zusammenbruch handeln, der trotz aller Gegenmaßnahmen die materielle Basis des menschlichen Lebens bedrohen würde. Es ist selbstverständlich möglich, die Früchte der modernen Naturwissenschaft zu zerstören; dank der modernen Technik könnten wir das heute innerhalb weniger Minuten. Aber können wir auch die moderne Naturwissenschaft zerstören und uns von der naturwissenschaftlichen Methode befreien, die unser Leben prägt? Kann die gesamte Menschheit für immer auf einen vorwissenschaftlichen Zivilisationsstand zurückgeworfen werden?[150]

Nehmen wir den Fall, dass ein Weltkrieg mit Massenvernichtungswaffen geführt wird. Seit Hiroshima haben wir uns einen solchen Krieg als Atomkrieg vorgestellt, aber er könnte auch mit neuen und schrecklichen chemischen oder biologischen Kampfstoffen geführt werden. Stellen wir uns vor, dass der Krieg keinen nuklearen Winter auslöst oder auf andere Weise die Erde für die Menschen vollkommen unbewohnbar macht. Trotzdem müssen wir davon ausgehen, dass die Bevölkerung, die Macht und der Reichtum der kriegführenden Länder und ihrer Verbündeten zum größten Teil zerstört und neutrale Staaten schrecklich in Mitleidenschaft gezogen würden. Der Krieg könnte außerdem verheerende Folgen für die Umwelt haben, die militärische Katastrophe wäre mit einer ökologischen gepaart. Vermutlich würden sich die weltpolitischen Konstellationen von Grund auf verändern: Die kriegführenden Länder wären vielleicht als Großmächte erledigt, ihre Territorien zerstückelt und von den Ländern besetzt, die es geschafft hätten, sich aus dem Konflikt herauszuhalten.

Vielleicht wären auch weite Landstriche so vergiftet, dass dort niemand mehr leben wollte. Vielleicht wären dem Krieg alle Länder zum Opfer gefallen, die technisch in der Lage waren, Massenvernichtungsmittel zu produzieren. Stellen wir uns vor, ihre Fabriken lägen in Schutt und Asche, ihre Laboratorien, Bibliotheken und Universitäten wären vernichtet und das Wissen aus der Welt geschafft, das man braucht, um Waffen mit einer so gewaltigen Zerstörungskraft herzustellen. In dem Teil der Welt, der von direkten Kriegsfolgen verschont geblieben wäre, bestünde dann vielleicht eine solche Abneigung gegen den Krieg und die technische Zivilisation, die ihn ermöglicht hätte, dass viele Staaten vermutlich auf hochentwickelte Waffensysteme und auf die Wissenschaft, die solche Waffen ersinnt, verzichten würden. Die Überlebenden des Krieges könnten die Politik der Abschreckung mit mehr Recht als heute ablehnen, weil sie offensichtlich nicht in der Lage war, die Menschheit vor dem Untergang zu bewahren. Die Menschen wären weiser und besonnener und würden neue Technologien viel besser kontrollieren, als es heute geschieht. (Eine ökologische Katastrophe wie etwa das Schmelzen der Polkappen oder die Versteppung Nordamerikas und Europas durch die globale Erwärmung könnten in ähnlicher Weise Bestrebungen zur Folge haben, die wissenschaftlichen Erfindungen zu kontrollieren, die in die Katastrophe führten.) Die von der Wissenschaft verursachten Schrecken könnten zu einer Wiederbelebung antimoderner und technikfeindlicher Religionen führen, die vor der Schaffung neuer und potenziell tödlicher Technologien hohe Barrieren aufrichten würden.

Selbst unter so extremen Umständen wäre es jedoch umwahrscheinlich, dass sich die menschliche Zivilisation von der Herrschaft der Technik befreien und ein Wiedererstehen der Naturwissenschaft verhindern könnte. Der Grund dafür liegt in dem

Zusammenhang zwischen Krieg und Wissenschaft. Die modernen Waffen und das Wissen, wie man sie produziert, könnte man vielleicht vernichten, aber man könnte die Erinnerung an die Methode, die die Produktion solcher Waffen möglich gemacht hat, nicht aus dem Gedächtnis tilgen. Die Vereinheitlichung der menschlichen Zivilisation durch moderne Kommunikations- und Transportmittel hat es mit sich gebracht, dass man überall auf der Welt die wissenschaftliche Methode und ihr Potenzial kennt, auch wenn man nicht überall in der Lage ist, selbst moderne Technologien zu entwickeln oder erfolgreich anzuwenden. Mit anderen Worten: Es stehen keine echten Barbaren mehr vor den Toren, die die Macht der modernen Naturwissenschaft nicht kennen. Und solange das so ist, werden Staaten, die fähig sind, die moderne Naturwissenschaft für militärische Zwecke einzusetzen, auch weiterhin gegenüber Staaten im Vorteil sein, die dazu nicht fähig sind. Aus den sinnlosen Zerstörungen eines gerade beendeten Krieges würden die Menschen nicht notwendigerweise den Schluss ziehen, dass Militärtechnologie niemals für rationale Zwecke eingesetzt werden kann. Sie könnten sich einreden, dass man nur noch mehr neue Technik braucht, um sich doch wieder einen Vorteil zu verschaffen. Die guten Staaten würden zwar vermutlich eine Lehre aus der Katastrophe ziehen und versuchen, die Technologien zu kontrollieren, die die Katastrophe verursacht hätten, aber sie müssten weiter in einer Welt leben, in der es auch böse Staaten gäbe, die aus der Katastrophe lediglich Kapital schlagen würden. Und die guten Staaten würden sich, wie Machiavelli zu Beginn des modernen Zeitalters lehrte, an den schlechten orientieren müssen, wenn sie überhaupt als Staaten überleben wollten.[151] Sie müssten ein bestimmtes technologisches Niveau halten, um sich verteidigen zu können, und sie wären gezwungen, im Gleichschritt mit

ihren Feinden die militärtechnische Innovation voranzutreiben. Selbst wenn das nur zögernd und kontrolliert geschähe, müssten demzufolge auch die guten Staaten den Geist der Technologie allmählich wieder aus der Flasche lassen.[152] Nach einer ökologischen Katastrophe wäre die Menschheit sogar stärker von der modernen Naturwissenschaft abhängig als zuvor, denn möglicherweise wäre die Technologie der einzige Weg, die Erde wieder bewohnbar zu machen.

Ein wirklich zyklischer Verlauf der Geschichte ist nur dann denkbar, wenn wir annehmen, dass eine bestimmte Zivilisation vollkommen verschwinden kann, ohne in der nächsten eine Spur zu hinterlassen. Vor der Erfindung der modernen Naturwissenschaft hat es solche Fälle tatsächlich gegeben. Die moderne Naturwissenschaft ist jedoch im Guten wie im Bösen so mächtig, dass man sie kaum vergessen oder »wegerfinden« kann; sie könnte nur verloren gehen, wenn die ganze Menschheit physisch vernichtet würde. Doch wenn die Menschen sich nicht aus dem Griff der immer weiter voranschreitenden modernen Naturwissenschaft befreien können, dann ist auch der zielgerichtete Verlauf der Geschichte mit all seinen vielfältigen wirtschaftlichen, sozialen und politischen Konsequenzen prinzipiell nicht mehr rückgängig zu machen.

8
Akkumulation ohne Ende

Unser Land hat einfach kein Glück gehabt. Man hat beschlossen, das marxistische Experiment an uns durchzuführen – das Schicksal hat uns in diese Richtung gestoßen. Sie haben das Experiment nicht mit irgendeinem Land in Afrika gemacht, sondern mit uns. Am Ende hat unser Beispiel bewiesen, dass für diese Idee kein Platz in der Welt ist. Und wir wurden dafür von dem Weg gestoßen, den die zivilisierten Länder der Erde beschritten haben. Heute spiegelt sich das darin wieder, dass vierzig Prozent unserer Bevölkerung unter der Armutsgrenze leben und, was noch schlimmer ist, dauernd gedemütigt werden, weil sie Waren nur auf Bezugsmarken bekommen. Das ist eine tagtägliche Demütigung, man vergisst keine Minute, dass man in diesem Land ein Sklave ist.

Boris Jelzin in einer Rede vor einer Versammlung des Demokratischen Russland, Moskau 1. Juni 1991

Wir haben bis jetzt nur gezeigt, dass die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft einen zielgerichteten Verlauf der Geschichte und bei unterschiedlichen Völkern und Kulturen bestimmte einheitliche soziale Veränderungen zur Folge hat. Der Einsatz von Technik und Arbeitsteilung sind Vorbedingungen für die Industrialisierung, und diese zieht wiederum soziale Phänomene wie Verstädterung, Bürokratisierung, den Zusammenbruch der Großfamilie und stammesrechtlicher Bindungen, ein Ansteigen des Bildungsniveaus nach sich. Wir haben außerdem gezeigt, dass die Herrschaft der modernen Naturwissenschaft

über das menschliche Leben unter vorhersehbaren Bedingungen, ja selbst unter extremen Umständen wahrscheinlich nicht rückgängig gemacht werden kann. Noch nicht dargelegt haben wir hingegen, warum die Naturwissenschaft notwendigerweise zum Kapitalismus im wirtschaftlichen und zur liberalen Demokratie im politischen Bereich führen muss.

Tatsächlich gibt es Länder, die die ersten Stadien der Industrialisierung durchlaufen haben, wirtschaftlich entwickelt, verstädtert und säkularisiert sind, eine starke und einheitliche staatliche Struktur besitzen und doch weder kapitalistisch noch demokratisch sind. Das wichtigste Beispiel war lange Zeit die Sowjetunion unter Stalin. Dort hatte zwischen 1928 und den späten dreißiger Jahren ein phantastischer sozialer Wandel stattgefunden. Aus einem überwiegend agrarisch geprägten Land war ein leistungsfähiges Industrieland geworden, ohne dass die Menschen wirtschaftliche oder politische Freiheiten genossen hätten. Die Geschwindigkeit, mit der sich der Wandel in der Sowjetunion vollzog, schien sogar zu beweisen, dass eine zentral geplante Industrialisierung unter polizeistaatlichen Verhältnissen *effizienter* ist, als wenn sich freie Menschen in einer freien Wirtschaft betätigten. Isaak Deutscher[153] konnte noch in den fünfziger Jahren die These vertreten, dass die Zentrale Planwirtschaft produktiver ist als die Anarchie der Marktwirtschaft und dass die verstaatlichte Industrie besser in der Lage ist, Fabrikanlagen und Ausrüstung zu modernisieren als die Privatindustrie. Die Tatsache, dass es bis 1989 in Osteuropa Länder gab, die sowohl sozialistisch als auch wirtschaftlich entwickelt waren, war ein Argument dafür, dass zentrale Planung und wirtschaftliche Modernität nicht unvereinbar sind.

Diese Beispiele aus der kommunistischen Welt sprechen dafür, dass die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft genauso gut zu Max Webers Albtraum einer rationalen und bürokratischen Tyrannei führen kann wie zu einer offenen, kreativen und liberalen Gesellschaft. Der im vorangehenden Kapitel beschriebene Mechanismus der naturwissenschaftlichen Entwicklung muss daher erweitert werden. Wir müssen nicht nur erklären, warum er in wirtschaftlich entwickelten Ländern Verstädterung und Bürokratisierung zur Folge hat, sondern auch, warum er letztlich zu wirtschaftlichem und politischem Liberalismus führt. In diesem und dem nächsten Kapitel werden wir den Zusammenhang zwischen der Entfaltung der Naturwissenschaften und dem Kapitalismus an zwei verschiedenen Fällen untersuchen: bei hochentwickelten Industriegesellschaften und bei unterentwickelten Gesellschaften. Wenn wir bewiesen haben, dass die Entfaltung der Naturwissenschaften in gewisser Weise den Kapitalismus unvermeidlich macht, werden wir uns wieder der Frage zuwenden, ob sie notwendig auch demokratische Verhältnisse hervorbringt.

Der Kapitalismus steht sowohl bei der traditionalistisch-religiösen Rechten als auch bei der sozialistisch-marxistischen Linken in einem schlechten Ruf. Mit Hilfe unseres Mechanismus lässt sich allerdings viel leichter erklären, warum sich der Kapitalismus weltweit als das einzige lebensfähige Wirtschaftssystem durchgesetzt hat, als warum die liberale Demokratie im politischen Bereich triumphiert hat. Der Kapitalismus war nämlich bei der Entwicklung und beim Einsatz von Technik sehr viel effizienter als planwirtschaftliche Systeme, und er passte sich den schnell wechselnden Anforderungen einer weltweiten Arbeitsteilung *unter den Bedingungen einer reifen Industriewirtschaft* sehr viel leichter an.

Die »Industrialisierung« ist, wie wir heute wissen, kein Schnellschuss, durch den Länder über Nacht in die ökonomische Modernität katapultiert werden, sondern vielmehr ein kontinuierlicher Prozess ohne klaren Endpunkt, wo etwas, was heute noch modern ist, morgen schon veraltet sein kann. Die Mittel, das zu befriedigen, was Hegel das »System der Bedürfnisse« nennt, haben sich ständig geändert, weil sich die Bedürfnisse geändert haben. Frühe Theoretiker wie Marx und Engels sahen als Industrialisierung die Entstehung von Leichtindustrien wie der Textilmanufakturen in England oder der Porzellanindustrie in Frankreich an. Die Leichtindustrien wurden schon bald durch den Ausbau des Schienennetzes, den Aufbau einer Eisen-, Stahl- und Chemieindustrie, durch den Schiffbau und andere Formen der Schwerindustrie ergänzt. Es entstanden nationale Märkte, für Lenin, Stalin und ihre sowjetischen Anhänger der Inbegriff der industriellen Modernität. Großbritannien, Frankreich und die Vereinigten Staaten hatten dieses Stadium der Entwicklung bis zum Ersten Weltkrieg annähernd erreicht, Japan und das restliche Westeuropa folgten etwa bis zum Zweiten Weltkrieg und die Sowjetunion und Osteuropa in den fünfziger Jahren. Heute ist diese Entwicklungsstufe ein wichtiger Meilenstein der industriellen Entwicklung, den die am weitesten entwickelten Länder längst hinter sich gelassen haben. Für das, was danach kam, hat man eine Vielzahl von Namen erfunden: »reife Industriegesellschaft«, das Stadium »hohen Massenkonsums«, die »technotronische Ära«, das »Informationszeitalter«, die »postindustrielle Gesellschaft«.[154] Die Begriffe sind unterschiedlich, aber alle tragen der Tatsache Rechnung, dass Information, technisches Wissen und Dienstleistungen im Vergleich zur Schwerindustrie stark an Bedeutung gewonnen haben.

Die moderne Naturwissenschaft prägt in den vertrauten Formen der technischen Innovation und der Arbeitsteilung auch den Charakter der »postindustriellen« Gesellschaften, genauso wie sie die Gesellschaften in den ersten Stadien der Industrialisierung prägte. Daniel Bell schrieb 1967, dass die durchschnittliche Zeitspanne zwischen der Entdeckung einer technischen Neuerung und ihrer kommerziellen Verwertung zwischen 1880 und 1919 noch dreißig Jahre betrug, zwischen 1919 und 1945 auf sechzehn Jahre schrumpfte und zwischen 1945 und 1967 auf nur noch neun Jahre.[155] Diese Zeitspanne ist inzwischen noch kleiner geworden und wird in den technologisch höchstentwickelten Bereichen wie dem Bau von Computern und der Entwicklung von Software heute eher in Monaten als in Jahren gemessen. Zahlen wie diese lassen die ungeheure Vielfalt neuer Produkte und Dienstleistungen nicht einmal ahnen, die seit 1945 entstanden sind und zum Teil revolutionäre Neuheiten darstellen. Auch vermitteln sie kein Bild von der Komplexität solcher Wirtschaftssysteme und von der Fülle des neuen technischen Wissens, das nicht nur in Naturwissenschaft und Ingenieurwesen, sondern auch in den Bereichen Marketing, Finanzwesen und Distribution für ihr Funktionieren unerlässlich geworden ist.

Gleichzeitig ist die weltweite Arbeitsteilung, die zu Marx' Zeiten noch kaum entwickelt war, aber bereits vorausgesagt wurde, heute Realität. Der internationale Handel ist in der letzten Generation insgesamt jährlich um dreizehn Prozent gewachsen, einzelne Bereiche wie etwa das internationale Bankwesen wiesen sogar noch höhere Wachstumsraten auf. In den Jahrzehnten zuvor betrug der Anstieg hingegen selten mehr als drei Prozent.[156] Die immer weiter sinkenden Transport- und Kommunikationskosten ermöglichten es Ländern wie den Vereinigten Staaten, Japan oder einzelnen westeuropäischen Staaten,

kostengünstig in Stückzahlen zu produzieren, die selbst für die größten nationalen Märkte undenkbar gewesen wären. Das Ergebnis war eine weitere jener ungeplanten Revolutionen: die Vereinheitlichung eines sehr großen Teils der Menschheit (mit Ausnahme der kommunistischen Welt) über einen einzigen Markt für deutsche Autos, malaysische Halbleiter, argentinisches Rindfleisch, japanische Telefax-Geräte, kanadischen Weizen und amerikanische Flugzeuge.

Durch technische Innovationen und die hochgradige Arbeitsteilung ist die Nachfrage nach technischem Wissen auf allen Ebenen der Wirtschaft sprunghaft gestiegen. Vereinfachend gesagt: Es werden mehr Menschen gebraucht, die lieber denken als handeln. Dies betrifft nicht nur Wissenschaftler und Ingenieure, sondern auch die Strukturen, in denen sie leben und arbeiten, Schulen, Universitäten und die Kommunikationsindustrie. Der höhere Informationsgehalt der modernen ökonomischen Produktion spiegelt sich im Anwachsen des Dienstleistungssektors. Die Zahl der Geistesarbeiter, Manager, Büroarbeiter, der in Handel, Marketing, Finanzwesen, in der staatlichen Verwaltung und im Gesundheitswesen beschäftigten Menschen, ist auf Kosten der »traditionellen« Berufe im Produktionsbereich stark gestiegen.

Eine fortschreitende Dezentralisierung der Entscheidungsfindung und der Märkte wird für alle Gesellschaften, die »postindustriell« werden wollen, unvermeidlich sein. Die zentrale Planwirtschaft konnte ihren kapitalistischen Konkurrenten zwar ins Zeitalter der Kohle, des Stahls und der Schwerindustrie folgen,[157] hatte es jedoch viel schwerer, mit den Anforderungen des Informationszeitalters fertigzuwerden. Man kann in der Tat sagen, dass die auf dem Marxismus-Leninismus gegründete

Wirtschaftsordnung in der hochkomplexen und dynamischen »postindustriellen« Welt ihr Waterloo erlebte.

Das Scheitern der zentralen Planwirtschaft hat letztlich mit dem Problem der technischen Innovation zu tun. Die wissenschaftliche Forschung gedeiht am besten in einer Atmosphäre der Freiheit, wo die Menschen frei denken und kommunizieren dürfen und wo sie, wichtiger noch, für Neuerungen belohnt werden. Sowohl die Sowjetunion als auch China förderten die wissenschaftliche Forschung, besonders in »sicheren« Gebieten wie der Theorie oder der Grundlagenforschung, und sie schufen materielle Anreize, um Innovationen in bestimmten Bereichen wie Raumfahrt und Bau von Waffen zu stimulieren. Die moderne Wirtschaft muss sich jedoch auf der ganzen Bandbreite dauernd erneuern, nicht nur bei den Spitzentechnologien, sondern auch in so wenig spektakulären Bereichen wie der Vermarktung von Hamburgern und der Erfindung neuer Versicherungen. Der sowjetische Staat hat zwar seine Atomphysiker gehätschelt, aber die sowjetischen Fernsehapparate explodierten mit einer gewissen Regelmäßigkeit, weil für die Fernsehkonstrukteure nicht mehr viel übrig blieb, ganz zu schweigen von Menschen, die neue Produkte an neue Konsumenten hätten verkaufen wollen. Ein solcher Bereich der Eigeninitiative fehlte sowohl in der Sowjetunion wie in China.

Im Rahmen der zentralen Planwirtschaft ist es nicht gelungen, Investitionen rational zu planen oder neue Technologien erfolgreich für den Produktionsprozess nutzbar zu machen. Das ist nur möglich, wenn die Manager über die Preisbildung auf einem freien Markt angemessene Informationen erhalten, welche Folgen ihre Entscheidungen haben. Letztlich sorgt die Konkurrenz dafür, dass die Rückmeldung über die Preise richtig ist. Ungarn, Jugoslawien und in geringerem Umfang auch

die Sowjetunion führten Reformen durch, die den Managern etwas größere Autonomie einräumten. Ohne rationale Preisbildung blieb die Autonomie der Manager jedoch wirkungslos. Zentralisierte Bürokratien sind nicht in der Lage, mit der Komplexität einer modernen Volkswirtschaft fertigzuwerden, gleichgültig was für technische Mittel ihnen zur Verfügung stehen. Statt eines von der Nachfrage gesteuerten Preisbildungssystems wollten die sowjetischen Planer eine »sozial gerechte« Verteilung der Ressourcen von oben nach unten. Sie glaubten viele Jahre lang, dass größere Computer und eine bessere lineare Planungsrechnung eine effiziente zentrale Verteilung der Ressourcen möglich machen würden. Dies erwies sich als Illusion. *Gaskomzen*, das frühere Staatskomitee für Preisbildung, musste jährlich über zweihunderttausend Preise entscheiden, jeder Beamte dieser Behörde legte pro Tag zwei bis drei Preise fest. Dabei entschied *Gaskomzen* nur über zweiundvierzig Prozent aller staatlich festgelegten Preise,[158] und die Gesamtzahl der staatlich festgelegten Preise wäre um ein Vielfaches größer gewesen, wenn die sowjetische Wirtschaft dieselbe Vielfalt von Produkten und Dienstleistungen angeboten hätte wie eine kapitalistische Volkswirtschaft im Westen. Die Bürokraten in Moskau oder Peking hätten vielleicht eine Chance gehabt, annähernd realistische Preise festzusetzen, wenn sie eine Wirtschaft hätten lenken müssen, die ein paar Hundert oder vielleicht wenige Tausend Waren produziert hätte. Aber in einem Zeitalter, wo schon ein einziges Flugzeug aus Hunderttausenden von Einzelteilen besteht, war ihre Aufgabe nicht mehr zu bewältigen. Außerdem sind die Preise in modernen Wirtschaftssystemen sehr stark vom Image der Produkte abhängig: Ein Chrysler Le Baron und ein BMW sind nach ihren technischen Daten weitgehend gleichwertige Autos, und doch geben die Konsumenten dem BMW deutlich den

Vorzug, weil er ein anderes »Gefühl« vermittelt. Dass Bürokraten fähig sind, solche Unterscheidungen zu treffen, darf mit Recht bezweifelt werden.

Da die zentrale Planwirtschaft die Kontrolle über die Preise und die Verteilung der Güter behalten muss, kann sie sich nicht an der internationalen Arbeitsteilung beteiligen und muss deshalb in kleineren Stückzahlen und weniger kostengünstig produzieren als die westlichen Länder. Die DDR versuchte mit einer Bevölkerung von siebzehn Millionen tapfer, innerhalb ihrer Grenzen die Weltwirtschaft zu kopieren. Sie schaffte es tatsächlich, schlechtere Versionen vieler Produkte herzustellen, die sie im Ausland viel billiger hätte kaufen können, vom Umweltverschmutzer Trabant bis hin zu Erich Honeckers vielgelobten Computerchips.

Schließlich unterminiert die zentrale Planung auch das überaus wichtige menschliche Kapital der Arbeitsmoral. Selbst eine gute Arbeitsmoral kann durch eine Sozial- und Wirtschaftspolitik zerstört werden, die den Menschen keine persönlichen Arbeitsanreize bietet, und es ist extrem schwierig, eine untergrabene Moral wiederherzustellen. Wie wir unten in Teil IV sehen werden, kann man mit gutem Grund annehmen, dass die positive Arbeitsmoral in vielen Gesellschaften kein Ergebnis der Modernisierung ist, sondern ein Relikt aus ihrer vormodernen Kultur und Tradition. Eine positive Arbeitsmoral mag für eine erfolgreiche »postindustrielle« Wirtschaft keine absolut notwendige Bedingung sein, aber sie ist sicherlich eine Hilfe und möglicherweise ein entscheidendes Gegengewicht zu der in diesem Wirtschaftssystem häufigen Tendenz, die Konsumtion gegenüber der Produktion überzubewerten.

Man erwartete allgemein, dass die technokratischen Erfordernisse der hochentwickelten Industriegesellschaft die zentrale Kontrolle in den kommunistischen Ländern schwächen mussten und dass sich allmählich liberalere, stärker marktorientierte Verfahrensweisen durchsetzen würden. Raymond Aron meinte, dass »die Komplexität der Technologie die Managerklasse auf Kosten der Ideologen und Militanten stärken wird«; schon früher hatte man gemutmaßt, dass die Technokraten »die Totengräber des Kommunismus« sein würden.[159] Solche Voraussagen erwiesen sich letztlich als richtig, allerdings hatte man im Westen nicht damit gerechnet, dass es so lange dauern würde, bis sie sich erfüllten. Der sowjetische und der chinesische Staat waren durchaus in der Lage, ihre Gesellschaften in das Zeitalter von Stahl und Kohle zu führen. Die dafür benötigte Technologie war nicht besonders komplex und konnte auch von größtenteils des Lesens und Schreibens unkundigen Bauern gemeistert werden, die man zwangsweise von ihren Höfen geholt und an einfache Fließbänder gestellt hatte. Man fand Spezialisten, die über das nötige technische Wissen verfügten, und sie waren gefügig und politisch leicht zu lenken.[160] Stalin steckte einmal den bekannten Flugzeugkonstrukteur Tupolew in den Gulag, dort entwarf er eines seiner besten Flugzeuge. Stalins Nachfolger sicherten sich die Loyalität ihrer Manager und Technokraten, indem sie Treue zum System mit einem hohen Status und materiellen Vorteilen belohnten.[161] Mao schlug in China einen anderen Kurs ein: Er wollte die Entstehung einer privilegierten technischen Intelligenz wie in der Sowjetunion verhindern und erklärte der Intelligenz den totalen Krieg, zuerst während des »Großen Sprungs« Ende der fünfziger Jahre und ein zweites Mal in der Kulturrevolution Ende der sechziger Jahre. Ingenieure und Wissenschaftler wurden zu Ernteeinsätzen verpflichtet und mussten schwere körperliche Arbeit

leisten. Positionen, die technische Kompetenz erforderten, wurden nicht nach Qualifikation, sondern nach ideologischer Linientreue vergeben.

Diese Erfahrungen sollten uns lehren, dass totalitäre und autoritäre Staaten durchaus fähig sind, den Zwängen der ökonomischen Rationalität über einen beträchtlichen Zeitraum Widerstand entgegenzusetzen, die Sowjetunion und China schafften es mindestens eine Generation lang. Letztlich bezahlt ein Land dafür jedoch mit wirtschaftlicher Stagnation. Die völlige Unfähigkeit der zentralen Planwirtschaft in Ländern wie der Sowjetunion und China, das Industrialisierungsniveau der fünfziger Jahre zu überschreiten, hinderte sie, auf der internationalen Bühne eine wichtige Rolle zu spielen, und wurde schließlich sogar zu einer Gefahr für ihre nationale Sicherheit. Die Jagd auf kompetente Technokraten, während der Kulturrevolution, stürzte China in eine furchtbare wirtschaftliche Katastrophe, das Land war um eine ganze Generation zurückgeworfen. Eine der ersten Maßnahmen Deng Xiaopings, als er Mitte der siebziger Jahre an die Macht kam, war es deshalb, dass er das Ansehen und die Würde der technischen Intelligenz wiederherstellte. Er schützte sie vor den Launen der ideologisch geprägten Politik und beschritt den Weg der Kooptation, den die Sowjets bereits eine Generation früher eingeschlagen hatten. Der Versuch, die technischen Eliten für die Staatsideologie zu gewinnen, scheiterte jedoch: Sobald die Eliten mehr Freiheit hatten, zu denken und die Außenwelt kennenzulernen, übernahmen sie viele Ideen von dort. Wie Mao befürchtet hatte, wurde die technische Intelligenz tatsächlich zum Fahnenträger des bourgeoisen Liberalismus und spielte in dem folgenden wirtschaftlichen Reformprozess eine Schlüsselrolle.

Man kann also sagen, dass China, die Sowjetunion und die osteuropäischen Länder bis Ende der achtziger Jahre der wirtschaftlichen

Logik der fortgeschrittenen Industrialisierung erlegen waren.[162] Trotz des politisch motivierten Massakers auf dem Tiananmen-Platz hat die chinesische Führung die Notwendigkeit eingesehen, Märkte zu schaffen, die wirtschaftliche Entscheidungsfindung zu dezentralisieren und sich einen Platz in der internationalen Arbeitsteilung zu suchen. Und sie ist bereit, die stärkere soziale Differenzierung hinzunehmen, die mit dem Aufstieg einer technokratischen Elite verbunden ist. Die osteuropäischen Länder haben sich nach ihren demokratischen Revolutionen alle für eine Rückkehr zu marktwirtschaftlichen Systemen entschieden, auch wenn die Einführung der Marktwirtschaft unterschiedlich rasch vonstattengeht. Die Sowjetführung hatte größere Hemmungen, ihr Wirtschaftssystem ganz auf die Marktwirtschaft umzustellen, doch die Verhältnisse drängten sie in diese Richtung. Die sowjetischen Konservativen werden nur unter großen Schwierigkeiten zur alten zentralen Kommandowirtschaft zurückkehren können, und falls sie es doch tun, verurteilen sie ihr Land dazu, dass es immer weiter hinter den Lebensstandard im Westen zurückfällt.

Eine Gesellschaft hat die Freiheit, ihre kapitalistische Volkswirtschaft einem gewissen Ausmaß von Regulierung und Planung zu unterwerfen. Die Logik unseres oben beschriebenen Mechanismus verlangt auf diesem Gebiet keine rigide Selbstbeschränkung. Trotzdem bietet die Entfaltung einer technologisch bestimmten Modernisierung für entwickelte Länder starke Anreize, den Grundregeln der universalen kapitalistischen Kultur zu folgen, das heißt wirtschaftliche Konkurrenz zu dulden und die Preise von Marktmechanismen bestimmen zu lassen. Kein anderer Weg zu voller wirtschaftlicher Modernität hat sich als gangbar erwiesen.

9
Der Sieg des Videorecorders

Es gibt, unabhängig vom politischen System, nicht ein einziges Land auf der Welt, das sich hinter verschlossenen Türen modernisiert hat.

Deng Xiaoping in einer Rede von 1982[163]

Im letzten Jahrzehnt des 20. Jahrhunderts klingt es wie ein Gemeinplatz, dass der Weg für entwickelte Länder in gewisser Weise unvermeidlich zum Kapitalismus führt und dass der marxistisch-leninistische Sozialismus die Schaffung einer wohlhabenden, modernen technischen Zivilisation ernsthaft behindert. Umstritten waren hingegen die relativen Vorteile, die der Sozialismus im Vergleich zum Kapitalismus für weniger entwickelte Länder hat, die das Industrialisierungsniveau der europäischen Staaten in den fünfziger Jahren noch nicht erreicht haben. Für arme Länder, die vom Kohle- und Stahlzeitalter nur träumen konnten, war die Tatsache, dass die Sowjetunion bei den Technologien des Informationszeitalters mit den führenden Ländern nicht Schritt halten konnte, viel weniger wichtig als der Umstand, dass sie innerhalb einer einzigen Generation eine verstädterte Industriegesellschaft geworden war. Die sozialistische zentrale Planwirtschaft war auch weiterhin attraktiv, weil sie einen schnellen Weg zur Akkumulation von Kapital und zur »rationalen« Umlenkung nationaler Ressourcen in eine »ausgewogene« industrielle Entwicklung gefunden hatte. Die Sowjetunion hatte dies erreicht, indem sie in den zwanziger und dreißiger Jahren durch schieren Terror ihren Agrarsektor auspresste, um einen

Prozess voranzutreiben, der bei den ersten Industrieländern wie den Vereinigten Staaten und Großbritannien ohne Zwangsmittel mehrere Hundert Jahre gedauert hatte.

Das Argument, dass eine sozialistische Entwicklungsstrategie für die Dritte Welt geeigneter sei als eine kapitalistische, gewann dadurch an Gewicht, dass es unter kapitalistischen Bedingungen offensichtlich nicht gelungen war, zum Beispiel in Lateinamerika dauerhafte Wachstumsraten zu erzielen. Man kann mit Recht vermuten, dass der Marxismus in unserem Jahrhundert einen viel rascheren Tod gestorben wäre, wenn es das Problem der Dritten Welt nicht gegeben hätte. Die fortdauernde Armut der unterentwickelten Welt hauchte der marxistischen Doktrin jedoch neues Leben ein, weil sie es der Linken erlaubte, die Verantwortung für die Armut zunächst dem Kolonialismus, dann dem »Neokolonialismus« und schließlich dem Verhalten der multinationalen Konzerne zuzuschreiben. Der jüngste Versuch, in der Dritten Welt eine Form des Marxismus am Leben zu erhalten, war die sogenannte Dependenztheorie. Sie wurde hauptsächlich in Lateinamerika entwickelt und bildete in den sechziger und siebziger Jahren die ideologische Basis für ein geschlossenes und selbstbewusstes Auftreten der verarmten Länder des Südens gegenüber dem reichen, industrialisierten Norden. Die Dependenztheorie verband sich mit dem Nationalismus der südlichen Länder und gewann so einen größeren Einfluss, als es ihrem Gehalt entsprach. Fast eine Generation behinderte sie die wirtschaftliche Entwicklung vieler Länder der Dritten Welt.

Der wahre Vater der Dependenztheorie ist Lenin. In seiner bekannten Schrift aus dem Jahr 1914 *Der Imperialismus als höchstes Stadium des Kapitalismus*[164] versucht er zu erklären, warum der europäische Kapitalismus nicht zu einer stetigen Verarmung der Arbeiterklasse

geführt hat, sondern zu einer Erhöhung ihres Lebensstandards und zu einer relativ selbstzufriedenen Gewerkschaftsmentalität. Der Kapitalismus, so Lenin, gewann Zeit, indem er die Ausbeutung in die Kolonien exportierte, wo die europäischen »Kapitalüberschüsse« von den einheimischen Arbeitskräften und Rohstoffen absorbiert werden konnten. Die Konkurrenz zwischen den »Monopolkapitalisten« führte zur politischen Aufteilung der Dritten Welt und letztlich zu Konflikten, Kriegen und Revolutionen in den kapitalistischen Ländern. Lenin vertritt im Gegensatz zu Marx die Ansicht, dass der entscheidende Widerspruch, der den Kapitalismus zu Fall bringen werde, nicht der Klassenkampf *innerhalb* der entwickelten Welt sei, sondern der Klassenkampf zwischen dem entwickelten Norden und dem »Weltproletariat« in den unterentwickelten Ländern.

Die Dependenztheorie geht auf den argentinischen Ökonomen Raúl Prebisch zurück, in den sechziger Jahren spaltete sie *sich* in verschiedene Schulen auf.[165] Prebisch war in den fünfziger Jahren Vorsitzender der Wirtschaftskommission für Lateinamerika bei den Vereinten Nationen (ECLA)[166] und wurde später Vorsitzender der Konferenz für Handel und Entwicklung (UNCTAD). Prebisch zufolge verschlechterte sich das Verhältnis zwischen Export- und Importpreisen (die Terms of trade) für die »Peripherie« der Welt immer mehr, während es für das »Zentrum« immer besser wurde. Das stockende Wachstum von Regionen der Dritten Welt wie etwa Lateinamerika war, so Prebisch, eine Folge der kapitalistischen Weltwirtschaftsordnung, die diese Gebiete auf Dauer in einem Zustand der »abhängigen Entwicklung« hielt.[167] Es bestand also ein direkter Zusammenhang zwischen dem Reichtum des Nordens und der Armut des Südens.[168]

Nach der klassischen liberalen Wirtschaftstheorie müsste freier Welthandel für alle daran beteiligten Staaten von Nutzen sein, auch wenn das eine Land Kaffeebohnen verkauft und das andere Computer. Ökonomisch rückständige Nachzügler müssten durch den freien Welthandel sogar gewisse Vorteile haben, da sie Technologien einfach importieren können und sie nicht selbst entwickeln müssen.[169] Dagegen ist nach der Dependenztheorie ein Nachzügler zu permanenter Rückständigkeit verurteilt, denn die entwickelten Länder diktieren und kontrollieren die Spielregeln des Welthandels und zwingen den Ländern der Dritten Welt mit Hilfe ihrer multinationalen Konzerne eine sogenannte »ungleiche Entwicklung« auf, die auf dem Export von Rohstoffen und Halbfertigprodukten beruht. Die Länder des Nordens haben den Weltmarkt für hochentwickelte Produkte wie Autos und Flugzeuge blockiert und die Länder der Dritten Welt zu ihren »Holzhackern und Wasserträgern gemacht«.[170] Viele Anhänger der Dependenztheorie brachten die internationale Wirtschaftsordnung außerdem mit den autoritären Regimen in Verbindung, die sich nach der kubanischen Revolution in Lateinamerika etabliert hatten.[171]

Die politische Praxis, die sich aus der Dependenztheorie ergab, war entschieden illiberal. Die eher gemäßigten *dependencistas* wollten die multinationalen Konzerne ausschalten und die lokale Industrie fördern, indem sie sich durch hohe Zollschranken gegen Importe schützten, eine Strategie, die als Importsubstitution bezeichnet wurde. Die radikaleren Dependenztheoretiker versuchten die gesamte Weltwirtschaftsordnung zu unterminieren, indem sie revolutionäre Bewegungen unterstützten, zum Rückzug aus dem kapitalistischen Handelssystem aufriefen und für den Anschluss an den sowjetischen Block nach dem Vorbild Kubas warben.[172] Auf diese Weise wurden die marxistischen Ideen Anfang der

siebziger Jahre ausgerechnet in dem Moment, als ihre unheilvollen Wirkungen am Beispiel Chinas und der Sowjetunion erkennbar wurden, von Intellektuellen in der Dritten Welt und an amerikanischen und europäischen Universitäten als ein Rezept für die Zukunft der unterentwickelten Welt entdeckt.

Die Dependenztheorie spielt zwar bei linken Intellektuellen auch heute noch eine Rolle, als ernsthafte Theorie ist sie jedoch gescheitert, weil sie ein wichtiges Phänomen nicht annähernd erklären konnte: den wirtschaftlichen Aufstieg Ostasiens nach dem Zweiten Weltkrieg. Der wirtschaftliche Erfolg Asiens hatte neben den materiellen Vorteilen für die asiatischen Länder den heilsamen zusätzlichen Effekt, dass entwicklungshemmenden Ideen wie der Dependenztheorie dadurch das Grab geschaufelt wurde. Solche Theorien sind deshalb ein Hemmschuh für das Wachstum, weil sie klares Nachdenken über die Quellen der ökonomischen Entwicklung verhindern. Wenn die Unterentwicklung der Dritten Welt tatsächlich auf die kapitalistische Weltordnung zurückzuführen wäre, wie die Dependenztheorie behauptet, wie will man dann das phänomenale wirtschaftliche Wachstum in Ländern wie Südkorea, Taiwan, Hongkong, Singapur, Malaysia und Thailand erklären? Nach dem Krieg hatten sich fast alle diese Länder freiwillig gegen die Strategie der Autarkie und der Importsubstitution entschieden, die damals in Lateinamerika Furore machte. Stattdessen verfolgten sie sehr beharrlich und konsequent eine exportorientierte Wachstumsstrategie und banden sich durch die Zusammenarbeit mit multinationalen Konzernen freiwillig an fremde Märkte und fremdes Kapital.[173] Man kann den Erfolg dieser Länder auch nicht damit erklären, dass sie einen unfairen Startvorteil gehabt hätten, weil sie besonders rohstoffreich gewesen wären oder in der Vergangenheit

Kapital akkumuliert hätten. Im Gegensatz zu den Ölstaaten des Nahen Ostens oder zu manchen Ländern Lateinamerikas mit reichen Mineralvorkommen waren sie allein mit ihrem menschlichen Kapital ins Rennen gegangen.

Die Entwicklung Asiens nach dem Zweiten Weltkrieg zeigt, dass Länder, die sich relativ spät modernisieren, tatsächlich einen *Vorteil* gegenüber bereits etablierten Industrieländern haben, wie es ältere Freihandelstheorien vorausgesagt haben. Die asiatischen Länder, die sich, beginnend mit Japan, erst spät modernisierten, konnten in den Vereinigten Staaten und Europa die neuesten Technologien einkaufen und wurden, unbelastet von einer veralteten und ineffizienten Infrastruktur, binnen einer oder zwei Generationen sogar bei Spitzentechnologien konkurrenzfähig (viele Amerikaner würden sagen, nur zu sehr konkurrenzfähig). Dies trifft nicht nur für asiatische Länder im Vergleich zu Nordamerika und Europa zu, sondern auch für das Verhältnis der asiatischen Länder untereinander. Länder wie Thailand und Malaysia, deren Entwicklung spät begonnen hat, waren gegenüber Japan und Südkorea nicht im Nachteil. Die multinationalen Konzerne des Westens verhielten sich genau so, wie es die liberalen Lehrbücher der Ökonomie vorschrieben: Sie scheuten sich nicht, die billigen Arbeitskräfte Asiens »auszubeuten«, boten aber Märkte und Kapital als Gegenleistung und brachten moderne Technik, die den lokalen Volkswirtschaften schließlich zu einem eigenen tragfähigen Wachstum verhalf. Dies ist vielleicht der Grund, warum ein hoher Regierungsbeamter aus Singapur einmal sagte, die drei Scheußlichkeiten, die man in seinem Land nicht dulden könne, seien »Hippies, langhaarige junge Männer und Kritik an den multinationalen Konzernen«.[174]

Die Wachstumsraten der spät modernisierenden Länder waren beeindruckend: Die japanische Wirtschaft wuchs in den sechziger Jahren jährlich um 9,8 Prozent und in den siebziger Jahren jährlich um 6 Prozent; die »vier Tiger« (Hongkong, Taiwan, Singapur und Südkorea) erreichten im selben Zeitraum Wachstumsraten von jährlich 9,3 Prozent, und das Wachstum aller ASEAN-Länder betrug über 8 Prozent.[175] In Asien konnte man die Leistungsfähigkeit unterschiedlicher Wirtschaftssysteme unmittelbar vergleichen: Taiwan und die Volksrepublik China hatten nach der Teilung im Jahr 1949 ungefähr denselben Lebensstandard. Im Rahmen des marktwirtschaftlichen Systems wuchs das reale Sozialprodukt in Taiwan jährlich um 8,7 Prozent, 1989 war ein Pro-Kopf-Einkommen von 7500 Dollar erreicht. In der Volksrepublik China belief sich das Pro-Kopf-Einkommen gerade auf 350 Dollar, und dass es überhaupt so hoch lag, war einem Jahrzehnt marktwirtschaftlicher Reformen zu verdanken. In Nord- und Südkorea war das Pro-Kopf-Einkommen 1960 etwa gleich hoch. Im Jahr 1961 gab Südkorea seine bisherige Politik der Importsubstitution auf und glich die Binnenmarktpreise den Weltmarktpreisen an. In der Folge wuchs die südkoreanische Wirtschaft jährlich um 8,4 Prozent bis zu einem Pro-Kopf-Einkommen von 4550 Dollar im Jahr 1989, während Nordkorea nur etwa ein Viertel erreichte. [176]

Der wirtschaftliche Erfolg ging keineswegs zulasten der sozialen Gerechtigkeit. Es wird immer wieder gesagt, die Löhne in Asien seien ausbeuterisch niedrig und die Regierungen der betreffenden Staaten würden drakonische Maßnahmen ergreifen, um die Nachfrage der Konsumenten zu unterdrücken und die Bevölkerung zu hohen Sparquoten zu zwingen. Die Einkommensverteilung glich sich jedoch in

allen Ländern schnell aus, sobald sie ein gewisses Wohlstandsniveau erreicht hatten.[177] In Taiwan und in Südkorea hat sich die Ungleichheit der Einkommen in der Lebensspanne einer Generation verringert: Während die reichsten zwanzig Prozent der taiwanesischen Bevölkerung 1952 das Fünfzehnfache der ärmsten zwanzig Prozent verdienten, war es 1980 nur noch das Viereinhalbfache.[178] Wenn das Wachstum in dieser Region sich fortsetzt wie bisher, spricht nichts gegen die Annahme, dass in den übrigen ASEAN-Ländern in der nächsten Generation ähnliche Angleichungen stattfinden.

In dem verzweifelten Versuch, die Dependenztheorie zu retten, haben einige ihrer Vertreter argumentiert, der wirtschaftliche Erfolg der neu industrialisierten Länder Asiens beruhe auf Planung, in Wahrheit verdankten sie den Erfolg ihren Regierungen und nicht dem Kapitalismus.[179] Zwar spielt die Wirtschaftsplanung in Asien tatsächlich eine vergleichsweise größere Rolle als in den Vereinigten Staaten, aber tendenziell waren die Sektoren der asiatischen Volkswirtschaften am erfolgreichsten, die auf dem Binnenmarkt am stärksten konkurrierten und sich am besten in die internationalen Märkte integrierten.[180] Außerdem dürften die meisten Linken, die Asien als ein positives Beispiel für staatlichen Interventionismus anführen, nicht sehr begeistert sein von der semiautoritären Art der asiatischen Planung, die durch eine rigorose Unterdrückung gewerkschaftlicher und sozialer Forderungen gekennzeichnet ist. Die linken Theoretiker ziehen eine Art der Planung vor, die zugunsten der Schwachen interveniert. Im Laufe der Geschichte hatte sie allerdings eher zweideutige Ergebnisse.

Das asiatische Wirtschaftswunder der Nachkriegszeit beweist, dass der Kapitalismus ein Weg zur wirtschaftlichen Entwicklung ist, der allen Ländern offensteht. Kein unterentwickeltes Land der Dritten Welt ist nur

deshalb im Nachteil, weil sein Wachstum später begann als das Wachstum in Europa, und kein etabliertes Industrieland kann den Aufstieg eines Nachzüglers blockieren, sofern er sich an die Spielregeln des wirtschaftlichen Liberalismus hält.

Wenn jedoch das kapitalistische »Weltsystem« der wirtschaftlichen Entwicklung der Dritten Welt nicht im Wege steht, warum sind dann marktorientierte Volkswirtschaften außerhalb Asiens nicht genauso schnell gewachsen? Die wirtschaftliche Stagnation Lateinamerikas und anderer Teile der Dritten Welt hat den Anstoß gegeben zur Entwicklung der Dependenztheorie. Wenn wir neo-marxistische Erklärungen wie die Dependenztheorie verwerfen, dann bleiben zwei mögliche Antworten.

Die eine Erklärung argumentiert mit der Kultur: Demnach hätten die Sitten und Gebräuche, die Religion und die Sozialstruktur der Völker in Regionen wie Lateinamerika hohe ökonomische Wachstumsraten erschwert, während es ähnliche kulturelle Hemmnisse in Asien und Europa nicht gebe.[181] Das kulturelle Argument ist durchaus ernst zu nehmen, wir werden in Teil IV darauf zurückkommen. Wenn tatsächlich kulturelle Hindernisse der Marktwirtschaft in bestimmten Gesellschaften entgegenstehen, dann kann der Kapitalismus kein universaler Weg zur wirtschaftlichen Modernisierung sein.

Die andere Erklärung führt politische Faktoren ins Feld: Sie besagt, der Kapitalismus habe in Lateinamerika und anderen Teilen der Dritten Welt deshalb nicht funktioniert, weil er nie ernsthaft ausprobiert worden sei. Die meisten der angeblich »kapitalistischen« Volkswirtschaften Lateinamerikas seien durch ihre merkantilistische Tradition und den allgegenwärtigen, im Namen der sozialen Gerechtigkeit errichteten staatlichen Sektor schwer beeinträchtigt. Dieses Argument hat einiges für

sich, und da die Politik leichter zu ändern ist als die Kultur, werden wir es zuerst behandeln.

Während Nordamerika die Philosophie, die Traditionen und die Kultur des liberalen England erbte, wie sie aus der *Glorreichen Revolution* von 1688 hervorgegangen waren, erbte Lateinamerika viele feudale Institutionen aus dem Spanien und dem Portugal des 17. und 18. Jahrhunderts. Dazu gehörte auch der Hang der spanischen und der portugiesischen Krone, um der Mehrung des eigenen Ruhmes willen die wirtschaftliche Betätigung zu kontrollieren, was man als Merkantilismus bezeichnet. So schreibt ein Experte: »Von der Kolonialzeit bis in die Gegenwart hat sich die [brasilianische] Regierung nie so weit aus der Wirtschaft zurückgezogen wie die Regierungen im postmerkantilistischen Europa … Die Krone war der Oberherr der Wirtschaft, Produktion und Handel waren nur mit speziellen Lizenzen, staatlich verliehenen Monopolen und Handelsprivilegien möglich.«[182] Es wurde in Lateinamerika allgemein üblich, die Staatsgewalt zur Förderung der wirtschaftlichen Interessen der Oberschicht zu nutzen, und die Oberschicht orientierte sich eher an der alten, den Müßiggang pflegenden landbesitzenden Oberschicht Europas als an der unternehmenden Mittelschicht, die erst nach der Eroberung Lateinamerikas durch die Spanier in England und Frankreich entstanden war. Viele Regierungen in Lateinamerika verfolgten in der Zeit von 1930 eine Politik der Importsubstitution und schützten so die Eliten in ihrem Land vor internationaler Konkurrenz. Die Politik der Importsubstitution beschränkte die lokalen Produzenten auf kleine Binnenmärkte. Sie konnten nicht in großen Stückzahlen produzieren, und so lagen beispielsweise die Produktionskosten eines Autos in Brasilien,

Argentinien oder Mexiko um 60 bis 150 Prozent höher als in den Vereinigten Staaten.[183]

Die überkommene Neigung zum Merkantilismus traf im 20. Jahrhundert mit dem Bestreben progressiver Kräfte in Lateinamerika zusammen, den Staat im Interesse der »sozialen Gerechtigkeit« als ein Mittel zur Umverteilung des Reichtums von den Reichen zu den Armen einzusetzen.[184] Diese Politik wurde in verschiedenen Formen praktiziert und hatte beispielsweise zur Folge, dass Länder wie Argentinien, Brasilien und Chile in den dreißiger und vierziger Jahren Arbeitsgesetze bekamen, die die Entstehung von arbeitsintensiven Industrien verhinderten. Genau solchen arbeitsintensiven Industrien verdankten jedoch die asiatischen Länder ihr Wirtschaftswachstum. Die politische Linke und die Rechte stimmten darin überein, dass sie ein hohes Maß staatlicher Intervention in der Wirtschaft für notwendig hielten. Das Ergebnis ist in vielen lateinamerikanischen Volkswirtschaften ein aufgeblähter und ineffizienter staatlicher Sektor, der Produktion und Handel entweder verwaltet oder durch einen Wust bürokratischer Vorschriften erschwert. In Brasilien sind nicht nur das Post- und Fernmeldewesen in staatlicher Hand, sondern auch die Stahlproduktion, die Förderung von Eisenerz und Pottasche, die Ölprospektion, das Bankwesen, die Elektrizitätsversorgung und der Flugzeugbau. Die Unternehmen des öffentlichen Sektors können nicht Bankrott machen, die Arbeitsplätze werden als Pfründe verteilt. In ganz Brasilien bilden sich die Preise nicht in erster Linie auf dem Markt, sondern sie werden politisch mit mächtigen Gewerkschaften ausgehandelt.[185]

Oder nehmen wir das Beispiel Peru: Hernando de Soto hat in seinem Buch *The Other Path* dokumentiert, wie sein Institut in Lima versuchte, nach den Gesetzen der peruanischen Regierung eine fiktive Fabrik zu

gründen. Es dauerte 289 Tage und kostete (einschließlich der Bestechungsgelder in zwei Fällen) insgesamt 1231 Dollar an Gebühren und verlorenen Löhnen, die erforderlichen elf bürokratischen Verfahren hinter sich zu bringen; 1231 Dollar sind das Zweiunddreißigfache des monatlichen peruanischen Mindestlohns.[186] Laut de Soto sind die bürokratischen Vorschriften für Betriebsgründungen ein Haupthindernis für unternehmerische Tätigkeit in Peru, besonders für wenig begüterte Menschen. Das erklärt die Existenz einer blühenden (illegalen oder halblegalen) Schattenwirtschaft, betrieben von Menschen, die nicht willens oder nicht in der Lage sind, die staatlichen Handelshemmnisse zu überwinden. In allen wichtigen lateinamerikanischen Volkswirtschaften gibt es große »informelle« Sektoren, oft erwirtschaften sie ein Viertel oder ein Drittel des Bruttosozialprodukts. Es erübrigt sich darauf hinzuweisen, dass es ökonomisch wenig effizient ist, wenn wirtschaftliche Aktivitäten in die Illegalität abgedrängt werden. Oder mit den Worten des Schriftstellers Mario Vargas Llosa ausgedrückt: »Einer der weit verbreitetsten Mythen über Lateinamerika besagt, dass seine Rückständigkeit auf die falsche Philosophie des ökonomischen Liberalismus zurückzuführen sei …« In Wahrheit, so Vargas Llosa weiter, hat der Liberalismus nie existiert, sondern stattdessen eine Form des Merkantilismus, ein »bürokratischer und vom Gesetz besessener Staat, der die Umverteilung des nationalen Reichtums für wichtiger hält als dessen Erwirtschaftung«. Und dabei sieht die Umverteilung so aus, dass »eine kleinen Elite, die vom Staat abhängig ist und von der wiederum der Staat abhängig ist, Alleinvertriebsrechte oder einen privilegierten Status erhält«.[187]

Die Beispiele, wo staatliche Intervention katastrophale Folgen hatte, sind in Lateinamerika Legion. Das bekannteste Beispiel ist Argentinien,

dessen Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt 1913 ungefähr so hoch war wie das der Schweiz, doppelt so hoch wie das italienische und halb so hoch wie das kanadische. Heute beträgt das argentinische Pro-Kopf-Bruttoinlandsprodukt nur noch knapp ein Sechstel, ein Drittel und ein Fünftel dessen, was in den genannten Staaten erreicht wird. Der lange Abstieg Argentiniens von der Entwicklung zur Unterentwicklung begann genau in dem Moment, als das Land in Reaktion auf die Weltwirtschaftskrise der dreißiger Jahre den Weg der Importsubstitution beschritt. Diese Politik wurde unter Führung von Juan Perón in den fünfziger Jahren verschärft und institutionalisiert. Außerdem nutzte Perón die staatliche Macht dazu, den Reichtum zugunsten der Arbeiterklasse umzuverteilen; so schuf er sich selbst eine breitere Machtbasis. Die Fähigkeit politischer Führer, die Erfordernisse der ökonomischen Realität souverän zu ignorieren, wird eindrucksvoll deutlich in einem Brief, den Perón 1953 an den chilenischen Präsidenten Carlos Ibáñez schrieb. Dort heißt es:

Geben Sie dem Volk, und besonders den Arbeitern, was immer möglich ist. Wenn es Ihnen so scheint, als würden Sie bereits zu viel geben, dann geben Sie ihnen noch mehr. Sie werden sehen, was dabei herauskommt. Jedermann wird Ihnen den Teufel des wirtschaftlichen Zusammenbruchs an die Wand malen. Aber das ist alles Lüge. Nichts ist so elastisch wie die Wirtschaft, die alle so sehr fürchten, weil keiner sie versteht.[188]

Man kann mit Recht sagen, dass die argentinischen Technokraten von heute die Wirtschaft ihres Landes besser verstehen als Perón. Argentinien steht heute vor der schweren Aufgabe, dass es die Wirtschaft vom etatistischen Erbe Peróns befreien muss. Ironischerweise ist die Aufgabe

ausgerechnet einem Perónisten, dem neuen Präsidenten Carlos Menem, zugefallen.

Dagegen führte Mexiko unter Präsident Carlos Salinas de Gortari eine Vielzahl liberaler Wirtschaftsreformen durch. Die Steuern wurde gesenkt und das Haushaltsdefizit reduziert, 875 von 1155 Staatsunternehmen wurden in der Zeit von 1982 bis 1991 privatisiert, die Regierung ging hart gegen Steuerhinterziehung und andere Formen der Korruption von Konzernen, Bürokraten und Gewerkschaften vor und knüpfte mit den Vereinigten Staaten Gespräche über ein Freihandelsabkommen an. Dank der Reformen stieg das reale Sozialprodukt Mexikos Ende der achtziger Jahre drei Jahre lang um jeweils drei bis vier Prozent, die Inflationsrate sank auf unter zwanzig Prozent[189] , einen im historischen und regionalen Vergleich sehr niedrigen Wert.

Der Sozialismus bietet als wirtschaftliches Modell für Entwicklungsländer genauso wenig Vorteile wie für hochentwickelte Industriegesellschaften. Vor dreißig oder vierzig Jahren schien noch mehr für die sozialistische Alternative zu sprechen. Die politischen Führer der Dritten Welt konnten, selbst wenn sie ehrlich waren und die gewaltigen menschlichen Kosten einer Modernisierung nach sowjetischem oder chinesischem Vorbild zugaben, immer noch behaupten, dass das Ziel der Industrialisierung solche Opfer rechtfertige. Die Gesellschaften in ihren Ländern waren von Unwissenheit, Gewalt, Rückständigkeit und Armut geprägt. Die politischen Führer sagten, dass die ökonomische Modernisierung auch unter kapitalistischen Bedingungen nicht umsonst sei und dass man es sich nicht leisten könne, wie Europa und Nordamerika Jahrzehnte damit zu verbringen.

Heute ist dieses Argument nicht mehr haltbar. Die neu industrialisierten Länder haben ähnliche Erfahrungen gemacht wie

Deutschland und Japan im 19. und beginnenden 20. Jahrhundert. Ihre Entwicklung hat bestätigt, dass späte Modernisierer in einer liberalen Wirtschaftsordnung ihre Vorgänger einholen und sogar überholen können und dass ihnen dies innerhalb von ein oder zwei Generationen gelingt. Zwar war auch ihre Entwicklung mit sozialen Opfern verbunden, aber die Entbehrungen und Härten, die der Arbeiterklasse in Ländern wie Japan, Südkorea, Taiwan und Hongkong zugemutet wurden, nahmen sich im Vergleich zu dem allgemeinen Terror, der über die Bevölkerung in der Sowjetunion und China hereingebrochen war, ausgesprochen milde aus.

Die jüngsten Erfahrungen der Sowjetunion, Chinas und der osteuropäischen Staaten bei der Umwandlung ihrer Kommandowirtschaften in marktwirtschaftliche Systeme liefern ganz neue Argumente, die Entwicklungsländer davon abhalten sollten, den sozialistischen Weg zu wählen. Stellen wir uns einen heutigen Guerillaführer im peruanischen Dschungel oder in einem südafrikanischen Township vor, der eine marxistisch-leninistische oder maoistische Revolution gegen die Regierungen dieser Länder plant. Wie seine Vorgänger 1917 oder 1949 will er die Macht ergreifen, mit staatlichen Zwangsmitteln die alte Sozialordnung zerschlagen und neue, zentrale wirtschaftliche Institutionen schaffen. Ein intellektuell aufrichtiger Guerillero müsste jedoch heute damit rechnen, dass die Früchte der ersten Revolution begrenzt wären. Er könnte vielleicht hoffen, innerhalb einer Generation das Niveau der DDR der sechziger oder siebziger Jahre zu erreichen. Das wäre zwar kein schlechtes Ergebnis, aber danach würde das Land vermutlich sehr lange auf diesem Niveau stagnieren. Um über die Entwicklungsstufe der DDR mit all ihren deprimierenden ökologischen und sozialen Begleiterscheinungen hinauszukommen, wäre wohl eine zweite Revolution vonnöten, die die

sozialistische zentrale Planwirtschaft zerschlagen und kapitalistische Institutionen wiederherstellen würde. Dies wäre jedoch keine leichte Aufgabe, denn zu diesem Zeitpunkt würde die Gesellschaft vermutlich ein völlig irrationales Preisbildungssystem besitzen, die Manager hätten keine Ahnung mehr von den modernen Arbeitsmethoden der Außenwelt, und die Arbeiterklasse hätte ihre alte Arbeitsmoral restlos verloren. Wenn solche Probleme voraussehbar sind, erscheint es viel einfacher, dass der Guerillaführer von vornherein für den freien Markt kämpft, also die sozialistische Revolution überspringt und gleich mit der zweiten, kapitalistischen Revolution beginnt. Dies würde bedeuten, die alten staatlichen Strukturen der Reglementierung und der Bürokratie niederzureißen, den Reichtum, die Privilegien und den Status der alten sozialen Klassen ins Wanken zu bringen, indem man sie der internationalen Konkurrenz aussetzt, und die kreativen Energien der eigenen zivilen Gesellschaft freizusetzen.

Die Logik der modernen Naturwissenschaft bereitet nur dann den Kapitalismus vor, wenn die Menschen in einer bestimmten Gesellschaft ihre wirtschaftlichen Eigeninteressen deutlich wahrnehmen können. Der Merkantilismus, die Dependenztheorie und viele andere intellektuelle Trugbilder haben viele Menschen daran gehindert, das zu erkennen. Die Menschen in Asien und Osteuropa haben jedoch wichtige, empirisch nachweisbare Erfahrungen gemacht. Ihre Erfahrungen sind der Maßstab, an dem die Verheißungen konkurrierender Wirtschaftssysteme gemessen werden können.

Unser Mechanismus kann die Entstehung einer universalen Konsumkultur, die auf den Prinzipien des wirtschaftlichen Liberalismus basiert, genauso gut für die Dritte Welt erklären wie für die Erste und die Zweite Welt. Die auf dem technischen Fortschritt und der Arbeitsteilung

beruhende, ungeheuer produktive und dynamische Weltwirtschaft hat eine gewaltige vereinheitlichende Kraft. Sie ist in der Lage, unterschiedliche Gesellschaften auf der ganzen Welt über den Weltmarkt materiell miteinander zu verbinden und in vielen unterschiedlichen Gesellschaften die gleichen wirtschaftlichen Ziele und Praktiken zu erzeugen. Alle Gesellschaften überall auf der Welt wollen an dem teilhaben, was um sie herum möglich ist, und sie können nur erfolgreich teilhaben, wenn sie sich an die Prinzipien des wirtschaftlichen Liberalismus halten. Dies bedeutet den endgültigen Sieg des Videorecorders.

10
Im Land der Bildung

So kam ich zu euch, ihr Gegenwärtigen, und in's Land der Bildung … Aber wie geschah mir? So Angst mir auch war, – ich musste lachen! Nie sah mein Auge etwas so buntgesprenkeltes!
Ich lachte und lachte, während der Fuß mir noch zitterte und das Herz dazu: »Hier ist ja die Heimat aller Farbentöpfe!« – sagte ich.

Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra, *»Vom Lande der Bildung«*[190]

Wir kommen jetzt zum schwierigsten Teil unseres Argumentationsgangs: Warum führt der Mechanismus der modernen Naturwissenschaft zur liberalen Demokratie? Anscheinend bereitet die Logik der von der modernen Naturwissenschaft bestimmten Hochindustrialisierung das Feld für Kapitalismus und Marktwirtschaft vor. Aber sind frei gewählte Regierungen und demokratische Partizipation notwendig der nächste Schritt? In einem bahnbrechenden Aufsatz aus dem Jahr 1959 wies der Soziologe Seymour Martin Lipset empirisch nach, dass zwischen stabilen demokratischen Verhältnissen und dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand sowie anderen Indikatoren wie Verstädterung und Bildungsniveau eine deutliche Korrelation besteht.[191] Gibt es eine Verbindung zwischen der fortgeschrittenen Industrialisierung und dem politischen Liberalismus, die Lipsets Befund erklären könnte? Oder ist der politische Liberalismus nur ein Kunstprodukt der europäischen Zivilisation und ihrer verschiedenen Abkömmlinge, und ist die

Industrialisierung in den Ländern Europas aus ganz anderen Gründen so erfolgreich verlaufen?

Wie wir sehen werden, ist die Beziehung zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und politischer Demokratie keineswegs zufällig, aber die Entscheidung für die Demokratie fällt nicht allein aus ökonomischen Motiven. Die Motive stammen aus *einer anderen Quelle* und werden durch die Industrialisierung verstärkt, aber nicht notwendigerweise erst erzeugt.

Die enge Beziehung zwischen wirtschaftlicher Entwicklung, Bildungsniveau und Demokratie wird am Beispiel Südeuropa sehr deutlich. Im Jahr 1958 wurde in Spanien ein Programm der wirtschaftlichen Liberalisierung eingeleitet. Die merkantilistische Wirtschaftspolitik des Franco-Regimes wurde durch eine liberale ersetzt, die spanische Wirtschaft nahm wieder Kontakte zur Außenwelt auf. Daraufhin wuchs die Wirtschaft sehr rasch, im Jahrzehnt vor Francos Tod betrug die Wachstumsrate jährlich 7,1 Prozent. Portugal und Griechenland lagen mit jährlichen Wachstumsraten von 6,2 und 6,4 Prozent knapp hinter Spanien.[192] Der soziale Wandel infolge der Industrialisierung war gewaltig: In Spanien lebten 1950 erst 18 Prozent der Bevölkerung in Städten mit mehr als 100000 Einwohnern, bis 1970 stieg der Anteil auf 34 Prozent.[193] Im Jahr 1950 war die Hälfte der Bevölkerung in Spanien, Portugal und Griechenland in der Landwirtschaft tätig, im westeuropäischen Durchschnitt nur 24 Prozent; bis 1970 lag dieser Wert nur noch in Griechenland über dem Durchschnitt, in Spanien war er auf 21 Prozent gefallen.[194] Die Verstädterung ging mit einer Verbesserung des Bildungsniveaus, einem Anstieg der Einkommen sowie mit zunehmender Wertschätzung der Konsumkultur der Europäischen Gemeinschaft einher. Nicht diese

wirtschaftlichen und sozialen Veränderungen führten zu mehr politischem Pluralismus, sie waren vielmehr die Vorbedingung, dass der Pluralismus sich entfalten konnte, sobald die politischen Verhältnisse reif dafür waren. Dem Plankommissar für wirtschaftliche Entwicklung Laureano López Rodó wird die Äußerung zugeschrieben, Spanien werde reif für die Demokratie sein, wenn das Pro-Kopf-Einkommen 2000 Dollar erreicht habe. Dieser Satz erwies sich als prophetisch: Unmittelbar vor Francos Tod lag das spanische Bruttoinlandsprodukt bei 2446 Dollar pro Kopf.[195]

Eine ähnliche Verbindung zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie kann man auch in Asien beobachten. Japan, das sich als erster fernöstlicher Staat modernisierte, war auch das erste Land, in dem eine liberale Demokratie entstand. Zwar wurde Japan sozusagen die Pistole auf die Brust gesetzt, damit es sich demokratisierte, aber die Stabilität der Demokratie in der Folgezeit lässt sich längst nicht mehr mit Zwang erklären. In Taiwan und Südkorea, die in Fernost nach dem Bildungsniveau und dem Bruttosozialprodukt pro Kopf die zweite und dritte Stelle einnehmen, hat sich das politische System am stärksten verändert.[196] In Taiwan besitzen 45 Prozent der Mitglieder des Zentralkomitees der regierenden Kuomintangpartei einen akademischen Grad, viele haben ihn in den Vereinigten Staaten erworben.[197] 45 Prozent der Taiwanesen und 37 Prozent der Südkoreaner besuchen eine weiterführende Schule, in Amerika sind es 60 Prozent der Bevölkerung und in Großbritannien 22 Prozent. In Taiwan haben sich die jüngeren und besser gebildeten Parlamentarier am stärksten dafür eingesetzt, das Parlament zu einer repräsentativeren Institution zu machen. In Australien und Neuseeland fasste die wirtschaftliche und

politische Modernisierung nach europäischem Vorbild bereits lange vor dem Zweiten Weltkrieg Fuß.

In Südafrika wurde die Apartheid nach dem Sieg der National Party von D.F. Malan im Jahr 1948 kodifiziert. Der burische Bevölkerungsteil, den Malan repräsentierte, war in sozioökonomischer Beziehung extrem rückständig, besonders im Vergleich zu zeitgenössischen europäischen Gesellschaften. Die Buren waren damals größtenteils arme, ungebildete Bauern, die Dürre und Elend erst kurz zuvor in die Städte getrieben hatten.[198] Sie nutzten die Staatsmacht für ihren eigenen sozialen und ökonomischen Aufstieg und besetzten vor allem Arbeitsplätze im öffentlichen Sektor. Zwischen 1948 und 1988 machten die Buren einen erstaunlichen Wandlungsprozess durch und entwickelten sich zu einem modernen Mittelstand, zunehmend waren sie auch unternehmerisch tätig.[199] Mit steigendem Bildungsniveau kamen sie mit den politischen Normen und Trends des Auslands in Kontakt, sie konnten nicht länger ganz von ihrer Umwelt abgeschottet leben. Die Liberalisierung der südafrikanischen Gesellschaft hatte bereits Ende der siebziger Jahre mit der Wiederzulassung schwarzer Gewerkschaften und der Lockerung der Zensurgesetze begonnen. Als F. W. de Klerk im Februar 1990 das Verbot des African National Congress aufhob, folgte seine Regierung in vieler Hinsicht nur dem Willen ihrer weißen Wähler, die sich nach schulischer und beruflicher Bildung nur noch wenig von den Weißen in Europa und Amerika unterschieden.

In der Sowjetunion hat ein vergleichbarer sozialer Wandel stattgefunden, allerdings langsamer als in Asien. Auch in der Sowjetunion wurde aus einer Agrargesellschaft eine urbanisierte Gesellschaft, das Bildungsniveau erhöhte sich.[200] Die sozialen Veränderungen in der Zeit, als in Berlin und Kuba der Kalte Krieg

ausgefochten wurde, waren die Voraussetzung für die spätere Demokratisierung.

Wenn man sich auf der Welt umsieht, ist es augenfällig, dass eine starke Korrelation zwischen fortschreitender sozioökonomischer Modernisierung und Demokratisierung besteht. Die traditionell wirtschaftlich führenden Regionen Westeuropa und Nordamerika haben die ältesten und stabilsten Demokratien der Welt. Südeuropa ist ihnen bald gefolgt, dort gibt es seit den siebziger Jahren stabile demokratische Regierungen. Unter den südeuropäischen Ländern war Portugals Weg zur Demokratie besonders steinig, weil die wirtschaftliche und soziale Entwicklung am wenigsten weit vorangeschritten war; ein Großteil der sozialen Mobilisierung fand deshalb erst nach dem Sturz des alten Regimes statt und nicht vorher. Asien liegt von der wirtschaftlichen Entwicklung her unmittelbar hinter Europa, der jeweilige Demokratisierungsgrad der einzelnen Länder entspricht genau ihrem wirtschaftlichen Entwicklungsstand. Auch in Osteuropa wurden die wirtschaftlich stärksten Länder, die DDR, Ungarn, die Tschechoslowakei und Polen, am schnellsten zu echten Demokratien, 1990 und 1991 wählten dann auch die weniger entwickelten Länder Bulgarien, Rumänien, Serbien und Albanien Reformkommunisten an die Spitze. Der Entwicklungsstand der Sowjetunion entspricht ungefähr dem der größeren lateinamerikanischen Staaten Argentinien, Brasilien und Mexiko. Wie diese Staaten hat es die Sowjetunion noch nicht geschafft, eine stabile Demokratie vollständig durchzusetzen. In Afrika, der am wenigsten entwickelten Region der Erde, gibt es erst seit kurzem eine Hand voll noch sehr instabiler Demokratien.[201]

Die einzige Region, die offensichtlich nicht in dieses Muster passt, ist der Nahe Osten. Dort gibt es keine stabilen Demokratien, obwohl das

Pro-Kopf-Einkommen in etlichen Staaten das europäische oder asiatische Niveau erreicht hat. Dieser Sonderfall lässt sich jedoch leicht durch das Öl erklären: Die Gewinne aus dem Ölexport haben es Staaten wie Saudi-Arabien, dem Irak, dem Iran und den Vereinigten Arabischen Emiraten erlaubt, sich mit den Errungenschaften der Moderne zu schmücken, mit Autos, Videorecordern, Mirage-Kampfbombern und dergleichen, ohne dass in ihren Gesellschaften der soziale Wandel stattfand, der dann unvermeidlich ist, wenn solcher Reichtum durch die Arbeit der Bevölkerung geschaffen wird.

Für die Beobachtung, dass industrieller Fortschritt liberal-demokratische Verhältnisse hervorbringt, wurden drei unterschiedliche Erklärungen gegeben. Jede hat ihre Schwächen. Die erste Erklärung ist funktionalistisch und besagt, dass nur die Demokratie zwischen den gegensätzlichen Interessen vermitteln kann, die in einer modernen Wirtschaft ein komplexes Netz bilden. Diese Ansicht vertritt am nachdrücklichsten Talcott Parsons. Er sagt, dass die Demokratie »ein universales Entwicklungsphänomen« aller Gesellschaften sei:

Das Hauptargument dafür, den demokratischen Zusammenschluss als ein universales Phänomen zu betrachten …, besteht darin, dass es für eine Gesellschaft mit wachsender Größe und Komplexität immer wichtiger wird, auf der politischen Ebene effektiv organisiert zu sein, und zwar nicht allein deshalb, weil nur so die Verwaltung leistungsfähig arbeiten kann, sondern auch und nicht zuletzt, weil die Gesellschaft nur so einer für alle gültigen Rechtsordnung allgemeine Geltung verschaffen kann … Keine grundlegend andere institutionelle Gestalt als der demokratische Zusammenschluss … könnte einen Konsens über die Ausübung [von Macht und Autorität] *durch bestimmte Personen und Gruppen sowie über die Herbeiführung bestimmter verbindlicher politischer Entscheidungen herstellen.*[202]

Etwas anders formuliert, besagt Parsons' Argument, dass Demokratien am besten geeignet sind, mit der schnell wachsenden Zahl von Interessengruppen umzugehen, die durch den Industrialisierungsprozess entstehen. Man denke nur an die vielen neuen sozialen Akteure, die im Lauf der Industrialisierung auf der Bildfläche erscheinen: eine Arbeiterklasse, die sich dank industrieller und handwerklicher Spezialisierung immer mehr differenziert; neue Schichten von Führungskräften, deren Interessen sich nicht notwendigerweise mit denen des Spitzenmanagements decken; Beamte der Regierungsbürokratie auf nationaler, regionaler und lokaler Ebene; nicht zuletzt Wellen von Einwanderern, die auf die offenen Arbeitsmarkte der entwickelten Länder drängen. Die Demokratie, so Parsons, funktioniert unter solchen Bedingungen besser als andere Regierungsformen, weil sie anpassungsfähiger ist. In der Demokratie gibt es allgemein gültige Kriterien für die politische Partizipation, grundsätzlich kann jeder Bürger sie erfüllen. Auf diese Weise ist es möglich, dass sich in der Demokratie neue soziale Gruppen und Interessen artikulieren und integrieren. Diktaturen können sich ebenfalls an Veränderungen anpassen, manchmal können sie sogar schneller reagieren als Demokratien, so etwa die Oligarchen, die nach 1868 im Japan der Meiji-Zeit regierten. Andererseits sind aus der Geschichte viele Beispiele bekannt, dass kleine herrschende Eliten die sozialen Veränderungen, die sich als Folge der wirtschaftlichen Entwicklung buchstäblich vor ihren Augen abspielen, nicht mehr wahrnehmen, so etwa die preußischen Junker oder die Elite der Großgrundbesitzer in Argentinien.

Die Demokratie ist diesem Argumentationsmuster zufolge funktioneller als die Diktatur, weil von den zahlreichen Konflikten zwischen den neuen sozialen Gruppen viele im Rahmen des

Rechtssystems gelöst oder letztlich über das politische System geklärt werden müssen.[203] Der Markt allein kann nicht entscheiden, wie hoch oder an welchem Ort der Staat in die Infrastruktur investieren soll, nach welchen Regeln Tarifkonflikte ausgetragen werden, wie stark der Flugverkehr oder der Lastwagenverkehr reglementiert werden soll oder welche Gesundheits- und Sicherheitsbestimmungen im Berufsleben gelten sollen. Jede dieser Fragen ist zu einem gewissen Grad »wertbesetzt« und fällt deshalb in den Zuständigkeitsbereich des politischen Systems. Nur ein demokratisches System kann solche Interessengegensätze fair und mit Zustimmung aller wichtigen Akteure seiner Wirtschaft entscheiden. Eine Diktatur könnte solche Konflikte zwar unter dem Gesichtspunkt der wirtschaftlichen Effizienz lösen, aber eine moderne Wirtschaft funktioniert nur dann reibungslos, wenn die vielen, wechselseitig abhängigen Beteiligten freiwillig zusammenarbeiten. Sind sie hingegen nicht von der Legitimität des Entscheidungsträgers überzeugt und bringen sie dem System kein *Vertrauen* entgegen, dann gibt es die aktive und begeisterte Zusammenarbeit nicht, die für ein reibungsloses Funktionieren des Systems Voraussetzung ist.[204]

Ein gutes Beispiel, das illustriert, warum die Demokratie für entwickelte Länder wahrscheinlich funktioneller ist als andere Regierungsformen, ist das Umweltproblem. Umweltverschmutzung und Umweltzerstörung in beträchtlichem Umfang gehören zu den auffälligsten Begleiterscheinungen der fortgeschrittenen Industrialisierung. Umweltschäden verursachen das, was der Wirtschaftswissenschaftler als externe Kosten bezeichnet. Dies sind Kosten, die von Dritten getragen werden müssen und nicht direkt von den Unternehmen, die den Schaden angerichtet haben. Unterschiedliche

Theorien machen entweder den Kapitalismus oder den Sozialismus für die Umweltzerstörung verantwortlich, aber die Erfahrung hat gezeigt, dass weder das eine noch das andere Wirtschaftssystem der Umwelt gut bekommt. Sowohl Privatunternehmen als auch sozialistische Betriebe interessieren sich in erster Linie für Wachstum und steigende Produktionsziffern und vermeiden es, wo immer sie können, externe Kosten zu tragen.[205] Da die Menschen jedoch nicht nur wirtschaftliches Wachstum wünschen, sondern auch eine intakte Umwelt für sich und ihre Kinder, ist es die Funktion des Staates, zwischen beiden Interessen zu vermitteln und die Kosten für den Umweltschutz so zu verteilen, dass nicht ein einzelner Sektor übermäßig belastet wird.

Das komplette Versagen der kommunistischen Staaten beim Umweltschutz lässt vermuten, dass weder der Sozialismus noch der Kapitalismus den besten Schutz für die Umwelt bietet, sondern die Demokratie. Insgesamt haben die demokratischen Systeme viel schneller auf das in den sechziger und siebziger Jahren gewachsene ökologische Bewusstsein reagiert als die Diktaturen dieser Welt. Denn ein Land, dessen politisches System es nicht erlaubt, dass die Bürger einer Region gegen die Errichtung einer chemischen Fabrik protestieren, die in ihrer unmittelbaren Umgebung hochgiftige Stoffe produzieren soll, ein Land, in dem es keine Umweltorganisationen geben darf, die das Verhalten von Konzernen und Unternehmen überwachen, und dessen Führung nicht über die umweltpolitische Sensibilität verfügt, beträchtliche Ressourcen in den Umweltschutz zu stecken, ein solches Land wird zwangsläufig Katastrophen wie Tschernobyl oder das Austrocknen des Aralsees erleben. Umweltbelastungen haben dazu geführt, dass in Kraków die Kindersterblichkeit viermal so hoch ist wie der ohnehin schon hohe polnische Durchschnitt, in Westböhmen enden 70 Prozent der

Schwangerschaften durch Fehlgeburt.[206] Demokratien sind partizipatorisch, demokratische Regierungen bekommen die Reaktionen der Bevölkerung zu spüren. Dagegen neigen Regierungen, die keine solchen Rückmeldungen erhalten, dazu, das Wohl großer Unternehmen, die einen umfangreichen Beitrag zum nationalen Wohlstand leisten, über die langfristigen Interessen von einzelnen Gruppen und Privatleuten zu stellen.

Die zweite Erklärung dafür, warum die wirtschaftliche Entwicklung zur Demokratie führt, stützt sich auf die Beobachtung, dass Diktaturen und Einparteiensysteme in der Regel im Laufe der Zeit degenerieren und dass dieser Prozess schneller abläuft, wenn sie eine hochtechnisierte Gesellschaft regieren müssen. Revolutionären Regimen mag es in den ersten Jahren gelingen, effektiv zu regieren, weil sie jene Art von Autorität besitzen, die Max Weber als charismatisch bezeichnet hat. Doch wenn die Begründer eines Regimes abgetreten sind, gibt es keine Garantie, dass ihre Nachfolger eine vergleichbare Autorität besitzen oder auch nur annähernd die Kompetenz haben werden, das Land zu regieren. In lange bestehenden Diktaturen kann der Personenkult groteske Auswüchse annehmen. So ließ sich etwa der frühere rumänische Diktator Ceauşescu einen Kronleuchter mit 40000 Watt anfertigen, als in seinem Staat bereits regelmäßig der Strom abgeschaltet wurde. Bisweilen entbrennen unter den Nachfolgern der Begründer selbstzerstörerische Diadochenkämpfe, und dann sind die Rivalen vielleicht gerade noch in der Lage, sich gegenseitig in Schach zu halten, aber das Land regieren können sie nicht mehr. Die Alternative zu endlosen Machtkämpfen und willkürlicher Diktatur besteht darin, dass allmählich ein regelhaftes Verfahren zur Auswahl und Beurteilung neuer politischer Führer institutionalisiert wird. Wenn ein solches Verfahren existiert, können die

für politische Fehler Verantwortlichen ausgewechselt werden, ohne dass das ganze System zusammenbricht.[207]

Es gibt noch eine Version dieses Erklärungsmusters, die sich auf den Übergang rechtsautoritärer Systeme zur Demokratie bezieht. Die Demokratie erwächst in solchen Fällen oft aus einem Pakt oder Kompromiss zwischen verschiedenen Eliten – der Armeeführung, der technischen Elite, den Industriellen –, die zusammenarbeiten, weil sie erschöpft und frustriert sind oder sich gegenseitig blockieren und das Teilen der Macht als das kleinere Übel ansehen.[208] Sowohl bei linken, kommunistischen Regimen als auch bei rechtsautoritären tritt dieser Argumentation zufolge die Demokratisierung nicht deshalb ein, weil irgendjemand die Demokratie wollte, sondern sie ist vielmehr ein Nebenprodukt des Kampfes zwischen verschiedenen Eliten.

Die dritte und überzeugendste Erklärung für den Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie besagt, dass durch die erfolgreiche Industrialisierung eine nivellierte Mittelstandsgesellschaft entsteht und dass solche Gesellschaften über kurz oder lang politische Partizipation und Gleichheit vor dem Gesetz verlangen. Auch wenn die Einkommensunterschiede in der Frühphase der Industrialisierung oft gewaltig sind, schafft die wirtschaftliche Entwicklung letztlich weitgehende soziale Gleichheit, weil sie eine große Nachfrage nach gut ausgebildeten Arbeitskräften weckt. Die soziale Gleichheit bewirkt, dass ein politisches System abgelehnt wird, wenn es die Gleichheit nicht respektiert und alle Bürger zu gleichen Bedingungen politisch partizipieren lässt.

Mittelstandsgesellschaften sind das Ergebnis einer allgemeinen Erhöhung des Bildungsniveaus. Der Zusammenhang zwischen Bildung und liberaler Demokratie ist schon oft festgestellt worden und scheint

von zentraler Wichtigkeit zu sein.[209] Eine Industriegesellschaft braucht in großer Zahl Arbeiter, Manager, Techniker und Intellektuelle mit einer hohen beruflichen und allgemeinen Bildung. Aus diesem Grund kann selbst eine Diktatur, wenn sie eine hochentwickelte Volkswirtschaft haben will, nicht darauf verzichten, die allgemeine Bildung zu fördern und freien Zugang zu höheren und spezialisierten Ausbildungsgängen zu gewährleisten. Industriegesellschaften können ohne vielfältige und hochspezialisierte Bildungseinrichtungen nicht existieren. In den entwickelten Ländern hängt der gesellschaftliche Status eines Menschen weitgehend von seiner Bildung ab.[210] Die Klassenunterschiede in den Vereinigten Staaten beruhen beispielsweise in erster Linie auf Bildungsunterschieden. Einem Menschen mit der richtigen Ausbildung stehen die Türen zum Aufstieg offen. Gesellschaftliche Ungleichheit findet sich dort, wo die Bildungschancen ungleich verteilt sind; wer nur eine unzulängliche Ausbildung hat, wird in der Industriegesellschaft schnell ein Bürger zweiter Klasse.

Die Auswirkungen der Bildung auf die politische Einstellung sind kompliziert, aber viel spricht dafür, dass ein hohes Bildungsniveau eine Voraussetzung für eine demokratische Gesellschaft ist. Die moderne Pädagogik verfolgt das selbstgesetzte Ziel, die Menschen von Vorurteilen und traditionellen Formen der Autoritätsgläubigkeit zu befreien. Gebildete Menschen, so heißt es, leisten Autoritäten keinen blinden Gehorsam, sondern haben gelernt, selbst zu denken. Auch wenn nicht alle Mitglieder einer Gesellschaft so weit kommen, kann der Mehrzahl doch beigebracht werden, wie sie ihre Eigeninteressen klarer und langfristiger sehen können. Gebildete Menschen verlangen mehr für sich selbst und von sich selbst, sie haben mit anderen Worten ein Gefühl für ihre Würde und fordern, dass ihre Mitbürger und der Staat ihre Würde

respektieren. In einer traditionellen bäuerlichen Gesellschaft kann ein örtlicher Grundherr (aber auch ein kommunistischer Kommissar) einen Bauern dazu bringen, dass er andere Bauern tötet und ihnen das Land wegnimmt. Die Bauern machen nicht deshalb mit, weil es in ihrem Interesse liegt, sondern weil sie daran gewöhnt sind, Autoritäten zu gehorchen. Angehörige des modernen städtischen Mittelstands lassen sich vielleicht zu allen möglichen verrückten Dingen verlocken, zu einer Flüssigdiät oder zum Marathonlauf, aber sie melden sich im Allgemeinen nicht freiwillig zu Privatarmeen oder Todesschwadronen, nur weil ihnen ein Uniformträger dies nahelegt.

Eine Variante dieses Argumentationsmusters lautet, dass die wissenschaftlich-technische Elite, ohne die keine moderne, industrialisierte Volkswirtschaft funktioniert, letztlich die politische Liberalisierung fordern muss, weil die wissenschaftliche Forschung nur in einer Atmosphäre der Freiheit und bei ungehindertem Austausch von Ideen gedeihen kann. Wir haben bereits gesehen, dass die Entstehung einer breiten Elite von Technokraten eine gewisse Tendenz zur freien Marktwirtschaft und zur wirtschaftlichen Liberalisierung auslöst, da die liberale Marktwirtschaft den Kriterien der ökonomischen Rationalität am ehesten entspricht. Diese Feststellung kann man auf den politischen Bereich ausdehnen: Der wissenschaftliche Fortschritt hängt demnach nicht nur von der Freiheit der Forschung ab, sondern auch von einer Gesellschaft und einem politischen System, das offen ist für freie Debatten und politische Partizipation.[211]

Dies sind also die Argumentationsmuster, die eine Verbindung herstellen zwischen einem hohen wirtschaftlichen Entwicklungsstand und der liberalen Demokratie. Dass ein *empirisch nachweisbarer*

Zusammenhang besteht, ist unbestreitbar. Keine der genannten Theorien kann jedoch eine kausale Erklärung liefern.

Talcott Parsons Argumentation, dass ein liberal-demokratisches System am ehesten geeignet ist, in einer komplexen modernen Gesellschaft Konflikte auf der Basis eines allgemeinen Konsenses zu lösen, stimmt nur bis zu einem gewissen Grad. Die universale Gültigkeit und Formalisierung, die für die Rechtsstaatlichkeit liberaler Demokratien charakteristisch ist, schafft ein für alle Bürger gleiches Spielfeld, auf dem sie konkurrieren, koalieren und Kompromisse schließen können. Die liberale Demokratie ist jedoch nicht in jedem Fall das politische System, in dem soziale Konflikte am besten gelöst werden können. Die Fähigkeit einer Demokratie, soziale Konflikte friedlich zu lösen, ist dann am größten, wenn die Konflikte zwischen sogenannten »Interessengruppen« entstehen, die die Grundwerte und Grundregeln der Gesellschaft anerkennen, und wenn die Konflikte hauptsächlich ökonomischer Natur sind. Daneben gibt es nichtökonomische Konflikte, sie haben beispielsweise mit dem ererbten sozialen Status oder mit der Nationalität zu tun. Solche Konflikte sind für eine Demokratie sehr viel schwerer zu lösen.

Die amerikanische Demokratie ist bei der Lösung von Konflikten zwischen verschiedenen Interessengruppen offensichtlich erfolgreich, aber das bedeutet nicht automatisch, dass ein demokratisches System wie das amerikanische die Konflikte in anderen Gesellschaften ebenso gut bewältigt. Die amerikanische Erfahrung ist insofern einzigartig, als die Amerikaner, um mit Tocqueville zu sprechen, »gleich geboren« sind.[212] Die Vorfahren der heutigen Amerikaner stammten zwar aus unterschiedlichen sozialen Schichten, Ländern und Rassen, doch bei ihrer Ankunft in Amerika gaben sie alle ihre alte Identität weitgehend auf und

integrierten sich in eine neue Gesellschaft, die keine scharf getrennten sozialen Klassen kannte und nicht von althergebrachten ethnischen oder nationalen Gegensätzen zerrissen war. Die sozialen und ethnischen Grenzen in Amerika waren so fließend, dass sich keine starren sozialen Klassen, bedeutenden nationalen Untergruppen oder großen sprachlichen Minderheiten herausbildeten.[213] Die amerikanische Demokratie erlebte deshalb nur selten die vielschichtigen Konflikte, die in anderen, älteren Gesellschaften regelmäßig auftreten.

Allerdings war die amerikanische Demokratie bei der Lösung ihres hartnäckigsten ethnischen Problems, der Integration der schwarzen Amerikaner, nicht sehr erfolgreich. Die Sklaverei der Schwarzen war die wichtigste Ausnahme von der Regel, dass die Amerikaner »gleich geboren« sind, und tatsächlich konnte die amerikanische Gesellschaft das Problem der Sklaverei nicht mit demokratischen Mitteln lösen. Auch lange nach Abschaffung der Sklaverei, nachdem die Schwarzen den Weißen rechtlich vollkommen gleichgestellt sind, stehen viele schwarze Amerikaner dem Hauptstrom der amerikanischen Kultur zutiefst ablehnend gegenüber und sind nicht willens, die liberalen Werte anzunehmen, die für sie »weiße« Werte sind. Da dieses Problem sehr viel mit kulturellen Unterschieden zu tun hat, ist es nicht sicher, ob die amerikanische Demokratie wirklich in der Lage sein wird, die Schwarzen voll zu integrieren und gesellschaftlich gleichzustellen.

Die liberale Demokratie ist dann für eine Gesellschaft funktioneller als andere Regierungsformen, wenn sie bereits einen hohen Grad sozialer Gleichheit und einen tiefgreifenden Konsens über bestimmte Grundwerte erreicht hat. In Gesellschaften, die stark nach sozialen Klassen, Nationalitäten oder Religionen polarisiert sind, kann ein demokratisches System zu einer Pattsituation oder in die Stagnation führen. Die häufigste

Form der Polarisierung ist der Klassenkonflikt in Ländern, die als Relikt einer feudalen Sozialordnung eine stark differenzierte Klassenstruktur mit erheblicher sozialer Ungleichheit aufweisen. Eine solche Situation bestand in Frankreich zur Zeit der Revolution, und sie ist bis heute kennzeichnend für Länder der Dritten Welt wie die Philippinen oder Peru. Die Gesellschaft solcher Länder wird von einer traditionellen Elite beherrscht, die meist aus Großgrundbesitzern besteht. Die Mitglieder der alten Eliten stehen den anderen Klassen nicht tolerant gegenüber, und sie sind keine erfolgreichen Unternehmer. Wenn in solchen Ländern eine formale Demokratie errichtet wird, verschleiert dies die ungeheuren Differenzen in Vermögen, Prestige, Status und Macht. Die herrschenden Eliten können sich die Unterschiede zunutze machen, um den demokratischen Prozess zu kontrollieren. So entsteht eine vertraute soziale Pathologie: Die Vorherrschaft der alten sozialen Klassen bringt eine unversöhnliche linke Opposition hervor, die das demokratische System für korrupt hält und es zusammen mit den sozialen Gruppen, die von der Demokratie profitieren, zerschlagen will. Eine Demokratie, die im Interesse einer ineffektiven, dem Müßiggang verfallenen Klasse von Grundbesitzern arbeitet und einen sozialen Krieg heraufbeschwört, kann man nicht als wirtschaftlich »funktionell« bezeichnen.[214]

Schwächen zeigt die Demokratie auch, wenn es darum geht, Streitigkeiten zwischen unterschiedlichen ethnischen oder nationalen Gruppen zu schlichten. Die Frage der nationalen Souveränität kennt, wie der Name schon sagt, keinen Kompromiss: Die Souveränität liegt entweder bei dem einen Volk oder bei dem anderen – bei den Armeniern oder den Aserbaidschanern, bei den Litauern oder den Russen. Wenn ethnische oder nationale Gruppen miteinander in Streit geraten, dann ist es weit schwieriger als in einem ökonomischen Konflikt, einen

friedlichen demokratischen Kompromiss auszuhandeln, bei dem beide Seiten ein Stück nachgeben. Man kann mit Recht behaupten, dass auch eine voll entwickelte liberale Demokratie in der heutigen Sowjetunion nicht in der Lage wäre, die Nationalitätenprobleme zu lösen. Gegenwärtig besteht kein Konsens zwischen den Angehörigen der verschiedenen Nationalitäten in der Sowjetunion, dass sie alle Bürger eines Staates sind und eine gemeinsame Identität haben, und wenn sie sich zwischen Demokratie und nationaler Souveränität entscheiden müssten, würden viele die Souveränität wählen. Die amerikanische Demokratie war im Umgang mit ethnischen Unterschieden bemerkenswert erfolgreich, aber die Unterschiede hielten sich innerhalb gewisser Grenzen: Keine der ethnischen Gruppen Amerikas ist eine Gemeinschaft mit eigener Geschichte, eigenem Territorium, eigener Sprache und mit der Erinnerung an eine Zeit, in der sie einmal einen souveränen Nationalstaat bildete.

Eine Modernisierungsdiktatur kann im Prinzip viel leichter als eine Demokratie soziale Verhältnisse herstellen, die sowohl kapitalistisches Wachstum als auch – im Laufe der Zeit – die Entstehung einer stabilen Demokratie erlauben. Nehmen wir beispielsweise die Philippinen. Die philippinische Gesellschaft ist auch heute noch durch ein Höchstmaß an sozialer Ungleichheit in den ländlichen Gebieten gekennzeichnet: Die landwirtschaftliche Nutzfläche gehört einer kleinen Anzahl alter Familien von Großgrundbesitzern. Wie andere grundbesitzende Oberschichten ist auch die philippinische nicht übermäßig dynamisch und effektiv. Trotzdem hat sie es dank ihrer sozialen Position geschafft, die meiste Zeit seit der Unabhängigkeit die philippinische Politik zu bestimmen. Die andauernde Vorherrschaft dieser sozialen Gruppe hat wiederum eine der wenigen noch verbliebenen maoistischen Guerillabewegungen

Südostasiens hervorgebracht, die kommunistische Partei der Philippinen mit ihrem militärischen Flügel, der New People's Army. Der Sturz des Diktators Ferdinand Marcos und der Regierungsantritt von Corazón Aquino im Jahr 1986 haben weder am Problem der Landverteilung noch an dem des bewaffneten Aufstands etwas geändert, nicht zuletzt weil Corazón Aquino selbst einer der großen Grundbesitzerfamilien des Landes entstammt. Seit sie gewählt wurde, ist jeder ernsthafte Ansatz zu einer Landreform am Widerstand der Legislative gescheitert, denn die Legislative wird von eben jenen kontrolliert, die Opfer einer Landreform wären. Die Demokratie ist in diesem Fall nicht der geeignete Rahmen für die Herausbildung einer egalitären Sozialordnung, wie sie sowohl für kapitalistisches Wachstum als auch für die langfristige Stabilität Voraussetzung wäre.[215] Unter solchen Umständen könnte eine Diktatur für die Schaffung einer modernen Gesellschaft möglicherweise funktioneller sein. In Japan beispielsweise wurde während der amerikanischen Besetzung mit diktatorischer Gewalt eine Landreform durchgeführt.

Eine ähnliche Reformanstrengung unternahmen in Peru die linksgerichteten Offiziere, die dort von 1968 bis 1980 regierten. Vor der Machtergreifung des Militärs hatten fünfzig Prozent des Landes siebenhundert Hazienda-Besitzern gehört, die weitgehend die peruanische Politik kontrollierten. Das Militär führte die durchschlagendste Landreform durch, die es seit der kubanischen Landreform in Lateinamerika gegeben hatte. Die alte Grundbesitzerschicht wurde durch eine moderne Elite von Industriellen, Technokraten und Bürokraten ersetzt, Verbesserungen im Bildungswesen förderten die Entstehung eines Mittelstands.[216] Das diktatorische Zwischenspiel belastete die peruanische Wirtschaft zwar mit einem

staatlichen Sektor, der größer und ineffizienter war als je zuvor,[217] es beseitigte jedoch einige der schlimmsten sozialen Ungerechtigkeiten und verbesserte damit die langfristigen Perspektiven für die Entstehung einer modernen Wirtschaft nach der Rückkehr der Militärs in die Kasernen im Jahr 1980.

Der Einsatz diktatorischer Staatsgewalt, um die Herrschaft etablierter sozialer Gruppen zu brechen, ist nicht auf die leninistische Linke beschränkt. Auch rechtsgerichtete Regime können auf diese Weise der Marktwirtschaft den Weg ebnen und dafür sorgen, dass eine Industrialisierung auf höchstem Niveau erfolgen kann. Der Kapitalismus gedeiht am besten in einer mobilen und egalitären Gesellschaft, wo eine unternehmerische Mittelschicht die alten Grundbesitzer und andere privilegierte, aber ökonomisch ineffiziente soziale Gruppen verdrängt hat. Wenn eine Modernisierungsdiktatur zu Zwangsmitteln greift, um diesen Prozess zu beschleunigen, und gleichzeitig der Versuchung widersteht, Ressourcen und Macht von einer ineffizienten alten landbesitzenden Klasse in einen ebenso ineffizienten staatlichen Sektor zu übertragen, dann kann dies durchaus mit den modernsten Formen der »postindustriellen« wirtschaftlichen Organisation vereinbar sein. Aufgrund dieser Logik haben Andranik Migranjan und andere sowjetische Intellektuelle für die UdSSR einen »autoritären Übergang« zur Marktwirtschaft gefordert, den ein Präsident mit diktatorischen Vollmachten vollziehen sollte.[218]

Scharfe Gegensätze zwischen Klassen, nationalen, ethnischen oder religiösen Gruppen können durch den Prozess der kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung abgemildert werden, und das verbessert die Aussichten, dass allmählich ein demokratischer Konsens entsteht. Es gibt jedoch keine Garantie, dass die Gegensätze tatsächlich verschwinden,

wenn ein Land wirtschaftlich wächst, sie können auch in verschärfter Form wieder aufbrechen. So hat die wirtschaftliche Entwicklung das Nationalgefühl der Frankokanadier in Quebec nicht etwa abgeschwächt, sondern die Furcht, in der dominanten anglophonen Kultur unterzugehen, hat ihr Bedürfnis, ihre Andersartigkeit zu bewahren, sogar noch verstärkt. Die Behauptung, eine Demokratie sei funktioneller für Gesellschaften, wo die Menschen wie in den Vereinigten Staaten »gleich geboren« sind, zieht die Frage nach sich, wie in solchen Ländern überhaupt eine Nation entsteht. Die Demokratie wird nicht unbedingt funktioneller mit zunehmender Komplexität der Gesellschaft, vielmehr scheitert sie, wenn die Vielfalt eine gewisse Grenze übersteigt.

Das zweite oben beschriebene Erklärungsmodell, das die Demokratie als Ergebnis eines Machtkampfs zwischen nichtdemokratischen Eliten rechter oder linker Spielart sieht, liefert ebenfalls keine befriedigende Erklärung dafür, warum es eine *universale* Entwicklung in Richtung auf liberal-demokratische Verhältnisse geben sollte. Nach dieser Theorie ist die Demokratie ein Ergebnis, das von keiner der um die Macht kämpfenden Gruppen *angestrebt* wird. Sie ist stattdessen eine Art Waffenstillstand zwischen den sich bekriegenden Gruppen und bleibt daher immer verwundbar durch eine Verschiebung des Kräfteverhältnisses, die einer der beteiligten Gruppen oder Eliten den Sieg bringen könnte. Mit anderen Worten: Wenn die Demokratie in der Sowjetunion nur deshalb entsteht, weil ehrgeizige Politiker wie Gorbatschow oder Jelzin einen demagogischen Prügel brauchen, mit dem sie auf den Parteiapparat einschlagen können, dann folgt daraus, dass bei einem Sieg der einen oder anderen Seite der demokratische Fortschritt wieder rückgängig gemacht würde. So wäre nach diesem Argumentationsmuster auch die Demokratie in Lateinamerika nicht viel

mehr als ein Kompromiss zwischen der autoritären Rechten und der autoritären Linken oder zwischen mächtigen Gruppen der Rechten. Jede Gruppe hat ihre eigene Vorstellung von der Gesellschaft, und wenn eine Gruppe stark genug ist, um die Macht zu übernehmen, wird sie ihre Vorstellung durchsetzen. Dies mag eine zutreffende Beschreibung für den Prozess sein, der in einigen Ländern zur Demokratie geführt hat, wenn aber das demokratische System für alle Beteiligten immer nur das kleinere Übel ist, wird es kaum stabil sein. Diese Theorie kann deshalb die universale Entwicklung in Richtung auf demokratische Verhältnisse nicht erklären.[219]

Das dritte Erklärungsmodell besagt, dass die fortschreitende Industrialisierung eine nivellierte Mittelstandsgesellschaft mit hohem Bildungsniveau hervorbringt und dass sich in einer solchen Gesellschaft die Menschen gewissermaßen automatisch für die Freiheitsrechte und für demokratische Partizipation einsetzen. Das ist nur bis zu einem gewissen Punkt richtig. Unbestritten ist, dass Bildung vielleicht keine unerlässliche Vorbedingung, aber doch eine sehr wünschenswerte Begleiterscheinung der Demokratie ist. Eine funktionierende Demokratie in einer Gesellschaft, in der die Mehrheit nicht lesen und schreiben kann, ist kaum vorstellbar, weil sich die Bürger über ihre Wahlmöglichkeiten gar nicht informieren könnten. Es ist jedoch etwas ganz anderes zu behaupten, dass Bildung *notwendigerweise* die Menschen zu Demokraten macht. Man hat tatsächlich einen Zusammenhang zwischen der Erhöhung des Bildungsniveaus und der Ausbreitung demokratischer Normen in so unterschiedlichen Ländern wie der Sowjetunion, China, Südkorea, Taiwan oder Brasilien festgestellt. Zufälligerweise sind demokratische Ideen in den Bildungszentren der Welt heute Mode. So überrascht es nicht, wenn ein taiwanesischer Student, der an der Universität von Los

Angeles zum Ingenieur ausgebildet wurde, mit der Überzeugung heimkehrt, dass die Demokratie für moderne Länder die höchste Form der politischen Organisation darstellt. Dies ist jedoch etwas vollkommen anderes als zu behaupten, dass zwischen seiner Ausbildung zum Ingenieur, die für Taiwan wirtschaftlich notwendig ist, und seinen neuen demokratischen Überzeugungen ein *notwendiger* Zusammenhang besteht. Tatsächlich zeugt die Annahme, dass Bildung automatisch zur Verinnerlichung demokratischer Werte führen müsse, von einem beträchtlichen Dünkel der Demokraten. Zu anderen Zeiten, als demokratische Ideen nicht so allgemein akzeptiert waren, kamen junge Leute vom Studium im Westen oft mit der Überzeugung in ihre Heimatländer zurück, der Faschismus oder der Kommunismus seien das Richtige für ihre Länder. Die Ausbildung in den Vereinigten Staaten und in anderen westlichen Ländern vermittelt jungen Leuten heute generell die historistische und relativistische Perspektive, die das Denken des 20. Jahrhunderts beherrscht. Sie ist eine gute Vorbereitung für das Leben in einer liberalen Demokratie, weil sie eine gewisse Toleranz gegenüber abweichenden Meinungen mit sich bringt, aber die relativistische Perspektive lehrt auch, dass es keinen absoluten Grund zu der Annahme geben kann, die liberale Demokratie sei allen anderen Regierungsformen überlegen.

Angesichts des Beobachtung, dass die gebildeten Angehörigen der Mittelschicht in den am weitesten entwickelten Industriestaaten die liberale Demokratie im Allgemeinen den verschiedenen autoritären Regierungsformen vorziehen, stellt sich die Frage, warum das so ist. Offensichtlich ziehen sie die Demokratie *nicht* deshalb vor, weil dies von der Logik des Industrialisierungsprozesses diktiert wäre. Diese Logik sollte eigentlich genau in die entgegengesetzte Richtung weisen. Für ein

Land, das kein höheres Ziel kennt als wirtschaftliches Wachstum, ist allem Anschein nach weder eine liberale Demokratie noch der Sozialismus demokratischer oder leninistischer Prägung die geeignete Regierungsform, sondern eine Kombination von Liberalismus in der Wirtschaft und Autoritarismus in der Politik. Einige Fachleute bezeichnen diese Mischung als »bürokratisch-autoritären Staat«, wir wollen sie »marktorientierten Autoritarismus« nennen.

Es gibt reichlich empirische Belege dafür, dass die Modernisierung in einem marktorientiert-autoritären Staat wirtschaftlich erfolgreicher verläuft als in einer Demokratie. In der Geschichte sind einige der eindrucksvollsten Wachstumserfolge in solchen Systemen erzielt worden, so im Deutschen Reich, im Japan der Meiji-Zeit, in Russland unter Witte und Stolypin sowie in jüngerer Zeit in Brasilien nach der Machtergreifung des Militärs von 1964, in Chile unter Pinochet und nicht zuletzt in den Schwellenländern Asiens.[220] Zwischen 1961 und 1968 betrug die jährliche Wachstumsrate der Demokratien in der Dritten Welt einschließlich Indiens, Ceylons, der Philippinen, Chiles und Costa Ricas nur 2,1 Prozent, während die konservativ-autoritären Regime (Spanien, Portugal, der Iran, Taiwan, Südkorea, Thailand und Pakistan) eine durchschnittliche Wachstumsrate von 5,2 Prozent erreichten.[221]

Die Gründe, warum ein marktorientierter autoritärer Staat wirtschaftlich besser abschneiden kann als eine Demokratie, liegen auf der Hand; Joseph Schumpeter hat sie in seinem Buch *Kapitalismus, Sozialismus und Demokratie* beschrieben: Die Wähler in einem demokratischen Staat mögen sich zwar theoretisch zu den Prinzipien der freien Marktwirtschaft bekennen, aber sie geben sie sehr schnell auf, wenn es um ihre kurzfristigen wirtschaftlichen Eigeninteressen geht. Mit anderen Worten: In demokratischen Staaten werden keineswegs

automatisch ökonomisch rationale Entscheidungen getroffen, und wirtschaftlich gefährdete Gruppen setzen in der Demokratie durchaus ihre politische Macht ein, um ihre Position zu halten. Demokratische Regierungen müssen auf die Forderungen der verschiedenen Interessengruppen Rücksicht nehmen. Im Allgemeinen geben sie mehr für die Wohlfahrt aus als autoritäre Regierungen, sie vermindern die Produktionsanreize durch progressive Steuern und stützen erfolglose und nicht mehr konkurrenzfähige Industrien. Die Folgen sind in der Regel ein größeres Haushaltsdefizit und eine höhere Inflationsrate. Ein gutes Beispiel dafür sind die Vereinigten Staaten. Die amerikanische Regierung gab in den achtziger Jahren viel mehr aus, als erwirtschaftet wurde, mit der Folge, dass das Haushaltsdefizit immer weiterwuchs. Die Regierung beeinträchtigte damit das wirtschaftliche Wachstum der Zukunft und die Chancen späterer Generationen, nur um das hohe Konsumniveau der Gegenwart zu erhalten. Trotz der verbreiteten Sorge, dass die mangelnde Voraussicht langfristig sowohl politisch als auch wirtschaftlich schädlich sein könnte, war die amerikanische Demokratie nicht in der Lage, das Problem zu lösen, weil sie nicht entscheiden konnte, welche Haushaltsposten sie streichen und welchen Gruppen sie Steuererhöhungen zumuten sollte. Die amerikanische Demokratie hat sich also in wirtschaftlichen Belangen in den vergangenen Jahren keineswegs als besonders funktionell erwiesen.

Dagegen sind autoritäre Regime prinzipiell besser geeignet, eine wirklich liberale Wirtschaftspolitik zu treiben, ungestört von Umverteilungsbestrebungen, die das Wachstum hemmen würden. Sie sind den Arbeitern von im Niedergang befindlichen Industriezweigen nicht verantwortlich und müssen ineffizient arbeitende Branchen nicht aus dem einzigen Grund subventionieren, dass sie eine politische Macht

darstellen. Sie können die Staatsgewalt tatsächlich einsetzen, um den Konsum im Interesse langfristigen Wachstums zu drosseln. Während der Periode starken Wachstums in den sechziger Jahren unterdrückte die südkoreanische Regierung Lohnforderungen dadurch, dass sie ein Streikverbot verhängte und verbot, über die Konsum- und Sozialansprüche der Arbeiter zu sprechen. Auf die Demokratisierung Südkoreas im Jahr 1987 folgte eine gewaltige Streikwelle, und die neue, demokratisch gewählte Regierung sah sich gezwungen, lange unterdrückte Lohnforderungen zu erfüllen. Das Ergebnis war, dass die Lohnkosten in Südkorea beträchtlich stiegen und die internationale Konkurrenzfähigkeit des Landes sank. Kommunistische Regime bildeten gewaltige Rücklagen und tätigten große Investitionen, indem sie die Konsumenten rücksichtslos auspressten, aber ihre Fähigkeit, langfristig zu wachsen und sich zu modernisieren, war durch das Fehlen von Konkurrenz beeinträchtigt. Marktorientiert-autoritäre Regime genießen dagegen die Vorzüge beider Welten: Sie können bei ihrer Bevölkerung einen relativ hohen Grad sozialer Disziplin durchsetzen, während sie der Wirtschaft so viel Freiheit bieten, dass sie zu Innovationen und zum Einsatz der modernsten Technologien ermutigt wird.

Wenn ein Vorwurf gegen die ökonomische Effizienz von Demokratien lautet, dass sie im Interesse der Umverteilung und der Erhaltung des bestehenden Konsumniveaus zu stark in die Wirtschaft eingreifen, dann besagt der zweite Vorwurf, dass sie nicht gut genug eingreifen. Auf Autarkie bedachte autoritäre Regime mischen sich in vieler Hinsicht stärker in die Wirtschaft ein als die entwickelten Demokratien in Nordamerika und Westeuropa, ihre Einmischung dient jedoch allein dem Ziel eines hohen Wirtschaftswachstums und nicht der Umverteilung oder der sozialen Gerechtigkeit. Japan und die asiatischen Schwellenländer

sind alle durch die sogenannte »sektorale Strukturpolitik« aufgeblüht, das heißt der Staat unterstützt und subventioniert bestimmte Sektoren der Wirtschaft auf Kosten anderer. Solche staatlichen Eingriffe in die Wirtschaft haben sich als durchaus förderlich für das Wirtschaftswachstum erwiesen, wenn sie kompetent durchgeführt wurden und den Rahmen einer konkurrenzgeprägten Marktwirtschaft nicht sprengten. Die Wirtschaftsplaner in Taiwan waren in den späten siebziger und frühen achtziger Jahren in der Lage, Investitionen aus Leichtindustrien wie der Textilproduktion in modernere Sektoren wie die Elektronik- und Halbleiterproduktion umzuleiten, obwohl dies bei den Beschäftigten der vernachlässigten Sektoren zu beträchtlichem Elend und hoher Arbeitslosigkeit führte. Diese Form der Strukturpolitik war in Taiwan nur möglich, weil der Staat seine Planer vor politischem Druck schützte, sodass sie ihre Entscheidungen allein nach Effektivitätskriterien treffen konnten. Oder anders formuliert: Die Strukturpolitik funktionierte, weil Taiwan *nicht* demokratisch regiert war. In Amerika wäre Strukturpolitik wohl kaum das geeignete Instrument, die Konkurrenzfähigkeit zu verbessern, gerade weil Amerika demokratischer ist als Taiwan und die anderen Schwellenländer in Asien. Der Planungsprozess würde schnell dem Druck des Kongresses zum Opfer fallen, der entweder versuchen würde, ineffizient arbeitende Branchen zu schützen oder bestimmte Interessengruppen zu fördern.

Es besteht ein unbestreitbarer Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie: das ist augenfällig, wenn man sich in der Welt umsieht. Doch der Zusammenhang ist komplizierter, als es auf den ersten Blick scheinen mag, und er kann mit keiner der bisher vorgestellten Theorien hinreichend erklärt werden. Die Logik der modernen Naturwissenschaft

und des dadurch vorangetriebenen Industrialisierungsprozesses weist in der Sphäre der Politik nicht in eine einzige Richtung, wie es in der Sphäre der Wirtschaft der Fall ist. Die liberale Demokratie ist mit der hochentwickelten Industriegesellschaft vereinbar, und sie wird von den Bürgern vieler hoch industrialisierter Staaten bevorzugt. Es scheint jedoch keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand und dem politischen System zu geben. Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrunde liegt, kann genauso gut in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale. Wir werden deshalb nach anderen Gründen für die gegenwärtige Krise des Autoritarismus und die weltweite demokratische Revolution suchen müssen.

11

Eine Antwort auf die alte Frage

Auf Kants Frage, ob es möglich ist, eine »allgemeine Geschichte in weltbürgerlicher Absicht« zu schreiben, lautet unsere provisorische Antwort ja.

Die Entfaltung der modernen Naturwissenschaft ist ein Mechanismus, mit dessen Hilfe wir den Verlauf der Geschichte in den letzten Jahrhunderten als kohärent und zielgerichtet bestimmen können. In einem Zeitalter, in dem wir die Erfahrungen Nordamerikas und Europas nicht mehr mit denen der ganzen Menschheit gleichsetzen können, ist der Mechanismus wirklich universal. Außer den aussterbenden Stämmen im Dschungel von Brasilien oder Papua-Neuguinea gibt es keinen Teil der Menschheit mehr, auf den der Mechanismus der Naturwissenschaften keine Auswirkungen gehabt hat und der nicht mit der übrigen Menschheit durch das universale wirtschaftliche Band der modernen Konsumkultur verbunden ist. Es ist kein Zeichen von Provinzialität, sondern von Weltläufigkeit, wenn man anerkennt, dass in den letzten Jahrhunderten eine Art echte Weltkultur entstanden ist, in deren Mittelpunkt das technologisch bestimmte Wirtschaftswachstum und die zu seiner Aufrechterhaltung notwendigen kapitalistischen Sozialbeziehungen stehen. Gesellschaften, die wie Japan in der Tokugawa-Zeit, die Hohe Pforte oder in jüngerer Zeit die Sowjetunion, die Volksrepublik China, Burma oder der Iran versuchten, sich gegen die weltweite Vereinheitlichung zu wehren, konnten nur ein oder zwei Generationen lang Rückzugsgefechte liefern. Wer dabei nicht von einer

überlegenen Militärmaschine besiegt wurde, erlag der Anziehungskraft der glitzernden materiellen Welt, die dank der modernen Naturwissenschaft geschaffen wurde. Zwar kann nicht jedes Land in der näheren Zukunft eine Konsumgesellschaft werden, aber es gibt kaum mehr ein Land auf der Erde, das sich nicht zumindest dieses Ziel gesetzt hat.

Angesichts der Herrschaft der modernen Naturwissenschaft ist es kaum mehr möglich, an der Vorstellung eines zyklischen Verlaufs der Geschichte festzuhalten. Das bedeutet nicht, dass es keine Wiederholungen in der Geschichte gibt. Bei der Lektüre von Thukydides kann man die Parallelen zwischen der Rivalität Athens und Spartas und dem Kalten Krieg zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion nicht übersehen. Auch zwischen dem periodischen Aufstieg und Fall von Großmächten der Antike und den Schicksalen heutiger Großmächte gibt es Ähnlichkeiten. Aber die Wiederkehr bestimmter weit in die Vergangenheit zurückreichender Muster der Geschichte ist mit einem zielgerichteten, dialektischen Verlauf der Geschichte durchaus vereinbar, solange wir uns darüber im Klaren sind, dass es zwischen den Wiederholungen Bewegung und Erinnerung gibt. Die Demokratie Athens ist keine moderne Demokratie, und Sparta hat kein zeitgenössisches Gegenstück, auch wenn es in mancher Hinsicht der Sowjetunion unter Stalin gleichen mag. Eine wirklich zyklische Geschichte, wie Platon und Aristoteles sie sich vorgestellt haben, könnte es nur geben, wenn sich eine globale Katastrophe solchen Ausmaßes ereignen würde, dass jede Erinnerung an frühere Zeiten verloren ginge. Selbst im Zeitalter der Atomwaffen und der globalen Erwärmung ist eine Katastrophe, die die moderne Naturwissenschaft vollkommen auslöschen würde, kaum vorstellbar. Und solange man dem Vampir nicht einen Pfahl ins Herz

stößt, wird er innerhalb weniger Generationen wiederkehren, mit all den sozialen, wirtschaftlichen und politischen Begleiterscheinungen. Ein Kurswechsel in einem fundamentalen Sinne würde bedeuten, dass die Menschen mit der modernen Naturwissenschaft und der von ihr geschaffenen Welt vollkommen brechen müssten. Es besteht wenig Aussicht, dass sich irgendeine Gesellschaft unserer Zeit für diesen Weg entscheidet, und die militärische Konkurrenz macht die Staaten ohnehin zu Zwangsmitgliedern der Welt, wie sie ist.

Am Ende des 20. Jahrhunderts erscheinen die Regime Hitlers und Stalins nicht mehr als echte Alternativen der sozialen Organisation, sondern als Nebenwege der Geschichte, die in Sackgassen führten. Die menschlichen Kosten der totalitären Systeme waren unermesslich, aber in ihrer reinsten Form waren sie innerhalb einer Lebensspanne ausgebrannt, der Nationalsozialismus 1945 und der Stalinismus 1956. Viele andere Länder versuchten, diese totalitären Regime in der einen oder anderen Form zu kopieren, so China nach der Revolution von 1949 und die Roten Khmer Mitte der siebziger Jahre, als sie in Kambodscha ihren Völkermord begingen. Dazwischen gab es unzählige hässliche kleine Diktaturen, linke wie in Nordkorea, dem Südjemen, in Äthiopien, Kuba und Afghanistan und rechte wie im Iran, im Irak und in Syrien.[222] All diese Versuche, in moderner Zeit eine totalitäre Herrschaft zu errichten, fanden in relativ rückständigen, armen Ländern der Dritten Welt statt.[223] Dass der Kommunismus in der entwickelten Welt nicht vorankam, sondern nur in Ländern Fuß fassen konnte, die gerade in das erste Stadium der Industrialisierung eintraten, lässt vermuten, dass die »totalitäre Versuchung« wie Walt Rostow es einmal formulierte, in erster Linie eine »Krankheit des Übergangs« ist, ein pathologischer Zustand, der aufgrund der besonderen politischen und sozialen Bedingungen in

Ländern entsteht, die sich in einem bestimmten Stadium der sozio-ökonomischen Entwicklung befinden.[224]

Wie aber steht es mit dem Faschismus? Immerhin ist der Faschismus in einem hochentwickelten Land entstanden. Warum ist es möglich, den deutschen Nationalsozialismus einem bestimmten Stadium der Geschichte zuzuordnen und ihn nicht als eine typische Erfindung der Moderne zu betrachten? Wenn die Generation der dreißiger Jahre durch Hassausbrüche aus ihrer Trägheit geschreckt wurde, die sie durch den Fortschritt der Zivilisation längst überwunden geglaubt hatte, wer garantiert uns dann, dass wir nicht von einem neuen Ausbruch überrascht werden, der sich aus einer Quelle speist, von der wir bis dahin nichts gewusst haben?

Die Antwort lautet, dass es natürlich keine Garantie gibt und dass wir künftigen Generationen nicht versprechen können, dass keine Hitlers oder Pol Pots mehr auftauchen werden. Wer heute in Hegels Fußstapfen treten und behaupten würde, Hitler sei *notwendig* gewesen, damit Deutschland 1945 habe ein demokratisches Land werden können, würde mit Recht verspottet werden. Andererseits muss eine Universalgeschichte nicht jedes tyrannische Regime und jeden Krieg rechtfertigen, wenn sie eine sinnvolle Struktur in der Entwicklung der Menschheit offenlegt. Der Prozess der Geschichte verliert nichts von seiner Macht und seiner langfristigen Regelhaftigkeit, wenn wir zugeben, dass er großen und anscheinend unerklärlichen Diskontinuitäten unterliegt, genauso wenig wie die biologische Evolutionstheorie durch das plötzliche Aussterben der Saurier beeinträchtigt wird.

Es genügt nicht, auf den Holocaust zu verweisen und zu erwarten, dass die Debatte über Fortschritt und Rationalität in der menschlichen Geschichte damit beendet wäre, auch wenn der Schrecken der

Judenvernichtung uns innehalten lassen und nachdenklich machen sollte. Es besteht eine Neigung, sich einer rationalen Diskussion der historischen Ursachen des Holocausts zu verweigern, die in vieler Hinsicht der Weigerung der Atomkraftgegner vergleichbar ist, sich einer rationalen Diskussion über die Abschreckung oder den Einsatz strategischer Atomwaffen zu stellen. In beiden Fällen liegt der Verweigerung der Diskussion die Befürchtung zugrunde, dass eine solche »Rationalisierung« den Völkermord verharmlosen könnte. Viele Schriftsteller, die den Holocaust als das zentrale Ereignis der Moderne betrachten, vertreten die Ansicht, dass er wegen seiner beispiellosen Grausamkeit ein historisch einmaliges Ereignis war, aber gleichzeitig auch die Manifestation eines möglicherweise universalen Übels, das unter der Oberfläche jeder Gesellschaft verborgen ist. Das eine schließt das andere aus: Wenn es sich um ein Ereignis von historisch beispielloser Grausamkeit handelte, für das es in der Geschichte keinen Präzedenzfall gibt, dann müssen die Ursachen auch einzigartig gewesen sein, und wir können nicht erwarten, dass die gleiche Konstellation in einem anderen Land zu einer anderen Zeit wieder auftritt.[225] In diesem Fall kann man den Holocaust nicht als einen irgendwie notwendigen Aspekt der Moderne ansehen. Wenn der Holocaust hingegen als die Manifestation eines universalen Übels gesehen wird, dann ist er lediglich die extreme Ausprägung des schrecklichen, aber nur allzu vertrauten Phänomens nationalistischer Exzesse, die die Lokomotive der Geschichte zwar verlangsamen, aber nicht zum Entgleisen bringen können.

Ich neige zu der Ansicht, dass der Holocaust historisch ein einzigartiges Übel war und dass er durch historisch einmalige Bedingungen verursacht wurde, die im Deutschland der zwanziger und dreißiger Jahre zusammenwirkten. Diese Bedingungen sind in den

meisten entwickelten Ländern von heute nicht einmal unterschwellig vorhanden, und es wäre sehr schwierig, wahrscheinlich sogar unmöglich, sie in künftigen Gesellschaften noch einmal zu schaffen. Viele Bedingungen wie etwa die Niederlage in einem langen, brutalen Krieg und die wirtschaftliche Depression sind vertraute Phänomene und könnten sich in anderen Ländern durchaus wiederholen. Andere hängen mit der besonderen geistigen und kulturellen Tradition des damaligen Deutschlands zusammen, mit einem Antimaterialismus und einer Betonung von Kampf und Opfer; in dieser Hinsicht unterschied sich Deutschland damals sehr stark von seinen liberalen Nachbarn Frankreich und England. Diese keineswegs »moderne« Tradition hatte sich in den schrecklichen sozialen Erschütterungen verhärtet, die das Deutsche Reich während der ungemein schnellen Industrialisierung vor und nach dem deutsch-französischen Krieg von 1870/71 erlebte. Man kann den Nationalsozialismus als eine andere, wenn auch extreme Form der »Krankheit des Übergangs« verstehen, als ein Nebenprodukt des Modernisierungsprozesses, aber auf keinen Fall als einen notwendigen Bestandteil der Moderne.[226] All dies bedeutet nicht, dass ein Phänomen wie der Nationalsozialismus heute nicht mehr auftreten kann, weil wir das entsprechende Stadium der Geschichte überwunden haben. Es bedeutet jedoch, dass der Faschismus ein pathologischer und extremer Zustand ist, nach dem man nicht die gesamte Moderne beurteilen darf.

Wenn man den Stalinismus oder den Nationalsozialismus als Krankheitserscheinungen der sozialen Entwicklung bezeichnet, heißt das nicht, dass man für ihre ungeheuerlichen Schrecknisse blind ist oder kein Mitleid für ihre Opfer empfindet. Jean-François Revel hat hervorgehoben, dass es den vielen Menschen, die in den letzten hundert Jahren Opfer totalitärer Regime wurden, nichts mehr hilft, dass in den

achtziger Jahren unseres Jahrhunderts in einigen Ländern liberale Demokratien entstanden sind.[227]

Die Tatsache, dass *ihr* Leben vergeudet wurde und dass es für ihre Leiden keine Wiedergutmachung gibt, sollte uns jedoch nicht zum Verstummen bringen und an der Frage hindern, ob die Geschichte eine rationale Struktur aufweist. Weit verbreitet ist die Vorstellung, dass eine Universalgeschichte, wenn sie denn zu erkennen wäre, wie eine Art säkulare Theodizee funktionieren müsste, dass das Ende der Geschichte alles rechtfertigen würde, was jemals geschehen ist. Ein solcher Anspruch kann vernünftigerweise an keine Universalgeschichte gestellt werden. Eine Universalgeschichte ist ein geistiges Konstrukt, das von Anfang bis Ende eine ungeheure Abstraktion von Ereignissen und Strukturen verlangt, fast zwangsläufig müssen ganze Völker und Zeitalter ignoriert werden, aus denen die »Vor-Geschichte« besteht. Jede Universalgeschichte, die wir konstruieren, wird unvermeidlich zahlreiche Ereignisse nicht angemessen berücksichtigen, die für die Menschen, die sie erlebt haben, nur allzu real waren. Eine Universalgeschichte ist lediglich ein geistiges Werkzeug, sie kann nicht Gott ersetzen und jedem Opfer der Geschichte persönliche Wiedergutmachung leisten.

Die Tatsache, dass in der historischen Entwicklung Brüche wie der Holocaust vorkamen, ändert nichts daran, so schrecklich die Vernichtung der Juden auch ist, dass die Moderne ein kohärentes und ungemein machtvolles Ganzes ist. Trotz aller historischen Brüche machen die Menschen im Prozess der Modernisierung sehr ähnliche Erfahrungen. Niemand kann leugnen, dass sich das Leben im 20. Jahrhundert in vieler Hinsicht grundlegend vom Leben in allen vorangegangenen Jahrhunderten unterscheidet. Nur wenige Menschen, die in den entwickelten Demokratien ein bequemes Leben führen und die Nase

rümpfen, wenn man von der Idee des historischen Fortschritts spricht, würden tatsächlich ihren Lebensunterhalt in einem rückständigen Land der Dritten Welt verdienen wollen, das eigentlich ein früheres Zeitalter der Menschheit repräsentiert. Man kann zugestehen, dass die Moderne auch dem Bösen im Menschen neue Dimensionen eröffnet hat, man kann sogar daran zweifeln, dass es einen *moralischen* Fortschritt der Menschheit gibt, und dennoch kann man davon überzeugt sein, dass der Lauf der Geschichte zielgerichtet und kohärent ist.

12
Keine Demokratie ohne Demokraten

Inzwischen sollte es klar geworden sein, dass der beschriebene Mechanismus im Wesentlichen eine ökonomische Interpretation der Geschichte ist. Die »Logik der modernen Naturwissenschaft« ist keine selbstständige Kraft, sondern beruht auf der Tätigkeit der Menschen, die sich die Wissenschaft zunutze machen, um die Natur zu erobern, damit sie ihre Bedürfnisse befriedigen und sich gegen Gefahren schützen können. Die Wissenschaft bestimmt (sei es nun in Gestalt der maschinellen Produktion oder der Arbeitsteilung) lediglich den durch die Naturgesetze begrenzten Horizont der technischen Möglichkeiten. Die Begierde treibt den Menschen dazu, die Möglichkeiten auszuprobieren: nicht das Bestreben, eine begrenzte Anzahl »natürlicher« Bedürfnisse zu befriedigen, sondern eine höchst elastische Begierde, deren Horizont sich ebenfalls ständig erweitert.

Unser Mechanismus ist mit anderen Worten eine Art marxistische Interpretation der Geschichte, die zu einem völlig unmarxistischen Schluss kommt. Das »Gattungswesen Mensch« hat das Bedürfnis zu produzieren und zu konsumieren, deshalb zieht der Mensch vom Land in die Stadt, arbeitet in großen Fabriken oder Bürokratien statt auf dem Feld, verkauft seine Arbeit an den Meistbietenden, statt den vom Vater ererbten Beruf auszuüben, macht eine Ausbildung und unterwirft sich der Disziplin der Stechuhr.

Im Gegensatz zu Marx’ Erwartung ermöglicht nicht die kommunistische, sondern die kapitalistische Gesellschaft dem Menschen,

die größtmögliche Quantität von Produkten bei größtmöglicher Gleichheit zu produzieren und zu konsumieren. Im dritten Band des *Kapitals* beschreibt Marx das Reich der Freiheit, das im Kommunismus entstehen wird, wie folgt:

Das Reich der Freiheit beginnt in der Tat erst da, wo das Arbeiten, das durch Not und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muss, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduzieren, so muss es der Zivilisierte, und er muss es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnotwendigkeit, weil die Bedürfnisse; aber zugleich erweitern sich die Produktivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehen, dass der vergesellschaftete Mensch, die assoziierten Produzenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Notwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Notwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung. [228]

Das marxistische Reich der Freiheit ist in Wirklichkeit der Vierstundentag: eine Gesellschaft, die so produktiv ist, dass die Arbeit, die ein Mensch an einem Vormittag leistet, ausreicht, dass er alle seine

natürlichen Bedürfnisse sowie die seiner Familie und seiner Freunde befriedigen kann. Am Nachmittag und Abend ist er dann frei und kann sich als Jäger, Dichter oder Kritiker betätigen. In gewisser Weise war in den Ländern des real existierenden Sozialismus wie der Sowjetunion oder der früheren DDR dieses Ziel erreicht, da nur wenige Menschen mehr als vier Stunden pro Tag wirklich arbeiteten. Den Rest des Tages verbrachten sie allerdings selten damit, Gedichte oder kritische Artikel zu schreiben, das hätte sie schnell ins Gefängnis gebracht. Vielmehr füllten sie ihre Zeit damit, Schlange zu stehen, zu trinken oder einen Urlaub in einem überfüllten Ferienheim an einem verschmutzten Strand zu planen. Wenn jedoch die notwendige Arbeitszeit zur Befriedigung der Grundbedürfnisse in einer sozialistischen Gesellschaft durchschnittlich vier Stunden betrug, dann lag sie gleichzeitig in einer kapitalistischen Gesellschaft bei ein oder zwei Stunden, und die sechs oder sieben Stunden »Mehrarbeit«, die den Arbeitstag vervollständigten, füllten nicht nur die Taschen der Kapitalisten, sondern erlaubten es den Arbeitern, Autos, Waschmaschinen, Gartengrills und Wohnwagen zu kaufen. Ob man das wirklich ein »Reich der Freiheit« nennen kann, sei dahingestellt, aber ein amerikanischer Arbeiter war dem »Reich der Notwendigkeit« auf jeden Fall mehr enthoben als sein sowjetischer Kollege.

Natürlich sagt die statistische Produktivität eines Arbeiters nicht notwendigerweise etwas über sein Glück aus. Auch Marx vertritt die Ansicht, dass die materiellen Bedürfnisse mit zunehmender Produktivität steigen. Man müsste wissen, welche Gesellschaftsform das bessere Gleichgewicht zwischen den Bedürfnissen der Arbeiter und ihrer Produktivität herstellt, wenn man beurteilen wollte, in welcher Gesellschaft die Arbeiter zufriedener wären. Die Ironie liegt darin, dass Menschen in den kommunistischen Ländern mit der Zeit den sich ständig

erweiternden Bedürfnishorizont der westlichen Konsumgesellschaften übernahmen, ohne dass sie die Mittel schufen, diese neuen Bedürfnisse zu befriedigen. Erich Honecker pflegte zu sagen, der Lebensstandard in der DDR sei »viel höher als in der Kaiserzeit«. Der Lebensstandard war wirklich viel höher als in den meisten Gesellschaften der Menschheitsgeschichte und weit über dem, was zur Befriedigung der »natürlichen« Bedürfnisse des Menschen nötig gewesen wäre. Diese Tatsache spielte jedoch kaum eine Rolle. Die DDR-Bürger verglichen sich nicht mit den Menschen der Kaiserzeit, sondern mit ihren Zeitgenossen in der Bundesrepublik, und bei dem Vergleich schnitt ihre Gesellschaft schlecht ab.

Wenn der Mensch vor allem ein ökonomisches Wesen ist, getrieben von seiner Begierde und seiner Vernunft, dann müsste der dialektische Prozess der historischen Entwicklung in unterschiedlichen Gesellschaften und Kulturen relativ ähnlich verlaufen. Das war die These der Modernisierungstheorie. Sie hatte vom Marxismus eine im Wesentlichen ökonomische Interpretation der dem historischen Wandel zugrunde liegenden Kräfte übernommen. Die Modernisierungstheorie wirkt heute, in den neunziger Jahren, viel überzeugender als noch vor fünfzehn oder zwanzig Jahren; damals wurde sie in akademischen Kreisen heftig kritisiert. Fast alle Länder, die einen hohen wirtschaftlichen Entwicklungsstand erreichten, haben sich nicht in unterschiedliche Richtungen entwickelt, sondern sind einander recht ähnlich geworden. Ein Land kann viele verschiedene Wege einschlagen, um zum Ende der Geschichte zu gelangen, aber nur wenige moderne Systeme außer dem kapitalistisch-liberal-demokratischen funktionieren gut.[229] Bei der Modernisierung haben sich alle Länder in die gleiche Richtung bewegt,

gleichgültig ob es sich um Spanien und Portugal, die Sowjetunion und China oder Taiwan und Südkorea handelte.

Wie alle ökonomisch orientierten Geschichtstheorien ist jedoch auch die Modernisierungstheorie nicht ganz befriedigend. Sie trifft nur insoweit zu, als der Mensch ein ökonomisches Wesen und von den Imperativen des wirtschaftlichen Wachstums und der industriellen Rationalität getrieben ist. Ihre unbestreitbare Stärke beruht darauf, dass der einzelne Mensch und vor allem eine Gesellschaft von Menschen die meiste Zeit tatsächlich aufgrund dieser Motive handelt. Es gibt jedoch noch andere Motive, die mit Ökonomie nichts zu tun haben, und in diesem Bereich liegt die Ursache für die Brüche in der Geschichte, für die meisten Kriege und für die Ausbrüche religiöser, ideologischer oder nationalistischer Leidenschaften, die Phänomene wie Hitler und Khomeini hervorbringen. Eine wirkliche Universalgeschichte der Menschheit müsste nicht nur die Entwicklungstendenzen berücksichtigen, sondern auch die Brüche und das Unerwartete.

Aus der bisherigen Diskussion sollte deutlich geworden sein, dass das Phänomen Demokratie nicht ausreichend erklärbar ist, wenn man es nur ökonomisch zu begreifen sucht. Eine ökonomische Interpretation der Geschichte bringt uns zwar an die Schwelle des gelobten Landes der liberalen Demokratie, hilft uns jedoch nicht ganz hinüber. Der Prozess der wirtschaftlichen Modernisierung zieht erhebliche soziale Veränderungen nach sich, so etwa die Umwandlung von Stammes- und Agrargesellschaften in verstädterte Mittelstandsgesellschaften mit hohem Bildungsniveau; die Veränderungen sind gewissermaßen die materiellen Vorbedingungen für die Demokratie. Dieser Prozess erklärt jedoch nicht, wie die Demokratie selbst entsteht, denn wenn wir ihn genauer betrachten, sehen wir, dass ein demokratisches System fast nie aufgrund

ökonomischer Erwägungen gewählt wurde. Die ersten großen demokratischen Revolutionen in den Vereinigten Staaten und in Frankreich fanden statt, als die Industrielle Revolution in England gerade begonnen und bevor in Frankreich und den Vereinigten Staaten eine wirtschaftliche »Modernisierung« stattgefunden hatte, wie wir sie heute verstehen. Die Entscheidung der Bürger dieser Staaten für die Menschenrechte kann demnach nicht durch den Industrialisierungsprozess bedingt gewesen sein. Die Gründungsväter der amerikanischen Demokratie waren sicher verärgert über den Versuch der britischen Krone, sie zu besteuern, obwohl sie nicht im Parlament vertreten waren, aber ihr Entschluss, sich für unabhängig zu erklären und gegen Großbritannien und für eine neue demokratische Ordnung zu kämpfen, kann wohl kaum unter der Perspektive der ökonomischen Effizienz erklärt werden. Es hätte damals durchaus auch die Option Wohlstand ohne Freiheit gegeben, wie sie an vielen Punkten der Weltgeschichte gewählt worden ist, etwa von den englandtreuen Pflanzern in den Vereinigten Staaten, die die Unabhängigkeitserklärung ablehnten, von den autoritären Modernisierern des 19. Jahrhunderts in Deutschland und Japan, in unserer Zeit von Deng Xiaoping, der seinem Land wirtschaftliche Liberalisierung und Modernisierung bei fortdauernder Bevormundung durch eine diktatorische kommunistische Partei verschrieben hat, oder von Lee Kuan Yew aus Singapur, der behauptet, Singapurs spektakulärer wirtschaftlicher Aufstieg sei im Rahmen eines demokratischen Systems nicht möglich gewesen. Und doch haben Menschen zu allen Zeiten den unökonomischen Schritt gewagt und ihr Leben und Eigentum im Kampf für demokratische Rechte riskiert. Es gibt keine Demokratie ohne Demokraten, ohne den Typus des

demokratischen Menschen, der sich nach Demokratie sehnt und sie gestaltet, während er gleichzeitig von ihr gestaltet wird.

Eine Universalgeschichte, die auf der progressiven Entfaltung der modernen Naturwissenschaft basiert, kann nur über etwa die letzten vier Jahrhunderte der Menschheitsgeschichte sinnvolle Aussagen machen, da die wissenschaftliche Methode erst im 16. und 17. Jahrhundert entwickelt wurde. Weder die wissenschaftliche Methode noch die Befreiung der menschlichen Begierde, die der Antrieb war für die nachfolgenden Anstrengungen, die Natur zu erobern und sie für menschliche Ziele nutzbar zu machen, sind jedoch voraussetzungslos aus den Federn von Descartes und Bacon geflossen. Eine umfassendere Universalgeschichte müsste, selbst wenn sie größtenteils auf der Entfaltung der modernen Naturwissenschaft fußte, ein Verständnis der vormodernen Ursprünge der Wissenschaft mit einschließen, die der Begierde des *homo oeconomicus* zugrunde lagen.

Diese Überlegungen lassen vermuten, dass wir noch nicht weit gediehen sind bei dem Versuch, die Grundlagen der heute weltweit zu beobachtenden liberalen Revolution oder die Gesetze der Universalgeschichte zu verstehen. Die moderne ökonomische Welt ist ein gewaltiges und imposantes System, das einen Großteil unseres Lebens in eisernem Griff hält, aber der Prozess seiner Entstehung ist nicht deckungsgleich mit der Geschichte selbst, und aus dem Prozess allein können wir nicht ablesen, ob wir das Ende der Geschichte erreicht haben. Zur Beantwortung dieser Frage ist es ratsam, sich nicht auf Marx zu verlassen und auf die sozialwissenschaftliche Tradition, die aus seiner ökonomischen Interpretation der Geschichte erwachsen ist, sondern auf Hegel, Marx' »idealistischen« Vorgänger, der als erster Philosoph Kants Herausforderung annahm und sich daran machte, eine

Universalgeschichte zu schreiben. Hegels Verständnis des Mechanismus, der den historischen Prozess vorantreibt, reicht unvergleichlich tiefer als das von Marx oder jedes Sozialwissenschaftlers unserer Zeit. Für Hegel ist die Haupttriebkraft der menschlichen Geschichte nicht die moderne Naturwissenschaft oder der sich ständig erweiternde Horizont der Begierde, der die Entfaltung der Naturwissenschaft befördert. Hegel nimmt vielmehr einen Antrieb an, der mit wirtschaftlichen Motiven überhaupt nichts zu tun hat: den Diese Überlegungen lassen vermuten, dass wir noch nicht weit gediehen sind bei dem Versuch, die Grundlagen der heute weltweit zu beobachtenden liberalen Revolution oder die Gesetze der Universalgeschichte zu verstehen. Die moderne ökonomische Welt ist ein gewaltiges und imposantes System, das einen Großteil unseres Lebens in eisernem Griff hält, aber der Prozess seiner Entstehung ist nicht deckungsgleich mit der Geschichte selbst, und aus dem Prozess allein können wir nicht ablesen, ob wir das Ende der Geschichte erreicht haben. Zur Beantwortung dieser Frage ist es ratsam, sich nicht auf Marx zu verlassen und auf die sozialwissenschaftliche Tradition, die aus seiner ökonomischen Interpretation der Geschichte erwachsen ist, sondern auf Hegel, Marx' »idealistischen« Vorgänger, der als erster Philosoph Kants Herausforderung annahm und sich daran machte, eine Universalgeschichte zu schreiben. Hegels Verständnis des Mechanismus, der den historischen Prozess vorantreibt, reicht unvergleichlich tiefer als das von Marx oder jedes Sozialwissenschaftlers unserer Zeit. Für Hegel ist die Haupttriebkraft der menschlichen Geschichte nicht die moderne Naturwissenschaft oder der sich ständig erweiternde Horizont der Begierde, der die Entfaltung der Naturwissenschaft befördert. Hegel nimmt vielmehr einen Antrieb an, der mit wirtschaftlichen Motiven überhaupt nichts zu tun hat: den *Kampf*

ums Anerkanntsein. Hegels Universalgeschichte vervollständigt den von uns skizzierten Mechanismus und verhilft uns zu einem besseren Verständnis dessen, was der »Mensch als Mensch« ist. Das Bild des Menschen erlaubt es uns, die Brüche, die Kriege und die irrationalen Ausbrüche inmitten des ruhigen Fortschreitens der ökonomischen Entwicklung zu verstehen, die für die Geschichte der Neuzeit so typisch sind.

Der Rückgriff auf Hegel ist überdies wichtig, weil er uns einen Rahmen liefert, innerhalb dessen wir die Frage beantworten können, ob sich die Menschheitsgeschichte unendlich fortsetzen wird oder ob wir das Ende der Geschichte in Wahrheit schon erreicht haben. Als Ausgangspunkt unserer Analyse wollen wir annehmen, dass sich der geschichtliche Prozess in der Vergangenheit, wie Hegel und Marx behaupten, *dialektisch* vollzog, also durch Widersprüche vorangetrieben wurde, und wir wollen zunächst die Frage beiseite lassen, ob die Dialektik eine ideelle oder materielle Basis hat. Dialektisch heißt, dass irgendwo auf der Welt eine bestimmte Form der sozialen und politischen Organisation entsteht, die innere Widersprüche aufweist. Sie wird mit der Zeit instabil und durch eine neue, erfolgreichere Organisationsform ersetzt. Das Problem, wann das Ende der Geschichte erreicht ist, kann nun folgendermaßen formuliert werden: Gibt es in unserer heutigen liberal-demokratischen Gesellschaftsordnung Widersprüche, die vermuten lassen, dass sich der historische Prozess fortsetzen und eine neue, höhere Ordnung hervorbringen wird? Ein solcher Widerspruch würde vorliegen, wenn wir eine Ursache für soziale Unzufriedenheit erkennen könnten, die so gravierend wäre, dass sie in letzter Konsequenz zum Zusammenbruch der liberal-demokratischen Gesellschaften führen könnte, zum Zusammenbruch »des Systems«, um in der

sozialwissenschaftlichen Sprache der sechziger Jahre zu sprechen. Es reicht nicht aus, auf die zugegebenermaßen ernsten Probleme in den heutigen liberalen Demokratien zu verweisen wie etwa Haushaltsdefizite, Inflation, Kriminalität oder Drogen. Ein Problem wird nur dann zu einem Widerspruch, wenn es so ernst ist, dass es nicht nur im Rahmen des gegebenen Systems unlösbar ist, sondern die Legitimität des Systems selbst so sehr untergräbt, dass das System unter seinem eigenen Gewicht zusammenbricht. So war beispielsweise die stetige Verarmung des Proletariats in der kapitalistischen Gesellschaft für Marx nicht nur ein Problem, sondern ein Widerspruch, weil sie seiner Ansicht nach zu einer revolutionären Situation führen musste, die über kurz oder lang die gesamte Struktur der kapitalistischen Gesellschaft sprengen und zu ihrer Ablösung durch eine andere führen würde. Umgekehrt können wir sagen, dass die Geschichte dann zu Ende wäre, wenn sich die heutige Form der sozialen und politischen Organisation für den Menschen in seinen wesentlichen Eigenschaften als *vollkommen befriedigend* erweisen sollte.

Wie aber können wir herausfinden, ob in unserer heutigen Gesellschaftsordnung noch Widersprüche existieren? Es gibt im Wesentlichen zwei Ansätze, um dieses Problem zu lösen. Einmal kann man untersuchen, ob in der gegenwärtigen historischen Entwicklung ein Muster nachweisbar ist, das die Überlegenheit einer bestimmten Gesellschaftsform vermuten lässt. Genau wie ein moderner Ökonom nicht versucht, die »Nützlichkeit« oder den »Wert« eines Produkts absolut zu definieren, sondern seine Bewertung der Preisbildung auf dem Markt überlässt, sollten wir das Urteil des »Marktes« der Weltgeschichte akzeptieren. Wir können uns die menschliche Geschichte als ein Streitgespräch oder einen Wettbewerb zwischen unterschiedlichen Regimen oder Formen der sozialen Organisation vorstellen.

Gesellschaften widerlegen einander in diesem Streitgespräch, indem sie über einander triumphieren oder einander überdauern, manchmal durch militärische Eroberung, manchmal dank der Überlegenheit ihres Wirtschaftssystems und manchmal, weil sie über den größeren inneren politischen Zusammenhalt verfügen.[230] Wenn sich die menschlichen Gesellschaften im Lauf der Jahrhunderte in Richtung auf eine einzige Form der politischen Organisation, nämlich auf die liberale Demokratie, zu bewegen oder in ihr konvergieren, wenn nirgends lebensfähige Alternativen zur liberalen Demokratie zu sehen sind und wenn die Bürger der liberalen Demokratien mit ihrem Leben im Großen und Ganzen zufrieden sind, dann können wir sagen, dass das Streitgespräch zu einem endgültigen Ergebnis geführt hat. Ein historistischer Philosoph wäre in diesem Fall gezwungen, den von der liberalen Demokratie selbst erhobenen Anspruch auf Überlegenheit und Endgültigkeit anzuerkennen. Die Weltgeschichte ist das Weltgericht, sie entscheidet, wer recht hat.[231] Dieser Ansatz bedeutet nicht, lediglich der Macht und dem Erfolg zu huldigen nach dem Motto: »Recht hat, wer die Macht hat.« Man muss nicht jeden Tyrannen und Möchtegern-Reichsgründer rechtfertigen, der einmal kurz den Fuß auf die Bühne der Weltgeschichte gesetzt hat; es kommt nur auf das Regime oder System an, dem es gelungen ist, den *gesamten* Prozess der Weltgeschichte zu überdauern. Denn das System, das sich durchgesetzt hat, ist offensichtlich in der Lage, das seit Anbeginn der Menschheitsgeschichte bestehende Problem zu lösen und die Bedürfnisse des Menschen zu befriedigen. Und dieses System besitzt die Fähigkeit, in der sich ständig wandelnden Umwelt der Menschheit zu überleben und sich an sie anzupassen.[232]

Ein solcher historistischer Ansatz wirft, wie ausgefeilt er auch sein mag, folgendes Problem auf: Wie können wir wissen, dass unsere

Diagnose der »Widerspruchsfreiheit« des anscheinend siegreichen sozialen Systems der liberalen Demokratie nicht auf einer Illusion beruht und dass im Verlauf der Zeit nicht neue Widersprüche auftauchen, die ein weiteres Stadium der menschlichen Entwicklung einleiten? Wenn wir entscheiden wollen, ob der anscheinend bestehende soziale Frieden bedeutet, dass die menschlichen Begierden wirklich befriedigt werden, oder ob er nur einem besonders effizienten Polizeiapparat zu verdanken ist und die Ruhe vor dem revolutionären Sturm darstellt, müssen wir ein Menschenbild heranziehen, das zwischen den wesentlichen und unwesentlichen Merkmalen der menschlichen Natur unterscheidet. Wir sollten nicht aus dem Gedächtnis verlieren, dass Europa am Vorabend der Französischen Revolution in den Augen vieler Beobachter eine besonders erfolgreiche und befriedigende Sozialordnung besaß und dass der Iran in den siebziger und die osteuropäischen Staaten in den achtziger Jahren einen ähnlichen Eindruck machten. Oder um ein anderes Beispiel zu nehmen: Manche Feministinnen versichern heute, dass die bisherige Geschichte größtenteils von Konflikten zwischen »patriarchalischen« Gesellschaften geprägt gewesen sei, dass jedoch eine »matriarchalische« Gesellschaft eine echte Alternative darstellen würde, weil sie stärker auf Konsens ausgerichtet, fürsorglicher und friedlicher wäre. Das kann nicht empirisch nachgewiesen werden, da heute keine matriarchalischen Gesellschaften existieren.[233] Doch es lässt sich nicht ausschließen, dass in *Zukunft* einmal solche Gesellschaften existieren werden, wenn die Feministinnen die Möglichkeiten einer Befreiung des weiblichen Geschlechts richtig einschätzen. Und wenn eine solche Entwicklung möglich ist, dann haben wir das Ende der Geschichte noch nicht erreicht.

Den zweiten Ansatz zur Lösung des Problems, ob wir das Ende der Geschichte erreicht haben, könnte man als »transhistorisch« bezeichnen.

Dieser Ansatz basiert auf einem bestimmten Naturbegriff, in diesem Fall entscheiden wir, ob die bestehenden liberalen Demokratien den Anforderungen eines transhistorischen Menschenbildes genügen. Wir berücksichtigen bei diesem Ansatz nicht nur die *empirischen* Beweise für die Unzufriedenheit der Bevölkerung in real existierenden Gesellschaften wie etwa Großbritannien oder den Vereinigten Staaten, sondern wir stützen uns auf eine bestimmte Vorstellung von der menschlichen Natur, auf die Gesamtheit der stets vorhandenen, aber nicht immer sichtbaren Eigenschaften, die den Menschen zum Menschen machen. Im Blick darauf beurteilen wir, ob die zeitgenössischen Demokratien diesem Maßstab gerecht werden. Dieser Ansatz befreit uns von der Tyrannei der Gegenwart, das heißt derjenigen Maßstäbe und Erwartungen, die eben der Gesellschaft entspringen, die wir beurteilen wollen.[234]

Die bloße Tatsache, dass die menschliche Natur nicht »ein für alle Mal« festgelegt ist, sondern sich »im Lauf der *historischen* Zeit« selbst erschafft, macht es unerlässlich, dass wir über sie sprechen. Denn die menschliche Natur ist entweder die Struktur, innerhalb derer sich die Selbsterschaffung des Menschen vollzieht, oder ein Endpunkt, ein *Telos*, auf den sich die historische Entwicklung des Menschen anscheinend zubewegt.[235] Auch wenn beispielsweise die menschliche Vernunft, wie Kant behauptet, nur am Ende eines langen, kumulativen gesellschaftlichen Prozesses zu ihrer vollen Entfaltung gelangen kann, ist sie dennoch ein absolut »natürlicher« Aspekt des Menschen.[236]

Es scheint letztlich unmöglich, über Geschichte oder gar Universalgeschichte zu sprechen, wenn man nicht auf einen überzeitlichen transhistorischen Maßstab Bezug nimmt, sich nicht auf die Natur bezieht. Geschichte ist nichts Gegebenes, kein schlichter Katalog aller Ereignisse der Vergangenheit, sondern ein willentlicher Akt der

Abstraktion, bei dem wir die wichtigen Ereignisse von den unwichtigen trennen. Die Maßstäbe, die wir bei der Abstraktion anlegen, sind veränderlich. In den letzten Generationen ging die Tendenz beispielsweise weg von der Militär- und Diplomatiegeschichte und hin zur Sozialgeschichte, zur Geschichte der Frau und der Minderheiten oder zur Geschichte des Alltagslebens. Die Tatsache, dass sich die Aufmerksamkeit der Historiker von den Reichen und Mächtigen auf die Menschen am unteren Ende der sozialen Stufenleiter verlagert hat, bedeutet nicht, dass es keine Maßstäbe mehr für die Auswahl der historischen Themen gibt, sondern lediglich, dass man andere Maßstäbe gewählt hat, die einem stärker egalitären Bewusstsein entsprechen. Sowohl der Militärhistoriker als auch der Sozialhistoriker müssen eine Wahl zwischen wichtig und unwichtig treffen, beide brauchen Maßstäbe, die »außerhalb« der Geschichte existieren (und übrigens auch außerhalb der eigentlichen professionellen Kompetenz des Historikers). All dies trifft für eine Universalgeschichte noch viel stärker zu, da sie ein ungleich höheres Abstraktionsniveau erfordert. Der Universalhistoriker muss bereit sein, ganze Völker und Zeiträume unberücksichtigt zu lassen, die im Wesentlichen prähistorisch oder nichthistorisch sind, weil sie abseits vom Weg seiner Geschichte liegen.

Es scheint deshalb unvermeidbar, dass wir von einer Diskussion der Geschichte zu einer Diskussion der Natur kommen, wenn wir uns ernsthaft mit dem Problem befassen wollen, wann das Ende der Geschichte erreicht ist. Wenn wir uns nur auf das »empirische« Material stützen, das wir in der Welt unserer Gegenwart vorfinden, können wir die langfristigen Zukunftschancen der liberalen Demokratie nicht ausloten, nicht ermessen, welche Wirkung sie auf Menschen haben wird, die sie noch nicht erfahren haben, und wie fest verankert sie bei Menschen ist,

die schon lange gewohnt sind, nach demokratischen Regeln zu leben. Stattdessen müssen wir direkt und ausdrücklich die transhistorischen Maßstäbe thematisieren, nach denen wir beurteilen, ob ein Regime oder Sozialsystem gut oder schlecht ist. Kojève vertrat die Ansicht, wir seien am Ende der Geschichte angekommen, weil das Leben im allgemeinen und homogenen Staat für die Bürger *vollkommen befriedigend* sei. Anders ausgedrückt: Kojève zufolge ist die moderne liberal-demokratische Welt frei von Widersprüchen. Bei der Überprüfung dieser Behauptung wollen wir uns nicht von Einwänden ablenken lassen, die auf einem Missverständnis beruhen, beispielsweise von dem Hinweis, dass diese oder jene Gruppe oder Person unübersehbar unzufrieden sei, weil ihr aufgrund ihrer Armut, ihrer Rasse oder einer anderen Eigenschaft der Zugang zu den positiven Dingen der Gesellschaft versperrt bleibe. Die weitergehende Frage ist viel grundsätzlicher: Sind die »positiven Dinge« der Gesellschaft wirklich gut und befriedigend für den »Menschen als Menschen«, oder ist grundsätzlich eine höhere Form der Befriedigung denkbar, die durch eine andere Form der politischen Herrschaft oder der sozialen Organisation gewährleistet werden könnte? Um diese Frage zu beantworten und zu entscheiden, ob unser Zeitalter tatsächlich »das Alter der Menschheit« ist, müssen wir weit zurückgehen und uns den Menschen im Naturzustand ansehen, wie er vor Beginn des historischen Prozesses existierte. Mit anderen Worten, wir müssen uns den »ersten Menschen« ansehen.

Teil III

Der Kampf um Anerkennung

13

Im Anfang der Prestigekampf auf Leben und Tod

Und es ist allein durch das Daransetzen des Lebens, wodurch die Freiheit, wodurch es bewährt wird, dass dem Selbstbewusstsein nicht das Sein, nicht die unmittelbare Weise, wie es auftritt, nicht sein Versenktsein in die Ausbreitung des Lebens das Wesen, dass es nur reines Fürsichsein *ist. Das Individuum, welches das Leben nicht gewagt hat, kann wohl als Person anerkannt werden, aber es hat die Wahrheit dieses Anerkanntseins als eines selbständigen Selbstbewusstseins nicht erreicht.*

Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes[237]

Anders gesagt, jede menschliche, anthropogene, das Selbstbewusstsein, die menschliche Wirklichkeit produzierende Begierde ist letztlich eine Funktion der Begierde nach Anerkennung. Und das »Daransetzen« des Lebens, durch welches sich die menschliche Wirklichkeit bewährt, ist ein Einsatz im Dienste einer derartigen Begierde. Vom »Ursprung« des Selbstbewusstseins sprechen, heißt also notwendig von einem Kampf auf Leben und Tod um die »Anerkennung« reden.

Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens[238]

Was steht für die 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. Jeder Versuch, das menschliche Grundmotiv, das hinter den liberalen Revolutionen des späten 20. Jahrhunderts steckt, auch hinter allen Revolutionen, die sich im 19. Jahrhundert im Gefolge der Französischen und der Amerikanischen Revolution ereignet haben, als ein rein ökonomisches darzustellen, ist prinzipiell unvollständig. Der von der modernen Naturwissenschaft postulierte Mechanismus ist und bleibt eine letztlich unbefriedigende Teilerklärung für den historischen Prozess. Freiheitliche Regierungsformen haben ihre eigene Anziehungskraft: Wenn der Präsident 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, den Philosophen, der als Erster Kants Herausforderung annahm und eine Universalgeschichte schrieb, die in vieler Hinsicht bis

heute unübertroffen ist. Nach der Interpretation von Alexandre Kojève stellt uns Hegel einen zweiten »Mechanismus« für das Verständnis des historischen Prozesses zur Verfügung, dieser Mechanismus beruht auf dem »Kampf um Anerkennung«. Ohne dass wir unsere ökonomische Interpretation der Geschichte aufgeben müssen, haben wir durch den Begriff der Anerkennung eine durch und durch unmaterialistische historische Dialektik zurückgewonnen, die bei der Erhellung der Triebkräfte des Menschen sehr viel weiter führt als die marxistische Version oder die auf Marx zurückgehende soziologische Denktradition.

Natürlich ist die Frage berechtigt, ob die hier vorgestellte Interpretation von Kojève Hegel wirklich gerecht wird oder ob es sich nicht eher um ein Ideengemisch handelt, das mehr von Kojève enthält als von Hegel. Kojève nimmt bestimmte Elemente aus Hegels Denkgebäude, wie etwa den Kampf ums Anerkanntsein und das Ende der Geschichte, und rückt sie ins Zentrum, was Hegel so vermutlich nicht getan hätte. Wohl wäre es eine wichtige Aufgabe, den ursprünglichen Hegel richtig zu verstehen, aber es geht uns hier nicht um Hegel gewissermaßen in Reinform, sondern um Hegel, wie er von Kojève interpretiert wird, oder vielleicht um einen neuen, synthetischen Philosophen namens Hegel-Kojève. Wenn wir uns im Folgenden auf Hegel beziehen, beziehen wir uns in Wahrheit auf Hegel-Kojève, und wir interessieren uns mehr für die Ideen als für die Philosophen, die sie ursprünglich entwickelt haben.[239]

Wenn man zum Kern des Liberalismus vorstoßen will, ist es vielleicht nötig, noch weiter in der Zeit zurückzugehen und sich mit Hobbes und Locke zu beschäftigen, den eigentlichen Vätern des Liberalismus. Das Selbstverständnis der ältesten und beständigsten liberalen Gesellschaften, die wie Großbritannien, die Vereinigten Staaten und Kanada auf der angelsächsischen Tradition fußen, war von Lockes Gedanken geprägt.

Wir werden tatsächlich auf Hobbes und Locke zurückkommen, aber Hegel ist für uns aus zwei Gründen von besonderem Interesse: Er verhilft uns erstens zu einem Verständnis des Liberalismus, das vornehmer ist als dasjenige von Hobbes und Locke. Fast zeitgleich mit der Verkündung des Locke'schen Liberalismus entstand ein hartnäckiges Unbehagen an der Gesellschaft, die auf den liberalen Ideen aufgebaut war, und vor allem an dem prototypischen Produkt dieser Gesellschaft, dem Bourgeois. Das Unbehagen ist letztlich auf die moralische Tatsache zurückzuführen, dass der Bourgeois in erster Linie mit seinem eigenen materiellen Wohlergehen beschäftigt ist, dass er also keinen übermäßigen Gemeinsinn an den Tag legt und sich weder durch besondere Tugend noch durch hingebungsvolles Engagement für die Gemeinschaft auszeichnet, in der er lebt. Kurzum, der Bourgeois ist eigensüchtig, und die Eigensucht des Individuums war der zentrale Punkt der Kritik an der liberalen Gesellschaft, ob sie nun von der marxistischen Linken kam oder von der aristokratisch-republikanischen Rechten. Im Gegensatz zu Hobbes und Locke vermittelt uns Hegel ein Selbstverständnis der liberalen Gesellschaft, das auf dem nicht eigensüchtigen Teil der menschlichen Persönlichkeit beruht, und versucht, diesen Teil als das Herzstück des politischen Projekts der Moderne zu erhalten. Ob das Bemühen Erfolg haben kann, wird sich noch zeigen. Dieser Frage ist der letzte Teil des vorliegenden Buches gewidmet.

Der zweite Grund, auf Hegel zurückzugehen, ist der, dass das Verständnis der Geschichte als »Kampf ums Anerkanntsein« eine sehr nützliche und erhellende Perspektive für die Betrachtung der heutigen Welt sein kann. Als Bürger von liberaldemokratischen Ländern haben wir uns inzwischen an Analysen zeitgenössischer Ereignisse gewöhnt, die nur von wirtschaftlichen Motiven ausgehen; wir sind in unserer

Wahrnehmung so *bourgeois* geworden, dass wir uns oft wundern, wie wenig das politische Leben ökonomisch geprägt ist. Wir besitzen nicht einmal ein gemeinsames Vokabular, um über die stolze und anmaßende Seite des menschlichen Wesens zu reden, die den Antrieb für die meisten Kriege und politischen Konflikte bildet. Der »Kampf ums Anerkanntsein« ist als Gedanke so alt wie die politische Philosophie, er bezieht sich auf ein Phänomen, das mit dem politischen Leben deckungsgleich ist. Wenn uns der Begriff heute seltsam und unvertraut vorkommt, dann nur deshalb, weil in den letzten vierhundert Jahren eine erfolgreiche »Ökonomisierung« des Denkens stattgefunden hat. Und doch ist der Kampf ums Anerkanntsein überall in unserer Umgebung unübersehbar. Er liegt allen zeitgenössischen Bürgerrechtsbewegungen zugrunde, sei es in der Sowjetunion, in Osteuropa, Südafrika, Asien, Lateinamerika oder in den Vereinigten Staaten.

Um zu verstehen, was mit dem Kampf ums Anerkanntsein gemeint ist, müssen wir auf Hegels Menschenbild eingehen.[240] Die frühen Theoretiker des Liberalismus vor Hegel führten die Diskussion über die menschliche Natur, indem sie den »ersten Menschen« zu beschreiben versuchten, den Menschen »im Naturzustand«. Hobbes, Locke und Rousseau verstanden darunter nicht ein empirisch belegbares, historisch getreues Porträt des primitiven Menschen, sondern eine Art Gedankenexperiment, bei dem die menschliche Persönlichkeit all der Eigenschaften entkleidet wird, die lediglich Produkte von Konventionen sind. Zu solchen Eigenschaften gehört, ob jemand Buddhist ist oder Italiener oder Aristokrat. Auf diese Weise wollten die Theoretiker des Naturzustands diejenigen Eigenschaften aufdecken, die allen Menschen gemeinsam sind.

Hegel bestreitet, eine Lehre vom Naturzustand zu vertreten, und er hätte es abgelehnt, die menschliche Natur als eine permanente und unveränderliche Größe darzustellen. Für ihn ist der Mensch frei und *nicht* determiniert, deshalb kann er seine eigene Natur im Lauf der historischen Zeit selbst erschaffen. Und doch hat dieser Prozess der historischen Selbsterschaffung bei Hegel einen Ausgangspunkt, der allen Vorsätzen und Absichten zum Trotz wie eine Lehre vom Naturzustand aussieht.[241] In der *Phänomenologie des Geistes* beschreibt Hegel einen primitiven »ersten Menschen«, der zu Beginn der Geschichte lebt und dessen philosophische Funktion von der des »Menschen im Naturzustand« bei Hobbes, Locke und Rousseau nicht zu unterscheiden ist. Wie bei seinen Vorgängern ist auch bei Hegel der »erste Mensch« das Urbild eines menschlichen Wesens, das jene grundlegenden Eigenschaften besitzt, die bereits vor der Schaffung der zivilen Gesellschaft und vor Beginn des historischen Prozesses existierten. Hegels »erster Mensch« hat mit dem Tier bestimmte natürliche Grundbedürfnisse wie das Bedürfnis nach Nahrung, Schlaf und Unterschlupf gemeinsam sowie vor allem das Bedürfnis nach Erhaltung des eigenen Lebens. In dieser Hinsicht ist er ein Teil der natürlichen oder materiellen Welt. Hegels »erster Mensch« unterscheidet sich jedoch dadurch radikal von den Tieren, dass seine Bedürfnisse sich nicht nur auf reale, im wahrsten Sinn des Wortes fassbare Objekte richten wie etwa ein Steak, eine warme Pelzjacke oder einen Unterschlupf zum Wohnen, sondern auch auf nicht materielle Objekte. Vor allem begehrt dieser Mensch das Begehren anderer Menschen, er will von anderen *anerkannt* werden. Hegel zufolge kann ein Individuum sogar nur dann selbstbewusst werden und sich selbst als einzigartiges menschliches Wesen wahrnehmen, wenn es von anderen Menschen anerkannt wird. Der Mensch ist demnach von Anfang an ein

soziales Wesen: Sein Selbstwertgefühl und seine Identität sind untrennbar mit dem Wert verknüpft, den ihm andere Menschen beimessen. Er ist, um David Riesmans Begriff zu verwenden, absolut »außengeleitet«.[242] Auch Tiere haben ein Sozialverhalten, aber es ist instinktiv und basiert auf der gegenseitigen Befriedigung natürlicher Bedürfnisse. Delphine oder Affen begehren Fische oder Bananen, nicht die Begierde anderer Delphine oder Affen. Wie Kojève ausführt, kann nur »ein Mensch ein Objekt begehren, das vom biologischen Standpunkt aus vollkommen nutzlos ist (wie beispielsweise ein Orden oder die Fahne des Feindes)«. Der Mensch begehrt solche Objekte nicht um ihrer selbst willen, sondern weil sie von anderen Menschen begehrt werden.

Hegels »erster Mensch« unterscheidet sich auf eine noch wichtigere zweite Weise von den Tieren: Er will nicht nur von anderen Menschen anerkannt werden, sondern er will als *Mensch* anerkannt werden. Die fundamentale, einzigartige Eigenschaft des Menschen, die Eigenschaft, die seine Identität ausmacht, ist seine Fähigkeit, sein Leben zu riskieren. So führt die Begegnung des »ersten Menschen« mit anderen Menschen zu einem leidenschaftlichen Kampf, in dem beide Parteien ihr Leben riskieren, um den Gegner zur Anerkennung ihrer selbst zu zwingen. Der Mensch ist ein durch und durch außengeleitetes und soziales Tier, aber seine Geselligkeit führt nicht zu einem friedlichen Zusammenleben, sondern zu einem leidenschaftlichen Prestigekampf auf Leben und Tod. Dieser »blutige Kampf« kann auf dreierlei Weise enden: Er kann zum Tod beider Kämpfer führen, dann ist das Leben selbst, das spezifisch menschliche und das allgemein naturbestimmte, zu Ende. Oder einer der beiden Kämpfer kommt zu Tode, dann bleibt der Überlebende unbefriedigt zurück, weil es das andere menschliche Bewusstsein nicht mehr gibt, das ihn anerkennen sollte. Drittens kann der Kampf eine Herr-

Knecht-Beziehung schaffen, wenn sich einer der Beteiligten entscheidet, lieber ein Leben als Sklave zu führen, als einen gewaltsamen Tod zu riskieren. Der Herr ist dann befriedigt, denn er hat sein Leben riskiert und dafür die Anerkennung eines anderen Menschen gewonnen. Die Begegnung zwischen »ersten Menschen« im hegelschen Naturzustand ist also mindestens genauso von Gewalt geprägt wie in Hobbes' Naturzustand oder in Lockes Kriegszustand. Doch bei Hegel mündet sie nicht in einen Gesellschaftsvertrag oder in eine andere Form des geregelten Zusammenlebens von Gleichen, sondern in die ausgesprochen ungleiche Beziehung von Herr und Knecht.[243]

Für Hegel wie für Marx war die Urgesellschaft in soziale Klassen gespalten. Im Gegensatz zu Marx glaubt Hegel jedoch, dass die wichtigsten Klassenunterschiede nicht auf den ökonomischen Funktionen basierten, also etwa darauf, ob jemand Grundherr oder Bauer war, sondern auf der unterschiedlichen Haltung gegenüber dem gewaltsamen Tod. Die Gesellschaft bestand aus Herren, die ihr Leben riskieren wollten, und aus Knechten, die das nicht wollten. Hegels Verständnis der frühen Klassenverhältnisse ist vermutlich historisch korrekter als das von Marx. Viele alte aristokratische Gesellschaften basierten auf dem Kriegerethos nomadisierender Stämme, die dank ihrer größeren Skrupellosigkeit, Grausamkeit und Tapferkeit sesshafte Völker unterwarfen. Nach der ursprünglichen Unterwerfung ließen sich die Nachfahren der Eroberer als Herren auf Gütern nieder und traten zu ihren Untertanen als Grundherrn in eine ökonomische Beziehung. Sie beherrschten große Massen bäuerlicher »Knechte«, von denen sie Steuern oder Tribute eintrieben. Das Kriegerethos jedoch, ein Gefühl der angeborenen Überlegenheit, das auf der Bereitschaft beruhte, das Leben zu riskieren, blieb auf der ganzen Welt der wichtigste kulturelle Kern

aristokratischer Gesellschaften, sogar noch lange nachdem die Aristokraten durch Jahre des Friedens und des Müßiggangs zu verwöhnten und verweichlichten Höflingen degeneriert waren.

Für moderne Ohren mag vieles an der hegelschen Darstellung des frühen Menschen seltsam klingen, vor allem dass er die Bereitschaft, das Leben in einem reinen Prestigekampf zu riskieren, für den entscheidenden menschlichen Wesenszug hält. Ist die Bereitschaft, das eigene Leben aufs Spiel zu setzen, nicht vielmehr eine primitive soziale Sitte, die zusammen mit dem Duell und der Blutrache schon lange aus der Welt verschwunden ist?[244] Auch in unserer Welt gibt es genug Menschen, die ihr Leben in blutigen Kämpfen riskieren, bei denen es lediglich um einen Namen, eine Fahne oder eine Jacke geht. Diese Menschen gehören jedoch entweder zu Banden und verdienen ihren Lebensunterhalt als Drogenhändler, oder sie leben in Ländern wie Afghanistan. Wie kann man jemanden, der bereit ist, für eine Sache von nur symbolischem Wert, für Ansehen oder Anerkennung, zu töten oder getötet zu werden, menschlicher nennen als jemanden, der sich der Herausforderung vernünftigerweise nicht stellt, sondern sich friedlich einem Schiedsspruch unterwirft oder seinen Anspruch gerichtlich klären lässt?

Warum die Bereitschaft, das eigene Leben in einem Prestigekampf aufs Spiel zu setzen, so wichtig ist, lässt sich nur begreifen, wenn man sich genauer anschaut, was Hegel unter dem Begriff »menschliche Freiheit« versteht. In der angelsächsischen liberalen Tradition heißt Freiheit ganz allgemein die Abwesenheit von Zwang. So schreibt Thomas Hobbes: »*Freiheit* bedeutet genau genommen das Fehlen von Widerstand, wobei ich unter Widerstand äußere Bewegungshindernisse verstehe. Dieser Begriff kann ebenso gut auf vernunft- und leblose Dinge

wie auf vernünftige Geschöpfe angewandt werden.«[245] Nach dieser Definition wäre ein Stein, der einen Hügel hinunterrollt, genauso »frei« wie ein Bär, der ungehindert durch die Wälder streift. Wir wissen jedoch, dass das Rollen des Steins von der Schwerkraft und dem Grad der Steigung bestimmt wird, während das Verhalten des Bären auf einer komplizierten Wechselwirkung von natürlichen Begierden, Trieben und Bedürfnissen beruht. Ein hungriger Bär, der im Wald nach Nahrung sucht, ist nur in einem formalen Sinn frei. Er hat keine andere Wahl, als sich seinem Hunger und seinen Trieben entsprechend zu verhalten. Bären veranstalten in aller Regel keine Hungerstreiks für höhere Ziele. Das Verhalten des Steins und des Bären ist durch ihre natürliche Beschaffenheit und durch ihre natürliche Umgebung determiniert. In diesem Sinn sind sie wie Maschinen – darauf programmiert, nach bestimmten Regeln zu funktionieren, und immer gelten dabei die Gesetze der Physik.

Nach Hobbes' Definition ist jeder Mensch der nicht physisch daran gehindert wird, etwas zu tun. Doch da ein Mensch eine materielle oder animalische Natur hat, kann man ihn als eine endliche Anzahl von Bedürfnissen, Trieben, Wünschen und Leidenschaften betrachten, die in einer komplizierten, letztlich mechanischen Wechselwirkung stehen und sein Verhalten bestimmen. Ein Mensch, der hungrig ist und friert und versucht, sein natürliches Bedürfnis nach Nahrung und Unterschlupf zu befriedigen, ist deshalb nicht freier als der Bär, ja nicht einmal freier als der Stein: Er ist ganz einfach eine kompliziertere Maschine, die nach einem komplizierteren Regelwerk funktioniert. Die Tatsache, dass er bei seiner Suche nach Nahrung und Unterschlupf durch keinen physischen Widerstand eingeschränkt wird, lässt ihn nur frei erscheinen, ohne dass er wirklich frei ist.

Hobbes' großes politisches Werk *Leviathan* beginnt damit, dass der Mensch in genau dieser Weise als eine äußerst komplizierte Maschine beschrieben wird. Hobbes zerlegt die menschliche Natur in eine Serie von Grundleidenschaften wie Freude, Schmerz, Angst, Hoffnung, Empörung und Ehrgeiz, die seiner Ansicht nach das gesamte menschliche Verhalten ausreichend erklären. Hobbes glaubt letztlich nicht, dass der Mensch in der Hinsicht frei ist, dass er eine moralische Entscheidung treffen kann. Sein Verhalten kann zwar mehr oder weniger rational sein, aber die Rationalität dient lediglich Zielen, die wie die Selbsterhaltung von der Natur gesetzt sind. Und die Natur wiederum kann Hobbes zufolge durch die Grundgesetze der Mechanik vollständig erklärt werden, die, kurz bevor der *Leviathan* entstand, von Sir Isaac Newton beschrieben worden waren.

Hegel hingegen geht von einem vollkommen anderen Menschenbild aus. Bei ihm ist der Mensch keineswegs von seiner materiellen oder animalischen Natur bestimmt, sondern seine Menschlichkeit besteht gerade darin, dass er fähig ist, seine animalische Natur zu überwinden oder zu negieren. Er ist nicht nur in Hobbes' formaler Bedeutung frei von physischer Behinderung, sondern er ist frei in dem metaphysischen Sinn, dass er von der Natur *absolut nicht* determiniert ist. Diese Freiheit schließt auch seine eigene Natur, seine natürliche Umgebung und die Naturgesetze ein. Der Mensch ist, kurz gesagt, fähig, echte *moralische* Entscheidungen zu treffen. Er muss sich bei der Wahl zwischen zwei Möglichkeiten nicht für die nützlichere entscheiden, seine Entscheidung ergibt sich nicht zwangsläufig aus dem Sieg einer bestimmten Gruppe von Instinkten und Trieben über eine andere, sondern er ist von Natur aus mit der Freiheit ausgestattet, seine eigenen Regeln zu setzen und ihnen zu gehorchen. Die besondere *Würde* des Menschen liegt also nicht in seiner

überlegenen Fähigkeit zum Kalkül, die ihn lediglich zu einer klügeren Maschine macht als das Tier, sondern eben in seiner Fähigkeit, eine freie moralische Wahl zu treffen.

Wie aber können wir wissen, dass der Mensch in diesem tieferen Sinne frei ist? Sicherlich sind viele menschliche Entscheidungen ausschließlich vom kalkulierten Eigeninteresse bestimmt und dienen lediglich der Befriedigung animalischer Begierden oder Leidenschaften. Man kann beispielsweise darauf verzichten, einen Apfel aus dem Obstgarten des Nachbarn zu stehlen, nicht weil man moralische Skrupel hat, sondern weil man Vergeltungsmaßnahmen fürchtet, die schlimmer sein könnten als der Hunger oder weil man weiß, dass der Nachbar bald eine Reise antreten wird und man sich die Äpfel dann ohne Risiko holen kann. Dass der Mensch auf diese Weise Risiken kalkulieren kann, bedeutet nicht, dass er von seinen natürlichen Trieben – in diesem Fall Hunger – weniger determiniert ist als ein Tier, das einfach nach dem Apfel greift.

Hegel würde nicht bestreiten, dass der Mensch eine animalische Seite oder eine endliche und determinierte Natur hat, er muss ja essen und schlafen. Der Mensch ist jedoch nachweislich auch in der Lage, in einer Weise zu handeln, die seinen Trieben absolut widerspricht, und zwar tut er das nicht, weil er einen höheren und mächtigeren Trieb befriedigen will, sondern gewissermaßen allein um des Widerspruchs willen. Aus diesem Grund spielt die Bereitschaft, im reinen Kampf ums Prestige das Leben zu riskieren, in Hegels Darstellung der Geschichte eine so große Rolle. Denn indem der Mensch sein Leben aufs Spiel setzt, beweist er, dass er gegen seinen mächtigsten und wichtigsten Trieb handeln kann, den Selbsterhaltungstrieb. Wie Kojève es formuliert, muss das menschliche Bedürfnis im Menschen über sein animalisches Bedürfnis

nach Selbsterhaltung den Sieg davontragen. Darum ist es wichtig, dass es in jenem urzeitlichen Kampf zu Beginn der Geschichte nur um das Prestige ging oder um so offensichtlich nutzlose Dinge wie Orden oder eine Fahne, die für Anerkennung stehen. Ich kämpfe, weil ich ein anderes menschliches Wesen dazu bringen will, die Tatsache anzuerkennen, dass ich mein Leben riskiere und deshalb frei und ein wirklicher Mensch bin. Wenn es in dem blutigen Kampf um irgendeinen Zweck ginge (oder wie wir als moderne, an Hobbes und Locke geschulte Bourgeois sagen würden, um einen »rationalen« Zweck) wie etwa den Schutz unserer Familie oder die Inbesitznahme des Landes und der Habe unseres Nachbarn, dann würde der Kampf wieder einmal um die Befriedigung animalischer Bedürfnisse geführt. Tatsächlich riskieren viele Tiere beispielsweise im Kampf für ihre Jungen oder ihr Revier ihr Leben. In beiden Fallen ist das Verhalten jedoch trieb- oder instinktgesteuert und hat den evolutionären Zweck, die Erhaltung der Art zu sichern. Allein der Mensch kann sich in einen Kampf werfen, nur um zu zeigen, dass er sein Leben verachtet und daher mehr als eine komplizierte Maschine oder ein »Sklave seiner Leidenschaften«[246] ist, kurzum dass er eine spezifisch menschliche Würde hat, weil er frei ist.

Man könnte argumentieren, dass »kontrainstinktives« Verhalten wie die Bereitschaft, in einem Kampf um bloßes Prestige das Leben zu riskieren, lediglich von einem weiteren, noch tiefer verwurzelten, atavistischen Instinkt herrührt, von dem Hegel nichts wusste. Tatsächlich lässt die moderne Biologie vermuten, dass nicht nur Menschen, sondern auch Tiere Prestigekämpfe führen, wenn auch niemand behaupten wird, dass solche Kämpfe bei Tieren eine moralische Funktion hätten. Wenn wir die moderne Naturwissenschaft ernst nehmen, dann ist das Reich des Menschen ein Unterbezirk im Reich der Natur und genauso von den

Naturgesetzen bestimmt. Jedes menschliche Verhalten kann letztlich von der Psychologie und der Anthropologie, die wiederum auf Biologie und Chemie aufbauen, aus nicht spezifisch menschlichen Trieben erklärt und auf das Wirken der Grundkräfte der Natur zurückgeführt werden. Hegel und sein Vorgänger Kant waren sich bewusst, was für eine Bedrohung die materialistische Grundlage der modernen Naturwissenschaften für die Möglichkeit der menschlichen Wahlfreiheit bedeutete. Kant verfolgte mit seinem großen Werk *Kritik der reinen Vernunft* letztlich das Ziel, mitten im Ozean des mechanischen Kausalitätsprinzips der Natur eine »Insel« abzugrenzen, um auf philosophisch exakte Weise die moralische Wahlfreiheit des Menschen in der Welt der modernen Physik zu sichern. Hegel anerkennt die Existenz einer Insel, die viel größer und geräumiger ist, als Kant es sich vorgestellt hatte. Beide Philosophen glauben, dass der Mensch in gewisser Hinsicht den physikalischen Gesetzen buchstäblich nicht unterworfen ist. Das bedeutet freilich nicht, dass sich der Mensch schneller als das Licht bewegen oder die Gesetze der Schwerkraft aufheben kann, sondern vielmehr, dass moralische Phänomene nicht einfach auf die Gesetze der Mechanik zurückgeführt werden können.

Wir haben weder die Absicht noch den Raum, hier darüber zu diskutieren, ob der deutsche Idealismus diese Insel zu Recht abgegrenzt hat. Die metaphysische Frage, ob es eine menschliche Wahlfreiheit gibt, ist, wie Rousseau sagte, »l'abyme de la philosophie«[247] der Abgrund, vor dem die Philosophie steht. Auch wenn wir diese quälende Frage für den Moment beiseite lassen müssen, wollen wir doch wenigstens darauf hinweisen, dass die Bereitschaft, das Leben zu riskieren, auf die Hegel so viel Wert legt, als *psychologisches* Phänomen auf etwas sehr Reales und Wichtiges hindeutet. Ob es nun einen echten freien Willen gibt oder nicht, nahezu alle Menschen verhalten sich so, *als ob* es ihn gäbe, und

bewerten einander aufgrund ihrer Fähigkeit, Entscheidungen zu treffen, die sie für echte moralische Entscheidungen halten. Zwar ist ein Großteil der menschlichen Handlungen darauf gerichtet, natürliche Bedürfnisse zu befriedigen, aber die Menschen verwenden auch beträchtliche Zeit auf die Verfolgung weniger handfester Ziele. Sie streben nicht nur nach materiellem Wohlergehen, sondern auch nach Respekt oder Anerkennung, und sie glauben, Respekt zu verdienen, weil sie einen bestimmten Wert oder eine bestimmte Würde besitzen. Eine Psychologie oder eine politische Wissenschaft, die das menschliche Bedürfnis nach Anerkennung nicht berücksichtigen und den selten, aber oft sehr nachdrücklich geäußerten Willen des Menschen ignorieren würde, bisweilen gegen die stärksten natürlichen Triebe zu handeln, hätte einen sehr wichtigen Aspekt des menschlichen Verhaltens nicht verstanden.

Für Hegel ist 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. Freiheit bedeutet für Hegel nicht, in der Natur oder nach der Natur zu leben; vielmehr beginnt die Freiheit für ihn erst dort, wo die Natur endet. Die menschliche Freiheit erhebt sich erst dort, wo der Mensch fähig ist, seine natürliche, animalische Existenz zu transzendieren und *sich selbst* ein neues Selbst zu schaffen. Der symbolische Ausgangspunkt des Prozesses der Selbsterschaffung ist der Kampf auf Leben und Tod um des bloßen Ansehens willen.

Der Kampf ums Anerkanntsein ist der erste spezifisch menschliche Akt, aber er ist bei weitem nicht der letzte. Der blutige Kampf zwischen Hegels »ersten Menschen« ist nur der Ausgangspunkt seiner Dialektik und noch weit von der modernen liberalen Demokratie entfernt. Das Problem der menschlichen Geschichte kann in gewissem Sinne

verstanden werden als Suche nach einem Weg, das Bedürfnis nach Anerkanntsein *sowohl* des Herrn als auch des Knechts auf gegenseitiger und gleicher Basis zu befriedigen. Die Geschichte endet mit dem Sieg einer Sozialordnung, die dieses Ziel erreicht.

Bevor wir jedoch die anderen Stadien der hegelschen Dialektik beschreiben, könnte es hilfreich sein, wenn wir Hegels Verständnis des »ersten Menschen« im Naturzustand mit dem Verständnis der Begründer des Liberalismus, Hobbes und Locke, vergleichen. Hegels Ausgangspunkt und Endpunkt sind dem der beiden englischen Denker ziemlich ähnlich, doch sein Menschenbild unterscheidet sich von dem ihren. Die Betrachtung seines Menschenbildes eröffnet uns die Möglichkeit, die heutige liberale Demokratie aus einer völlig neuen Perspektive zu sehen.

14
Der erste Mensch

Denn jedermann sieht darauf, dass ihn sein Nebenmann ebenso einschätzt, wie er sich selbst einschätzt, und auf alle Zeichen von Verachtung oder Unterschätzung hin ist er von Natur aus bestrebt, soweit er es sich getraut …, seinen Verächtern durch Schädigung und den anderen Menschen durch das Exempel größere Wertschätzung abzunötigen.

Thomas Hobbes, Leviathan[248]

Die zeitgenössischen liberalen Demokratien sind nicht den dunklen Nebelschwaden der Tradition entstiegen, vielmehr wurden sie, wie die kommunistischen Gesellschaften, von Menschen zu einem bestimmten Zeitpunkt bewusst geschaffen. Ihre Grundlage war ein bestimmtes theoretisches Verständnis des Menschen und der angemessenen politischen Institutionen, die die menschliche Gesellschaft regieren sollten. Die theoretischen Grundlagen der liberalen Demokratie können zwar nicht auf einen einzigen Urheber wie beispielsweise Karl Marx zurückgeführt werden, sie beruhen aber doch auf spezifischen rationalen Prinzipien, deren reiche intellektuelle Ahnenschaft sich leicht nachzeichnen lässt. Die der amerikanischen Demokratie zugrunde liegenden Prinzipien, wie sie in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung kodifiziert sind, gehen auf die Schriften von Jefferson, Madison, Hamilton und anderen amerikanischen Gründervätern zurück, die wiederum viele ihrer Gedanken aus der englischen liberalen Tradition eines Thomas Hobbes und John Locke ableiteten. Wenn wir das

Selbstverständnis der ältesten liberalen Demokratie der Welt aufdecken wollen – viele demokratische Gesellschaften außerhalb Nordamerikas haben dieses Selbstverständnis übernommen –, müssen wir auf die politischen Schriften von Hobbes und Locke zurückgreifen. Diese Denker antizipierten viele von Hegels Annahmen über die Natur des »ersten Menschen«, doch nehmen sie und die von ihnen befruchtete angelsächsische liberale Tradition eine vollkommen andere Haltung gegenüber dem Bedürfnis nach Anerkennung ein.

Mit Thomas Hobbes verbinden wir heute vor allem zwei Gedankengänge: Er beschrieb das Leben des Menschen im Naturzustand als »einsam, armselig, ekelhaft, tierisch und kurz«, und er entwickelte die Doktrin der absoluten Souveränität des Monarchen, die oftmals und zu seinen Ungunsten mit der eher »liberalen« Annahme Lockes verglichen wird, dass es ein Widerstandsrecht gegen die Tyrannei gebe. Auch im zeitgenössischen Sinne war Hobbes zwar keineswegs ein Demokrat, er war aber doch ganz entschieden ein Liberaler, und seine Philosophie war der Urquell des modernen Liberalismus. Denn Hobbes entwickelte den Grundsatz, dass die Legitimität der Herrschaft auf den Rechten der Beherrschten gründet und nicht auf gottgegebenen Rechten der Könige oder auf einer natürlichen Überlegenheit der Herrschenden. In dieser Beziehung bestehen nur geringe Unterschiede zwischen Hobbes einerseits und Locke sowie dem Verfasser der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung andererseits. Eine tiefe Kluft bestand hingegen zwischen Hobbes und Denkern wie Filmer und Hooker, obwohl sie ihm zeitlich näher waren.

Hobbes leitet seine Prinzipien des Rechts und der Gerechtigkeit von seiner Beschreibung des Naturzustandes ab. Bei ihm ist der Naturzustand eine »Folge der Leidenschaften«. Möglicherweise ist der Naturzustand

nie in der menschlichen Geschichte ein allgemeiner Zustand gewesen, aber doch ist er überall dort latent vorhanden, wo die bürgerliche Gesellschaft zusammenbricht – der Libanon nach dem Ausbruch des Bürgerkrieges Mitte der siebziger Jahre ist ein Beispiel dafür. Wie Hegels blutiger Kampf soll auch Hobbes' Naturzustand Licht auf die Existenzbedingungen des Menschen werfen, die aus dem Zusammenspiel der unveränderlichen und grundlegenden menschlichen Leidenschaften entstehen.[249]

Zwischen Hobbes' Naturzustand und Hegels blutigem Kampf am Anfang der Geschichte gibt es auffallende Ähnlichkeiten. Erstens sind beide Zustände von extremer Gewalt gekennzeichnet. Die ursprüngliche soziale Realität ist nicht Liebe oder Harmonie, sondern ein Krieg »eines jeden gegen jeden«. Und zweitens ist Hobbes' Kampf aller gegen alle im Wesentlichen dasselbe wie Hegels »Kampf um Anerkennung«, auch wenn Hobbes diesen Begriff nicht gebraucht:

So liegen also in der menschlichen Natur drei hauptsächliche Konfliktursachen: erstens Konkurrenz, zweitens Misstrauen, drittens Ruhmsucht … *Die dritten [wenden Gewalt an] wegen Kleinigkeiten wie ein Wort, ein Lächeln, eine verschiedene Meinung oder jedes andere Zeichen von Geringschätzung, das entweder direkt gegen sie selbst gerichtet ist oder in einem Tadel ihrer Verwandtschaft, ihrer Freunde, ihres Volks, ihres Berufs oder ihres Namens besteht.*[250]

Hobbes zufolge kämpfen die Menschen gewöhnlich um Notwendigkeiten, aber häufiger noch kämpfen sie um »Kleinigkeiten« – mit anderen Worten: um Anerkennung. Der große Materialist Hobbes beschreibt letztlich die Natur des »ersten Menschen« mit ähnlichen Begriffen wie der Idealist Hegel. Demnach ist die eigentliche

Leidenschaft, die die Menschen in einen Krieg aller gegen alle treibt, nicht das Verlangen nach materiellen Besitztümern, sondern der Wunsch einiger weniger ehrgeiziger Menschen, ihren Stolz und ihre Eitelkeit zu befriedigen.[251] Für Hegel kann das »Begehren nach einem Begehren« oder die Suche nach Anerkennung nicht anders denn als jene menschliche Leidenschaft verstanden werden, die wir gemeinhin »Stolz« oder »Selbstachtung« nennen (wenn wir sie billigen) oder »Eitelkeit«, »Ruhmsucht«, »Eigenliebe« (wenn wir sie nicht billigen).[252]

Beide Philosophen halten außerdem den Selbsterhaltungstrieb in gewisser Weise für die stärkste und am weitesten verbreitete natürliche Leidenschaft. In Hobbes' Augen ist der Selbsterhaltungstrieb – neben jenen Dingen, die für ein angenehmes Leben *(»commodious living«)* notwendig sind – die Leidenschaft, die am stärksten zum Frieden hinstrebt. Sowohl Hegel als auch Hobbes sehen im ursprünglichen Kampf eine fundamentale Spannung zwischen dem Stolz des Menschen oder seinem Verlangen nach Anerkennung auf der einen Seite, das ihn dazu verleitet, sein Leben in einem Prestigekampf zu wagen, und seiner Furcht vor einem gewaltsamen Tod auf der anderen Seite, die ihn dazu bringt, nachzugeben und im Tausch gegen Frieden und Sicherheit ein Leben in Sklaverei zu akzeptieren. Und Hobbes würde schließlich auch Hegels Behauptung zustimmen, dass der blutige Krieg, historisch betrachtet, zum Verhältnis von Herr und Knecht führt, weil der eine Kämpfer um sein Leben fürchtet und sich deshalb dem Gegner unterwirft. Für Hobbes ist die Dominanz von Herren über Knechte Despotismus, ein Zustand, in dem sich der Mensch nicht aus dem Naturzustand befreien kann, weil Knechte den Herren nur unter der ausgesprochenen oder unausgesprochenen Androhung von Gewalt dienen.[253]

Hobbes und Hegel unterscheiden sich jedoch fundamental darin, was für ein Gewicht sie einerseits den Leidenschaften des Stolzes und der Eitelkeit (das heißt der »Anerkennung«) und andererseits der Furcht vor einem gewaltsamen Tod beimessen. Genau an diesem Punkt beginnt auch der eigenständige Weg der angelsächsischen Tradition des Liberalismus. Wie wir bereits dargelegt haben, ist Hegel überzeugt, dass Menschen in gewisser Hinsicht nur durch ihre Bereitschaft menschlich werden, ihr Leben in einem Kampf um das reine Prestige zu riskieren. Er hält dies für die Grundlage der menschlichen Freiheit. Hegel heißt letztlich die hochgradig ungleiche Beziehung zwischen Herr und Knecht nicht gut; ihm ist bewusst, dass dies eine sowohl primitive als auch gewaltsame Beziehung ist. Er betrachtet sie jedoch als ein notwendiges Stadium der menschlichen Geschichte, in dem beiden Seiten, Herren und Knechten, wichtige menschliche Eigenschaften zuwachsen. Das Bewusstsein des Herrn ist für Hegel in gewisser Weise höher und menschlicher als das des Knechtes. Denn indem sich der Knecht der Todesfurcht unterwirft, erhebt er sich nicht über seinen tierischen Naturzustand und ist deshalb weniger frei als der Herr. Mit anderen Worten: Hegel kann den Stolz des Herren-Kriegers, der bereitwillig sein Leben einsetzt, sittlich rechtfertigen, während er das Bewusstsein des Knechts, der vor allem nach Selbsterhaltung strebt, für recht unedel hält.

Hobbes jedoch findet im Stolz (oder richtiger: in der Eitelkeit) des aristokratischen Herrn keinen moralischen Ausgleich. Tatsächlich sind die Ursachen für alle Gewalt und für alles menschliche Elend im Naturzustand genau in dem Verlangen nach Anerkennung und in der Bereitschaft zu finden, um »Kleinigkeiten« wie einen Orden oder eine Fahne zu kämpfen.[254] Hobbes halt die Furcht vor einem gewaltsamen Tod für die stärkste menschliche Leidenschaft. Der stärkste moralische

Imperativ – das »Naturgesetz« – ist der Erhalt der eigenen physischen Existenz. Selbsterhaltung ist die grundlegende sittliche Tatsache: Für Hobbes gründen alle Konzeptionen von Recht und Gerechtigkeit auf der rationalen Verfolgung der Selbsterhaltung, während Unrecht und Ungerechtigkeit in Gewalt, Krieg und Tod münden.[255]

Die zentrale Bedeutung der Todesfurcht führt Hobbes zum modernen liberalen Staat. Der Naturzustand kennt noch kein positives Recht und keine Gesetzgebung, das »Naturrecht« gibt jedem Menschen das Recht, sein eigenes Leben zu schützen, und zugleich das Recht, die Mittel zu diesem Zweck selbst zu wählen, einschließlich der Gewaltanwendung. Wo keine gemeinsame Herrschaft über die Menschen besteht, ist der anarchische Krieg aller gegen alle die unvermeidliche Folge. Die Anarchie kann durch einen Staat beseitigt werden, der auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrags errichtet wird. In dem Vertrag erklären sich alle Menschen bereit, »ihrem Recht auf alles zu entsagen und sich mit dem Maß an Freiheit [zu] begnügen, das sie bei ihren Mitmenschen dulden«. Die einzige Quelle der Legitimität des Staates ist seine Fähigkeit, die Rechte zu schützen, die die Individuen als Menschen besitzen. Für Hobbes ist das grundlegende Menschenrecht das Recht auf Leben, also auf den Erhalt der physischen Existenz. Ein Staat ist demzufolge nur dann legitim, wenn er das Leben angemessen schützen und die Rückkehr zu einem Krieg aller gegen alle verhindern kann.[256]

Frieden und der Schutz des Rechts auf Leben sind jedoch nicht kostenlos zu erlangen. Hobbes’ Gesellschaftsvertrag liegt die Übereinkunft der Menschen zugrunde, im Austausch gegen den Schutz ihrer physischen Existenz auf ihren ungerechten Stolz und ihre Eitelkeit zu verzichten. Hobbes verlangt also, dass die Menschen ihren Kampf um Anerkennung aufgeben; insbesondere dürfen sie nicht länger darum

kämpfen, dass sie aufgrund ihrer Bereitschaft, ihr Leben zu riskieren, als überlegen anerkannt werden. Jener Mensch, der sich gegenüber seinen Mitmenschen als überlegen darzustellen sucht, der sie aufgrund seiner überlegenen Tugenden beherrschen will, jener edle Charakter, der gegen seine »allzu menschlichen« Grenzen ankämpft, muss davon überzeugt werden, dass sein Stolz töricht ist. Die liberale Tradition, die sich aus Hobbes' Gedanken entwickelte, zielt also vor allem auf jene wenigen, die ihre »tierhafte« Natur zu überwinden suchen, und bändigt sie im Namen einer Leidenschaft, die den kleinsten gemeinsamen Nenner der Menschen darstellt: Selbsterhaltung. Tatsächlich ist Selbsterhaltung nicht nur der kleinste gemeinsame Nenner der Menschen, sondern bezieht auch die »niedrigeren« Lebewesen, die Tiere, mit ein. Anders als Hegel glaubt Hobbes, dass das Verlangen nach Anerkennung und die edle Verachtung des bloßen Lebens nicht am Anfang der menschlichen Freiheit stehen, sondern die Quelle des menschlichen Elends sind.[257] Von daher wird der Untertitel seines berühmtesten Werkes verständlich, in dem es heißt, dass Gott, nachdem er dem Leviathan große Macht verliehen habe, ihn den König der *Stolzen* genannt habe. Hobbes vergleicht seinen Staat, den er als »König aller Kinder des Stolzes« bezeichnet, mit dem Leviathan.[258] Der Leviathan befriedigt den Stolz nicht, sondern unterdrückt ihn.

Der »Geist von 1776« und die moderne liberale Demokratie unterscheiden sich nicht sehr weitgehend von Hobbes. Der englische Philosoph Hobbes verfocht die absolute Souveränität des Monarchen – nicht weil er an ein angeborenes Recht der Könige auf Herrschaft glaubte, sondern weil er meinte, dass ein Monarch mit allgemeiner Zustimmung eingesetzt werden könne. Hobbes war überzeugt, dass die Zustimmung der Regierten nicht nur durch die freie, geheime Wahl zwischen mehreren Parteien und auf der Grundlage des allgemeinen

Wahlrechts erlangt werden könne, die wir heute als entscheidende Bedingung erachten, sondern durch eine Art stillschweigender Übereinkunft, die sich in der Bereitschaft der Bürger ausdrücke, unter einer bestimmten Regierung zu leben und sich an deren Gesetze zu halten.[259] Für Hobbes besteht ein sehr klarer Unterschied zwischen dem Despotismus und einer legitimen Regierung, auch wenn die beiden Herrschaftsformen äußerlich ähnlich erscheinen mögen (zum Beispiel können beide die Form der absoluten Monarchie annehmen): Ein legitimer Herrscher herrscht mit der Zustimmung des Volkes, ein Despot nicht. Hobbes bevorzugt die Herrschaft eines Mannes gegenüber parlamentarischer oder demokratischer Herrschaft, weil er davon überzeugt ist, dass eine starke Herrschaft notwendig sei, um die Stolzen zu unterdrücken, und nicht weil er das Prinzip der Souveränität des Volkes als solches bestreitet.

Die Schwäche von Hobbes' Argumenten liegt darin, dass legitime Monarchen sich nur allzu oft zu Despoten entwickeln. Ohne ein institutionalisiertes Verfahren zur Feststellung der allgemeinen Zustimmung, wie es beispielsweise Wahlen sind, dürfte es oft schwierig sein herauszufinden, ob ein bestimmter Monarch noch die Zustimmung der Regierten besitzt oder nicht. John Locke fiel es deshalb verhältnismäßig leicht, Hobbes' Doktrin der monarchischen Souveränität zu einer parlamentarischen oder legislativen Souveränität auf der Grundlage der Mehrheitsherrschaft weiterzuentwickeln. Locke stimmt mit Hobbes darin überein, dass der Selbsterhaltungstrieb die wichtigste grundlegende menschliche Leidenschaft darstellt und dass das Recht auf Leben das fundamentale Recht ist, von dem alle anderen Rechte abgeleitet werden. Lockes Vision des Naturzustandes ist versöhnlicher als Hobbes' Vision, doch auch er glaubt, dass der Naturzustand leicht zu

einem Kriegszustand oder zur Anarchie entartet und dass legitime Herrschaft aus der Notwendigkeit erwächst, die Menschen vor ihrer eigenen Gewalttätigkeit zu schützen. Locke warnt jedoch davor, dass absolute Monarchen das Menschenrecht auf Selbstbehauptung verletzen, etwa wenn ein König einen Untertan willkürlich seines Besitzes und Lebens beraubt. Die absolute Monarchie könne davor keinen Schutz bieten, sicher sei der Mensch nur, wenn der Herrschaft Schranken gesetzt seien. Darunter versteht Locke eine Form der konstitutionellen Herrschaft, die die fundamentalen Menschenrechte der Bürger garantiert und deren Autorität auf der Zustimmung der Regierten beruht. Nach Locke beinhaltet Hobbes' Naturrecht auf Selbstbehauptung auch ein Recht auf Widerstand gegen einen Tyrannen, der seine Macht unrechtmäßig gegen die Interessen seines Volkes einsetzt. Auf dieses Recht bezieht sich der erste Satz der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, in dem es heißt, dass »es für ein Volk notwendig wird, die politischen Bande zu lösen, die es miteinander verknüpft haben«.[260]

Locke bestreitet nicht Hobbes' Einschätzung, dass die Anerkennung gegenüber der Selbstbehauptung moralische Vorzüge besitzt. Anerkennung muss der Selbstbehauptung geopfert werden, denn Letztere stellt das fundamentale Naturrecht dar, aus dem alle anderen Rechte abgeleitet sind. Im Unterschied zu Hobbes ist Locke jedoch überzeugt, dass der Mensch nicht nur ein Recht auf eine bloße physische Existenz hat, sondern auf eine angenehme Existenz mit der Möglichkeit, es zu Wohlstand zu bringen. Die bürgerliche Gesellschaft soll nicht nur den gesellschaftlichen Frieden, sondern auch das Recht der »Fleißigen und Vernünftigen« gewährleisten, durch die Institution des Privateigentums Wohlstand für alle zu schaffen. Gesellschaftlicher Überfluss tritt an die

Stelle der natürlichen Armut, sodass »der König eines großen und fruchtbaren Territoriums [in Amerika] sich schlechter kleidet, schlechter isst und schlechter wohnt als ein Tagelöhner in England«.

Lockes »erster Mensch« gleicht dem Bild, das Hobbes entworfen hat, unterscheidet sich aber radikal von Hegels Auffassung: Im Naturzustand strebt der Mensch nach Anerkennung und muss deshalb lernen, dieses Bedürfnis dem Verlangen nach dem Erhalt des eigenen Lebens und dem Verlangen nach materiellen Gütern unterzuordnen. Hegels »erster Mensch« hingegen strebt nicht nach materiellem Besitz, sondern nach Anerkennung seiner Freiheit und Menschenwürde durch andere. Indem er diesem Verlangen folgt, verhält er sich »irdischen Dingen« gegenüber gleichgültig, vom Privatbesitz bis hin zu seinem eigenen Leben. Lockes »erster Mensch« tritt nicht nur zum Schutz der materiellen Güter, die er im Naturzustand besaß, in die bürgerliche Gesellschaft ein, sondern auch, um die Möglichkeit zu haben, unbegrenzt Güter zu erwerben.

In jüngster Zeit haben sich einige Wissenschaftler bemüht, die Wurzeln der amerikanischen Demokratie im klassischen Republikanismus auszumachen. Die Gründung Amerikas war jedoch weitgehend, wenn nicht sogar völlig, von den Gedanken John Lockes geprägt.[261] Thomas Jeffersons »selbstverständliche« Wahrheiten hinsichtlich der Menschenrechte auf Leben, Freiheit und dem Streben nach Glück unterschieden sich nicht wesentlich von Lockes natürlichen Rechten auf Leben und Besitz. Die Gründerväter der amerikanischen Demokratie waren überzeugt, dass die Amerikaner diese Rechte als Menschen besaßen, also noch vor der Errichtung einer politischen Autorität, und dass der erste Zweck der Herrschaft darin besteht, diese Rechte zu schützen. Die Liste der Rechte, mit denen sich die Amerikaner von der Natur ausgestattet glaubten, wurde nach und nach verlängert. Sie

umfasst inzwischen neben den Rechten auf Leben, Freiheit und Streben nach Glück nicht nur die in der Bill of Rights aufgezählten Rechte, sondern auch jüngere Errungenschaften wie das Recht auf Privatheit. Welche Rechte im Einzelnen auch aufgezählt werden, der amerikanische Liberalismus und andere, verwandte konstitutionelle Herrschaftsordnungen sind von dem gemeinsamen Grundgedanken geprägt, dass diese Rechte eine Sphäre individueller Selbstbestimmung umreißen, in der die Staatsmacht streng eingegrenzt ist.

Einem Amerikaner, der im Denken eines Hobbes, Locke, Jefferson, Madison und anderer Gründerväter geschult ist, muss Hegels Ehrenrettung des aristokratischen Herrschers, der sein Leben in einem Prestigekampf einsetzt, sehr teutonisch und geradezu abartig erscheinen. Auch die angelsächsischen Denker konnten in Hegels »erstem Menschen« einen bestimmten Menschentypus erkennen. Sie sahen jedoch das Problem der Politik darin, den Herrscher dazu zu bringen, dass er das Leben eines Knechts in einer Art klassenloser Gesellschaft von Knechten akzeptiert. Sie schätzten nämlich die Befriedigung, die sich aus der Anerkennung ergeben kann, viel geringer ein als Hegel, vor allem wenn sie gegen den Schmerz aufgewogen wurde, der »des Menschen Herr und Meister« ist, gegen den Tod. Tatsächlich hielten sie die Furcht vor gewaltsamem Tod und den Wunsch nach einem angenehmen Leben für so stark, dass diese Leidenschaften das Verlangen nach Anerkennung in jedem vernünftigen Menschen überlagern müssten, der sein Selbstinteresse kennt. Hier liegt der Grund dafür, dass wir in einer fast instinktiven Reaktion Hegels Prestigekampf als etwas Irrationales betrachten.

Tatsächlich ist es jedoch keineswegs vernünftiger, das Leben als Knecht dem Leben als Herr vorzuziehen, solange man nicht das höhere

moralische Gewicht akzeptiert, das die angelsächsische Tradition der Selbsterhaltung gegenüber der Anerkennung zumisst. Denn der moralische Primat, den die Selbsterhaltung bei Hobbes und Locke erhält, befriedigt uns nicht. Liberale Gesellschaften versuchen gewöhnlich nicht, über die Regeln für die allgemeine Selbsterhaltung hinaus Ziele für ihre Bürger festzusetzen oder eine bestimmte Lebensweise gegenüber einer anderen zu fordern. Den Lebensinhalt muss jedes Individuum selbst finden, er kann edel sein, wie der Dienst an der Gemeinschaft oder private Wohltätigkeit, er kann auch niedrig sein, wie selbstsüchtiges Vergnügen und Geiz. Der Staat verhält sich demgegenüber gleichgültig. In der Tat ist die Regierung sogar verpflichtet, unterschiedliche Lebensstile zu tolerieren, solange die Wahrnehmung eines Rechts nicht ein anderes Recht beeinträchtigt. Wenn positive, »höhere« Ziele fehlen, wird das Vakuum im Zentrum des Locke'schen Liberalismus gewöhnlich durch das unbeschränkte Streben nach Reichtum gefüllt, das inzwischen nicht mehr von den traditionellen Zwängen der Not und der Knappheit behindert wird.[262]

Die Grenzen der liberalen Sicht des Menschen treten deutlicher hervor, wenn wir das typische Produkt der liberalen Gesellschaft betrachten: den neuen Menschentypus, der später herabsetzend *Bourgeois* genannt wurde. Der Begriff bezeichnet eine menschliche Existenz, die sich nahezu ausschließlich ihrer eigenen, unmittelbaren Selbsterhaltung und materiellen Wohlfahrt widmet und nur insoweit an der sie umgebenden Gemeinschaft interessiert ist, als die Gemeinschaft ihr privates Wohl fördert oder ihr als Mittel zu diesem Zweck dient. Bei Locke muss der Mensch nicht notwendig Gemeinschaftsgeist besitzen, Patriot sein oder sich um die Wohlfahrt seiner Nächsten sorgen. Eine liberale Gesellschaft könnte auch, wie Kant gesagt hat, aus Teufeln

bestehen, solange sie sich nur rational verhalten. Es ist nicht einzusehen, weshalb ein Bürger eines liberalen Staates, vor allem der Hobbes'schen Variante, in der Armee dienen oder im Krieg sein Leben für sein Land aufs Spiel setzen sollte. Denn wenn die Selbsterhaltung des Individuums als fundamentales Naturrecht angesehen wird, weshalb sollte es dann für ein Individuum vernünftig sein, für sein Land zu sterben, statt mit seinem Geld und seiner Familie zu fliehen? Selbst in Friedenszeiten bietet der Liberalismus eines Hobbes oder eines Locke keinen Grund, warum sich die Besten einer Gesellschaft für den Dienst an der Gemeinschaft und für den Beruf des Politikers und gegen ein Leben entscheiden sollten, das dem privaten Streben nach finanziellem Erfolg gewidmet ist. In der Tat bleibt also unklar, warum sich der Locke'sche Mensch aktiv am Leben seiner Gemeinschaft beteiligen, sich gegenüber den Armen großzügig verhalten oder auch nur die Opfer bringen sollte, die nötig sind, um eine Familie zu gründen.[263]

Damit wird die praktische Frage aufgeworfen, ob sich eine lebensfähige Gesellschaft ohne jeglichen Gemeinschaftsgeist schaffen ließe. Darüber hinaus stellt sich die ungleich wichtigere Frage, ob ein Mensch, der seinen Blick nicht über sein beschränktes Eigeninteresse und seine physischen Bedürfnisse erheben kann, nicht zutiefst verachtenswert ist. Hegels aristokratischer Herrscher, der sein Leben in einem Prestigekampf riskiert, ist nur das extremste Beispiel des menschlichen Drangs, rein natürliche oder physische Bedürfnisse zu überwinden. Ist es nicht denkbar, dass der Kampf um Anerkennung eine Sehnsucht nach Selbsterhöhung widerspiegelt? Könnte es nicht sein, dass diese Sehnsucht die Wurzel nicht nur der Gewaltanwendung im Naturzustand und die Wurzel der Knechtschaft bildet, sondern auch die Quelle so edler Leidenschaften wie des Patriotismus, des Mutes, der

Großmut und des Gemeinschaftsgeistes ist? Hat Anerkennung nicht etwas mit der sittlichen Seite der menschlichen Natur zu tun, jenem Teil des Menschen, der seine Befriedigung in der Aufopferung der begrenzten körperlichen Bedürfnisse zugunsten eines Ziels oder eines Prinzips findet, das über den Körper hinausgeht? Hegel weist die Perspektive des Herrn nicht zugunsten der Perspektive des Knechts zurück, er erkennt den Kampf des Herrn um Anerkennung als etwas zutiefst Menschliches. Damit hebt er eine gewisse moralische Dimension des menschlichen Lebens hervor und sucht sie zu schützen, eine Dimension, die in der von Locke und Hobbes entworfenen Gesellschaft vollständig fehlt. Mit anderen Worten: Hegel versteht den Menschen als moralisch Handelnden, dessen spezifische Würde in Zusammenhang steht mit seiner inneren Freiheit von physischer oder natürlicher Bestimmung. Diese moralische Dimension und der Kampf um ihre Anerkennung treiben den dialektischen Prozess der Geschichte voran.

Aber in welcher Beziehung stehen der Kampf um Anerkennung und das Risiko des Todes in dem ursprünglichen blutigen Krieg zu den moralischen Phänomenen unserer heutigen Zeit? Wenn wir diese Frage beantworten wollen, müssen wir uns zunächst intensiver mit der Anerkennung befassen. Wir müssen den Bereich der menschlichen Persönlichkeit zu begreifen suchen, aus der sie erwächst.

15
Ferien in Bulgarien

Sokrates: Wir werden also, wie folgende Stelle, so alles von dieser Art auslöschen:
»Lieber möcht’ ich als Knecht
einem anderen dienen im Taglohn,
Einem dürftigen Mann,
der selber keinen Besitz hat, Als hier Herrscher sein
aller abgeschiedenen Seelen.«

Platon, Der Staat*, Buch III*[264]

Das »Streben nach Anerkennung« mag dem Leser als recht eigenartiger und künstlicher Begriff erscheinen, vor allem wenn behauptet wird, dieses Streben sei der eigentliche Motor der Menschheitsgeschichte. »Anerkennung« taucht in unserer Alltagssprache immer wieder auf, zum Beispiel wenn ein Kollege pensioniert wird und »in Anerkennung seiner Verdienste« eine Uhr als Geschenk erhält. Die Politik hingegen betrachten wir normalerweise nicht als einen »Kampf um Anerkennung«. Wenn wir überhaupt einmal versuchen, auf einen allgemeinen Nenner zu bringen, was Politik ist, würden wir wohl sagen, Politik sei ein Wettbewerb zwischen verschiedenen ökonomischen Interessen um die Macht, und kaum, Politik sei ein Kampf um die Verteilung von Wohlstand und anderen guten Dingen im Leben.

Hegel hat den Begriff Anerkennung nicht erfunden, der Begriff ist vielmehr so alt wie die politische Philosophie des Westens. Gemeint ist

ein ausgesprochen vertrauter Zug der menschlichen Persönlichkeit. Im Verlauf von Jahrtausenden hat sich kein verbindlicher Wortgebrauch für das psychologische Phänomen des »Strebens nach Anerkennung« herausgebildet. Platon sprach von *Thymos* oder Beherztheit, Machiavelli vom Verlangen des Menschen nach Ruhm, Hobbes von Stolz oder Ruhmsucht, Rousseau von *amour-propre*, Alexander Hamilton von der Liebe zum Ruhm, James Madison von Ehrgeiz, und Nietzsche bezeichnete den Menschen als das »Tier mit den roten Wangen«. All diese Begriffe beziehen sich auf jene Vorstellung des Menschen, dass den Dingen ein *Wert* beigemessen werden müsse – zuerst natürlich ihm selbst, dann auch den anderen Menschen und Dingen in seiner Umgebung. Dieser Teil der Persönlichkeit ist der Ursprung von Gefühlen wie Stolz, Zorn oder Scham; er ist nicht auf Verlangen einerseits oder Vernunft andererseits zu reduzieren. Das Bedürfnis nach Anerkennung ist der spezifisch politische Teil der menschlichen Persönlichkeit. Es treibt die Menschen dazu, dass sie sich anderen gegenüber durchsetzen wollen, und führt dadurch in den Zustand, den Kant die »ungesellige Geselligkeit« genannt hat. Es überrascht nicht, dass viele politische Philosophen das zentrale Problem der Politik darin sahen, das Verlangen nach Anerkennung zu bändigen oder zu zügeln, sodass es der gesamten politischen Gemeinschaft zugutekommen würde. In der Tat ist die Zähmung des Verlangens nach Anerkennung so gut gelungen, dass wir Bürger moderner, egalitärer Demokratien dieses Verlangen nach Anerkennung in uns selbst oft gar nicht mehr als das erkennen können, was es ist.[265]

Die erste ausführliche Analyse des menschlichen Strebens nach Anerkennung in der westlichen philosophischen Tradition ist passenderweise in dem Werk zu finden, das am Anfang dieser Tradition

steht – in Platons *Der Staat.* Darin führt der Philosoph Sokrates ein Gespräch mit zwei jungen aristokratischen Athenern, Glaukon und Adeimantos. Es geht darum, das Wesen einer gerechten Stadt »in der Rede« zu beschreiben. Wie jede existierende Stadt benötigt auch eine solche Stadt eine Kaste von Wächtern oder Kriegern, die sie gegen Feinde von außen verteidigen. Nach Sokrates zeichnen sich die Krieger vor allem durch *Thymos* aus. Dieses griechische Wort lässt sich etwas unbeholfen mit »Beherztheit« übersetzen.[266] Sokrates vergleicht einen Menschen, der *Thymos* besitzt, mit einem edlen Hund, der fähig ist, seine Stadt mit großem Mut und Zorn gegen Fremde zu verteidigen. Bei der ersten Annäherung an das Problem beschreibt Sokrates *Thymos* von außen: Wir wissen nur, dass der Begriff mit Mut zu tun hat – also mit der Bereitschaft, das eigene Leben einzusetzen – und mit den Gefühlen von Wut oder Verärgerung über sich selbst.[267]

Im vierten Buch entwickelt Sokrates seine berühmte Dreiteilung der Seele, dabei wendet er sich dem *Thymos* genauer zu.[268] Zunächst stellt er fest, dass die menschliche Seele einen begehrlichen, verlangenden Teil enthält, der sich aus vielen verschiedenen Bedürfnissen zusammensetzt; die lebhaftesten Bedürfnisse sind Hunger und Durst. Das Verlangen hat immer dieselbe Form: Es treibt den Menschen zu etwas, das sich außerhalb seiner Person befindet – zu Nahrungsmitteln oder Getränken. Aber Sokrates betont, dass ein Mensch manchmal auch dann nicht trinkt, wenn er durstig ist. Er stimmt mit Adeimantos überein, dass es einen weiteren Teil der Seele geben muss, einen erkennenden, vernunftgeleiteten oder verständigen Teil, der einen Menschen dazu bringen kann, dass er gegen sein eigenes Bedürfnis handelt. So wird beispielsweise ein durstiger Mensch nicht trinken, wenn er weiß, dass das Wasser verseucht ist. Läßt sich das menschliche Verhalten mit diesen

beiden Teilen der Seele hinreichend erklären? Kann man alle Fälle von Selbstbeherrschung darauf zurückführen, dass die Vernunft ein Verlangen gegen das andere abwiegt – Gier gegen Lust oder langfristige Sicherheit gegen kurzfristiges Vergnügen?

Adeimantos wäre bereit zuzugeben, dass *Thymos* nur eine andere Art von Verlangen ist, aber Sokrates erzählt nun die Geschichte eines gewissen Leontios, der einen Leichenhaufen des Henkers betrachten will:

Da erfasste ihn die Begierde, sie zu sehen, gleichzeitig aber regte sich in ihm der Unwille und hieß ihn sich abwenden; und eine Zeit lang kämpfte er mit sich und verhüllte sich; dann aber lief er, von der Begierde überwältigt, die Augen weit aufgerissen, an die Leichname heran mit dem Ruf: »Nun habt ihr euern Willen, ihr Unholde, seht euch satt an dem herrlichen Anblick.«[269]

Man könnte den inneren Kampf des Leontios als bloßen Kampf zwischen zwei Trieben interpretieren: Das Verlangen, den Leichenhaufen zu betrachten, kämpft mit der natürlichen Abscheu. Eine solche Interpretation würde mit Hobbes' recht mechanistischer Psychologie übereinstimmen. Er bezeichnet den Willen einfach als den letzten Appetit der Überlegung, mithin als den Sieg des mächtigsten oder hartnäckigsten Verlangens. Wird aber Leontios' Verhalten auf einen Kampf zwischen zwei Verlangen reduziert, ist damit seine *Verärgerung* über sich selbst noch nicht erklärt.[270] Denn er wäre vermutlich nicht verärgert, wenn er sich selbst hätte beherrschen können. Im Gegenteil: Er hätte eine ganz andere, aber verwandte Gefühlsregung verspürt – Stolz.[271] Schon nach kurzem Nachdenken zeigt sich, dass Leontios' Zorn weder dem verlangenden noch dem vernünftigen Teil seiner Seele entsprungen sein kann, denn er stand dem Ausgang seines inneren Kampfes nicht

gleichgültig gegenüber. Sein Zorn musste deshalb einem dritten und ganz andersartigen Teil der Seele entstammen. Diesen Teil nennt Sokrates *Thymos.* Der Zorn, der aus *Thymos* entsteht, ist – Sokrates zufolge – ein potenzieller Verbündeter der Vernunft, wenn es darum geht, falsche oder törichte Verlangen zu unterdrücken, aber er ist dennoch etwas anderes als die Vernunft.

Nach der Darstellung in Platons *Staat* steht *Thymos* in einer Beziehung zu dem Wert, den man sich selbst beimisst. Wir nennen das heute »Selbstachtung«. Leontios glaubte von sich, er sei zu einer gewissen Würde und Selbstbeherrschung fähig. Als sein Verhalten dieser Erwartung nicht entsprach, wurde er sehr zornig über sich. Sokrates nimmt an, dass eine Beziehung zwischen Zorn und Selbstachtung besteht: Je edler ein Mann ist – das heißt, je höher er seinen eigenen Wert einschätzt –, desto zorniger wird er werden, wenn er sich ungerecht behandelt fühlt. Sein Zorn »kocht und brennt in ihm auf, macht sich zum Bundesgenossen dessen, was ihm gerecht dünkt«, auch wenn er »die doppelte Qual des Hungers und Frostes und alles dergleichen Leiden« ertragen muss.[272] *Thymos* ist eine Art angeborener Gerechtigkeitssinn des Menschen: Die Menschen glauben, dass sie einen gewissen Wert besitzen. Wenn sie von anderen behandelt werden, als seien sie weniger wert – wenn andere ihren Wert nicht voll *anerkennen* –, werden sie zornig. Die innige Beziehung zwischen dem Selbstwertgefühl und dem Zorn lässt sich im Englischen am Beispiel eines Synonyms für Zorn nachweisen: »indignation«. »Dignity« (Würde) bezieht sich auf das Selbstwertgefühl einer Person, »indignation« entsteht, wenn sich etwas ereignet, was das Selbstwertgefühl verletzt. Umgekehrt empfinden wir *Scham,* wenn andere erkennen können, dass wir unserem eigenen

Selbstwertgefühl nicht gerecht werden. Und wenn wir (im Verhältnis zu unserem wahren Wert) gerecht beurteilt werden, empfinden wir *Stolz.*

Zorn ist eine allmächtige Gefühlsregung; er kann, wie Sokrates feststellt, natürliche Triebe wie Hunger, Durst und den Selbsterhaltungstrieb überwältigen. Aber Zorn ist kein Begehren nach materiellen Gütern außerhalb des Selbst. Wenn wir ihn überhaupt ein Begehren nennen können, so lässt er sich vielleicht als *Begehren nach einem Begehren* beschreiben. Zorn wäre dann das Begehren, dass ein Mensch, der uns zu gering einschätzt, seine Meinung ändert und uns so anerkennt, wie es unserer Einschätzung entspricht. Platons *Thymos* ist deshalb nichts anderes als der psychologische Sitz des hegelschen Strebens nach Anerkennung: Im blutigen Krieg wird der aristokratische Herr von dem Wunsch getrieben, dass andere Menschen ihn entsprechend seinem eigenen Selbstwertgefühl anerkennen. Er gerät sogar in einen blutrünstigen Zorn, wenn sein Selbstwertgefühl verunglimpft wird. *Thymos* und das »Streben nach Anerkennung« unterscheiden sich lediglich darin, dass sich der erstgenannte Begriff auf einen Teil der Seele bezieht, der den Dingen Werte zuweist. Der letztgenannte Begriff ist hingegen eine Regung des *Thymos*, die darauf gerichtet ist, dass ein anderes Bewusstsein dieselben Wertzuweisungen vornimmt. Ein Mensch kann im Rahmen des *Thymos* stolz auf sich selbst sein, ohne nach Anerkennung zu streben. Aber Wertschätzung ist nicht ein Ding wie ein Apfel oder ein Porsche, sie ist ein Zustand des Bewusstseins. Um über das eigene Selbstwertgefühl subjektive Gewissheit zu erlangen, muss es von einem anderen Bewusstsein anerkannt werden. *Thymos* veranlasst den Menschen also im Regelfall, wenn auch nicht unvermeidlich, nach Anerkennung zu suchen.

Wir wollen kurz ein kleines, aber anschauliches Beispiel für *Thymos* in der Welt unserer Gegenwart betrachten. Bevor Václav Havel Präsident der Tschechoslowakei wurde, verbüßte er mehrere Gefängnisstrafen wegen seiner Kritik am Regime und wegen seiner Rolle als Gründungsmitglied der Menschenrechts-Organisation Charta 77. Im Gefängnis hatte er offenbar viel Zeit, über das System nachzudenken, das ihn verurteilt hatte, und über die wahre Natur des Bösen, das dieses System repräsentierte. Sein Essay »Versuch, in der Wahrheit zu leben«, erschien Ende der siebziger Jahre, lange bevor Gorbatschow auch nur an die Möglichkeit demokratischer Revolutionen in Osteuropa dachte. In diesem Essay erzählt Havel die Geschichte eines Gemüsehändlers:

Ein Leiter eines Gemüseladens platzierte im Schaufenster zwischen Zwiebeln und Möhren das Spruchband »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!«

Warum hat er das getan? Was wollte er damit der Welt mitteilen? Ist er wirklich persönlich so für die Idee der Vereinigung der Proletarier aller Länder begeistert? Geht seine Begeisterung so weit, dass er das unwiderstehliche Bedürfnis hatte, die Öffentlichkeit mit seinem Ideal bekannt zu machen? Hat er wirklich irgendwann – und wenn auch nur einen Moment – darüber nachgedacht, wie sich so eine Vereinigung verwirklichen sollte und was sie bedeuten würde?

Ich glaube, dass man mit Recht voraussetzen kann, dass die überwiegende Mehrheit der Gemüsehändler über die Texte der Spruchbänder in ihren Schaufenstern im Grunde genommen nicht nachdenkt, geschweige denn, dass sie damit etwas von ihrer Weltanschauung zum Ausdruck bringen wollen.

Wie wir sehen, ist dem Gemüsehändler der semantische Inhalt des ausgestellten Spruchbands gleichgültig, und er steckt sie nicht deshalb in das Schaufenster, weil er sich persönlich danach gesehnt hätte, seine Idee der Öffentlichkeit zu verkünden.

Das bedeutet freilich nicht, dass seine Handlung kein Motiv und keinen Sinn hätte und dass er mit seiner Parole niemandem etwas mitteilt. Diese Parole hat die Funktion eines *Zeichens.* Als solches enthält sie eine zwar versteckte, aber ganz bestimmte Mitteilung. Verbal könnte man sie etwa so formulieren:

»Ich, der Gemüsehändler XY, bin hier und weiß, was ich zu tun habe; ich benehme mich so, wie man es von mir erwartet; auf mich ist Verlass, und man kann mir nichts vorwerfen; ich bin gehorsam und habe deshalb das Recht auf ein ruhiges Leben.« Diese Mitteilung hat selbstverständlich ihren Adressaten: Sie ist »nach oben« gerichtet, an die Vorgesetzten des Gemüsehändlers, und ist zugleich ein Schild, hinter dem sich der Gemüsehändler vor eventuellen Denunzianten versteckt.

Durch ihre wirkliche Bedeutung ist also die Parole direkt in der menschlichen Existenz des Gemüsehändlers verankert: Sie spiegelt sein existenzielles Interesse. Was für ein Interesse ist es aber?

Beachten wir: Würde man dem Gemüsehändler befehlen, die Parole »Ich habe Angst und bin deshalb bedingungslos gehorsam« in das Schaufenster zu stellen, würde er sich ihrem semantischen Inhalt gegenüber bei weitem nicht so lax verhalten. Obwohl eben dieser Inhalt sich mit der verborgenen Bedeutung des Spruchbandes im Schaufenster diesmal absolut deckt. Der Gemüsehändler würde sich wahrscheinlich weigern, eine so unzweideutige Nachricht über seine Erniedrigung im Schaufenster auszustellen, es wäre ihm peinlich, er würde sich schämen.

Selbstverständlich – er ist doch ein Mensch und hat folglich ein Gefühl für menschliche Würde.

Um diese Komplikation zu überwinden, muss sein Loyalitätsbekenntnis die Form eines Zeichens haben, das zumindest durch seine Textoberfläche auf irgendwelche höheren Ebenen der uneigennützigen Überzeugung hinweist. Man muss dem Gemüsehändler die Gelegenheit geben, dass er sich sagen kann: »Warum sollten sich eigentlich die Proletarier aller Länder nicht vereinigen?«
Das Zeichen hilft also, die »niedrigen« Fundamente seines Gehorsams und somit auch die »niedrigen« Fundamente der Macht vor dem Menschen zu verstecken. Er versteckt sie hinter der Fassade des »Höheren«.
Dieses »Höhere« ist die Ideologie.[273]

In diesem Essay fällt sofort Havels Gebrauch des Wortes »Würde« auf. Havel beschreibt den Gemüsehändler als einen gewöhnlichen Menschen ohne besondere Bildung oder Persönlichkeit. Doch dieser Mensch würde sich schämen, ein Schild mit der Aufschrift »Ich fürchte mich« aufzustellen. Wie ist die Würde beschaffen, die solche Hemmungen auslöst? Havel betont, dass ein Schild mit der Aufschrift »Ich fürchte mich« ehrlicher wäre als die kommunistische Parole. Außerdem habe jeder in der kommunistischen Tschechoslowakei gewusst, dass man aus Furcht Dinge tun müsse, die man eigentlich nicht tun wolle. Die Furcht, der Selbsterhaltungstrieb, ist ein allen Menschen auf der Welt gemeinsamer natürlicher Instinkt. Warum kann man dann nicht zugeben, dass man ein Mensch ist und deshalb Furcht empfindet?

Der Grund liegt letztlich in der Tatsache, dass der Gemüsehändler glaubt, *er* besitze einen gewissen *Wert.* Dieser Wert steht in Beziehung zu seiner Überzeugung, dass er mehr ist als ein furchtsames und bedürftiges

Tier, das durch seine Furcht und seine Bedürfnisse manipuliert werden kann. Er glaubt, auch wenn er seine Überzeugung nicht ausdrücken kann, dass er ein moralisch handelndes Wesen ist, dass er wählen kann und seinen natürlichen Bedürfnissen widerstehen, wenn es um ein Prinzip geht.

Natürlich, so Havel weiter, ist der Gemüsehändler in der Lage, einen inneren Zwiespalt zu vermeiden. Dazu muss er nur einfach eine übereifrige kommunistische Parole aufhängen und sich selbst einreden, dass er nicht furchtsam und unterwürfig ist, sondern vielmehr ein Mann von Prinzipien. In gewisser Hinsicht gleicht seine Situation der des Leontios bei Sokrates, der seinem Verlangen nachgibt und sich den Leichenhaufen anschaut. Sowohl der Gemüsehändler als auch Leontios sind überzeugt, dass sie einen gewissen Wert besitzen, der mit ihrer Fähigkeit zu wählen zusammenhängt, dass sie »besser« sind als ihre natürliche Furcht und ihre natürlichen Bedürfnisse. Doch schließlich werden beide von Furcht und Verlangen überwältigt. Der einzige Unterschied besteht darin, dass Leontios seine eigene Schwäche ehrlich erkennt und sich selbst dafür verurteilt, während sich der Gemüsehändler nicht der eigenen Erniedrigung stellt, da ihm die Ideologie eine billige Ausrede bietet. Havels Geschichte lehrt uns zweierlei: Erstens ist das Gefühl der Würde oder des Selbstwerts, das die Wurzel von *Thymos* bildet, mit der Ansicht des Menschen verwandt, dass er ein moralisch Handelnder sei, dem echte Wahlfreiheit offenstehe. Zweitens ist diese Vorstellung von sich selbst allen menschlichen Wesen angeboren oder eigen, ob sie nun große und stolze Eroberer oder bescheidene Gemüsehändler sind. Havel stellt fest:

Jeder Mensch hat selbstverständlich das Leben in seinen wesentlichen Intentionen in sich: Jeder hat eine gewisse Sehnsucht nach menschlicher

Würde, moralischer Integrität, nach der freien Erfahrung des Seins, nach der Transzendenz der »Welt des Daseins«.[274]

Havel betont aber auch, dass »jeder Mensch mehr oder weniger in der Lage ist, sich mit einem Leben in der Lüge abzufinden«. Havel verdammt den posttotalitären kommunistischen Staat in erster Linie deshalb, weil der Kommunismus der moralischen Seite der Menschen so viel Schaden zugefügt und ihre Überzeugung untergraben hat, sie könnten moralisch handeln. Der Gemüsehändler hat offensichtlich das Gefühl für seine Würde verloren, wenn er das Schild mit der Parole aufstellt: »Proletarier aller Länder, vereinigt euch!« Würde und Erniedrigung, das Gegenteil von Würde, sind die beiden Wörter, die Havel am häufigsten gebraucht, wenn er das Leben in der kommunistischen Tschechoslowakei beschreibt.[275] Der Kommunismus *erniedrigte* durchschnittliche Menschen, indem er sie zwang, unzählige nebensächliche – und manchmal auch weniger nebensächliche – Kompromisse mit ihrer moralischen Seite einzugehen. Der Kompromiss konnte darin bestehen, eine Parole im Schaufenster aufzuhängen, eine Petition zu unterzeichnen, in der ein Kollege für etwas denunziert wurde, was dem Staat missfiel, oder einfach nur, den Mund zu halten, wenn der Kollege zu Unrecht angeklagt wurde. Die schäbigen posttotalitären Staaten der Breschnew-Ära versuchten, sich jeden Bürger moralisch zu verpflichten – nicht durch Terror, sondern, ironisch genug, indem sie ihm die Früchte der modernen Konsumkultur vorgaukelten. Das waren nicht jene großartigen Spielereien, die die Gier der amerikanischen Investoren in den achtziger Jahren reizten, sondern kleine Dinge wie ein Kühlschrank, eine größere Wohnung, Ferien in Bulgarien, Dinge, die für Menschen mit wenigen Besitztümern eine große Rolle spielen. Gründlicher noch als der »bürgerliche« Liberalismus festigte der

Kommunismus den begehrenden Teil der Seele gegen den thymotischen Teil. Havels Hauptvorwurf gegen den Kommunismus ist keineswegs, dass dieser den materiellen Wohlstand der westlichen Industriestaaten nicht zu schaffen vermochte oder dass er die Hoffnungen der Arbeiterklasse oder der Armen auf ein besseres Leben enttäuschte. Der Kommunismus bot diese Errungenschaften vielmehr als Bestandteil eines faustischen Handels: Er verlangte von den Menschen, dass sie als Gegenleistung ihren moralischen Charakter opferten. Gingen die Menschen auf diesen Handel ein, trugen sie zum Fortbestand des Systems bei, während das System ein Eigenleben entwickelte, das nicht mehr auf den Wunsch eines Menschen nach Teilnahme angewiesen war.

Wenn Havel eine »allgemein fehlende Bereitschaft konsumorientierter Menschen, gewisse materielle Sicherheiten zugunsten ihrer eigenen geistigen und moralischen Integrität zu opfern« beklagt, so ist dieses Phänomen natürlich nicht auf kommunistische Gesellschaften beschränkt. In der westlichen Welt verleitet die Konsumkultur die Menschen tagtäglich zu moralischen Kompromissen mit sich selbst; sie lügen sich selbst etwas vor, nicht im Namen des Sozialismus, sondern im Namen von Vorstellungen wie »Selbstverwirklichung« oder »persönliche Entwicklung«. Und doch gibt es einen wichtigen Unterschied: In kommunistischen Gesellschaften war es schwierig, ein normales Leben zu führen, und es war nahezu unmöglich, ein »erfolgreiches« Leben zu führen, ohne den eigenen *Thymos* bis zu einem gewissen Grad zu unterdrücken. Man konnte nicht einfach Schreiner, Elektriker oder Arzt sein, ohne – wie der Gemüsehändler – auf irgendeine Weise »mitzumachen«. Und keinesfalls konnte man ein erfolgreicher Schriftsteller, Hochschullehrer oder Fernsehjournalist sein, ohne sich weitgehend auf die Täuschungen des Systems einzulassen.[276] Ein

zutiefst ehrlicher Mensch, der sein Selbstwertgefühl erhalten wollte, hatte nur eine Alternative (sofern er nicht zu der immer kleiner werdenden Gruppe gehörte, die an die marxistisch-leninistische Ideologie glaubte). Er musste sich vom System abwenden und – wie Wladimir Bukowski, Andrei Sacharow, Alexander Solschenizyn oder Havel selbst – hauptberuflicher Dissident werden. Doch das bedeutete den Abschied von den Wünschen und Begierden des Lebens, es bedeutete, einfache materielle Befriedigungen wie einen sicheren Arbeitsplatz und eine Wohnung gegen ein asketisches Leben in Gefängnissen, psychiatrischen Verwahranstalten oder im Exil zu tauschen. Die große Masse der Menschen, deren thymotische Seite nicht so gut entwickelt war, musste im normalen Leben kleinliche, alltägliche moralische Erniedrigungen hinnehmen.

Platons Erzählung von Leontios und Havels Geschichte vom Gemüsehändler stehen sozusagen am Anfang und am Ende der westlichen Tradition politischer Philosophie. In beiden Geschichten können wir verfolgen, wie eine einfache Form von *Thymos* als zentraler Faktor im politischen Leben entsteht. *Thymos* hat anscheinend etwas mit einer guten politischen Ordnung zu tun, denn er ist die Quelle von Mut, Zivilcourage und moralischer Festigkeit. Platon und Havel zufolge muss eine gute politische Ordnung mehr sein als ein Abkommen, wechselseitig auf Gewalt zu verzichten. Eine gute politische Ordnung muss auch das berechtigte Verlangen des Menschen nach Anerkennung seiner Würde und seines Wertes befriedigen.

Aber *Thymos* und das Verlangen nach Anerkennung sind viel breiter wirksame Phänomene, als diese Beispiele vermuten lassen. Wertschätzung und Selbstachtung spielen auch in vielen Bereichen des

Alltagslebens eine Rolle, die wir gewöhnlich als ökonomische Bereiche betrachten. Der Mensch ist wahrhaftig »das Tier mit den roten Wangen«.

16
Das Tier mit den roten Wangen

Wenn Gott will, dass [dieser Krieg] fortgeführt wird, bis aller Wohlstand zugrunde geht, den die Unfreien in zweihundertfünfzig Jahren unentgoltener Arbeit angesammelt haben, und bis jeder Tropfen Blutes aus der Peitschenwunde durch einen weiteren Blutstropfen aus der Schwertwunde vergolten ist, so muss dennoch wie vor dreitausend Jahren gesagt werden: »Gottes Urteil ist wahr und gerecht.«

Abraham Lincoln, Zweite Antrittsrede[277]

Der Begriff *Thymos*, wie er in Platons *Staat* oder in Havels Essay über den Gemüsehändler verwendet wird, bezeichnet eine Art angeborenen Gerechtigkeitssinn des Menschen. Damit ist er auch der psychologische Ort von Tugenden wie Selbstlosigkeit, Idealismus, Moral, Aufopferung, Mut und Ehrbarkeit. *Thymos* bietet uns eine kraftvolle emotionale Stütze im Prozess der Bewertung und Wertschätzung. Der Begriff erlaubt es den Menschen, ihre mächtigsten Triebe zugunsten ihres Glaubens an das, was sie für richtig oder gerecht halten, zu überwinden. Menschen messen immer zuerst sich *selbst* einen Wert zu, und sie werden vor allem dann zornig, wenn es um sie *selbst* geht. Aber sie sind auch in der Lage, *anderen* Menschen einen Wert zuzugestehen und zornig zu werden, wenn *andere* betroffen sind. Dies geschieht vor allem dann, wenn ein Einzelner Mitglied einer Gruppe ist, die sich ungerecht behandelt fühlt – beispielsweise fühlt sich eine Feministin betroffen, wenn es ganz allgemein um Frauen geht, und ein Nationalist, wenn es um seine

ethnische Gruppe geht. Die Verärgerung durch die eigene Betroffenheit wird auf eine ganze Klasse ausgeweitet und erzeugt Solidaritätsgefühle. Es gibt auch Beispiele für einen Zorn, der sich auf Klassen bezieht, zu denen man selbst nicht gehört. Der gerechte Zorn der weißen Gegner der Sklaverei vor dem amerikanischen Bürgerkrieg oder die weltweite Verärgerung über das Apartheid-System in Südafrika sind Ausdrucksformen des *Thymos.* In diesen Fällen wird der Zorn dadurch hervorgerufen, dass das Opfer des Rassismus nicht mit jener Wertschätzung behandelt wird, die ihm als menschlichem Wesen nach Ansicht der den Zorn verspürenden Person eigentlich zustünde. Der Grund der Verärgerung liegt also darin, dass das Opfer des Rassismus nicht *anerkannt* wird.

Das Verlangen nach Anerkennung, das aus dem *Thymos* entspringt, ist ein ausgesprochen paradoxes Phänomen. Denn *Thymos* ist nicht nur der psychologische Ort des Gerechtigkeitssinns und der Selbstlosigkeit, sondern auch eine Form menschlicher Eigensucht. Das thymotische Selbst fordert Anerkennung für seine *eigene* Wertschätzung der Dinge, ob sie seine eigene Person oder andere Menschen betrifft. Das Verlangen nach Anerkennung bleibt also eine Form der Selbstbestätigung, die Projektion der eigenen Werte in die Umwelt; es kann Zorn hervorrufen, wenn andere Menschen diese Werte nicht anerkennen. Es gibt keine Garantie dafür, dass das Gerechtigkeitsempfinden des thymotischen Selbst mit dem anderer Individuen übereinstimmt. Was beispielsweise dem Kämpfer gegen die Apartheid gerecht erscheint, wird der Befürworter der Apartheid ganz anders einschätzen. Die Wertzuweisungen beider Individuen beruhen auf unterschiedlichen Einschätzungen der Würde der Schwarzen. Da das thymotische Selbst gewöhnlich bei der eigenen Wertschätzung ansetzt, ist die

Wahrscheinlichkeit groß, dass es sich selbst *überschätzt*: Wie Locke feststellt, ist der Mensch im eigenen Fall kein guter Richter.

Die selbstbestätigende Natur des *Thymos* führt zu der verbreiteten Begriffsverwirrung von *Thymos* und Verlangen. Tatsächlich sind jedoch die Selbstbestätigung, die sich aus *Thymos* ergibt, und die Selbstsucht des Verlangens zwei deutlich unterscheidbare Phänomene.[278] Am Beispiel eines Lohnstreits zwischen dem Management und der organisierten Arbeiterschaft in einer Automobilfabrik lässt sich das zeigen. Die meisten Politikwissenschaftler folgen der Psychologie von Hobbes, derzufolge der Wille ausschließlich auf Verlangen und Vernunft zurückgeführt werden kann. Sie würden den Streit um die Höhe des Arbeitslohns deshalb als einen Konflikt zwischen Interessengruppen interpretieren, also zwischen dem Verlangen der Manager und dem Verlangen der Arbeiter nach einem größeren Stück vom Kuchen. Die Politikwissenschaftler würden annehmen, dass beide Seiten ihrer Vernunft folgen. Jede Seite versucht, durch ihre Verhandlungsstrategie den wirtschaftlichen Nutzen für die eigene Seite zu maximieren oder, im Falle eines Streiks, die Kosten zu minimieren, bis sich aus der relativen Stärke beider Seiten ein Kompromiss ableiten lässt.

Doch das wäre eine grobe Vereinfachung der psychischen Prozesse, die auf beiden Seiten ablaufen. Der streikende Arbeiter trägt kein Schild vor sich her mit der Aufschrift: »Ich bin ein gieriger Mensch und will dem Management so viel Geld wie nur möglich abpressen.« Auch Havels Gemüsehändler wollte kein Schild mit der Aufschrift »Ich habe Angst« aufstellen. Der Streikende würde eher sagen (oder denken): »Ich bin ein guter Arbeiter. Ich bin meinem Arbeitgeber viel mehr wert, als er mir zur Zeit an Lohn bezahlt. Wenn ich die Gewinne berücksichtige, die ich durch meine Arbeit dem Unternehmen eingebracht habe, und wenn ich

mir anschaue, was in anderen Branchen für vergleichbare Arbeiten bezahlt wird, dann bin ich unterbezahlt. Eigentlich werde ich …« Und der Arbeiter würde ausdrücken, dass er sich in seiner menschlichen Würde verletzt fühlt. Wie der Gemüsehändler glaubt auch der Arbeiter, dass er einen gewissen Wert besitzt. Er verlangt natürlich deshalb einen höheren Lohn, weil er seine Miete bezahlen und Lebensmittel für seine Kinder kaufen muss, aber er verlangt ihn auch als äußeres Zeichen seines Wertes. Die Verärgerung, die sich in Arbeitskonflikten einstellt, hat selten etwas mit der realen Lohnhöhe zu tun. Meistens entsteht sie daraus, dass das Management mit seinem Lohnangebot die Würde der Arbeiter nicht hinreichend »anerkennt«. Und das erklärt auch, warum die Streikenden gegenüber einem Streikbrecher viel mehr Wut empfinden als gegenüber dem Management. Obwohl der Streikbrecher nichts weiter ist als ein Instrument des Managements, wird er verabscheut als jemand, dessen Selbstwertgefühl vom Verlangen nach schnellen materiellen Vorteilen überwältigt wurde. Im Gegensatz zu den Streikenden siegte beim Streikbrecher das Verlangen über den *Thymos.*

Das wirtschaftliche Eigeninteresse können wir leicht begreifen, aber wir übersehen dabei, wie eng es mit der thymotischen Selbstbehauptung verbunden ist. Höhere Löhne befriedigen sowohl das Verlangen nach materiellen Dingen, das dem verlangenden Teil der Seele entspringt, als *auch* das Verlangen nach Anerkennung, das zum thymotischen Teil gehört. Im politischen Leben werden wirtschaftliche Ansprüche selten als direkte Forderungen erhoben, sondern gewöhnlich in Begriffe der »wirtschaftlichen Gerechtigkeit« gehüllt. Es kann purer Zynismus sein, einen wirtschaftlichen Anspruch als Akt der Gerechtigkeit gegen den Fordernden zu verkleiden, aber häufiger drückt dies die reale Macht des thymotischen Zorns der Menschen aus, die – bewusst oder unbewusst –

überzeugt sind, dass es bei dem Streit um Geld letztlich um ihre Würde geht. Tatsächlich lässt sich menschliches Verhalten oft auch dann, wenn wirtschaftliche Motive unterstellt werden, auf eine Form des thymotischen Verlangens nach Anerkennung zurückführen. Adam Smith, der Vater der politischen Ökonomie, war sich dieser Tatsache vollkommen bewusst. Smith schrieb in seiner *Theorie der ethischen Gefühle*, es habe sehr wenig mit physischen Bedürfnissen zu tun, dass die Menschen nach Reichtümern strebten und sich vor Armut fürchteten. Denn »der Lohn des geringsten Arbeiters« reiche aus, um die natürlichen Bedürfnisse wie Ernährung und Kleidung, ein Dach über dem Kopf und den Unterhalt einer Familie zu befriedigen, und selbst ein großer Teil des Einkommens armer Menschen werde für Dinge ausgegeben, die genau genommen der Bequemlichkeit dienten und deshalb als überflüssig bezeichnet werden könnten. Warum suchen die Menschen ihre Lage durch ein schweres und unruhiges Arbeitsleben zu verbessern? Die Antwort lautet:

Dass wir wahrgenommen werden, dass man uns Beachtung schenkt und wohl wollend, zufrieden und beifällig auf uns schaut, sind die einzigen Vorteile, die wir daraus ziehen können. Die Eitelkeit *treibt uns,* nicht die Bequemlichkeit oder das Vergnügen. *Aber Eitelkeit ist immer auf den Glauben gegründet, dass wir Gegenstand von Aufmerksamkeit und Wohlwollen sind. Der Reiche* genießt *seine Reichtümer, weil er weiß, dass sie die Aufmerksamkeit der Welt auf ihn lenken, und dass die Menschen geneigt sind, all jene angenehmen Gefühle mit ihm zu teilen, welche die Annehmlichkeiten seiner Lage ihm bereiten … Der Arme hingegen* schämt sich *seiner Armut. Er spürt, dass seine Armut ihn entweder für die Menschen unsichtbar macht, oder dass sie, sofern sie von ihm Notiz nehmen, keinesfalls mit seinem Elend und seiner Verzweiflung mitfühlen.*[279]

Auf einer bestimmten Stufe der Armut dient die wirtschaftliche Betätigung der Erfüllung natürlicher Bedürfnisse, zum Beispiel während der Dürrekatastrophe in der afrikanischen Sahel-Zone in den achtziger Jahren. Aber in den meisten anderen Regionen der Welt sind Armut und Mangel nicht absolute, sondern relative Begriffe, die sich aus der Bedeutung des Geldes als Wertsymbol ergeben.[280] Die offizielle Armutsschwelle in den Vereinigten Staaten ermöglicht noch immer einen Lebensstandard, der weit über dem bessergestellter Menschen in manchen Ländern der Dritten Welt liegt. Das bedeutet aber nicht, dass arme Menschen in den Vereinigten Staaten zufriedener sind als gut situierte Menschen in Afrika oder Südasien, denn ihr Selbstwertgefühl wird jeden Tag viel häufiger infrage gestellt. Lockes Satz, dass ein König in Amerika schlechter ernährt, behaust und gekleidet sei als ein Tagelöhner in England, vernachlässigt den *Thymos* und geht am Thema vorbei. Der König in Amerika empfindet eine Würde, die dem englischen Tagelöhner fehlt – eine Würde, die sich aus seiner Freiheit, seiner Unabhängigkeit und der Achtung und Anerkennung ergibt, die ihm von seiner Umgebung zuteilwird. Der Tagelöhner mag besser ernährt sein, aber er ist vollkommen abhängig von einem Arbeitgeber, der ihn gar nicht als menschliches Wesen wahrnimmt.

Wer die thymotische Komponente der sogenannten wirtschaftlichen Motive nicht erkennt, interpretiert die Politik und den historischen Wandel von Grund auf falsch. So sieht man beispielsweise die Ursache von Revolutionen in Armut und Mangel; man glaubt, je größer Armut und Mangel seien, desto größer sei auch das revolutionäre Potenzial. Tocquevilles berühmte Analyse der Französischen Revolution hat jedoch gezeigt, dass gerade das Gegenteil der Fall war: In den drei oder vier Jahrzehnten vor der Revolution erlebte Frankreich ein beispielloses

Wirtschaftswachstum, zugleich führte die Monarchie eine Serie gut gemeinter, aber schlecht durchdachter liberaler Reformen durch. Am Vorabend der Revolution waren die französischen Bauern wohlhabender und unabhängiger als ihre Standesgenossen 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. Jahrhundert ihren *relativen* Mangel viel schärfer wahrnehmen und ihren Zorn deutlicher ausdrücken konnten als die Menschen in Preußen.[281] In unserer heutigen Welt sind nur die ärmsten und die reichsten Staaten weitgehend stabil. Die Länder, die im Prozess der wirtschaftlichen Modernisierung stehen, sind am wenigsten stabil, denn Wachstum weckt neue Erwartungen und Forderungen. Die Menschen vergleichen ihre Situation nicht mit traditionellen Gesellschaften, sondern mit wohlhabenden Gesellschaften, und der Vergleich macht sie zornig. Die immer wieder zitierte sogenannte »Revolution der steigenden Erwartungen« ist ebenso ein thymotisches Phänomen wie eine Revolution, die dem Begehren entspringt.[282]

Es gibt noch weitere Beispiele für die begriffliche Verwirrung von *Thymos* und Verlangen. Wenn Historiker den amerikanischen Bürgerkrieg erklären wollen, müssen sie auch fragen, warum die Amerikaner einen Krieg willig erduldeten, in dem 600000 Menschen – fast zwei Prozent der Bevölkerung von 31 Millionen – ums Leben kamen. Viele Historiker unseres Jahrhunderts betonten die ökonomischen Faktoren und versuchten, den Krieg als einen Kampf zwischen dem sich industrialisierenden Norden und dem traditionellen Süden der Plantagenbesitzer zu interpretieren. Aber Erklärungen dieser Art bleiben bis zu einem gewissen Grad unbefriedigend. Der Krieg wurde

ursprünglich unter weitgehend nichtökonomischen Zielsetzungen ausgetragen – der Norden kämpfte um den Erhalt der Union, der Süden um den Erhalt seiner »besonderen Institution« und des Lebensstils, den diese ermöglichte. Aber es ging noch um etwas anderes. Abraham Lincoln war offenbar weiser als viele seiner späteren Interpreten. Er wies auf diesen anderen Faktor hin, als er feststellte, alle hatten gewusst, dass die Sklaverei »in irgendeiner Weise die Ursache« des Konflikts gewesen sei. Viele Nordamerikaner lehnten natürlich die Sklavenbefreiung ab und hofften, dass sich der Krieg frühzeitig durch einen Kompromiss würde beilegen lassen. Lincoln hatte erklärt, dass er entschlossen sei, den Krieg bis zum Ende durchzustehen, auch wenn es »die Früchte von zweihundert Jahren unvergoltener, harter Arbeit« kosten werde. Unter ökonomischen Gesichtspunkten war dieser Standpunkt unbegreiflich. Ein solcher Tausch ergab nur angesichts des thymotischen Teils der Seele einen Sinn.[283]

Auch in der heutigen amerikanischen Politik lässt sich an vielen Beispielen zeigen, dass das Verlangen nach Anerkennung noch immer wirksam ist. So ist die Abtreibung seit einer Generation ein höchst brisantes sozialpolitisches Thema, obwohl es praktisch keine wirtschaftliche Bedeutung besitzt.[284] Bei der Abtreibungsdiskussion geht es zunächst um einen Konflikt zwischen den Rechten der Ungeborenen und den Rechten der Frauen. Tatsächlich jedoch reflektiert die Debatte einen tieferen Zwiespalt: Auf der einen Seite geht es um die relative Würde der traditionellen Familie und die Rolle der Frau in der Familie, auf der anderen Seite um die Würde der selbstständigen Frau im Berufsleben. Die Streitparteien drücken ihren Zorn aus über abgetriebene Föten oder über stümperhafte Abtreibungen, bei denen Frauen starben. Aber ihr Zorn hat auch mit ihnen selbst zu tun: Die Mutter in der

traditionellen Rolle empfindet Abtreibungen als eine Verringerung der Achtung, die man der Mutterschaft entgegenzubringen habe; die berufstätige Frau sieht in einem fehlenden Recht auf Abtreibung eine Verringerung ihrer Würde als dem Mann gleichgestellter Mensch. So sind buchstäblich alle Streitfragen um bürgerliche Rechte und Freiheiten, auch wenn sie ökonomische Aspekte haben, im Grunde thymotische Auseinandersetzungen über die Anerkennung unterschiedlicher Auffassungen von Gerechtigkeit und Menschenwürde. Die Würdelosigkeit des Rassismus im modernen Amerika hat nur teilweise etwas mit der Armut der Schwarzen zu tun. Hauptsächlich rührt sie daher, dass der Schwarze in den Augen vieler Weißer ein »unsichtbarer Mensch« ist, wie Ralph Ellison es ausgedrückt hat – zwar nicht aktiv abgelehnt, aber doch nicht als Mitmensch wahrgenommen. Die Armut verstärkt nur diesen Zustand.

Auch in vielen anderen Tätigkeiten, die normalerweise als Beispiele für ein natürliches Verlangen angesehen werden, ist ein thymotischer Aspekt vorhanden. So ist beispielsweise sexuelle Eroberung nicht einfach nur eine Frage physischer Befriedigung – denn dazu braucht man nicht unbedingt einen Partner –, sondern spiegelt darüber hinaus auch wider, in welchem Maße man von anderen als begehrenswert »anerkannt« wird. Das Selbst, das hier anerkannt wird, ist nicht notwendigerweise das Selbst des hegelschen aristokratischen Herrn oder das Selbst des Gemüsehändlers in Havels Essay. Aber die tiefsten Formen der erotischen Liebesbeziehung schließen auch die Sehnsucht nach Anerkennung durch die geliebte Person ein, die sich nicht auf physische Merkmale beschränken darf. Es ist die Sehnsucht nach Anerkennung des eigenen Wertes.

Diese Beispiele für *Thymos* sollen nicht beweisen, dass jede ökonomische Betätigung, jede erotische Liebesbeziehung, alle Politik auf das Streben nach Anerkennung reduziert werden kann. Vernunft und Verlangen sind unveränderliche Grundelemente der Seele, die sich von *Thymos* unterscheiden lassen. Tatsächlich sind sie möglicherweise sogar die vorherrschenden Züge des modernen, liberalen Menschen. Menschen begehren Geld, weil sie nach Dingen trachten und nicht nur nach Anerkennung. Die Liberalisierung der menschlichen Begehrlichkeiten, die in der jüngsten Moderne stattgefunden hat, führte zu einer Explosion der Zahl und der Vielfalt materieller Wünsche. Und nach Sex verlangen die Menschen, weil Sex – nun, einfach guttut. Ich habe nur deshalb auf die thymotischen Dimensionen von Gier und Lust hingewiesen, weil der Primat von Verlangen und Vernunft in der modernen Welt zu überdecken droht, welche Rolle *Thymos* und Anerkennung spielen. *Thymos* tritt häufig als Verbündeter des Verlangens in Erscheinung – wie bei den Lohnforderungen der Arbeiter – und wird deshalb allzuleicht mit Verlangen verwechselt.

Das Verlangen nach Anerkennung war auch ein entscheidender Faktor bei den antikommunistischen Erdbeben in der Sowjetunion, in Osteuropa und in China. Gewiss ersehnten viele Osteuropäer das Ende des Kommunismus weniger aus überhöhten wirtschaftlichen Erwartungen, etwa deshalb, weil sie glaubten, sie könnten sich auf diese Weise dem westdeutschen Lebensstandard annähern. Der grundlegende Antrieb für die Reformen in der Sowjetunion und in China war in gewisser Weise wirtschaftlicher Natur; wir haben dies als die Unfähigkeit zentralisierter Planwirtschaften gekennzeichnet, den Erfordernissen einer »postindustriellen« Gesellschaft zu entsprechen. Aber neben Wohlstand verlangten die Menschen demokratische Rechte und politische Teilhabe

als eigenständige Ziele. Mit anderen Worten: Sie forderten ein System, in dem die Anerkennung auf einer selbstverständlichen und allgemeinen Basis verwirklicht sein sollte.

Wir können das revolutionäre Phänomen nicht in seiner ganzen Tragweite verstehen, wenn wir nicht den Einfluss des thymotischen Zorns und des Verlangens nach Anerkennung begreifen, die die ökonomische Krise begleiteten. Dabei zeigt sich ein eigenartiges Merkmal revolutionärer Situationen: Es sind selten die von den Historikern später als Ursachen beschriebenen großen Ereignisse, die die Menschen veranlassen, Leben und Besitz zu riskieren und eine Regierung zu Fall zu bringen, sondern vielmehr recht kleine und scheinbar unbedeutende Vorkommnisse. In der Tschechoslowakei beispielsweise entstand das Bürgerforum aus der Verärgerung darüber, dass die kommunistische Regierung unter Jakeš die Verhaftung von Václav Havel anordnete, obwohl sie zuvor eine Liberalisierung versprochen hatte. Im November 1989 sammelten sich Menschenmassen in den Straßen von Prag, nachdem sich das Gerücht verbreitet hatte, ein Student sei von der Sicherheitspolizei getötet worden. Das Gerücht stellte sich später als falsch heraus. In Rumänien stürzte das Regime Ceauşescu im Dezember 1989. Die Kette von Ereignissen, die dem Sturz vorausgingen, begann mit Protesten in der Stadt Timişoara, nachdem dort ein der ungarischen Minderheit angehörender Priester namens Tőkés gefangen genommen worden war. Der Priester hatte für die Rechte der ungarischen Minderheit gekämpft.[285] In Polen wurde die Feindschaft gegenüber den Sowjets und ihren polnischen Verbündeten jahrzehntelang dadurch genährt, dass sich Moskau weigerte, die Verantwortung für die Ermordung polnischer Offiziere im Wald von Katyn im Jahre 1940 durch den sowjetischen NKWD zu übernehmen. Als die *Solidarność* nach der

Vereinbarung am Runden Tisch im Frühjahr 1989 in die Regierung eintrat, war es eine ihrer ersten Handlungen, dass sie die Sowjetunion aufforderte, die Fakten über den Massenmord von Katyn offenzulegen. Ein ähnlicher Prozess fand auch in der Sowjetunion selbst statt. Dort verlangten viele Überlebende des Stalinismus, dass die Schuldigen zur Verantwortung gezogen und die Opfer rehabilitiert würden. Die Perestroika ist nicht zu verstehen, wenn man sie losgelöst vom Verlangen der Menschen betrachtet, die Wahrheit über die Vergangenheit zu erfahren und die Würde der Opfer wiederhergestellt zu sehen, die einst spurlos im Gulag verschwunden sind. Der Zorn, der Ende 1989 bis Anfang 1990 zahllose lokale 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 seinem Amt vertrieben wurde, weil er sich mit Parteigeldern einen Volvo gekauft hatte.

Das Regime Honecker in Ostdeutschland wurde 1989 durch eine Serie von Ereignissen entscheidend geschwächt: durch die Flüchtlingskrise, als sich Zehntausende nach Westdeutschland absetzten, durch den Verlust der sowjetischen Unterstützung und schließlich durch die Öffnung der Berliner Mauer. Doch selbst zu diesem Zeitpunkt war nicht klar erkennbar, ob das den Tod des Sozialismus in Ostdeutschland bedeuten würde. 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 bei Wandlitz 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,

allen voran den Mangel an politischen Freiheiten und den niedrigen Lebensstandard im Vergleich zu Westdeutschland. Honecker lebte nicht in einer modernen Version des Versailler Schlosses, sein Haus entsprach etwa dem eines gutsituierten Bürgers in Hamburg oder Bremen. Aber die bekannten und alten Klagen über den ostdeutschen Kommunismus riefen nicht einmal annähernd den thymotischen Zorn hervor, den der durchschnittliche DDR-Bürger empfand, als er die Fernsehberichte über Honeckers Residenz sah. Denn diese Bilder enthüllten die gewaltige Scheinheiligkeit 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. In China eröffneten sich durch die von Deng Xiaoping eingeleiteten Wirtschaftsreformen ganz neue ökonomische Chancen für eine Generation junger Chinesen, die in den achtziger Jahren erwachsen geworden waren. Sie konnten nun Firmen gründen, ausländische Zeitungen lesen und erstmals seit der Revolution in den Vereinigten Staaten oder in anderen westlichen Ländern studieren. Die Studenten, die in diesem Umfeld wirtschaftlicher Freiheiten heranwuchsen, hatten natürlich viele Klagen vorzubringen, vor allem über die steigende Inflation gegen Ende der achtziger Jahre und damit über die sinkende Kaufkraft der meisten Stadtbewohner. Aber das reformierte China war viel dynamischer und bot weit mehr Möglichkeiten als unter Mao, vor allem für die privilegierten Kinder der Elite, die die Universitäten in Peking, Xian, Kanton und Schanghai besuchten. Und doch gingen genau diese Studenten für mehr Demokratie auf die Straße – zuerst im Jahre 1986, dann noch einmal im Frühjahr 1989, am Jahrestag des Todes von Hu Yaobang. Im Verlauf der Proteste wurde ihr Zorn immer deutlicher, nicht nur darüber, dass sie sich kaum

Gehör verschaffen konnten, sondern auch über die Partei und die Regierung, die sie und ihre gerechten Klagen nicht *anerkennen* wollten. Sie forderten eine Unterredung mit Deng Xiaoping, Zhao Ziyang und anderen chinesischen Spitzenfunktionären; schließlich verlangten sie sogar, langfristig ein institutionalisiertes Mitspracherecht eingeräumt zu bekommen. Es blieb unklar, ob alle Studenten wünschten, dass die Mitsprache die Form einer repräsentativen Demokratie annehmen solle. Aber die grundsätzliche Forderung lautete, dass man sie als Erwachsene ernst nehmen und ihre Meinungen beachten solle.

All diese Vorkommnisse in der kommunistischen Welt illustrieren auf die eine oder andere Weise, wie sich das Verlangen nach Anerkennung ausdrückt. Sowohl die Reformen als auch die Revolutionen hatten ein System zum Ziel, in dem die allgemeine Anerkennung gewährleistet sein sollte. Darüber hinaus spielte der thymotische Zorn eine entscheidende Rolle als Katalysator. Die Menschen in Leipzig, Prag, Timisoara, Peking oder Moskau gingen nicht mit der Forderung auf die Straßen, dass die Regierung eine »postindustrielle Wirtschaft« einführen solle; sie verlangten nicht einmal, dass in den Geschäften alle Nahrungsmittel vorhanden sein müssten. Ihr leidenschaftlicher Zorn wurde vielmehr durch relativ kleine Ungerechtigkeiten erregt: die Verhaftung eines Priesters oder die Weigerung eines mächtigen Funktionärs, eine Liste von Forderungen entgegenzunehmen. Die Historiker interpretieren solche kleinen Ereignisse später zu Recht als sekundäre oder auslösende Faktoren; aber dies verringert nicht ihre Bedeutung, die darin besteht, dass sie die abschließende Kette revolutionärer Ereignisse in Gang setzen. Revolutionäre Situationen können nur entstehen, wenn sich Menschen bereitfinden, ihr Leben und ihre Sicherheit für ein bestimmtes Ziel zu riskieren. Der Mut dazu kommt nicht aus dem verlangenden Teil

der Seele, sondern aus dem thymotischen Teil. Der verlangende Mensch, der *homo oeconomicus*, der echte *bourgeois*, wird eine interne Kosten-Nutzen-Analyse anstellen, und die wird ihm immer einen Grund dafür liefern, sich mit dem System zu arrangieren. Nur der thymotische Mensch, der Mensch des Zorns, der eifersüchtig über seine eigene Würde und die seiner Mitmenschen wacht, der Mensch, der seinen Wert nicht nur in der bunten Mischung von Begierden erkennt, die seine physische Existenz ausmachen – nur dieser Mensch wird bereit sein, sich einem Panzer oder einer Mauer von Soldaten entgegenzustellen. Mit solchen kleinen, mutigen Handlungen werden die kleinen, ungerechten Handlungen erwidert. Und häufig würden die übergreifenden, großen Ereignisse, die zu grundlegenden Veränderungen der politischen und ökonomischen Strukturen führen, ohne diese kleinen, mutigen Handlungen niemals stattfinden.

17
Aufstieg und Fall von Thymos

Der Mensch strebt nicht *nach Glück; nur der Engländer tut das.*

Friedrich Nietzsche, Götzen-Dämmerung[286]

Das Selbstwertgefühl des Menschen und die Forderung nach dessen Anerkennung wurde in diesem Buch als Quelle von Tugenden wie Mut, Großmut und Gemeinsinn, als Ort des Widerstands gegen Tyrannei und als Grund für die Entscheidung zugunsten der liberalen Demokratie dargestellt. Aber das Verlangen nach Anerkennung hat auch eine dunkle Seite, die viele Philosophen zu der Vermutung veranlasst hat, *Thymos* sei der Ursprung des Bösen im Menschen.

Wir hatten den Begriff *Thymos* anfänglich für die Einschätzung des Selbstwertes eingeführt. Havels Beispiel des Gemüsehändlers zeigt, dass das Selbstwertgefühl oft mit der Empfindung zusammenhängt, der Mensch sei mehr als nur eine Ansammlung natürlicher Begierden, er sei vielmehr ein moralisch handelndes und frei wählendes Individuum. In kleinerem oder größerem Maße ist dieses Gefühl fast allen Menschen eigen. Jedem Individuum ist es wichtig, ein gewisses Maß an Selbstachtung zu besitzen; nur dann kann er in der Welt bestehen und mit seinem Leben einigermaßen zufrieden sein. Dieses Gefühl ermöglicht es uns, wie Joan Didion feststellte, zu anderen Menschen »nein« zu sagen, ohne dass wir uns selbst deswegen Vorwürfe machen müssen.[287]

Es gibt somit eine moralische Seite im Menschen, die ständig das Selbst und die Mitmenschen bewertet. Dies bedeutet jedoch nicht, dass über den Gehalt der Moral Einigkeit herrscht. In der Welt des thymotischen moralischen Selbst werden dauernd Dispute und Diskussionen über eine Unmenge von Fragen geführt, bedeutende und unbedeutende, sodass *Thymos* selbst in seinen bescheidensten Ausprägungen als Urquell jeglichen menschlichen Konflikts anzusehen ist.

Außerdem gibt es keine Garantie dafür, dass die Einschätzung des Selbstwertes eines Menschen innerhalb der Grenzen seines eigenen »moralischen« Selbst bleibt. Havel ist überzeugt, dass jeder Mensch den Keim der moralischen Urteilskraft und des Gerechtigkeitsgefühls in sich trägt. Doch selbst wenn wir diese Verallgemeinerung akzeptierten, müssten wir eingestehen, dass die Anlagen in manchen Menschen sehr viel weniger entwickelt sind als in anderen. Man kann Anerkennung nicht nur für den eigenen moralischen Wert einfordern, sondern auch für den Wohlstand, die Macht oder die körperliche Schönheit, die man besitzt.

Wichtiger noch: Es gibt keinen Grund anzunehmen, dass alle Menschen sich selbst als *gleich* mit ihren Mitmenschen einschätzen. Eher würden sie versuchen, als anderen Menschen *überlegen* anerkannt zu werden, zum Beispiel auf der Grundlage eines wahren inneren Wertes, wahrscheinlicher jedoch aufgrund einer aufgeblähten und eitlen Selbsteinschätzung. Das Verlangen, anderen Menschen gegenüber als überlegen anerkannt zu werden, soll hier durch eine neue Wortschöpfung bezeichnet werden, die auf altgriechische Wurzeln zurückgeht: *Megalothymia. Megalothymia* kann sowohl im Tyrannen zutage treten, der ein Nachbarvolk überfällt und versklavt, damit seine Macht

anerkannt wird, als auch im Konzertpianisten, der als bester Beethoven-Interpret anerkannt werden will. Das Gegenteil ist *Isothymia*, das Verlangen, als den Mitmenschen gleichwertig anerkannt zu werden. *Megalothymia* und *Isothymia* bilden die beiden Ausprägungen des Strebens nach Anerkennung, durch die der historische Übergang zur Moderne verstehbar wird.

Es ist offenkundig, dass *Megalothymia* im politischen Leben eine höchst problematische Leidenschaft ist. Denn wenn es Befriedigung verschafft, von einem anderen Menschen als überlegen anerkannt zu werden, dann liegt die Vermutung nahe, dass die Befriedigung noch größer ist, wenn man in dieser Weise von *allen* Menschen anerkannt wird. Der Begriff *Thymos*, der ursprünglich nichts anderes als eine bescheidene Art von Selbstachtung bezeichnete, kann sich demzufolge auch als Verlangen nach Dominanz äußern. Diese dunkle Seite von *Thymos* war natürlich von Anfang an in Hegels Beschreibung des blutigen Krieges gegenwärtig, da das Streben nach Anerkennung den ursprünglichen Kampf auslöste und zur Dominanz des Herren über den Sklaven führte. Aus der Logik der Anerkennung folgt das Streben nach *allgemeiner* Anerkennung, mit anderen Worten der Imperialismus.

Thymos war stets ein zentraler Gegenstand der westlichen politischen Philosophie – sowohl in seiner bescheidenen Form, wie er im Selbstwertgefühl des Gemüsehändlers erscheint, als auch in der Form der *Megalothymia* eines Caesar oder Stalin. Allerdings haben die verschiedenen Denker diesem Phänomen immer wieder unterschiedliche Bezeichnungen gegeben. Jeder, der ernsthaft über Politik und die Probleme einer gerechten politischen Ordnung nachdachte, musste sich mit der moralischen Zweideutigkeit des Begriffs *Thymos* abfinden und

nach Wegen suchen, seine positiven Seiten zu nutzen und seine dunkle Seite zu neutralisieren.

Sokrates spricht in Platons *Staat* ausführlich über *Thymos*, denn der thymotische Teil der Seele ist für die Konstruktion seiner gerechten Stadt »in der Rede« entscheidend.[288] Diese Stadt hat wie jede andere Stadt auswärtige Feinde und muss gegen Angriffe von außen verteidigt werden. Sie benötigt deshalb eine Klasse von mutigen und patriotischen Wächtern, die bereit sind, ihre materiellen Bedürfnisse und Begierden dem gemeinsamen Wohl zu opfern. Sokrates glaubt nicht, dass sich Mut und Gemeinsinn aus der Berechnung aufgeklärter Eigeninteressen ergeben können. Vielmehr müssen sie im *Thymos* verwurzelt sein, in dem gerechten Stolz der Wächterklasse auf sich selbst und auf ihre Stadt und in ihrem potenziell irrationalen Zorn auf die Menschen, die sie bedrohen.[289] Für Sokrates kennzeichnet der Begriff also eine natürliche politische Tugend, ohne die keine politische Gemeinschaft bestehen kann, da sie die Grundlage darstellt, auf der sich das Individuum aus einem selbstsüchtigen, von Begierden geprägten Leben zur Orientierung am Gemeinwohl führen lässt. Aber Sokrates weiß sehr wohl, dass *Thymos* nicht nur die Kraft besitzt, politische Gemeinschaften zu festigen, sondern sie auch zerstören kann, im *Staat* deutet er dies an verschiedenen Stellen an. So vergleicht er beispielsweise den thymotischen Wächter mit einem wütenden Wachhund, der seinen Herrn ebenso beißen kann wie einen Fremden, wenn er nicht richtig gezähmt wird:[290] Der Aufbau einer gerechten politischen Ordnung erfordert deshalb die Pflege und Bändigung des *Thymos*. Nicht zuletzt deshalb ist der größte Teil der Ersten sechs Bücher im *Staat* der richtigen thymotischen Erziehung der Wächterklasse gewidmet.

Die *Megalothymia* der durch Imperialismus nach Herrschaft über andere strebenden Menschen war ein wichtiges Thema in der politischen Philosophie des Mittelalters und der frühen Neuzeit. Gemeint war damit die Suche nach *Ruhm.* Der Kampf ehrgeiziger Fürsten um Anerkennung galt allgemein als ein Grundzug sowohl der menschlichen Natur als auch der Politik. In einer Ära, in der Imperialismus ganz selbstverständlich als legitim galt, bedeutete dies nicht notwendigerweise Tyrannei oder Unrecht.[291] Der heilige Augustinus beispielsweise zählt das Verlangen nach Ruhm zu den Lastern, hält es aber für wenig schädlich und gesteht zu, dass es manchmal eine Quelle menschlicher Größe sein kann.[292]

Für Niccolò Machiavelli, den ersten modernen Denker, der endgültig mit der aristotelischen Tradition in der christlichen politischen Philosophie des Mittelalters brach, hatte *Megalothymia* – im Sinne des Verlangens nach Ruhm – zentrale Bedeutung. Machiavelli ist heute vor allem deshalb bekannt, weil er schockierend freimütig das rücksichtslose Wesen der Politik beschrieben hat. Beispielsweise heißt es bei ihm, es sei besser, gefürchtet zu werden, als geliebt zu werden, und ein Versprechen müsse man nur halten, wenn es den eigenen Interessen nütze. Machiavelli ist der Begründer der modernen politischen Philosophie. Er glaubt fest, dass der Mensch sein irdisches Haus beherrschen könne, wenn er sich von der Wirklichkeit leiten lasse und nicht davon, wie er die Wirklichkeit gerne hätte. Im Unterschied zu Platon versucht Machiavelli nicht, die Menschen durch Erziehung zu bessern, sondern er will eine gute politische Ordnung schaffen, die die naturgegebene Boshaftigkeit berücksichtigt. Boshaftigkeit könne dem guten Zweck dienstbar gemacht werden, so meint er, wenn sie durch die richtigen Institutionen kanalisiert werde.[293]

Machiavelli hat begriffen, dass *Megalothymia* in der Form des Verlangens nach Ruhm als psychischer Antrieb dem Ehrgeiz der Fürsten zugrunde liegt. Völker können ihre Nachbarn überfallen – aus Notwendigkeit, aus Gründen der Selbstverteidigung oder um Bevölkerung und Ressourcen für die Zukunft zu gewinnen. Aber dahinter steht das Verlangen des Menschen nach Anerkennung – die Freude, die der römische Feldherr bei seinem Triumphzug empfindet, wenn sein Gegner in Ketten unter dem Jubel der Massen durch die Straßen geführt wird. Für Machiavelli ist das Verlangen nach Ruhm nicht auf Fürsten oder aristokratische Regierungen beschränkt. Es kann auch Republiken ergreifen, zum Beispiel die habgierigen Imperien Athens und Roms, in denen demokratische Teilhabe den Ehrgeiz des Staates vergrößert und besonders wirksame militärische Instrumente für die Expansion geboten hat.[294]

Machiavelli erkannte, dass das Verlangen nach Ruhm ein grundlegender Wesenszug des Menschen ist[295] und dass es besondere Probleme schafft, weil es ehrgeizige Menschen zu Tyrannen und die übrigen Menschen zu Sklaven macht. Machiavellis Lösung dieses Problems unterschied sich von Platons Lösung, sie wurde später ein wesentliches Merkmal des republikanischen Verfassungsstaates. Während Platon die thymotischen Fürsten und Wächter erziehen wollte, wollte Machiavelli einen *Thymos* durch einen anderen *Thymos* ausgleichen. Gemischte Republiken können ein gewisses Maß an Freiheit verwirklichen, wenn der thymotische Ehrgeiz der Fürsten und der aristokratischen Elite durch das thymotische Verlangen des Volkes nach Unabhängigkeit ausgeglichen wird.[296] Machiavellis gemischte Republik war deshalb eine frühe Version der Gewaltenteilung, die wir aus der amerikanischen Verfassung kennen.

Politische Denker nach Machiavelli unternahmen einen weiteren, vielleicht sogar noch ehrgeizigeren Vorstoß, mit dem wir bereits vertraut sind. Hobbes und Locke, die Begründer des modernen Liberalismus, versuchten *Thymos* völlig aus dem politischen Leben zu verdrängen und den Begriff durch eine Kombination von Verlangen und Vernunft zu ersetzen. Diese frühen englischen Liberalen hielten *Megalothymia* – in der Form des leidenschaftlichen und unbeugsamen Stolzes der Fürsten oder des weltentrückten Fanatismus militanter Priester – für die Hauptursache von Kriegen. Konsequenterweise wandten sie sich gegen jede Form des Stolzes. Ihre Abwertung des aristokratischen Stolzes wurde von einer Anzahl aufgeklärter Denker wie Adam Ferguson, James Steuart, David Hume und Montesquieu übernommen und fortgeführt. In der bürgerlichen Gesellschaft, die Hobbes, Locke und andere frühmoderne Denker des Liberalismus entwarfen, wird der Mensch nur noch von Verlangen und Vernunft geleitet. Der *bourgeois* ist eine bewusste Schöpfung der frühmodernen Ideengeschichte, der Versuch einer sozialen Konstruktion mit dem Ziel, gesellschaftliche Befriedung durch die Veränderung der menschlichen Natur herbeizuführen. Hatte Machiavelli die *Megalothymia* der Wenigen gegen die *Megalothymia* der Masse gestellt, so hofften die Gründer des modernen Liberalismus, die *Megalothymia* gänzlich zu überwinden, indem sie den Interessen des verlangenden Teils der menschlichen Natur die Leidenschaften des thymotischen Teils entgegensetzten.[297]

Die traditionelle Aristokratie war die soziale Verkörperung der *Megalothymia* und zugleich jene Gesellschaftsklasse, der der moderne Liberalismus den Krieg erklärte. Der aristokratische Kämpfer schuf keinen Wohlstand, sondern stahl ihn anderen Kämpfern oder genauer gesagt den Bauern, deren Überschüsse er sich aneignete. Er handelte

nicht auf der Grundlage ökonomischer Vernunft und verkaufte seine Arbeitskraft an den Meistbietenden, er arbeitete überhaupt nicht, sondern suchte im Müßiggang sich selbst zu verwirklichen. Sein Verhalten wurde durch seinen Stolz und seinen Ehrenkodex diktiert, die es ihm nicht erlaubten, sich mit Dingen wie beispielsweise dem Handel zu befassen, weil sie unter seiner Würde lagen. Selbst in dekadenten aristokratischen Gesellschaften gehörte zum Aristokraten noch die Bereitschaft, sein Leben in einem blutigen Krieg aufs Spiel zu setzen, wie es Hegel für den ursprünglichen Herrn beschrieben hatte. Der Krieg war deshalb für die Lebensweise des Aristokraten von zentraler Bedeutung; aber Krieg ist, wie wir alle wissen, »wirtschaftlich suboptimal«. Es war deshalb viel geschickter, den aristokratischen Krieger von der Eitelkeit seines Ehrgeizes zu überzeugen und ihn in einen friedfertigen Geschäftsmann zu verwandeln, dessen Tätigkeit seiner eigenen Bereicherung und der seiner Mitmenschen diente.[298]

Der Prozess der »Modernisierung«, den die zeitgenössische Sozialwissenschaft beschreibt und der in vielen Ländern stattfindet, kann als Sieg des verlangenden, vernunftgeleiteten Teils der Seele über den thymotischen Teil interpretiert werden. Aristokratische Gesellschaften hat es in den verschiedenen Kulturkreisen immer wieder gegeben, von Europa über den Nahen Osten und Afrika bis hin nach Nord- und Südamerika. Wirtschaftliche Modernisierung setzte nicht nur voraus, dass moderne Sozialstrukturen wie Städte und rationale Bürokratien geschaffen wurden, sondern erforderte auch den moralischen Sieg der bürgerlichen Lebensweise über die thymotische Lebensweise des Aristokraten. In immer mehr Gesellschaften erhielt die alte Aristokratenklasse das Hobbes’sche Angebot, ihren thymotischen Stolz gegen die Verheißung eines friedlichen Lebens mit unbeschränkten

materiellen Erwerbsmöglichkeiten einzutauschen. In manchen Ländern, beispielsweise in Japan, wurde dieses Tauschangebot ganz offen ausgesprochen: Der sich modernisierende Staat bot den früheren *samurai*, der Kriegerklasse, eine neue Existenz als Geschäftsleute, und deren Unternehmungen wurden die *zaibatsus* des 20. Jahrhunderts.[299] In anderen Ländern, so beispielsweise in Frankreich, lehnten Teile der Aristokratie diesen Tausch ab und kämpften eine Serie von Rückzugsgefechten in dem aussichtslosen Versuch, ihre thymotische ethische Ordnung zu verteidigen. Dieser Kampf setzt sich heute in vielen Ländern der Dritten Welt fort, wo die Nachkommen der Kriegerklasse vor der Entscheidung stehen, ihre Schwerter als Familienerbstücke an die Wand zu hängen und sich stattdessen mit Computerterminals und Büroarbeit zu befassen.

Zur Zeit der Gründung der Vereinigten Staaten war der Sieg des Locke'schen Prinzips in Nordamerika – und damit der Sieg des verlangenden über den thymotischen Teil der Seele – nahezu vollständig. Mit dem Recht auf das Streben nach Glück, das die amerikanische Unabhängigkeitserklärung verkündet, war vor allem der Erwerb von Eigentum gemeint. Lockes Gedanken flossen in die große Verteidigung der amerikanischen Verfassung ein, die von Alexander Hamilton, James Madison und John Jay verfassten *Federalist Papers.* So befürwortet beispielsweise James Madison in dem berühmten *Federalist 10* die repräsentative Regierung als Heilmittel gegen die Krankheit der direkt vom Volkswillen abhängigen Regierung, die von Gruppeninteressen zerrissen werde. Madison stellt fest, dass es das erste Ziel der Regierung sei, die verschiedenen menschlichen Fähigkeiten zu schützen, vor allem jedoch die verschiedenen und ungleichen Fähigkeiten beim Erwerb von Eigentum.[300]

Das Erbe Lockes in der amerikanischen Verfassung ist nicht zu bestreiten; den Verfassern der *Federalist Papers* war jedoch auch bewusst, dass das Verlangen nach Anerkennung nicht einfach aus dem politischen Leben verbannt werden kann. In der Tat galt ihnen denn auch friedliche Selbstbehauptung als eines der Ziele oder Motive allen politischen Lebens, und eine gute Regierung musste dieses Ziel angemessen berücksichtigen. Mit dieser Auffassung wollten sie das Verlangen nach Anerkennung in positive oder zumindest unschädliche Bahnen lenken; Ähnliches hatte auch Machiavelli versucht. Madison verweist zwar in *Federalist 10* auf Parteienzwietracht als Folge wirtschaftlicher Interessen, unterscheidet sie aber von anderen Formen der Zwietracht, die auf Leidenschaften zurückgehen oder genauer auf die leidenschaftlichen Meinungen darüber, was als richtig oder falsch erkannt wird: »den Eifer, über Religion, Regierung und viele andere Punkte unterschiedlicher Meinung zu sein« oder »verschiedenen Führern anzuhängen«. Politische Meinungen werden als Ausdruck der Selbstliebe bezeichnet und in eine unlösbare Verbindung mit der Selbsteinschätzung und dem Selbstwertgefühl eines Menschen gebracht: »So lange eine Verbindung besteht zwischen der Vernunft und der Selbstliebe eines Menschen, werden sich seine Meinungen und Leidenschaften gegenseitig beeinflussen; die ersteren stellen die Ziele dar, an die sich die letzteren binden.«[301] Zwietracht ergibt sich also nicht nur aus dem Zusammenprall zwischen den verlangenden Teilen der Seelen verschiedener Menschen (beispielsweise dem Konflikt der wirtschaftlichen Interessen), sondern auch zwischen ihren verschiedenartigen thymotischen Teilen.[302] Zu Madisons Zeiten wurde die amerikanische Politik ebenso von Auseinandersetzungen über Fragen wie Alkohol-Abstinenz, Religion, Sklaverei und so weiter beeinflusst,

wie wir uns heute in der Politik mit Problemen der Abtreibung, des Schulgebets oder der Redefreiheit befassen.

Die Verfasser der *Federalist Papers* glaubten, dass es im politischen Leben auch um die »Ruhmesliebe« gehe und nicht nur um die unzähligen, leidenschaftlich verfochtenen Meinungen einer großen Zahl relativ schwacher Individuen. Die »Ruhmesliebe« ist Hamilton zufolge »die vorherrschende Leidenschaft der edelsten Gemüter«[303] – damit ist das Verlangen nach Ruhm der stärksten und ehrgeizigsten Menschen gemeint. *Megalothymia* und *Isothymia* stellten für die Gründerväter bleibende Probleme dar. Hamilton und Madison sahen in der amerikanischen Verfassung ein institutionalisiertes Mittel, nicht um diese verschiedenen Ausdrucksformen des *Thymos* zu unterdrücken, sondern um sie in sichere oder sogar produktive Bahnen zu lenken. Madison hielt die Teilhabemöglichkeiten des Volkes an der Regierungsgewalt – die Möglichkeit, sich um ein öffentliches Amt zu bewerben, politische Reden zu halten, zu debattieren, Zeitungsartikel zu verfassen, zu wählen und so weiter – für gut geeignet, den natürlichen Stolz des Menschen und seine Neigung zur thymotischen Selbstbehauptung zu befriedigen, sofern der Staat hinreichend groß war. Der demokratische politische Prozess ist demnach nicht nur als Mittel der Entscheidungsfindung wichtig oder zur »Aggregation von Interessen«, sondern auch *als Prozess an sich*, als Bühne, auf der dem *Thymos* Ausdruck verliehen werden und der Mensch Anerkennung für seine Meinung finden kann. Auf der höheren und gefährlicheren Ebene der *Megalothymia* großer und ehrgeiziger Menschen lässt sich die konstitutionelle Herrschaft ausdrücklich auch nutzen, um Ehrgeiz durch Ehrgeiz auszugleichen. Die verschiedenen Zweige der Regierungsgewalt werden als Möglichkeiten gesehen, starken Ehrgeiz zu fördern, zugleich aber ist durch »checks and balances«, das

System von Kontrolle und Ausgleich, sichergestellt, dass sich die verschiedenen Erscheinungen des Ehrgeizes gegenseitig entschärfen und Tyrannei gar nicht erst entstehen kann. Ein amerikanischer Politiker kann durchaus den Ehrgeiz hegen, ein Caesar oder Napoleon zu werden, aber das System lässt es nicht zu, dass er mehr wird als ein Jimmy Carter oder Ronald Reagan. Rundum eingepfercht von mächtigen institutionellen Zwängen und politischen Kräften, ist er gezwungen, seinen Ehrgeiz als Diener des Volkes und nicht als dessen Herrscher zu verwirklichen. Viele liberale Denker empfanden Unbehagen bei dem Versuch der liberalen Politik in der Tradition von Hobbes und Locke, das Verlangen nach Anerkennung aus der Politik zu verbannen oder es in starke Zwänge einzubinden und zu entschärfen. Die modernen Gesellschaften bestanden in der Folge aus »Menschen ohne Rückgrat«, wie C.S. Lewis es einmal formulierte – Menschen, die nur Verlangen und Vernunft kannten und denen das stolze Selbstwertgefühl fehlte, das in früheren Zeiten der Kern der menschlichen Existenz gewesen war. Nach Lewis macht das Rückgrat den Menschen aus, denn nach seinem Intellekt sei er nur Geist und nach seinen Trieben nur Tier.[304] Der größte und wortgewaltigste Verfechter von *Thymos* in der Moderne war Friedrich Nietzsche, der Prophet, der diesen Begriff wieder belebt hat, der Pate des heutigen Relativismus und Nihilismus. Ein Zeitgenosse beschrieb Nietzsche als einen »aristokratischen Radikalen«; Nietzsche widersprach dieser Charakterisierung nicht. Ein großer Teil seines Werkes kann in gewisser Weise als Reaktion auf den Aufstieg einer ganzen Zivilisation von »Menschen ohne Rückgrat«, gesehen werden, einer Gesellschaft von *bourgeois*, die nach nichts anderem streben als der eigenen bequemen Selbsterhaltung. Für Nietzsche ist das Wesen des Menschen nicht sein Verlangen oder seine Vernunft, sondern sein *Thymos*. Der Mensch ist vor

allem ein *wertendes* Geschöpf; er ist »das Tier mit den roten Wangen«, das die Wörter »gut« und »böse« aussprechen kann. Nietzsche lässt Zarathustra sagen:

Wahrlich, die Menschen gaben sich alles ihr Gutes und Böses. Wahrlich, sie nahmen es nicht, sie fanden es nicht, nicht fiel es ihnen als Stimme vom Himmel.
Werte legte erst der Mensch in die Dinge, sich zu erhalten, – er schuf erst den Dingen Sinn, einen Menschen-Sinn! Darum nennt er sich »Mensch«, das ist: der Schätzende.
Schätzen ist Schaffen: hört es, ihr Schaffenden! Schätzen selber ist aller geschätzten Dinge Schatz und Kleinod.
Durch das Schätzen erst gibt es Wert: und ohne das Schätzen wäre die Nuss des Daseins hohl. Hört es, ihr Schaffenden![305]

Für Nietzsche ist es nicht das zentrale Problem, welche Werte die Menschen schaffen, denn es gibt »Tausend und ein Ziele«, nach denen die Menschen streben. Jedes Volk dieser Erde hat seine eigene Sprache des Guten und Bösen, die das Nachbarvolk nicht versteht. Das Wesen des Menschen liegt im Akt des Schätzens selbst, in der Zuweisung eines Wertes für sich selbst und in der Forderung nach Anerkennung dieses Wertes.[306] Der Akt des Schätzens ist notwendigerweise ungleich, denn er verlangt die Fähigkeit, zwischen besser und schlechter zu unterscheiden. Nietzsche ist deshalb nur an jener Ausprägung von *Thymos* interessiert, die die Menschen veranlasst, sich im Vergleich zu anderen Menschen als besser zu bezeichnen – *Megalothymia.* Die Moderne führte zu den furchtbaren Versuchen von Hobbes und Locke, den Menschen um der physischen Sicherheit und materiellen Besitzanhäufung willen seiner wertenden Kraft zu berauben. Nietzsches

bekannte Doktrin vom »Willen zur Macht« kann als ein Versuch verstanden werden, den Primat des *Thymos* gegenüber dem Verlangen und der Vernunft wiederherzustellen und den Schaden zu beseitigen, den der moderne Liberalismus dem menschlichen Stolz und der Anmaßung zugefügt hat. Sein Werk feiert den hegelschen aristokratischen Herrn und dessen Kampf bis zum Untergang um des reinen Prestiges willen; zugleich ist Nietzsches Werk eine donnernde Verdammung der Moderne, die die Sklavenmoral so vollständig übernommen hat, dass ihr nicht einmal bewusst ist, dass sie diese Wahl getroffen hat.

Das Vokabular, mit dem das Phänomen des *Thymos* oder des Verlangens nach Anerkennung beschrieben wurde, änderte sich im Laufe der Zeit. Dennoch muss noch einmal betont werden, dass dieser »dritte Teil« der Seele ein zentrales Thema in der philosophischen Tradition von Platon bis Nietzsche war. 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 der Tat konnte die moderne ökonomische Welt nur entstehen, nachdem das Verlangen liberalisiert worden war, sozusagen auf Kosten des *Thymos*. Der historische Prozess, der mit dem blutigen Kampf des Herrschers beginnt, endet mit dem modernen *bourgeois*, der die heutigen liberalen Demokratien bevölkert und der statt nach Ruhm nach materiellem Gewinn trachtet.

Die systematische Analyse des *Thymos* ist heutzutage kein Gegenstand der Bildung, und der »Kampf um Anerkennung« gehört nicht zum zeitgemäßen politischen Vokabular. Das Verlangen nach Ruhm, das Machiavelli für einen normalen Bestandteil des menschlichen Wesens hielt – das unbeherrschbare Bestreben, besser zu sein als andere,

von möglichst vielen Menschen als überlegen anerkannt zu werden –, gilt heute nicht mehr als akzeptables Ziel des Menschen. Es ist vielmehr ein Charakterzug, den wir Menschen zuschreiben, die wir nicht mögen, beispielsweise den Tyrannen, die unter uns aufgestiegen sind – Hitler, Stalin oder Saddam Hussein. *Megalothymia* – das Verlangen, als überlegen anerkannt zu werden – erscheint im heutigen Alltag in vielerlei Verkleidungen, und wie wir in Teil V dieses Buches sehen werden, würden viele Befriedigungen in unserem Leben ohne dieses Verlangen nicht möglich sein. Aber in der modernen Welt gilt der Begriff, wenn es um uns selbst geht, als moralisch überwunden.

In unserer Welt wird die *Megalothymia* kritisiert und genießt kaum noch Achtung. Wir können Nietzsche zustimmen, wenn er feststellt, dass jene Philosophen der frühen Moderne recht erfolgreich gewesen seien in ihrem Versuch, die deutlicher hervortretenden Formen des *Thymos* aus der bürgerlichen Gesellschaft zu verbannen. Den Platz der *Megalothymia* nahmen zwei andere Aspekte ein: Erstens ist ein neues Aufblühen des verlangenden Teils der Seele festzustellen, das als durchgehende *Ökonomisierung* des Lebens in Erscheinung tritt. Die Ökonomisierung umfasst die niedrigsten wie die höchsten Dinge: von den europäischen Staaten, die nicht mehr nach Größe und nach Weltreichen streben, sondern 1992 einen gemeinsamen Markt verwirklichen wollen, bis hin zu dem Studenten, der eine Kosten-Nutzen-Rechnung über die Karrieremöglichkeiten anstellt, die sich ihm eröffnen.

Der zweite Aspekt, der an die Stelle der *Megalothymia* getreten ist, ist eine allgemeine *Isothymia*, das Verlangen, von den Mitmenschen als gleichwertig anerkannt zu werden. In seinen verschiedenen Erscheinungsformen umfasst dieser Aspekt den *Thymos* des Gemüsehändlers bei Havel, des Abtreibungsgegners und des

Tierschützers. Wir benutzen zwar nicht die Begriffe *Thymos* oder Anerkennung, um unsere persönlichen Ziele zu beschreiben, aber wir benutzen Worte wie »Würde«, »Achtung«, »Selbstachtung« und »Selbstwert« nur allzu häufig, und diese nichtmateriellen Faktoren spielen sogar in den Karrierekalkulationen des typischen Hochschulstudenten eine Rolle. Solche Vorstellungen durchdringen unser politisches Leben – wenn wir sie nicht berücksichtigen, können wir den demokratischen Wandel nicht verstehen, der sich im späten 20. Jahrhundert auf der ganzen Erde vollzieht. Hier begegnen wir allerdings einem offensichtlichen Widerspruch. Die Begründer der angelsächsischen Tradition des modernen Liberalismus suchten den *Thymos* aus dem politischen Leben zu verbannen, doch das Verlangen nach Anerkennung ist in der Form der *Isothymia* überall in unserer Welt nach wie vor vorhanden. Haben wir es hier mit einer unerwarteten Folge des Versuchs zu tun, einen Grundzug der menschlichen Natur zu unterdrücken, der sich nicht unterdrücken lässt? Oder gibt es ein höheres Verständnis des Liberalismus, das die thymotische Seite der menschlichen Persönlichkeit zu erhalten sucht, statt sie aus der Politik zu verdrängen?

In der Tat gibt es ein solches höheres Verständnis des Liberalismus. Um dies zu erkennen, müssen wir zu Hegel und unserer unvollendeten Darstellung seiner historischen Dialektik zurückkehren, in der der Kampf um Anerkennung eine Schlüsselrolle spielt.

18
Herren und Knechte

Der ganz und vollkommen freie Mensch, der endgültig und vollständig mit dem zufrieden ist, was er ist, der mit und durch seine Zufriedenheit vollkommen und vollständig ist, wird der Knecht sein, der seine Knechtschaft »überwunden« hat. Untätige Herrschaft ist eine Sackgasse, tätige Knechtschaft hingegen ist die Quelle allen menschlichen, gesellschaftlichen und geschichtlichen Fortschritts. Geschichte ist die Geschichte des tätigen Knechts.
Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens[307]

Unsere Darstellung von Hegels Dialektik liegt bereits mehrere Kapitel zurück. Wir hatten ein frühes Stadium des historischen Prozesses geschildert, genauer: das Ende der menschlichen Frühgeschichte, als der Mensch sein Leben in einem Kampf um des reinen Prestiges willen riskierte. Der Kriegszustand, der in Hegels »Naturzustand« herrscht (es sei daran erinnert, dass Hegel diesen Begriff nicht gebraucht), führt nicht unmittelbar, wie bei Locke, zur Errichtung der bürgerlichen Gesellschaft auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrages. Vielmehr mündet er bei Hegel in die Beziehung von Herr und Knecht, weil einer der Kämpfer aus Furcht um sein Leben den anderen »anerkennt« und sich ihm als Sklave unterwirft. Die soziale Beziehung zwischen Herren und Knechten erweist sich jedoch langfristig nicht als stabil, weil weder das Verlangen des Herrn nach Anerkennung noch das des Knechts befriedigt wird.[308] In Gesellschaften, in denen es Sklavenhaltung gab, bildete dieser Mangel an

Befriedigung einen »Widerspruch« und erzeugte einen Drang nach historischem Fortschritt. So hatte zwar die erste menschliche Handlung darin bestanden, in dem blutigen Prestigekampf das Leben zu riskieren, doch allein dadurch wurde der Mensch noch nicht vollkommen frei und zufrieden. Dazu bedurfte es der weiteren historischen Entwicklung.[309]

Der Herr und der Knecht bleiben aus unterschiedlichen Gründen unbefriedigt. Der Herr ist in gewissem Sinne menschlicher als der Knecht, weil er seine biologische Natur zugunsten eines nichtbiologischen Ziels, der Anerkennung, überwindet. Indem er sein Leben aufs Spiel setzt, beweist er, dass er frei ist. Im Gegensatz dazu folgt der Knecht Hobbes' Ratschlag und unterwirft sich seiner Furcht vor einem gewaltsamen Ende. Dadurch bleibt er zugleich ein furchtsames und armes Tier, seiner biologischen oder natürlichen Bestimmung verhaftet. Aber die Unfreiheit des Knechts, seine unvollständige Menschlichkeit, bringt auch den Herrn in ein Dilemma. Denn der Herr verlangt nach Anerkennung durch andere Menschen, das heißt nach Anerkennung seines Wertes und seiner menschlichen Würde durch ein anderes Individuum, das ebenfalls Wert und Würde besitzt. Nachdem er den Kampf um das Prestige gewonnen hat, wird er von einem Individuum anerkannt, das ein Sklave geworden ist und dessen Menschlichkeit unerfüllt bleibt, da es sich seiner natürlichen Todesfurcht unterworfen hat. Der Wert des Herrn wird von einem Wesen anerkannt, das nicht ganz menschlich ist.[310] Dies entspricht den Erfahrungen mit der Anerkennung, die unser gesunder Menschenverstand macht: Wir schätzen ein Lob oder die Anerkennung unseres Wertes viel höher ein, wenn sie von einem Menschen ausgesprochen werden, den wir achten, dessen Urteil wir vertrauen, und vor allem wenn die Anerkennung freiwillig und ohne Zwang ausgesprochen wird. In gewisser Weise

werden wir sogar von einem Hund »anerkannt«, der mit dem Schwanz wedelt, wenn wir nach Hause kommen; aber er anerkennt auch andere Menschen auf diese Weise – den Postboten oder den Einbrecher –, weil er dabei einem Instinkt folgt. Um ein politisches Beispiel anzuführen: Die Befriedigung eines Stalin oder eines Saddam Hussein angesichts einer jubelnden Menschenmenge, deren Jubel durch Androhung des Todes erzwungen wurde, dürfte wahrscheinlich geringer gewesen sein als die Befriedigung eines demokratischen Führers wie Washington oder Lincoln, wenn sie den Jubel eines freien Volkes hörten.

Darin besteht die Tragödie des Herrn: Er riskiert sein Leben für die Anerkennung durch einen Sklaven, der es nicht wert ist, ihn anzuerkennen. Der Herr bleibt unbefriedigt, und dieser Zustand ändert sich im Laufe der Zeit nicht. Er muss nicht arbeiten, weil er seine Knechte für sich arbeiten lassen kann, und er hat leichten Zugang zu allem, was er für sein Leben braucht. Seine Lebenszeit gerinnt zu einem statischen und gleich bleibenden Dasein in Muße und Konsum. Er kann getötet werden, wie Kojève sagt, aber er kann nicht erzogen werden. Zwar mag sich auch der Herr gezwungen sehen, sein Leben immer und immer wieder in brutalen Schlachten gegen andere Herren zu verteidigen, wenn es um die Herrschaft über eine Provinz geht oder um die Nachfolge auf dem Thron. Der Einsatz des eigenen Lebens ist zwar zutiefst menschlich, aber eine ewige Wiederholung. Die unaufhörliche Eroberung und Wiedereroberung von Provinzen verändern nicht die Qualität der Beziehungen des Herrn zu anderen Menschen oder zu seiner natürlichen Umgebung, und darum sind sie nicht der Motor des geschichtlichen Fortschritts.

Auch der Knecht ist nicht befriedigt. Sein Mangel an Befriedigung führt jedoch nicht, wie beim Herrn, zu einer tödlichen Erstarrung,

sondern zu kreativem und bereicherndem Wandel. Der Knecht wird nicht als menschliches Wesen anerkannt, da er sich dem Herrn unterworfen hat, im Gegenteil: Er wird als *Ding* behandelt, als Werkzeug zur Befriedigung der Bedürfnisse des Herrn. Die Anerkennung erfolgt nur in einer Richtung. Aber gerade weil ihm jegliche Anerkennung fehlt, verlangt der Knecht nach Veränderung.

Durch *Arbeit* erringt der Knecht die Menschlichkeit wieder zurück, die er durch seine Todesfurcht verloren hat.[311] Aufgrund seiner Todesfurcht konnte er gezwungen werden, für die Befriedigung des Herrn zu arbeiten. Aber allmählich wandelt sich das Motiv seiner Arbeit; an die Stelle der Furcht vor sofortiger Strafe treten immer deutlicher Pflichtbewusstsein und Selbstdisziplin. Der Knecht lernt, um seiner Arbeit willen seine animalische Seite zu unterdrücken.[312] Mit anderen Worten: Er entwickelt eine Art von Arbeitsmoral. Noch wichtiger ist, dass der Knecht durch die Arbeit wahrzunehmen beginnt, dass er als menschliches Wesen in der Lage ist, die Natur zu verändern, die natürlichen Stoffe nach einem vorgefassten Plan zu bearbeiten. Der Knecht benutzt Werkzeuge; er kann Werkzeuge einsetzen, um weitere Werkzeuge herzustellen und entwickelt auf diese Weise Techniken. Die modernen Naturwissenschaften sind nicht die Erfindungen müßiger Herrscher, die bereits alles besitzen, was sie benötigen, sondern gehen auf Knechte zurück, die gezwungen waren zu arbeiten, weil sie unter ihren Lebensbedingungen litten. Durch Wissenschaft und Technik entdeckt der Knecht, dass er die Natur verändern kann, nicht nur die physische Umwelt, in die er geboren wurde, sondern auch seine eigene Natur.[313]

Hegel betrachtet im Gegensatz zu Locke die Arbeit als von der Natur unabhängig. Zweck der Arbeit ist für ihn nicht einfach die Befriedigung

natürlicher oder neu entstandener Bedürfnisse, Arbeit bedeutet Freiheit, weil sie die Fähigkeit des Menschen beweist, die natürliche Bestimmtheit zu überwinden und durch seine Fähigkeiten schöpferisch tätig zu sein. Arbeit in Übereinstimmung mit der Natur, gibt es nicht; wahre menschliche Arbeit beginnt erst, wenn der Mensch über die Natur herrscht. Auch Hegels Verständnis des Privateigentums unterscheidet sich von Lockes Auffassungen. Bei Locke erwirbt der Mensch Eigentum, um seine Begierden zu befriedigen; bei Hegel sieht der Mensch im Eigentum eine Art von »Selbst-Objektivierung« in einer Sache – beispielsweise in einem Haus, einem Auto oder einem Grundstück. Besitz hat keinen Wert an sich, der Wert ergibt sich nur aus einer sozialen Übereinkunft, nach der die Menschen ihre Eigentumsrechte gegenseitig achten. Die Befriedigung, die der Mensch aus dem Besitz von Eigentum zieht, entspringt nicht nur der Bedürfnisbefriedigung, sondern auch der Anerkennung des Eigentums durch andere Menschen. Wie für Locke und für Madison ist auch für Hegel der Schutz des Privateigentums ein legitimer Zweck der bürgerlichen Gesellschaft. Aber Hegel betrachtet das Eigentum als ein Stadium oder einen Aspekt des historischen Kampfes um Anerkennung, etwas, das den *Thymos* ebenso wie das Verlangen befriedigt.[314]

Der Herr beweist seine Freiheit, indem er sein Leben in einem blutigen Kampf riskiert; er zeigt dadurch zugleich, dass er der natürlichen Bestimmung überlegen ist. Im Gegensatz dazu entwickelt der Knecht den *Gedanken* der Freiheit, indem er für den Herrn arbeitet. Während er arbeitet, wird ihm bewusst, dass er als menschliches Wesen zu freier und schöpferischer Tätigkeit fähig ist. Die Beherrschung der Natur durch den Knecht ist der Schlüssel zu seinem Verständnis der Herrschaft schlechthin. Die potenzielle Freiheit des Knechts ist historisch viel

bedeutungsvoller als die tatsächliche Freiheit des Herrn. Der Herr *ist* frei, er genießt seine Freiheit auf eine unmittelbare, unreflektierte Weise, indem er tut und verbraucht, was ihm beliebt. Der Knecht jedoch entwickelt nur die *Idee* der Freiheit, sie drängt sich ihm als Ergebnis seiner Arbeit auf. In seinem eigenen Leben ist der Knecht nicht frei, zwischen seiner tatsächlichen Situation und seinem Freiheitsgedanken besteht eine Kluft. Der Knecht ist deshalb philosophischer: Er muss Freiheit erst abstrakt betrachten, bevor er in der Wirklichkeit in ihren Genuss kommt; er muss erst die Prinzipien einer freien Gesellschaft erfinden, bevor er in ihr leben kann. Das Bewusstsein des Knechts ist deshalb höher entwickelt als das des Herrn, weil es selbst-bewusst ist, weil es das eigene Bewusstsein und die eigene Situation reflektiert. Die Prinzipien Freiheit und Gleichheit, die die Ereignisse von 1776 und 1789 beherrschten, entwickelten sich nicht spontan in den Köpfen der Knechte. Der Knecht fordert nicht einfach den Herrn heraus, sondern durchläuft einen langen und schmerzlichen Prozess der Selbsterziehung. In diesem Prozess bringt er sich dazu, seine Todesfurcht zu überwinden und seine rechtmäßige Freiheit einzufordern. Indem er über seine Lage und über die abstrakte *Idee* der Freiheit nachdenkt, entwirft er versuchsweise mehrere Versionen der Freiheit, bevor er die richtige findet. Diese vorläufigen Versionen bezeichnen Hegel und Marx als *Ideologien*, als Gedankengebäude, die keine eigene Wahrheit besitzen, aber einen wichtigen Teil der Realität reflektieren – der Realität von Herrschaft und Knechtschaft. Die Ideologien enthalten zwar den Keim des Freiheitsgedankens, dienen aber zugleich dazu, den Knecht mit der Realität der fehlenden Freiheit zu versöhnen. In der *Phänomenologie* identifiziert Hegel mehrere solcher Ideologien der Knechte, darunter auch Philosophien wie den Stoizismus und den Skeptizismus. Aber die

wichtigste Ideologie der Knechte ist das Christentum, die »absolute Religion«. Sie führt direkter als alle anderen zur Verwirklichung von Gesellschaften, die auf irdischer Freiheit und Gleichheit beruhen.

Hegel bezeichnet das Christentum als »absolute Religion« – nicht aus engstirnigem Ethnozentrismus, sondern aufgrund der objektiven historischen Beziehung zwischen der christlichen Lehre und der Entstehung liberaler demokratischer Gesellschaften in Westeuropa. Diese Beziehung wurde von der überwältigenden Mehrzahl späterer politischer Denker wie Weber und Nietzsche anerkannt. Hegel zufolge erhielt der Freiheitsgedanke im Christentum seine vorletzte Form, denn diese Religion war die erste, die das Prinzip der universalen Gleichheit aller Menschen vor dem Angesicht Gottes mit ihrer Fähigkeit zur moralischen Entscheidung oder zum Glauben begründete. Im Christentum ist der Mensch frei – nicht frei im formalen Sinn wie bei Hobbes, das heißt frei von äußerem Zwang, sondern moralisch frei in seiner Wahl zwischen richtig oder falsch. Der Mensch ist ein nacktes und bedürftiges Tier, aber er ist auch fähig zur geistigen Erneuerung, weil er die Fähigkeit besitzt, zu wählen und zu glauben. Die christliche Freiheit ist ein innerer, geistiger Zustand und nicht ein äußerlicher, körperlicher. Das thymotische Selbstwertgefühl, das sowohl Leontios bei Sokrates als auch der Gemüsehändler bei Havel empfinden, hat eine gewisse Ähnlichkeit mit der inneren Würde und Freiheit des Christenmenschen.

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. In der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung wird behauptet, alle Menschen seien gleich geschaffen, vermutlich deshalb, weil sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet

wurden. Hobbes und Locke gründeten ihren Glauben an die menschliche Gleichheit auf die gleiche natürliche Ausstattung: Hobbes erklärte, die Menschen seien gleich, weil sie gleichermaßen fähig seien, sich gegenseitig zu töten; Locke wies auf die Gleichheit ihrer Fähigkeiten hin. Locke bemerkte jedoch auch, dass Kinder und Eltern nicht gleich seien, und wie Madison meinte auch er, dass die Menschen unterschiedliche Fähigkeiten besäßen, Eigentum zu erwerben. In Lockes Staat ist Gleichheit deshalb eine Art Chancengleichheit.

Christliche Gleichheit basiert im Gegensatz dazu auf der Tatsache, dass alle Menschen im gleichen Maße mit einer Fähigkeit ausgestattet sind, nämlich mit der Fähigkeit zu moralisch begründeter Wahl. Alle Menschen können Gott anerkennen oder zurückweisen, können Gutes oder Böses tun. Martin Luther King erläuterte 1964 in seiner Rede »I have a dream« auf den Stufen des Lincoln Memorials die christliche Perspektive der Gleichheit. In einer unvergesslichen Formulierung sagte er, er habe den Traum, dass seine vier kleinen Kinder »eines Tages in einer Nation leben werden, in der sie nicht nach ihrer Hautfarbe, sondern nach ihrem Charakter beurteilt« würden. Bemerkenswert ist, dass King nicht sagte, sie sollten nach ihren Talenten oder nach ihren Verdiensten beurteilt werden, und dass er nicht forderte, sie sollten so hoch steigen, wie ihre Fähigkeiten es erlaubten. Für den christlichen Prediger King war die Würde des Menschen nicht in seiner Vernunft oder Klugheit begründet, sondern in seinem Wesen, in seinem moralischen Charakter, in seiner Fähigkeit, richtig und falsch zu unterscheiden. Menschen können nach Begriffen wie Schönheit, Begabung, Intelligenz, Fähigkeit sehr verschieden sein, als moralisch Handelnde sind jedoch alle Menschen gleich. Ein unwissendes, schwieriges Waisenkind kann in den

Augen Gottes eine schönere Seele besitzen als ein begnadeter Pianist oder ein hervorragender Physiker.

Der Beitrag des Christentums zum historischen Prozess bestand darin, dass es dem Knecht diese Vision der menschlichen Freiheit eingab und ihm zeigte, in welchem Sinne alle Menschen Würde besitzen. Der christliche Gott *anerkennt* alle Menschen, anerkennt ihren individuellen Wert und ihre individuelle Würde. Das Himmelreich ist demnach die Aussicht auf eine Welt, in der die *Isothymia* jedes Menschen – jedoch nicht die *Megalothymia* der Ruhmsüchtigen – befriedigt werden wird.

Das Problem des Christentums besteht darin, dass es eine Ideologie der Knechte bleibt. Mit anderen Worten: Bestimmte zentrale Aspekte sind nicht wahr. Das Christentum ortet die Verwirklichung der menschlichen Freiheit nicht hier auf der Erde, sondern im Königreich Gottes. Das Christentum hat zwar das richtige *Konzept* der Freiheit, begnügt sich aber damit, den Knecht im Diesseits mit seinem Mangel an Freiheit zu versöhnen, indem es ihm erklärt, er dürfe die Befreiung in diesem Leben nicht erwarten. Nach Hegel ist dem Christen nicht bewusst, dass nicht Gott den Menschen erschaffen hat, sondern der Mensch Gott. Der Mensch hat Gott als eine Art Projektion des Freiheitsgedankens erschaffen, denn im christlichen Gott sehen wir ein vollkommen über sich und die Natur herrschendes Wesen. Und der Christ unterwarf sich diesem Gott, den er selbst geschaffen hatte. Er fand sich mit einem Leben in irdischer Sklaverei ab in dem Glauben, dass er später von Gott errettet würde, während er sich doch selbst hätte erretten können. Das Christentum ist darum eine Form der *Entfremdung*, das heißt eine neue Form der Sklaverei, in der der Mensch sich einem Wesen unterwirft, das er selbst geschaffen hat, und in der Folge sich mit sich selbst entzweit.

Die letzte große Ideologie der Knechte, das Christentum, führte den Knechten vor Augen, wie menschliche Freiheit sein sollte. Das Christentum zeigte dem Knecht zwar keinen gangbaren Weg aus seiner knechtischen Existenz, aber es ermöglichte ihm, sein Ziel klarer zu sehen: das Ziel eines freien und selbstständigen Individuums, dessen Freiheit und Selbstständigkeit von allen Menschen allgemein und gegenseitig anerkannt werden. Durch seine Arbeit konnte sich der Knecht weitgehend selbst befreien. Er lernte, die Natur zu beherrschen und sie nach seinen Vorstellungen umzugestalten, und er wurde sich selbst der Möglichkeit seiner eigenen Freiheit bewusst. Für Hegel erfordert deshalb die Vervollständigung des historischen Prozesses nur noch den Schritt der Säkularisierung des Christentums, das heißt der Übersetzung des christlichen Freiheitsgedankens in das »Hier und Jetzt«. Dieser Schritt jedoch erfordert noch einen blutigen Krieg, den Kampf der Selbstbefreiung des Knechts von seinem Herrn. Hegel betrachtet seine eigene Philosophie als Transformation der christlichen Lehre, die sich nicht mehr auf den Mythos und die Autorität der Schrift stützt, sondern auf das absolute Wissen und Selbstbewusstsein des Knechts. Die Menschheitsgeschichte begann mit dem Prestigekampf, in dem der aristokratische Herr Anerkennung für seine Bereitschaft suchte, sein Leben zu riskieren. Der Herr überwand sein natürliches Wesen und bewies dadurch, dass er das freiere und wahrere menschliche Wesen war. Aber vorangetrieben wurde die Geschichte durch den Knecht und seine Arbeit, nicht durch den Herrn und seinen Kampf. Aus Todesfurcht unterwarf sich der Knecht am Anfang. Anders als Hobbes, der den vernunftgeleiteten Menschen nach Selbsterhaltung streben lässt, findet sich Hegels Knecht niemals mit seiner Lage ab. Er besitzt noch immer *Thymos*, das Gefühl seines eigenen Wertes und seiner eigenen Würde,

und das Verlangen, ein anderes als nur das Leben eines Knechts zu führen. Sein *Thymos* drückt sich in seinem Stolz auf die eigene Arbeit aus, in seiner Fähigkeit, die »fast wertlosen Stoffe« der Natur zu bearbeiten und sie nach seinen Vorstellungen zu formen. *Thymos* fließt auch in die Vorstellung ein, die der Knecht sich von der Freiheit macht. Der Knecht hat die abstrakte Möglichkeit eines freien, mit Wert und Würde ausgestatteten Wesens vor Augen, lange bevor sein eigener Wert und seine eigene Würde von anderen Menschen anerkannt werden. Anders als Hobbes' vernunftgeleiteter Mensch versucht der Knecht bei Hegel nicht, seinen eigenen Stolz zu unterdrücken. Im Gegenteil: Er empfindet sich selbst nicht als vollwertiges menschliches Wesen, solange er nicht anerkannt wird. Nicht die müßige Selbstzufriedenheit und unveränderliche Selbstidentität des Herrn, sondern das unablässige Verlangen des Knechts nach Anerkennung ist nach Hegel der Motor, der den geschichtlichen Prozess vorantreibt.

19
Der universale und homogene Staat

Es ist der Gang Gottes in der Welt, dass der Staat ist.
G.W. F. Hegel, Rechtsphilosophie[315]

Hegel erschien die Französische Revolution als das Ereignis, durch das die christliche Vision einer freien und gleichen Gesellschaft auf Erden verwirklicht wurde. In der Französischen Revolution riskierten die Knechte ihr Leben und bewiesen dadurch, dass sie die Todesfurcht überwunden hatten, durch die sie ursprünglich zu Knechten geworden waren. Napoleons siegreiche Heere trugen die Prinzipien der Freiheit und der Gleichheit durch ganz Europa. Der moderne liberal-demokratische Staat, der in der Folge der Französischen Revolution entstand, war einfach die Verwirklichung des christlichen Ideals der Freiheit und der universalen menschlichen Gleichheit im Hier und Jetzt. Das war kein Versuch, den Staat zu vergöttlichen oder ihm eine metaphysische Bedeutung zu verleihen, die im angelsächsischen Liberalismus gefehlt hatte. Vielmehr war es die Anerkennung, dass der Mensch den christlichen Gott zuerst geschaffen hatte und dass deshalb der Mensch auch Gott veranlassen konnte, auf die Erde zu kommen und in den Parlamenten, Präsidentenpalästen und Verwaltungsgebäuden des modernen Staates zu wohnen.

Hegel gibt uns Gelegenheit, die moderne liberale Demokratie in Begriffen neu zu interpretieren, die sich recht deutlich von der angelsächsischen, an Hobbes und Locke anknüpfenden Tradition unterscheiden. Hegels Verständnis des Liberalismus ist sowohl eine

edlere Vision des Liberalismus als auch eine zutreffendere Darstellung dessen, was die Menschen auf der ganzen Welt meinen, wenn sie sagen, dass sie in einer Demokratie leben möchten. Für Hobbes und Locke und ihre Schüler, die Autoren der amerikanischen Verfassung und der Unabhängigkeitserklärung, beruhte die liberale Gesellschaft auf einem Gesellschaftsvertrag zwischen Einzelmenschen, die gewisse natürliche Rechte besaßen – darunter vor allem das Recht auf Leben, also auf Selbsterhaltung, und das Recht auf das Streben nach Glück, das im Allgemeinen als Recht auf Privateigentum verstanden wird. Die liberale Gesellschaft ist deshalb ein wechselseitiges und gleiches Übereinkommen zwischen den Bürgern, sich nicht in Leben und Eigentum des anderen einzumischen.

Hegel hingegen betrachtet die liberale Gesellschaft als ein wechselseitiges und gleiches Übereinkommen zwischen den Bürgern, einander anzuerkennen. Wenn der Liberalismus eines Hobbes und eines Locke als Verfolgung des rationalen Eigeninteresses interpretiert werden kann, so kann Hegels Liberalismus als Verfolgung der *rationalen Anerkennung* verstanden werden. Damit ist die Anerkennung auf einer universalen Grundlage gemeint: Die Würde jedes Einzelnen als freies und selbstständiges menschliches Wesen wird von allen anderen anerkannt. Wenn wir uns entscheiden, in einer liberalen Gesellschaft zu leben, geht es nicht nur um die Freiheit, Geld zu verdienen und den begehrenden Teil unserer Seele zu befriedigen. Wichtiger und befriedigender ist vielmehr, dass uns der liberale Staat die Anerkennung unserer Würde ermöglicht. Das Leben in einer liberalen Demokratie kann großen materiellen Überfluss bieten, aber es zeigt uns auch den Weg zum durch und durch nichtmateriellen Ziel der Anerkennung unserer Freiheit. Der liberal-demokratische Staat schätzt uns entsprechend unserem

Selbstwertgefühl. Auf diese Weise finden sowohl der begehrende als auch der thymotische Teil der Seele ihre Befriedigung.

Die universale Anerkennung beseitigt den zentralen Defekt der Anerkennung, der in den verschiedenen Spielarten von Sklavenhalter-Gesellschaften bestand. Bis zur Französischen Revolution war buchstäblich jede Gesellschaft entweder eine Monarchie oder eine Aristokratie, und anerkannt wurde entweder ein Individuum (der König) oder eine Gruppe von Individuen (die »herrschende Klasse« oder Elite). Sie fanden ihre Befriedigung in der Anerkennung zulasten der großen Menschenmasse, deren Mitglieder nicht als Menschen zahlten. Die Anerkennung war nur zu begründen, wenn sie auf eine universale und gleiche Basis gestellt wurde. Der innere »Widerspruch« der Beziehung zwischen Herren und Knechten wurde in dem Staat aufgelöst, dem die Synthese der Moral des Herrschers und der Moral des Beherrschten gelang. Die Unterscheidung zwischen Herr und Knecht wurde abgeschafft, die einstigen Knechte wurden die neuen Herren – nicht über andere Knechte, sondern über sich selbst. Die Bedeutung des »Geistes von 1776« bestand nicht im Sieg einer weiteren Herrschergruppe und auch nicht im Aufstieg eines neuen Bewusstseins der Knechte, sondern in der Errungenschaft der Volkssouveränität in Form einer demokratischen Regierung. In dieser neuen Synthese blieben einige Elemente der alten Ordnung von Herrscher und Beherrschten erhalten: die Befriedigung des Verlangens nach Anerkennung bei den Herren und die Arbeit der Knechte.

Wir können die Rationalität der universalen Anerkennung besser begreifen, wenn wir sie mit anderen, nichtrationalen Formen vergleichen. So enthält der nationalistische Staat, in dem das Bürgerrecht nur Angehörigen bestimmter nationaler, ethnischer oder rassischer Gruppen

zugestanden wird, eine Form der *irrationalen* Anerkennung. Nationalismus ist eine Manifestation des Verlangens nach Anerkennung, die sich aus dem *Thymos* ergibt. Der Nationalist befasst sich weniger mit ökonomischem Gewinn, sondern vor allem mit Anerkennung und Würde. [316] Nationalität ist nichts Naturgegebenes; ein Mensch besitzt eine bestimmte Nationalität nur dann, wenn sie von anderen Menschen anerkannt wird.[317] Der Einzelne strebt nach Anerkennung nicht für sich selbst als Individuum, sondern für die Gruppe, zu der er gehört. In gewisser Hinsicht stellt der Nationalismus die Umwandlung der *Megalothymia* früherer Zeiten in eine modernere, demokratische Form dar. Statt einzelner Fürsten, die um ihren persönlichen Ruhm kämpfen, haben wir es mit ganzen Nationen zu tun, die die Anerkennung ihrer Nationalität fordern. Wie der aristokratische Herrscher sind auch die Nationen entschlossen, das Risiko eines gewaltsamen Todes einzugehen, um Anerkennung, einen »Platz an der Sonne«, zu erlangen.

Das Verlangen nach Anerkennung, das sich auf Nationalität oder Rasse stützt, ist jedoch kein rationales Verlangen. Die Unterscheidung zwischen menschlich und nichtmenschlich ist vollkommen rational: Nur menschliche Wesen sind frei, sind in der Lage, in einem Prestigekampf um Anerkennung zu kämpfen. Diese Unterscheidung gründet auf der Natur oder besser auf der radikalen Trennung zwischen dem Reich der Natur und dem Reich der Freiheit. Demgegenüber ist die Unterscheidung zwischen einer Menschengruppe und einer anderen ein zufälliges und willkürliches Nebenprodukt der Menschheitsgeschichte. Und der Kampf zwischen nationalen Gruppen um die Anerkennung ihrer nationalen Würde führt im internationalen Maßstab in die gleiche Sackgasse wie der Prestigekampf zwischen aristokratischen Herren; die eine Nation wird sozusagen zum Herrn, die andere zum Knecht. Die Art der Anerkennung,

die beide erlangen können, ist aus den gleichen Gründen unvollständig wie die ursprüngliche, individuelle Beziehung zwischen Herr und Knecht.

Der liberale Staat hingegen ist rational, weil er die wetteifernden Forderungen nach Anerkennung auf der einzig möglichen, gemeinsamen Basis versöhnt – auf der Basis der Identität des Einzelnen als menschliches Wesen. Der liberale Staat ist notwendig *universal*, das heißt, er bietet allen Bürgern Anerkennung, weil sie menschliche Wesen sind, und nicht, weil sie einer bestimmten nationalen, ethnischen oder rassischen Gruppe angehören. Und der Staat muss insofern *homogen* sein, als er eine klassenlose Gesellschaft hervorbringt, die auf der Abschaffung der Unterscheidung zwischen Herren und Knechten beruht. Die Rationalität dieses universalen und homogenen Staates wird ferner durch die Tatsache deutlich, dass er ganz bewusst auf offenen und veröffentlichten Prinzipien gründet, wie sie beispielsweise im Verlauf der verfassungsgebenden Versammlung entwickelt wurden, die zur Geburt der amerikanischen Republik führte. Die Autorität des Staates erwächst also nicht aus uralten Traditionen oder aus den dunklen Tiefen des religiösen Glaubens, sondern ist Ergebnis einer öffentlichen Diskussion, in deren Verlauf die Staatsbürger sich über die Bedingungen einigen, unter denen sie zusammenleben wollen. Das ist eine Form des rationalen Selbstbewusstseins, weil sich menschliche Wesen zum ersten Mal ihrer eigenen, wahren Natur bewusst werden und in der Lage sind, eine politische Gemeinschaft zu bilden, die mit ihrer Natur übereinstimmt.

Inwiefern aber können wir sagen, die moderne liberale Demokratie erkenne universal alle menschlichen Wesen an?

Die liberale Demokratie gewährt und schützt die *Rechte* der Menschen. Jedes Menschenkind, das auf dem Territorium der Vereinigten

Staaten oder Frankreichs oder eines anderen liberalen Staates geboren wird, erhält allein durch die Geburt bestimmte Bürgerrechte. Niemand darf das Lebensrecht des Kindes verletzen, sei es reich oder arm, schwarz oder weiß. Später erhält das Kind das Recht auf den Besitz von Gütern, auch dieses Recht muss vom Staat und von den Mitbürgern geachtet werden. Das Kind hat das Recht auf thymotische Meinungen (also auf Meinungen, die Wert und Werte betreffen) über jedes Thema, das ihm einfällt, und es hat das Recht, diese Meinungen so umfassend wie möglich öffentlich darzulegen. Diese thymotischen Meinungen können die Form des religiösen Glaubens annehmen, und der Glaube darf in völliger Freiheit ausgeübt werden. Wenn das Kind endlich erwachsen ist, erhält es das Recht, sich an der Regierungsgewalt zu beteiligen, der es diese Rechte verdankt. Der Erwachsene kann dann seinen Beitrag zu den höchsten und wichtigsten Fragen der öffentlichen Angelegenheiten leisten. Die Beteiligung kann in Form der Stimmabgabe bei periodisch abgehaltenen Wahlen erfolgen; sie kann aber auch in der aktiven Form des Eintritts in den politischen Entscheidungsprozess bestehen, indem er sich um ein öffentliches Amt bewirbt, Artikel zugunsten einer Person oder einer bestimmten Anschauung verfasst oder in der öffentlichen Verwaltung arbeitet. Die öffentliche Selbstregierung schafft die Unterscheidung zwischen Herren und Knechten ab, jeder hat mindestens das Recht auf Teilhabe an der Rolle des Herrn. Die Herrschaft nimmt die Form der Veröffentlichung von demokratisch beschlossenen Gesetzen an. Gesetze sind universal geltende Regeln, durch die der Mensch bewusst über sich selbst herrscht. Die Anerkennung wird *gegenseitig*, indem Staat und Volk einander anerkennen. Dies geschieht dann, wenn der Staat seinen Bürgern Rechte gewährt und die Bürger einwilligen, die Gesetze des Staates zu befolgen. Die einzige Einschränkung der Rechte ergibt

sich, wenn sie in sich widersprüchlich werden, das heißt wenn die Wahrnehmung eines Rechts die Ausübung eines anderen Rechts beeinträchtigt.

Diese Beschreibung des hegelschen Staates scheint identisch mit dem liberalen Staat bei Locke, der in ähnlicher Weise als ein System definiert wird, das einen bestimmten Bestand individueller Rechte schützt. Kenner von Hegels Werk werden an dieser Stelle sofort einwenden, dass Hegel Locke und dem angelsächsischen Liberalismus kritisch gegenüberstand und den Gedanken zurückgewiesen hätte, mit einem an den Vorstellungen Lockes orientierten Staatswesen wie den Vereinigten Staaten von Amerika oder England sei das Ende der Geschichte erreicht. In gewisser Weise hätten sie natürlich recht. Hegel hätte niemals die Ansicht mancher Liberaler der angelsächsischen Tradition unterstützt, die behaupten, der einzige Zweck der Regierung bestehe darin, den Individuen aus dem Weg zu gehen, und die Individuen seien vollkommen frei, ihren eigensüchtigen Privatinteressen nachzugehen. Diese Ansicht wird heute vor allem von Rechtsliberalen vertreten. Hegel hätte auch jene Version des Liberalismus zurückgewiesen, die in politischen Rechten lediglich ein Mittel sieht, durch das die Menschen ihr Leben und ihr Geld – oder, um einen moderneren Ausdruck zu gebrauchen, ihren »Lebensstil« – schützen können.

Kojève hingegen sagt zu Recht, dass das Amerika der Nachkriegszeit oder die Mitgliedstaaten der Europäischen Gemeinschaft Hegels Staat der universalen Anerkennung verkörperten. Die angelsächsischen Demokratien mochten zwar ausdrücklich auf Lockes Gedankengut gegründet worden sein, ihrem Selbstverständnis nach waren sie jedoch niemals dessen reine Verkörperungen. Wie wir bereits festgestellt haben, berücksichtigten Madison und Hamilton in den *Federalist Papers* auch

die thymotische Seite der menschlichen Natur. Madison glaubte sogar, ein Zweck der repräsentativen Regierung sei es, den Menschen ein Ventil für thymotische und leidenschaftliche Meinungen zu bieten. Wenn sich die Menschen im heutigen Amerika über ihre Gesellschaft und Regierungsform unterhalten, benutzen sie häufig Begriffe, die eher bei Hegel als bei Locke zu finden sind. Nehmen wir beispielsweise die Zeit der Diskussion über die Bürgerrechte. Damals konnte man ohne weiteres sagen, der Zweck eines bestimmten Bürgerrechts-Gesetzes bestehe darin, die Menschenwürde der Farbigen anzuerkennen oder das Versprechen der Unabhängigkeitserklärung und der Verfassung einzulösen, dass alle Amerikaner in Würde und Freiheit leben können. Man musste Hegel nicht kennen, um die Stärke dieses Arguments einzusehen; auch ungebildeten und einfachen Bürgern war es selbstverständlich. (Das Grundgesetz der Bundesrepublik Deutschland erwähnt ausdrücklich die Menschenwürde.) In den Vereinigten Staaten und in anderen demokratischen Ländern wurde das Wahlrecht im Laufe der Zeit zwar auf die besitzlosen Bürger, auf Farbige und andere ethnische Minderheiten sowie auf Frauen ausgeweitet. Es wurde aber nie als rein ökonomische Angelegenheit aufgefasst, etwa in dem Sinne, dass es diesen Gruppen den Schutz ihrer wirtschaftlichen Interessen ermöglichen sollte. Vielmehr galt das Wahlrecht allgemein als Symbol für den Wert und die Gleichberechtigung dieser Gruppen und als ein erstrebenswertes Ziel an sich. Die amerikanischen Gründerväter gebrauchten zwar die Begriffe »Anerkennung« und »Menschenwürde« nicht, dennoch wandelte sich die Terminologie langsam und unmerklich von Lockes Menschenrechten zu Hegels Anerkennung.

Der universale und homogene Staat, der am Ende der Geschichte in Erscheinung tritt, ruht auf den beiden Säulen der Ökonomie und der

Anerkennung. Der Prozess der Menschheitsgeschichte, der zu diesem Ergebnis führte, fand seine Triebkraft gleichermaßen in der fortschreitenden Entfaltung der modernen Naturwissenschaften und im Kampf um Anerkennung. Die Entfaltung der Naturwissenschaften wurzelt im begehrenden Teil der Seele, der in der Frühzeit der Moderne freigesetzt wurde und auf die unbegrenzte Anhäufung von Reichtum gerichtet war. Die Akkumulation ohne Ende wurde durch die Allianz zwischen Begierde und Vernunft möglich, der Kapitalismus steht mit den modernen Naturwissenschaften in einem unauflösbaren Zusammenhang. Der Kampf um Anerkennung hingegen entsprang dem thymotischen Teil der Seele, er fand seinen Antrieb in der Realität der Knechtschaft. Diese Realität stand im Gegensatz zur Vision der Knechte von Herrschaft in einer Welt, in der vor dem Angesicht Gottes alle Menschen frei und gleich waren. Eine umfassende Beschreibung des historischen Prozesses – eine wahre Universalgeschichte – ist ohne Darstellung dieser beiden Säulen unvollständig, wie auch eine Beschreibung der menschlichen Persönlichkeit ohne Darstellung von Begierde, Vernunft und *Thymos* nicht vollständig wäre. Der Marxismus, die Modernisierungstheorie oder jede andere Geschichtstheorie, die sich primär auf ökonomische Faktoren stützt, wird unvollständig bleiben, solange der thymotische Teil der Seele und der Kampf um Anerkennung als Haupttriebkräfte der Geschichte keine Berücksichtigung finden.

Wir sind nunmehr in der Lage, näher auf die Beziehung zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik einzugehen und darzulegen, warum fortgeschrittene Industrialisierung und liberale Demokratie so eng zusammenhängen. Wie bereits erwähnt, gibt es keine *ökonomische* Begründung für Demokratie. Eher könnte man sagen, dass demokratische Politik die ökonomische Effizienz behindert. Die Entscheidung für die

Demokratie ist eine unabhängige Entscheidung, sie wird um der Anerkennung willen getroffen und nicht um der Begierde willen.

Die ökonomische Entwicklung schafft jedoch Bedingungen, die diese unabhängige Entscheidung wahrscheinlicher werden lassen. Hierfür gibt es zwei Gründe. Erstens bringt die ökonomische Entwicklung dem Knecht das Konzept der Herrschaft zu Bewusstsein. Er entdeckt, dass er durch die Technologie die Natur und durch Arbeitsdisziplin und Erziehung sich selbst beherrschen kann. In dem Maße, wie das Bildungsniveau einer Gesellschaft steigt, sehen die Knechte immer klarer, dass sie Sklaven sind und gerne Herrscher wären, und sie können die Gedanken anderer Knechte über ihre Situation der Abhängigkeit aufnehmen. Durch Bildung wird ihnen bewusst, dass sie menschliche Wesen sind, eine eigene Würde besitzen und um die Anerkennung ihrer Würde kämpfen sollten. Es ist kein Zufall, dass die Gedanken von Freiheit und Gleichheit Gegenstände der modernen Erziehung sind; dies sind Ideologien der Knechte, die als Reaktion auf ihre tatsächliche Situation entwickelt wurden. Sowohl das Christentum als auch der Kommunismus sind knechtische Ideologien (Hegel ahnte den Kommunismus nicht voraus), die jeweils Teile der Wahrheit erfassen. Im Laufe der Zeit traten ihre irrationalen Seiten und inneren Widersprüche offen zutage. Die kommunistischen Gesellschaften wurden trotz der Verpflichtung auf die Prinzipien von Freiheit und Gleichheit als moderne Varianten der Sklavenhalter-Gesellschaften entlarvt, in denen die Würde der großen Menschenmassen keine Anerkennung fand. Der Zusammenbruch der marxistischen Ideologie in den späten achtziger Jahren zeigt in gewisser Hinsicht, dass die Menschen, die in diesen Gesellschaften lebten, ein höheres Niveau der Rationalität erreicht hatten

und dass eine vernunftgeleitete, universale Anerkennung nur in einer liberalen Gesellschaftsordnung möglich ist.

Die ökonomische Entwicklung fördert die liberale Demokratie noch auf eine zweite Weise: Der Bedarf an umfassender Bildung hat eine stark nivellierende Wirkung, alte Klassenbarrieren werden zugunsten einer allgemeinen Chancengleichheit abgerissen. Zwar entstehen auf der Grundlage des wirtschaftlichen Status oder der Bildung wieder neue Klassen, doch herrscht innerhalb der Gesellschaft eine ungleich höhere Mobilität, und egalitäre Gedanken verbreiten sich immer weiter. Die wirtschaftlichen Prozesse schaffen damit *de facto* Gleichheit, noch bevor Gleichheit *de jure* errichtet ist.

Wenn menschliche Wesen nur durch Vernunft und Begierden geprägt wären, hätten sie vermutlich keine Schwierigkeiten, in einer Militärdiktatur wie Südkorea, in einem aufgeklärten technokratischen Verwaltungsstaat wie Francos Spanien oder in dem von der Kuomintang beherrschten Taiwan zu leben, das sich ausschließlich schnellem Wirtschaftswachstum verschrieben hat. Doch die Bürger dieser Staaten bestehen nicht allein aus Vernunft und Begierde, sie besitzen ihren thymotischen Stolz, glauben an ihre Menschenwürde und streben nach Anerkennung ihrer Würde. Vor allem wollen sie durch die Regierung des Landes, in dem sie leben, anerkannt sein.

So gesehen ist das Streben nach Anerkennung das fehlende Glied zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik. Wir haben ausgeführt, wie die fortgeschrittene Industrialisierung städtische, mobile, immer besser gebildete Gesellschaften erzeugt, die zunehmend frei sind von den traditionellen Autoritätsformen, die auf der Sippe, der Religion oder den Ständen beruhen. Wir haben auch dargelegt, dass ein sehr deutlicher Zusammenhang zwischen dem Entwicklungsniveau der Gesellschaft und

der liberalen Demokratie besteht, obwohl wir das nicht ausreichend erklären konnten. Die Schwäche unseres Ansatzes liegt darin, dass wir eine ökonomische Erklärung für die Entscheidung zugunsten der liberalen Demokratie gesucht haben, eine Erklärung, die auf die eine oder andere Weise im begehrenden Teil der Seele wurzelt. Stattdessen hätten wir den thymotischen Teil genauer ansehen sollen, das Verlangen der Seele nach Anerkennung. Denn der soziale Wandel, der die fortschreitende Industrialisierung begleitet – und als ein wichtiges Element dieses Wandels ist die Bildung zu nennen –, scheint ein bestimmtes Verlangen nach Anerkennung freizusetzen, das in ärmeren und weniger gebildeten Gesellschaften nicht bestand. Mit dem wachsenden Wohlstand, mit zunehmender Weltläufigkeit und besserer Bildung streben die Menschen nicht einfach nur nach weiteren Wohlstandsgewinnen, sondern nach Anerkennung ihres Status. Dieser vollkommen unökonomische, nichtmaterielle Trieb erklärt auch, warum die Menschen in Spanien, Portugal, Südkorea, Taiwan und in der Volksrepublik China nicht nur die Einführung der Marktwirtschaft forderten, sondern auch frei gewählte Regierungen.

Alexandre Kojève behauptet in seiner Hegel-Interpretation, dass der universale und homogene Staat die letzte Staatsform der menschlichen Geschichte darstelle, weil er den Menschen *vollkommen befriedige.* Er kommt zu dieser Aussage, weil er an die überragende Rolle des *Thymos* glaubt, des Verlangens nach Anerkennung, der tiefsten und wichtigsten menschlichen Begierde. Hegel und Kojève betonen nicht nur die metaphysische, sondern auch die psychologische Bedeutung der Anerkennung. Damit blicken sie möglicherweise tiefer in die menschliche Persönlichkeit als andere Philosophen wie Locke oder Marx, für die Begierde und Vernunft im Mittelpunkt standen. Kojève

schreibt, er kenne keinen den geschichtlichen Prozess übergreifenden Maßstab, mit dessen Hilfe sich die Adäquatheit menschlicher Institutionen messen lasse. Doch das Streben nach Anerkennung ist tatsächlich ein solcher Maßstab. *Thymos* ist bei Kojève ein immer vorhandener Bestandteil der menschlichen Natur. Der Kampf um Anerkennung, der sich aus dem *Thymos* ergibt, mag einen historischen Marsch über zehntausend Jahre oder mehr erfordert haben. Zur Seele gehört er bei Platon nicht weniger als bei Kojève.

Kojèves Behauptung, die Menschheit habe das Ende der Geschichte erreicht, steht und fällt deshalb mit der Feststellung, dass die Anerkennung, die der zeitgenössische liberal-demokratische Staat ermöglicht, das menschliche Verlangen nach Anerkennung hinreichend befriedigt. Kojève glaubt, die moderne liberale Demokratie stelle eine erfolgreiche Synthese zwischen der Moralität des Herrn und der Moralität des Knechts dar und überwinde die Kluft zwischen ihnen, auch wenn sie bestimmte Elemente beider Existenzformen bewahre. Ist das wirklich so? Und vor allem: Wird die *Megalothymia* des Herrn durch die modernen politischen Institutionen wirklich erfolgreich geläutert und in geordnete Bahnen gelenkt, sodass sie für die Politik kein Problem mehr ist? Wird sich der Mensch für immer damit zufriedengeben, im Vergleich zu allen anderen Menschen als gleich anerkannt zu werden, oder wird er nicht doch im Laufe der Zeit mehr fordern? Und wenn die *Megalothymia* durch die moderne Politik wirklich so vollständig geläutert und kanalisiert werden konnte, müssen wir dann nicht Nietzsche zustimmen, der gesagt hat, das sei kein Grund zum Feiern, sondern eine beispiellose Katastrophe?

Dies sind sehr weitreichende Überlegungen, auf die wir in Teil V dieses Buches zurückkommen werden.

Zunächst jedoch werden wir uns den tatsächlichen Veränderungsprozessen des Bewusstseins im Übergang zur liberalen Demokratie zuwenden. Das Streben nach Anerkennung kann eine Vielzahl irrationaler Formen annehmen, bevor es in universelle und gleiche Anerkennung transformiert wird – zum Beispiel solche, die unter den großen Rubriken Religion und Nationalismus einzuordnen sind. Die Transformationsprozesse verlaufen nicht reibungslos, in den meisten Gesellschaften bestehen rationale Formen der Anerkennung neben irrationalen Formen. Und mehr als das: Aufstieg und Bestand von Gesellschaften, die rationale Anerkennung ermöglichen, scheinen gewisse Formen der irrationalen Anerkennung *zu erfordern*, ein Paradoxon, das Kojève nicht hinreichend erklären konnte.

Hegel stellt im Vorwort seiner *Rechtsphilosophie* fest, »Philosophie [ist] ihre Zeit in Gedanken gefasst«, ein Philosoph könne genauso wenig seine eigene Zeit verlassen und die Zukunft vorhersagen, wie ein Mensch über die riesige Statue des Kolosses von Rhodos springen könne. Trotz dieser Warnung wollen wir vorausblicken und die Aussichten und Grenzen der gegenwärtigen weltweiten liberalen Revolution sowie ihre Auswirkungen auf die internationalen Beziehungen zu erfassen versuchen.

Teil IV

Der Sprung über Rhodos hinaus Hic Rhodus, hic salta

20

Das kälteste aller kalten Ungeheuer

Irgendwo giebt es noch Völker und Heerden, doch nicht bei uns, meine Brüder: da giebt es Staaten.
Staat? Was ist das? Wohlan! Jetzt thut mir die Ohren auf, denn jetzt sage ich euch mein Wort vom Tode der Völker.
Staat heisst das kälteste aller kalten Ungeheuer. Kalt lügt es auch; und diese Lüge kriecht aus seinem Munde: »Ich, der Staat, bin das Volk.«
Lüge ist's! Schaffende waren es, die schufen die Völker und hängten einen Glauben und eine Liebe über sie hin: also dienten sie dem Leben.
Vernichter sind es, die stellen Fallen auf für Viele und heissen sie Staat: sie hängen ein Schwert und hundert Begierden über sie hin …
Dieses Zeichen gebe ich euch: jedes Volk spricht seine Zunge des Guten und des Bösen: die versteht der Nachbar nicht. Seine Sprache erfand es sich in Sitten und Rechten.
Aber der Staat lügt in allen Zungen des Guten und Bösen; und was er auch redet, er lügt – und was er auch hat, gestohlen hat er's.
Friedrich Nietzsche, Also sprach Zarathustra[318]

Am Ende der Geschichte gibt es keine ideologische Konkurrenz mehr zur liberalen Demokratie. In der Vergangenheit lehnten viele die liberale

Demokratie ab, weil sie meinten, sie sei der Monarchie, Aristokratie, Theokratie, dem Faschismus, Kommunismus, Totalitarismus oder irgendeiner anderen Ideologie unterlegen, an die sie zufällig glaubten. Heute jedoch besteht zumindest außerhalb der islamischen Welt ein allgemeiner Konsens darüber, dass die liberale Demokratie die vernünftigste Form der Regierung ist, das heißt die Staatsform, in der rationale Begierde oder rationale Anerkennung am besten verwirklicht werden. Warum sind aber dann nicht alle Länder außerhalb der islamischen Welt liberale Demokratien? Warum gestaltet sich der Übergang zur Demokratie für viele Nationen so schwierig, auch wenn das Volk und die politische Führungsschicht die demokratischen Prinzipien in der Theorie anerkannt haben? Warum befürchten wir, dass bestimmte Staaten, die sich derzeit zu Demokratien erklären, nicht auf Dauer demokratisch bleiben, während wir uns andere Länder gar nicht anders vorstellen können denn als stabile Demokratien? Und warum wird der gegenwärtige Trend zum Liberalismus höchstwahrscheinlich wieder abflauen, selbst wenn er, wie es aussieht, langfristig die Oberhand gewinnen wird?

Die Gründung einer liberalen Demokratie sollte ein rationaler politischer Akt sein, in dem die gesamte Gemeinschaft über die Art der Verfassung und die Grundrechte nachdenkt, die ihr öffentliches Leben regeln werden. Doch oft ist man verblüfft, wie schwer es für Vernunft oder Politik ist, ihre Ziele zu erreichen, und wie leicht der Mensch nicht nur im persönlichen, sondern auch im politischen Bereich die »Kontrolle« über sein Leben verliert. So entstanden im 19. Jahrhundert in Lateinamerika in vielen Ländern gleich nach ihrer Unabhängigkeit von Spanien oder Portugal liberale Demokratien; ihre Verfassungen orientierten sich an der Verfassung der Vereinigten Staaten oder der

französischen Republik. Und dennoch hat kein Land eine ungebrochene demokratische Tradition, die bis in die Gegenwart reicht. Im Bereich der Theorie war die Opposition gegen die liberale Demokratie in Lateinamerika nie sehr stark, abgesehen von kurzen Angriffen durch faschistisch oder kommunistisch orientierte Denker, dennoch fochten die liberalen Demokraten einen mühsamen Kampf, um die Macht zu gewinnen und zu behalten. Andere Länder wie Russland haben verschiedene autoritäre Regierungsformen erlebt, jedoch bis vor kurzem noch nie eine echte Demokratie. Und wieder anderen Ländern, wie beispielsweise Deutschland, fiel es schwer, eine stabile Demokratie zu errichten, obwohl sie fest in westeuropäischen Traditionen verwurzelt waren. Frankreich hingegen, die Heimat der Prinzipien von Freiheit und Gleichheit, erlebte seit 1789 das Kommen und Gehen von fünf Republiken. Die Erfahrungen dieser Länder unterscheiden sich deutlich von den Erfahrungen der meisten Demokratien angelsächsischen Ursprungs. In den angelsächsischen Demokratien fiel es relativ leicht, die Stabilität der Institutionen zu erhalten.

Die liberale Demokratie wurde letztlich deshalb keine universale, auf Dauer stabile Regierungsform, weil zwischen Völkern und Staaten keine vollständige Übereinstimmung herrscht. Ein Staat ist ein zweckorientiertes politisches Gebilde, ein Volk eine bereits vor dem Staat existierende moralische Gemeinschaft. Ein Volk ist eine Gemeinschaft mit gemeinsamen Vorstellungen von Gut und Böse, über Heiliges und Profanes, die in ferner Vergangenheit vielleicht einmal bewusst begründet wurden, heute aber überwiegend Tradition sind. Nietzsche zufolge spricht jedes Volk »seine Zunge des Guten und Bösen« und erfindet sich seine Sprache »in Sitten und Rechten«. Das spiegelt sich nicht nur in der Verfassung und den Gesetzen wider, sondern auch in der

Familie, der Religion, der Klassenstruktur, in den täglichen Gewohnheiten und der Lebensweise, die hochgehalten wird. Der Bereich des Staates ist das Politische, die Sphäre der bewussten Wahl der angemessenen Regierungsform. Das Reich des Volkes liegt außerhalb der Politik in der Kultur und der Gesellschaft, deren Regeln nur selten formuliert sind oder bewusst anerkannt werden, nicht einmal von denjenigen, die dazugehören. Wenn Tocqueville über das amerikanische System der Gewaltenverschränkung und Gewaltenkontrolle oder die Aufgabenteilung zwischen der Bundesregierung und den Regierungen der Einzelstaaten spricht, dann geht es um den Staat. Wenn er jedoch den zuweilen fanatischen Spiritualismus der Amerikaner beschreibt, ihre Leidenschaft für Gleichheit oder die Tatsache, dass sie sich eher den praktischen als den theoretischen Wissenschaften widmen, dann geht es um die Amerikaner als Volk.

Der Staat drängt sich dem Volk auf. In einigen Fällen formt der Staat das Volk: So sollen die Gesetze des Lykurgos und des Romulus das *Ethos* der Bürger Spartas beziehungsweise Roms geprägt haben, und in den Vereinigten Staaten hat der Grundsatz von Freiheit und Gleichheit bei den verschiedenen eingewanderten Völkerschaften, die die amerikanische Nation bilden, ein demokratisches Bewusstsein geschaffen. In vielen Fällen jedoch bestehen zwischen dem Staat und dem Volk unangenehme Spannungen, und manchmal kann man sogar von einem Krieg zwischen dem Staat und seinem Volk reden – so zum Beispiel in der Sowjetunion und China, wo die Kommunisten gewaltsam versuchten, die Menschen in ihrem Staat zu marxistischen Idealen zu bekehren. Erfolg und Stabilität der liberalen Demokratie basieren deshalb niemals nur darauf, dass gewisse universale Prinzipien und Gesetze

Gültigkeit haben, sondern setzen ein gewisses Maß an Übereinstimmung zwischen Volk und Staat voraus.

Wenn wir Nietzsche folgen und ein Volk als eine moralische Gemeinschaft definieren, die gemeinsame Vorstellungen von gut und böse hat, dann wird klar, dass Völker und die Kulturen, die sie schaffen, ihren Ursprung im thymotischen Teile der Seele haben. *Kultur* entsteht also aus der Fähigkeit, etwas zu beurteilen: einen Menschen, der sich dem Alter beugt, ehrenwert zu nennen, einen anderen dagegen, der unreine Tiere wie Schweine isst, als nicht ehrenwert zu bezeichnen. *Thymos* oder das Bedürfnis nach Anerkennung ist der Sitz dessen, was Sozialwissenschaftler »Werte« nennen. Wie wir gesehen haben, hat das Streben nach Anerkennung nicht nur das Verhältnis von Herr und Knecht in all seinen Erscheinungsformen hervorgebracht, sondern auch die daraus entstandenen Moralkodizes – den Respekt des Untertanen vor seinem Monarchen, die Achtung des Bauern vor dem Grundbesitzer, die hochmütige Überlegenheit des Adligen und so weiter.

Auf dem Wunsch nach Anerkennung basieren psychologisch gesehen noch zwei andere, sehr mächtige Leidenschaften: die Religion und der Nationalismus. Damit will ich nicht sagen, dass Religion und Nationalismus auf den Wunsch nach Anerkennung reduziert werden können; doch diese Leidenschaften sind gerade deshalb so mächtig, weil sie in *Thymos* wurzeln. Der religiöse Gläubige spricht allem Würde zu, was seine Religion für heilig erklärt – bestimmten moralischen Gesetzen, einer bestimmten Lebensform oder bestimmten Objekten der Verehrung. Er ärgert sich, wenn die Würde dessen, was er heilig hält, verletzt wird. [319] Der Nationalist glaubt an die Größe seiner nationalen oder ethnischen Gruppe und deshalb an seine eigene Vorrangstellung als Mitglied dieser Gruppe. Er will, dass die Vorrangstellung von anderen

anerkannt wird, und ist wie der religiös Gläubige verärgert, wenn das nicht geschieht. Eine thymotische Leidenschaft, nämlich der Wunsch nach Anerkennung aufseiten des adligen Herrn, setzte den historischen Prozess in Gang, und die thymotischen Leidenschaften des religiösen Fanatismus und des Nationalismus haben ihn seither durch Kriege und Konflikte hindurch über die Jahrhunderte hinweg angetrieben. Der thymotische Ursprung der Religion und des Nationalismus erklärt, warum Konflikte um »Werte« häufiger tödlich enden als Konflikte um materiellen Besitz.[320] Geld kann man teilen, über Würde hingegen gibt es keinen Kompromiss: Entweder der andere anerkennt meine Würde oder die Würde dessen, was mir heilig ist, oder er tut es nicht. Nur *Thymos*, das »Gefühl«, das nach Gerechtigkeit strebt, kann echten Fanatismus, Obsession und Hass hervorbringen.

Die liberale Demokratie in ihrer angelsächsischen Ausprägung ist das Ergebnis kalter Berechnung. Sie entstand durch die Preisgabe früherer moralischer und kultureller Horizonte. Rationales Begehren muss sich gegenüber dem irrationalen Wunsch nach Anerkennung durchsetzen, besonders gegenüber der *Megalothymia* hochmütiger Herren, die nach der Anerkennung ihrer Überlegenheit streben. Der liberale Staat in der Tradition von Hobbes und Locke führte einen langwierigen Kampf mit seinem eigenen Volk. Die traditionelle kulturelle Vielfalt des Volkes musste vereinheitlicht werden, und das Volk musste lernen, seinen eigenen langfristigen Vorteil ins Kalkül zu ziehen. An die Stelle einer organischen moralischen Gemeinschaft mit ihrem eigenen Verständnis von Gut und Böse traten Menschen, die sich eine Reihe neuer demokratischer Werte zu eigen machen mussten: Sie mussten »partizipatorische Fähigkeiten« entwickeln, »rational« sein, »säkularisiert«, »mobil«, »flexibel« und »tolerant«.[321] Diese neuen

demokratischen Werte waren ursprünglich gar keine Werte in dem Sinne, dass sie die höchste menschliche Tugend oder das letzte Gut definiert hätten. Sie hatten eine rein instrumentelle Funktion; sie waren Gewohnheiten, die man annehmen musste, wenn man es in einer friedlichen, blühenden liberalen Gesellschaft zu etwas bringen wollte. Aus diesem Grund nannte Nietzsche den Staat das »kälteste aller kalten Ungeheuer«, das Völker und ihre Kulturen zerstört, weil es ihnen »hundert Begierden« vor die Nase hält.

Wenn die Demokratie funktionieren soll, müssen die Bürger des demokratischen Staates die ursprünglich instrumentelle Funktion der Werte vergessen und einen gewissen irrationalen, thymotischen Stolz auf ihr politisches System und ihre Lebensweise entwickeln. Sie müssen die Demokratie lieben, nicht etwa weil sie unbedingt besser ist als die Alternativen, sondern weil sie *ihr* System ist. Überdies dürfen sie Werte wie »Toleranz« nicht länger nur als Mittel zu einem bestimmten Zweck betrachten, in demokratischen Gesellschaften wird Toleranz zur charakteristischen Tugend.[322] Wenn sich ein solcher Stolz auf die Demokratie entwickelt hat oder demokratische Werte in das Selbstverständnis der Bürger eingegangen sind, dann ist eine »demokratische« Kultur, eine politische »Bürgerkultur« entstanden. Eine solche Kultur ist eine wichtige Voraussetzung für das langfristige Wohl und die Stabilität von Demokratien, denn eine Gesellschaft, die allein auf rationalem Kalkül und rationalem Streben basiert, kann in der realen Welt nicht lange bestehen.

Soweit Kultur Widerstand gegen die Umwandlung gewisser traditioneller Werte in demokratische Werte bedeutet, kann sie somit den Demokratisierungsprozess hemmen. Die kulturellen Faktoren, die den

Aufbau stabiler liberaler Demokratien behindern,[323] fallen in verschiedene Kategorien.

Die erste Kategorie hat mit dem Ausmaß und dem Charakter des nationalen, ethnischen und rassischen Bewusstseins eines Landes zu tun. Nationalismus und Liberalismus schließen einander eigentlich nicht aus. In den Kämpfen um die nationale Einheit in Deutschland und Italien im 19. Jahrhundert gehörten Nationalismus und Liberalismus eng zusammen, das gilt auch für das Streben nach nationaler Wiedergeburt in Polen in den achtziger Jahren dieses Jahrhunderts und für den Kampf der baltischen Republiken um ihre Unabhängigkeit von der Sowjetunion. Der Wunsch nach nationaler Unabhängigkeit und Souveränität kann – vorausgesetzt, Staatsbürgerschaft und Rechte basieren nicht ausschließlich auf Nationalität, Rasse und ethnischer Zugehörigheit – als eine mögliche Erscheinungsform des Strebens nach Selbstbestimmung und Freiheit verstanden werden. Ein unabhängiges Litauen kann ein echter liberaler Staat sein, allerdings nur, wenn es die Rechte aller Bürger schützt, auch die Rechte einer russischen Minderheit, die möglicherweise im Land bleiben möchte.

Andererseits wird sich ein demokratisches System kaum in einem Land etablieren, in dem der Nationalismus oder die ethnische Zugehörigkeit der verschiedenen Bevölkerungsgruppen so stark entwickelt ist, dass sie nicht mehr das Gefühl haben, einer Nation anzugehören, und die Rechte der jeweils anderen Gruppe nicht respektieren. Bevor ein demokratisches System entstehen kann, muss ein ausgeprägter Sinn für nationale Einheit vorhanden sein. So ging auch in England, den Vereinigten Staaten, Frankreich, Italien und Deutschland die Herausbildung eines Nationalgefühls der Entstehung der Demokratie voraus. In der Sowjetunion fehlt ein solches Gefühl für die Einheit;

deshalb wird dort wohl erst dann eine stabile Demokratie entstehen, wenn sich das Land in kleinere nationale Einheiten aufgelöst hat.[324] In Peru haben nur elf Prozent der Bevölkerung, die Nachfahren der spanischen Eroberer, eine weiße Hautfarbe, die übrigen Bewohner sind Indianer, die geographisch, wirtschaftlich und geistig vom Rest des Landes abgeschnitten leben. Das wird die Entstehung einer stabilen Demokratie noch lange Zeit sehr behindern. Dasselbe gilt für Südafrika. Dort besteht nicht nur eine tiefe Kluft zwischen Schwarzen und Weißen, sondern die Schwarzen selbst sind in ethnische Gruppen zersplittert, die auf eine lange Geschichte der Feindschaft zurückblicken können.

Das zweite kulturelle Hindernis für die Entstehung einer Demokratie liegt in der Religion. Wie im Falle des Nationalismus besteht zwischen Religion und liberaler Demokratie nicht grundsätzlich ein Konflikt. Zum Konflikt kommt es erst an dem Punkt, an dem die Religion nicht mehr tolerant und egalitär ist. Wir haben bereits festgestellt, dass Hegel zufolge das Christentum den Weg für die Französische Revolution bereitete, denn das Christentum habe das Prinzip der Gleichheit aller Menschen etabliert, und zwar auf der Grundlage ihrer Fähigkeit zur moralischen Entscheidung. Eine große Mehrheit der heutigen Demokratien steht in einer christlichen Tradition. Samuel Huntington hat darauf hingewiesen, dass die meisten neuen Demokratien seit 1970 in katholischen Ländern entstanden sind.[325] In gewisser Hinsicht scheint die Religion den Demokratisierungsprozess nicht zu behindern, sondern vielmehr anzutreiben.

Die Religion brachte freilich keine freien Gesellschaften hervor; das Christentum musste sich durch die Säkularisierung seiner Ziele gewissermaßen selbst abschaffen, bevor der Liberalismus Fuß fassen konnte. In großen Teilen Westeuropas und in Nordamerika erfolgte die

Säkularisierung anerkanntermaßen durch den Protestantismus. Im Protestantismus wird die Religion zu einer privaten Angelegenheit zwischen dem Christen und seinem Gott. Damit bedurfte es keiner eigenen Klasse von Priestern mehr, oder allgemeiner gesprochen: Die Religion hatte keinen Einfluss mehr auf die Politik. Andere Religionen der Welt haben sich einem ähnlichen Säkularisierungsprozess unterworfen. Der Buddhismus und der Schintoismus haben sich auf einen Bereich der privaten Religionsausübung beschränkt, der hauptsächlich die Familie umfasst. Das Erbe des Hinduismus und des Konfuzianismus ist gemischt. Beide Religionen sind zwar relativ tolerant und lassen sich erwiesenermaßen mit einer Vielzahl weltlicher Betätigungen vereinbaren, doch im Kern sind sie hierarchisch und keineswegs egalitär. Das orthodoxe Judentum und der fundamentalistische Islam dagegen sind totalitäre Religionen, die alle Bereiche des menschlichen Lebens regeln wollen, den öffentlichen, den privaten und den gesamten politischen Bereich. Diese Religionen können mit einem demokratischen Regierungssystem zu vereinbaren sein – besonders im Islam gilt nicht weniger als im Christentum das Prinzip der Gleichheit aller Menschen –, doch sie lassen sich nur sehr schwer mit Liberalismus und der Anerkennung allgemeiner Rechte, besonders dem Recht auf Gewissensfreiheit und dem Recht auf freie Religionsausübung, in Einklang bringen. Vielleicht ist es kein Zufall, dass die einzige liberale Demokratie in der modernen islamischen Welt die Türkei ist – das einzige Land, das im 20. Jahrhundert sein islamisches Erbe ausdrücklich zugunsten weltlicher Werte zurückgewiesen hat.[326]

Ein drittes Hindernis für die Entstehung einer stabilen Demokratie ist ein hohes Maß an sozialer Ungleichheit mit allen daraus erwachsenden Folgen für die Einstellung der Menschen gegenüber dem Staat.

Tocqueville zufolge ließ sich die Stärke und Stabilität der amerikanischen Demokratie darauf zurückführen, dass die amerikanische Gesellschaft durch und durch egalitär und demokratisch war, lange bevor die Unabhängigkeitserklärung und die Verfassung geschrieben wurden. Amerikaner wurden »gleich geboren«, denn die dominierenden kulturellen Traditionen Nordamerikas waren die Traditionen des liberalen England und der liberalen Niederlande und nicht, sagen wir, des absolutistischen Spanien des 17. Jahrhunderts. Brasilien und Peru dagegen erbten ausgeprägt hierarchische gesellschaftliche Strukturen, in denen die einzelnen Klassen sich feindselig gegenüberstanden und jede Klasse nur auf ihr eigenes Wohlergehen bedacht war.

In einigen Ländern blieben »Herren und Knechte« somit in einer reineren und tiefer verwurzelten Form bestehen als in anderen. In Lateinamerika gab es vielfach wie in den amerikanischen Südstaaten vor dem Bürgerkrieg offene Sklaverei oder eine Form von extensiv betriebener Landwirtschaft, in der die Bauern praktisch in Leibeigenschaft an eine Klasse von Grundbesitzern gebunden waren. Das führte zu einer Situation, die laut Hegel für die frühen Phasen von Herrschaft und Knechtschaft charakteristisch ist: Gewalttätigen, faulen Herren steht eine Klasse von ängstlichen, abhängigen Sklaven gegenüber, die kaum eine Vorstellung von ihrer Freiheit haben. In Costa Rica dagegen, einem isolierten und vernachlässigten Teil des spanischen Weltreiches, gab es keine solche extensive Landwirtschaft. Die Menschen waren alle arm und in ihrer Armut alle gleich. So erklärt sich der relative Erfolg der Demokratie in diesem Land.[327]

Ein letzter kultureller Faktor, der die Chancen für den Aufbau einer stabilen Demokratie beeinflusst, hängt mit der Fähigkeit eines Volkes zusammen, autonom eine gesunde zivile Gesellschaft zu schaffen – eine

Sphäre, in der das Volk, ohne sich auf den Staat zu stützen, Tocquevilles »Kunst, sich zusammenzuschließen« üben kann. Nach Tocqueville funktioniert die Demokratie am besten, wenn sie nicht von oben nach unten, sondern von unten nach oben durchgesetzt wird, wenn der Zentralstaat ganz natürlich aus unzähligen lokalen Regierungsinstitutionen und privaten Verbindungen entsteht, die als Schulen der Freiheit und der Disziplin dienen. In der Demokratie geht es schließlich um Selbstregierung, und wenn Menschen sich in ihren Städten, Gemeinden, Berufsverbänden oder Universitäten selbst regieren können, dann ist es viel wahrscheinlicher, dass ihnen das auch auf nationaler Ebene gelingt.

Die Fähigkeit zur Selbstregierung wurde vielfach mit der Form der vormodernen Gesellschaft in Verbindung gebracht, aus der die Demokratie entstand. Gesellschaften, so das Argument, mit einer starken zentralisierten Staatsmacht, die systematisch alle Zwischenstufen der Macht wie eine Feudalaristokratie oder regionale Kriegsherren ausschalteten, entwickelten viel eher ein autoritäres Herrschaftssystem als Feudalgesellschaften, in denen die Macht zwischen dem Monarchen und einer Anzahl mächtiger Feudalherren aufgeteilt war.[328] So wurden aus Russland und China, die vor der Revolution zentralistische, bürokratische Riesenreiche waren, totalitäre kommunistische Staaten, während England und Japan mit ihren überwiegend feudalen Strukturen stabile Demokratien geworden sind.[329] Damit erklären sich auch die Schwierigkeiten, die westeuropäische Länder wie Frankreich und Spanien beim Aufbau einer stabilen Demokratie hatten. In beiden Fällen war der Feudalismus im 16. und 17. Jahrhundert von einer zentralisierenden, modernisierenden Monarchie abgelöst worden. Als Vermächtnis blieb den Ländern eine starke Staatsmacht gegenüber einer

schwachen, entmutigten bürgerlichen Gesellschaft, die von der staatlichen Autorität abhängig war. Die zentralistischen Monarchien schufen ein geistiges Klima, in dem die Menschen die Fähigkeit verloren, sich spontan privat zu organisieren, auf lokaler Ebene zusammenzuarbeiten und die Verantwortung für ihr Leben zu übernehmen. Die zentralistische Tradition in Frankreich, wo auch in der tiefsten Provinz ohne Genehmigung aus Paris keine Straße und keine Brücke gebaut werden kann, ist von Ludwig XIII. über Napoleon bis zur gegenwärtigen Fünften Republik ungebrochen.[330] Spanien hinterließ vielen Staaten in Lateinamerika ein ähnliches Erbe.

Die Stabilität einer demokratischen politischen Kultur hängt stark davon ab, in welcher Reihenfolge die verschiedenen Elemente der liberalen Demokratie eingeführt wurden. In den stabilsten liberalen Demokratien der Gegenwart – zum Beispiel in England und in den Vereinigten Staaten – ging der Liberalismus der Demokratie und die Freiheit der Gleichheit voraus: Liberale Rechte wie Redefreiheit, Versammlungsfreiheit und das Recht auf politische Partizipation an der Regierung wurden von einer kleinen Elite – meist weiße Grundbesitzer – praktiziert, bevor die ganze Bevölkerung daran teilhatte.[331] Die Regeln der demokratischen Auseinandersetzung und Kompromissfindung, die die Rechte der Verlierer sorgfältig schützten, wurden von einer kleinen Elite mit annähernd gleichem sozialen Hintergrund und ähnlichen Interessen zunächst viel bereitwilliger befolgt als von einer großen, heterogenen Gesellschaft, in der es viele seit langer Zeit bestehende Stammesgegensätze und Hass zwischen ethnischen Gruppen gab. In dieser Reihenfolge bürgerten sich liberale demokratische Praktiken ein, die schließlich mit den ältesten nationalen Traditionen verschmolzen. Die Identifikation der liberalen Demokratie mit Patriotismus erhöht ihren

thymotischen Reiz für die neuen wahlberechtigten Gruppen; sie werden fester an demokratische Institutionen gebunden, als wenn sie von Anfang an partizipiert hätten.

Alle diese Faktoren – nationale Identität, Religion, soziale Gleichheit, die zivile Gesellschaft und die historische Erfahrung mit liberalen Institutionen – machen die politische Kultur eines Volkes aus. Dass Völker in dieser Hinsicht sehr unterschiedlich sind, erklärt, warum identische liberale und demokratische Systeme bei bestimmten Völkern problemlos funktionieren, bei anderen aber nicht, oder warum dasselbe Volk die Demokratie zu einer Zeit ablehnen und zu einer anderen Zeit ohne Zögern einführen kann. Jeder Staatsmann, der den Einflussbereich der Freiheit vergrößern und ihre Ausbreitung konsolidieren will, muss sehr sensibel auf derartige subpolitische Faktoren reagieren, denn sie können verhindern, dass ein Staat erfolgreich ans Ende der Geschichte gelangt.

Einige Irrtümer über Kultur und Demokratie sollte man jedoch vermeiden. Da wäre zunächst die Vorstellung, kulturelle Faktoren könnten *ausreichende* Bedingungen für die Entstehung einer Demokratie schaffen. So redete sich ein bekannter Sowjetologe ein, dass in der Sowjetunion während der Breschnew-Ära tatsächlich eine Art gesellschaftlicher Pluralismus existiert habe, nur weil ein gewisser Grad an Urbanisierung, Bildung, eine bestimmte Höhe des Pro-Kopf-Einkommens, Säkularisierung und so weiter erreicht worden sei. Wir dürfen nicht vergessen, dass das nationalsozialistische Deutschland praktisch alle kulturellen Voraussetzungen für eine stabile Demokratie erfüllte: Nationale Einheit war vorhanden, das Land war wirtschaftlich entwickelt und überwiegend protestantisch geprägt, es besaß eine gesunde zivile Gesellschaft, und es gab nicht weniger soziale

Gleichberechtigung als in anderen Ländern Westeuropas. Und dennoch konnte der gewaltige Ausbruch von thymotischem Geltungsbedürfnis und Zorn, aus dem der deutsche Nationalsozialismus entstand, das Bedürfnis nach rationaler, gegenseitiger Anerkennung restlos verschütten.

Die Demokratie schleicht sich niemals durch die Hintertür herein, an einem bestimmten Punkt muss eine bewusste politische Entscheidung getroffen werden. Der Bereich der Politik bleibt unabhängig vom Bereich der Kultur und hat als Schnittpunkt von Begierde, *Thymos* und Vernunft seine eigene spezifische Würde. Eine stabile liberale Demokratie kann nur entstehen, wenn es kluge und einsatzbereite Staatsmänner gibt, die sich auf die Kunst der Politik verstehen und die Neigungen ihres Volkes in dauerhafte politische Institutionen umwandeln. Untersuchungen über Länder, die den Übergang zur Demokratie geschafft haben, zeigen, wie wichtig solche durch und durch politische Faktoren sind. Die demokratische Führung muss beispielsweise bewaffnete Kräfte neutralisieren und zugleich eine Begründung für Verfehlungen in der Vergangenheit finden. Sie muss eine gewisse Kontinuität der Symbole der Vergangenheit wie der Flagge oder der Nationalhymne bewahren oder den Charakter eines bereits bestehenden Parteiensystems erhalten und sich entsprechend für eine präsidentielle oder eine parlamentarische Demokratie entscheiden.[332] Umgekehrt haben Untersuchungen über den Zusammenbruch von Demokratien erwiesen, dass die Ereignisse sich keineswegs notwendig aus dem kulturellen oder wirtschaftlichen Umfeld ergaben, sondern durch Fehlentscheidungen einzelner Politiker verursacht wurden.[333] Die Staaten Lateinamerikas waren während der Weltwirtschaftskrise in den dreißiger Jahren dieses Jahrhunderts keineswegs gezwungen, eine Politik des Protektionismus und der

Importsubstitution zu betreiben, doch gerade diese Politik verschlechterte für viele Jahre ihre Aussichten auf eine stabile Demokratie.[334]

Die zweite und wahrscheinlich häufigste Fehleinschätzung ist die, dass man kulturelle Faktoren als *notwendige* Bedingungen für die Demokratie betrachtet. Max Weber geht auf die historischen Ursprünge der modernen Demokratie ausführlich ein. Seiner Ansicht nach liegen sie in den sehr spezifischen sozialen Bedingungen, die wir in der abendländischen Stadt vorfinden.[335] Webers Ausführungen sind wie üblich reich an historischen Details und enthalten viele wertvolle Einsichten, aber er stellt die Demokratie als eine Regierungsform dar, die nur in dem speziellen kulturellen und sozialen Milieu einer kleinen Ecke der westlichen Zivilisation entstehen konnte. Dass die Demokratie sich durchsetzte, weil sie das vernünftigste mögliche politische System war und allgemeineren, kulturübergreifenden Wesenszügen des Menschen am besten entsprach, wird von Weber nicht ernsthaft in Betracht gezogen.

Es gibt zahlreiche Länder, die kaum eine der sogenannten kulturellen »Vorbedingungen« für eine Demokratie erfüllen und dennoch ein erstaunlich hohes Maß an demokratischer Stabilität erreicht haben. Das beste Beispiel dafür ist Indien. Indien ist weder reich und hoch industrialisiert (auch wenn gewisse Bereiche der Wirtschaft technologisch sehr fortgeschritten sind), noch national geeint und protestantisch, und dennoch konnte sich dort seit der Unabhängigkeit 1947 eine leistungsfähige, funktionierende Demokratie behaupten. Zu anderen Zeiten in der Vergangenheit galten ganze Völker als kulturell untauglich für eine stabile Demokratie: Deutsche und Japaner, hieß es, seien durch ihre autoritären Traditionen behindert, in Spanien, Portugal und praktisch allen lateinamerikanischen Ländern bilde der Katholizismus, in Griechenland und Russland der griechisch-orthodoxe

Glauben ein unüberwindliches Hindernis, und viele Völker Osteuropas seien für den westeuropäischen Liberalismus nicht geeignet oder nicht daran interessiert. Als Gorbatschows Perestroika keine eindeutigen Reformen brachte, meinten viele Beobachter innerhalb und außerhalb der Sowjetunion, das russische Volk sei kulturell nicht zur Demokratie fähig: Es habe keine demokratische Tradition und keine zivile Gesellschaft, im Laufe der Jahrhunderte habe es sich an die Tyrannei gewöhnt. Dennoch entstanden in all den genannten Ländern demokratische Institutionen. Am meisten überraschte wohl die Entwicklung in der Sowjetunion. Das russische Parlament unter Boris Jelzin funktionierte, als wäre es ein legislatives Organ mit einer langen Tradition, und in den Jahren 1990/1991 entwickelte sich ganz spontan eine immer breitere, dynamische zivile Gesellschaft.[336]

Ein besonders unsinniges, aber nur allzu oft geäußertes Argument lautet, ein Land könne nicht demokratisch werden, weil es nicht auf demokratische Traditionen zurückblicken könne. Wäre eine solche Tradition tatsächlich notwendig, könnte *kein* Land demokratisch werden, denn es gibt kein Volk und keine Kultur (auch nicht in Westeuropa) ohne eine ursprünglich streng autoritäre Tradition. Eine genauere Betrachtung dieses Punktes lässt vermuten, dass die Grenze zwischen Kultur und Politik, zwischen Volk und Staat keineswegs so klar ist. Der Staat kann ein Volk entscheidend *prägen*, indem er dessen »Zunge des Guten und des Bösen« herausbildet und neue Gewohnheiten, Sitten und Kulturen schafft. Die Amerikaner wurden nicht einfach »gleich geboren«, sie wurden noch vor der Gründung der Vereinigten Staaten »gleich gemacht«. Das geschah in erster Linie durch die Praxis der Selbstregierung auf staatlicher und lokaler Ebene in den Jahren, bevor die Kolonien ihre Unabhängigkeit von England erlangten. Der offenkundig

demokratische Charakter der amerikanischen Gründerväter trug entscheidend dazu bei, dass der demokratische Amerikaner späterer Generationen entstehen konnte, ein Menschentypus (von Tocqueville so brillant beschrieben), den es bis dahin noch nicht in der Geschichte gegeben hatte. Kultur ist kein statisches Phänomen wie die Naturgesetze, sondern eine Schöpfung des Menschen, die sich kontinuierlich weiterentwickelt. Sie kann durch wirtschaftliche Entwicklung, Kriege und andere nationale Katastrophen, durch Einwanderung oder durch eine bewusste Entscheidung verändert werden. Daher müssen kulturelle »Voraussetzungen« für die Demokratie mit einer gewissen Skepsis betrachtet werden, auch wenn sie fraglos eine wichtige Rolle spielen.

Andererseits zeigt die bedeutende Rolle, die das Volk und die Kultur im Demokratisierungsprozess spielen, wo die Grenzen des liberalen Rationalismus liegen, beziehungsweise wie abhängig rationale liberale Institutionen vom irrationalen *Thymos* sind. Der rationale, liberale Staat wird nicht durch eine einzige Wahl geschaffen. Und ohne eine gewisse irrationale Liebe zum Land und instinktive Sympathie für Werte wie Toleranz hat er keinen Bestand. Wenn die Stabilität der zeitgenössischen liberalen Demokratien davon abhängt, dass es funktionierende zivile Gesellschaften gibt, und die zivilen Gesellschaften wiederum von der spontanen Fähigkeit der Menschen abhängen, sich zusammenzuschließen, dann wird klar, dass der Liberalismus, wenn er erfolgreich sein soll, über seine eigenen Prinzipien hinausgehen muss. Die bürgerlichen Verbände und Gemeinden, die Tocqueville erwähnt, basierten oft gar nicht auf liberalen Prinzipien, sondern auf Religion, ethnischer Zugehörigkeit oder einer anderen irrationalen Grundlage. Die erfolgreiche politische Modernisierung setzt also voraus, dass in dem System von Rechten und verfassungsmäßigen Einrichtungen ein

vormoderner Rest erhalten bleibt: Die Gesellschaft muss weiterleben, der Staat darf nicht den vollständigen Sieg davontragen.

21
Thymos als Ursprung der Arbeit

Hegel … erfasst die Arbeit als das Wesen, als das sich bewährende Wesen des Menschen.
Karl Marx[337]

Zwischen einem hohen Industrialisierungsgrad und der demokratischen Regierungsform besteht ein enger Zusammenhang. Kann ein Land über einen längeren Zeitraum hinweg für wirtschaftliches Wachstum sorgen, dann ist offenbar eine wichtige Voraussetzung für die Herausbildung einer auf Dauer freien Gesellschaft gegeben. Die meisten erfolgreichen modernen Wirtschaftssysteme sind kapitalistisch, aber nicht alle kapitalistischen Wirtschaftssysteme sind erfolgreich, zumindest sind nicht alle gleich erfolgreich. Formal demokratische Länder unterscheiden sich erheblich in ihrer Fähigkeit, demokratisch zu bleiben. Ebenso unterscheiden sich formal kapitalistische Wirtschaftssysteme in ihrer Fähigkeit zu wachsen.

Nach Adam Smith ist die unterschiedliche ökonomische Situation von Nationen auf eine kluge oder weniger kluge Regierungspolitik zurückzuführen. Sobald das ökonomische Verhalten des Menschen nicht mehr den Zwängen einer schlechten Politik unterworfen werde, sei es im Großen und Ganzen überall gleich. Viele Unterschiede in der Leistungsbilanz kapitalistischer Wirtschaftssysteme können in der Tat auf die Politik der Regierung zurückgeführt werden. Wie oben bereits festgestellt,[338] sind viele scheinbar kapitalistische Wirtschaftssysteme in

Lateinamerika in Wirklichkeit merkantilistische Ungetüme, in denen jahrelange staatliche Intervention die Leistungsfähigkeit untergraben und jeglichen Unternehmergeist abgetötet hat. Dagegen lässt sich der wirtschaftliche Erfolg Ostasiens nach dem Krieg zu einem Gutteil auf eine kluge Wirtschaftspolitik zurückführen, beispielsweise auf die Erhaltung wettbewerbsfähiger Binnenmärkte. Welche Rolle die Politik der Regierung spielt, zeigt sich, wenn Länder wie Spanien, Südkorea oder Mexiko einen Boom erleben, weil sie ihre Wirtschaft geöffnet haben, während Argentinien ökonomisch zusammenbricht, weil es seine Industrien verstaatlicht hat.

Dennoch hat man den Eindruck, als erkläre unterschiedliche Politik nicht alles. Die Kultur beeinflusst auch das ökonomische Verhalten entscheidend, so wie sie die Fähigkeit eines Volkes beeinflusst, eine stabile Demokratie aufrechtzuerhalten. Das zeigt sich nirgends deutlicher als in den unterschiedlichen Einstellungen zur Arbeit. Arbeit ist nach Hegel das *Wesen* des Menschen: Der arbeitende Knecht erschafft die Menschheitsgeschichte, indem er die natürliche Welt in eine Welt verwandelt, die der Mensch bewohnen kann. Abgesehen von wenigen faulen Herren arbeiten alle Menschen, und doch gibt es gewaltige Unterschiede, wie und wie viel sie arbeiten. Diese Unterschiede werden traditionell unter dem Begriff »Arbeitsmoral« erörtert.

Heutzutage darf man nicht mehr von »Nationalcharakter« sprechen: Solche generalisierenden Beschreibungen der moralischen Haltungen und Praktiken eines Volkes sind angeblich nicht wissenschaftlich messbar und darum anfällig für Klischeebildung und Missbrauch. Das gilt vor allem dann, wenn sie, wie fast immer, auf anekdotischen Zeugnissen beruhen. Allgemeine Aussagen zum Nationalcharakter eines Volkes laufen der relativistischen, egalitären Einstellung unserer Zeit zuwider,

denn sie enthalten implizit fast immer Werturteile über die entsprechenden Kulturen. Niemand hört gern, dass die Kultur in seinem Land Faulheit und Unehrlichkeit fördere. Solche Urteile verführen in der Tat zu Missbrauch.

Wer jedoch viel gereist ist oder im Ausland gelebt hat, stellt notgedrungen fest, dass die Arbeitshaltung entscheidend von der jeweiligen nationalen Kultur geprägt ist. Bis zu einem gewissen Grad sind diese Unterschiede sogar empirisch messbar, zum Beispiel anhand der ökonomischen Leistung verschiedener Gruppen in ethnisch vielschichtigen Gesellschaften wie Malaysia, Indien oder den Vereinigten Staaten. Die überlegene ökonomische Leistung der Juden in Europa, der Griechen oder Armenier im Nahen Osten oder der Chinesen in Südostasien ist ein so vertrautes Phänomen, dass es nicht ausführlich dokumentiert werden muss. Für die Vereinigten Staaten hat Thomas Sowell darauf hingewiesen, dass es deutliche Einkommens- und Bildungsunterschiede gibt zwischen den Nachfahren der Schwarzen, die freiwillig aus Westindien eingewandert sind, und den Nachfahren der Schwarzen, die direkt aus Afrika als Sklaven ins Land gebracht wurden. [339] Solche Beobachtungen lassen vermuten, dass ökonomische Leistung nicht ausschließlich auf Umweltfaktoren wie das Vorhandensein oder Fehlen wirtschaftlicher Chancen zurückzuführen ist, sondern auch auf kulturelle Unterschiede zwischen ethnischen Gruppen.

Das ökonomische Leistungsvermögen lässt sich nicht nur am Pro-Kopf-Einkommen oder anderen groben Maßstäben ablesen. Es gibt vielmehr eine Fülle sehr subtiler Unterschiede in der Einstellung verschiedener Kulturen zu dem Phänomen Arbeit. Ich will nur ein Beispiel nennen: Der Mitbegründer des mit wissenschaftlichen Methoden arbeitenden britischen Nachrichtendienstes im Zweiten Weltkrieg

R.V. Jones erzählte, wie die Briten in den ersten Kriegsjahren ein komplettes deutsches Radargerät vollkommen unbeschädigt in ihren Besitz brachten und nach England schafften. Die Briten hatten den Radar erfunden und waren den Deutschen technisch weit voraus. Doch das deutsche Gerät erwies sich als erstaunlich gut, denn die Antennenanlage war maschinell mit Toleranzen gefertigt, die englischen Geräten überlegen waren.[340] Deutschland zeichnete sich gegenüber seinen europäischen Nachbarn schon lange durch eine Tradition des hochqualifizierten Industriehandwerks aus, die heute in der deutschen Automobil- und Werkzeugindustrie fortbesteht. Das ist eines jener Phänomene, die jeder Erklärung durch »makro«-wirtschaftliche Praktiken trotzen. Letztlich muss man ihren Ursprung wohl im Bereich der Kultur suchen.

Die von Adam Smith begründete traditionelle liberale Wirtschaftstheorie besagt, dass Arbeit eine im Grunde unangenehme Tätigkeit sei.[341] Sie werde nur getan, weil die Dinge, die durch Arbeit geschaffen würden, zu irgendetwas nützlich seien.[342] Über den Nutzen der Dinge kann man sich vor allem in der Freizeit freuen. Der Zweck menschlicher Arbeit ist in gewisser Weise nicht, zu arbeiten, sondern die Freizeit zu genießen. Ein Mensch arbeitet so lange, bis die Last der Arbeit – der unangenehme Umstand, dass man Überstunden im Büro machen oder an einem Sonnabend arbeiten muss – den Nutzen des materiellen Gewinns übersteigt, der sich aus der Arbeit ergibt. Menschen arbeiten unterschiedlich produktiv und bewerten auch die Nutzlosigkeit der Arbeit jeweils unterschiedlich. Wie viel sie jedoch arbeiten, ist im Wesentlichen das Ergebnis rationalen Kalküls: Die Unannehmlichkeiten der Arbeit werden gegen die Annehmlichkeiten ihrer Ergebnisse abgewogen. Der einzelne Arbeitnehmer wird durch materielle Anreize zu

mehr Arbeit motiviert: Er bleibt abends eher länger an seinem Arbeitsplatz, wenn sein Arbeitgeber die Überstunden doppelt bezahlt. Mit Hilfe der Kategorien »Begierde« und »Vernunft« lassen sich nach der traditionellen liberalen Wirtschaftstheorie unterschiedliche Einstellungen zur Arbeit ausreichend erklären.

Doch allein der Begriff »Arbeitsmoral« impliziert, dass Unterschiede darin, wie und wie viel Menschen arbeiten, von Kultur und Tradition bestimmt werden und deshalb einen gewissen Bezug zu *Thymos* haben. Es ist in der Tat sehr schwierig, einen einzelnen Menschen oder ein Volk mit einer ausgeprägten Arbeitsmoral ausschließlich mit den streng utilitaristischen Begriffen der traditionellen liberalen Wirtschaftstheorie zu beschreiben. Nehmen wir einen modernen Menschen, und nennen wir ihn Persönlichkeitstyp X: einen engagierten Rechtsanwalt oder Manager oder einen japanischen Gehaltsempfänger eines multinationalen japanischen Unternehmens mit starker Konkurrenz. Solche Menschen haben oft eine Arbeitswoche mit siebzig oder achtzig Stunden und nur selten oder kurz Urlaub, während sie beruflich immer weiter aufsteigen. Im Vergleich zu anderen, die weniger hart arbeiten, haben sie vielleicht ein hohes Gehalt, dennoch steht ihr Arbeitseinsatz in keinem Verhältnis zu ihrer Vergütung. Unter rein utilitaristischen Gesichtspunkten ist ihr Verhalten irrational:[343] Sie arbeiten so hart, dass sie gar nicht die Möglichkeit haben, mit ihrem Geld etwas anzufangen. Sie können ihre Freizeit nicht genießen, weil sie keine Freizeit haben, und im Laufe der Zeit ruinieren sie ihre Gesundheit und ihre Aussichten auf ein angenehmes Rentenalter, weil sie höchstwahrscheinlich früher sterben als andere. Man könnte argumentieren, dass sie im Interesse ihrer Familie oder im Interesse zukünftiger Generationen arbeiten, und zweifellos sind das auch Aspekte ihrer Motivation. Doch die meisten »workaholics«

sehen ihre Kinder nur sehr selten und sind so von ihrer Karriere vereinnahmt, dass ihr Familienleben ernsthaft darunter leidet. Dass diese Menschen so hart arbeiten, hat nur teilweise etwas mit Geld zu tun. Sie ziehen ihre Befriedigung eindeutig aus der Arbeit selbst sowie aus dem Status und der Anerkennung, die sie ihnen bringt. Ihr Selbstwertgefühl ist daran geknüpft, wie hart und wie qualifiziert sie arbeiten, wie schnell sie im Unternehmen aufsteigen und wie hoch sie in der Achtung anderer Menschen stehen. Selbst über ihren materiellen Besitz freuen sie sich hauptsächlich, weil er ihnen Prestige einbringt, und nicht so sehr, weil sie etwas damit anfangen können. Zum Genießen ihrer Besitztümer haben sie nämlich gar keine Zeit. Die Arbeit dient also eher der Befriedigung von *Thymos* als der Befriedigung der Begierde.

In vielen empirischen Untersuchungen wurde hervorgehoben, dass die Arbeitsmoral ihren eigentlichen Ursprung nicht im Nützlichkeitsdenken habe. Die berühmteste Studie dieser Art ist zweifellos Max Webers Schrift *Die Protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus* (1904/1905). Weber erkannte keineswegs als Erster einen Zusammenhang zwischen dem vor allem calvinistisch und puritanistisch geprägten Protestantismus und einer kapitalistischen Wirtschaftsentwicklung. Als Weber an seiner Studie arbeitete, war diese Erkenntnis ein solcher Gemeinplatz, dass er meinte, andere müssten die These widerlegen.[344] Seit ihrer Veröffentlichung wurde seine These endlos diskutiert. Viele haben den von Weber postulierten besonderen Kausalzusammenhang zwischen Religion und ökonomischem Verhalten angezweifelt, doch nur wenige bestritten rundweg, dass eine enge Verbindung besteht.[345] Der Zusammenhang zwischen Protestantismus und Wirtschaftswachstum ist heute noch in Lateinamerika sichtbar: Nach Massenkonversionen zum Protestantismus (meist angeregt durch

evangelische Sekten aus Nordamerika) stieg das Einkommen der Menschen in der betroffenen Region oft dramatisch an, während Kriminalität, Drogenmissbrauch und so weiter deutlich zurückgingen.[346]

Weber versuchte zu erklären, warum die ersten kapitalistischen Unternehmer oft ihr Leben lang unendlich viel Reichtum anhäuften, obwohl sie augenscheinlich kaum Interesse daran hatten, ihren Reichtum zu verbrauchen. Ihre Genügsamkeit, Selbstdisziplin, Redlichkeit, Sauberkeit und ihre Abneigung gegen die kleinen Freuden des Lebens waren eine »innerweltliche Askese«, die Weber als eine Transformation der calvinistischen Prädestinationslehre verstand. Arbeit war keine unangenehme Tätigkeit, die zu irgendeinem Nutzen oder um des Konsums willen verrichtet wurde. Arbeit war vielmehr eine »Berufung«, in der sich, so hoffte der Gläubige, sein Status als Erlöster oder Verdammter widerspiegeln würde. Arbeit diente einem durch und durch nichtmateriellen, »irrationalen« Zweck, nämlich zu zeigen, dass man auserwählt war. Die Hingabe und Disziplin, mit der der Gläubige arbeitete, konnte nicht mehr mit einem profanen, rationalen Abwägen von Lust und Unlust erklärt werden. Weber meinte, der ursprünglich religiöse Antrieb der kapitalistischen Entwicklung sei im Laufe der Zeit verkümmert, und das Arbeiten um des materiellen Reichtums willen habe sich im Kapitalismus wieder durchgesetzt. Dennoch lebe der »Gedanke der ›Berufspflicht‹ … als ein Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte« in der gegenwärtigen Welt fort. Die Arbeitsmoral im modernen Europa lässt sich ohne Bezug auf ihre geistigen Ursprünge nicht erklären.

In anderen Kulturen hat man Analogien zur »protestantischen Ethik« gefunden.[347] Robert Bellah beispielsweise hat gezeigt, dass sich die moderne japanische Arbeitsmoral auf religiöse Ursprünge zurückführen

lässt, die in ihrer Funktion dem Calvinismus entsprechen. So legte die buddhistische *Jodo Shinshu*-Sekte (»Die wahre Sekte vom reinen Land«) Wert auf Sparsamkeit, Genügsamkeit, Redlichkeit, harte Arbeit und eine asketische Einstellung zum Konsum, rechtfertigte jedoch zugleich das Gewinnstreben in einer Weise, wie es in der früheren konfuzianistischen Tradition Japans nicht zu finden ist.[348] Die *Shingaku*-Bewegung des Ishida Baigan war weniger einflussreich als *Jōdo-Shinshū*, predigte aber ebenfalls eine Form des »innerweltlichen Mystizismus«. Sie pries Sparsamkeit und Fleiß und verachtete den Konsum.[349] Diese religiösen Bewegungen waren fest mit der *Bushidō*-Ethik der *Samurai* verbunden. *Bushidō* waren die Lebensregeln des japanischen Ritters. Sie forderten Todesverachtung, ohne ein müßiges Herrendasein zu predigen, denn Askese, Sparsamkeit und vor allem Gelehrsamkeit gehörten ebenfalls zu ihren Geboten. Der »Geist des Kapitalismus« mit seiner asketischen Arbeitsmoral und seiner Rationalität musste also nicht erst zusammen mit Marinetechnologie und der preußischen Verfassung nach Japan importiert werden. Er schlummerte vielmehr bereits in den religiösen und kulturellen Traditionen des Landes.

In den eben genannten Fällen förderte beziehungsweise ermöglichte die Religion die Entwicklung hin zum Kapitalismus. Oft wirkten Religion und Kultur jedoch auch als Hindernisse. Der Hinduismus zum Beispiel ist eine der wenigen großen Weltreligionen, die nicht die Gleichwertigkeit aller Menschen lehrt. Vielmehr teilt die hinduistische Lehre die Menschen streng in ein kompliziertes System von Kasten ein, in dem ihre Rechte, Privilegien und ihre Lebensweise genau definiert sind. Es ist ein merkwürdiges Paradoxon: Obwohl der Hinduismus für eine liberale Politik in Indien kein großes Hindernis darstellte – auch wenn die wachsende religiöse Intoleranz Zweifel an der Stabilität der

liberalen politischen Ordnung aufkommen lässt –, hat er doch die wirtschaftliche Entwicklung des Landes offensichtlich stark gehemmt. Das wird im Allgemeinen darauf zurückgeführt, dass dem Hinduismus die Armut und soziale Immobilität der unteren Kasten heilig ist: Die Menschen erhalten das Versprechen, dass sie in einem ihrer späteren Leben möglicherweise in einer höheren Kaste wiedergeboren werden; das versöhnt sie mit jeder gesellschaftlichen Stellung, in die sie in diesem Leben hineingeboren wurden. Im Hinduismus galt Armut traditionell als heilig. Diese Anschauung wurde von Gandhi, dem Vater des modernen Indien, noch gefördert und in eine etwas zeitgemäßere Form gekleidet. Er pries die Vorzüge des einfachen bäuerlichen Lebens als geistige Erfüllung. Der Hinduismus mag jenen Indern, die in drückender Armut leben, die Last des Lebens ein wenig erleichtert haben, und seine »Spiritualität« übt im Westen eine gewaltige Anziehungskraft auf junge Menschen der Mittelschicht aus. Aber er fördert bei seinen Anhängern eine »innerweltliche« Lethargie und Trägheit, die in vieler Hinsicht dem Geist des Kapitalismus entgegensteht. Es gibt viele sehr erfolgreiche indische Unternehmer, allerdings legen sie (wie die ausgewanderten Chinesen) jenseits der Grenzen der indischen Kultur mehr Unternehmergeist an den Tag. Der Schriftsteller V.S. Naipaul stellte fest, dass viele berühmte indische Wissenschaftler im Ausland tätig sind, und bemerkte dazu:

Die Armut in Indien ist menschenverachtender als jede Maschine, und mehr als in jeder Maschinenzivilisation sind die Menschen in Indien Einzelteile, die durch ihre Vorstellung vom Dharma *in strengsten Gehorsam gezwungen werden. Bei seiner Rückkehr nach Indien streift der Wissenschaftler seine im Ausland erworbene Individualität ab. Er schlüpft wieder in seine Kastenidentität, und die Welt ist wieder einfach. Es gelten genaue Regeln,*

die tröstlichen Halt geben wie Bandagen. Individuelle Wahrnehmung und individuelles Urteilsvermögen, einst Voraussetzungen seiner Kreativität, werden jetzt als Last abgeworfen … Der Fluch der Kaste liegt nicht nur in der Unberührbarkeit und der daraus folgenden Vergötterung des Schmutzes in Indien. Der Fluch liegt, gerade in einem Indien, das vorwärtsstrebt, auch in dem allumfassenden Gehorsam, den das Kastenwesen verlangt, in den vorgefertigten Freuden, in der Verteufelung jeglichen Abenteurertums und in der Abneigung gegen Individualität und gegen die Möglichkeit, etwas Herausragendes zu leisten.[350]

Gunnar Myrdal blieb in seiner berühmten Untersuchung über die Armut in Südasien nur die Schlussfolgerung, dass die indische Religion ingesamt gesehen »die gesellschaftliche Trägheit gewaltig fördert und in keiner Weise wie der Calvinismus oder *Jōdo-Shinshū* einen Wandel begünstigt.[351]

Viele Sozialwissenschaftler denken an Beispiele wie die hinduistische Einstellung zur Armut, wenn sie sagen, die Religion zähle zu den Aspekten der »traditionellen Kultur«, die unter dem Einfluss der Industrialisierung untergehen würden. Der religiöse Glaube sei grundsätzlich irrational und werde deshalb über kurz oder lang von der rationalen Gewinnsucht verdrängt, die zum modernen Kapitalismus gehöre. Doch wenn Weber und Bellah recht haben, dann gab es gar keine grundsätzlichen Spannungen zwischen *bestimmten* Formen des religiösen Glaubens und dem Kapitalismus, vielmehr wurde der Kapitalismus in seiner europäischen und in seiner japanischen Ausprägung durch religiöse Lehren stark begünstigt. Die religiösen Lehren förderten nämlich die Arbeit »in einer Berufung«, das heißt Arbeit um ihrer selbst willen und nicht Arbeit um des Konsums willen. Der reine Wirtschaftsliberalismus – die Lehre, nach der sich der Mensch

unbegrenzt bereichern soll, indem er mit Hilfe der Vernunft sein privates Streben nach Eigentum befriedigt – erklärt vielleicht, warum die meisten kapitalistischen Gesellschaften funktionieren; für die im Wettbewerb besonders erfolgreichen und dynamischen Gesellschaften reicht er als Erklärungsmodell jedoch nicht aus. Sie sind bis an die Spitze aufgestiegen dank einer im Kern *irrationalen* und vormodernen Arbeitsmoral: Die Menschen leben asketisch und hetzen sich selbst in einen frühen Tod, denn sie arbeiten um der Arbeit willen. Und so muss es wohl auch am Ende der Geschichte eine Form von irrationalem *Thymos* geben, damit unsere rationale ökonomische Welt in Gang bleibt – zumindest, wenn wir weiterhin zu den ersten Wirtschaftsmächten der Welt zählen wollen.

Man kann einwenden, dass die Arbeitsmoral in Europa oder Japan trotz ihres religiösen Ursprungs inzwischen durch die allumfassende Säkularisierung der modernen Gesellschaften vollkommen aus ihrem geistigen Fundament herausgelöst ist. Die Menschen glauben nicht mehr, dass sie »berufen« sind, in einem »Beruf« zu arbeiten. Sie arbeiten vielmehr, wie es die Gesetze des Kapitalismus vorschreiben, um rational ihr Eigeninteresse zu verfolgen.

Die kapitalistische Arbeitsmoral wurde ihres geistig-religiösen Fundaments beraubt, und es entstand eine Kultur, in der schneller Konsum legitim und wünschenswert ist. Das bewog viele Beobachter, einen steilen Niedergang der Arbeitsmoral und folglich eine Unterhöhlung des Kapitalismus zu prognostizieren.[352] Die »Überflussgesellschaft« habe, so wird argumentiert, noch den letzten Antrieb durch Naturnotwendigkeiten beseitigt, sie verführe die Menschen dazu, eher die Freuden der Freizeit zu genießen als die Freuden der Arbeit. In den siebziger Jahren schienen etliche Studien die Prognosen

über einen Niedergang der Arbeitsmoral zu bestätigen: Amerikanische Manager vermissten übereinstimmend bei den Arbeitern Berufsethos, Selbstdisziplin und Motivation.[353] Nur wenige Manager sind heutzutage noch Musterbeispiele für asketische Sparsamkeit, wie Weber sie beschrieb. Die Arbeitsmoral, so meinte man, falle nicht einem Frontalangriff zum Opfer, vielmehr würden Werte gefördert, die mit innerweltlicher Askese nicht zu vereinbaren seien, beispielsweise »Selbstverwirklichung« oder der Wunsch, nicht irgendeine Arbeit zu haben, sondern »eine sinnvolle Arbeit«. Auch in Japan werde die allmähliche Degeneration der Arbeitsmoral Probleme schaffen, denn die japanischen Führungskräfte und Manager seien ebenso materiell orientiert und losgelöst von den geistigen Wurzeln ihrer Kultur wie ihre amerikanischen oder europäischen Kollegen.

Ob sich die Prognosen über den Niedergang der Arbeitsmoral in den Vereinigten Staaten erfüllen, wird sich zeigen. Gegenwärtig hat sich der in den siebziger Jahren beobachtete Trend zu einer weniger ausgeprägten Arbeitsmoral offenbar wieder umgekehrt, zumindest bei den anspruchsvolleren Berufen und bei den Managern.[354] Das hatte in erster Linie nicht kulturelle, sondern wirtschaftliche Gründe. Für viele Gruppen der Bevölkerung sank in den achtziger Jahren der Lebensstandard, und die Arbeitsplätze waren nicht mehr so sicher. Die Menschen mussten härter arbeiten, um ihre gesellschaftliche Position zu halten. Rationales Eigeninteresse trieb auch die Menschen an, fleißig zu arbeiten, die sich eines wachsenden materiellen Wohlstands erfreuten. Wer fürchtete, das Konsumdenken könne sich negativ auf die Arbeitsmoral auswirken, vergaß ähnlich wie Marx, wie unendlich flexibel die menschliche Begierde ist und wie groß die Unsicherheit, die den Menschen weiterhin antreibt, bis an die Grenzen seiner physischen Leistungsfähigkeit zu

arbeiten. Wie wichtig das rationale Eigeninteresse für die Herausbildung einer Arbeitsmoral ist, zeigt sich bei einem Vergleich der Produktivität ostdeutscher und westdeutscher Arbeiter; sie hatten zwar einen gemeinsamen kulturellen Hintergrund, jedoch unterschiedliche materielle Anreize. Die ausgeprägte Arbeitsmoral des kapitalistischen Westens lässt sich möglicherweise weniger auf das von Weber angeführte »Gespenst ehemals religiöser Glaubensinhalte« zurückführen als auf die gewaltige Macht der mit Vernunft gepaarten Begierde. Gleichwohl unterscheiden sich auch die Länder in ihrer Einstellung zur Arbeit, die sich zum Wirtschaftsliberalismus bekennen und in denen rationales Eigeninteresse eine hinreichend große Rolle spielt. In einigen Ländern hat *Thymos* offenbar neben der Religion neue Objekte gefunden, an die er sich in der modernen Welt binden kann.

Die japanische Kultur beispielsweise orientiert sich (wie viele andere Kulturen Ostasiens) viel mehr an Gruppen als an Einzelpersonen, von der kleinsten, unmittelbarsten Gruppe, der Familie, über verschiedene Lehrer-Schüler-Beziehungen, die beim Heranwachsen und in der Ausbildung entstehen, bis zu dem Unternehmen, für das man arbeitet. Die größte Gruppe, die in der japanischen Kultur noch eine Bedeutung hat, ist die Nation. Die Identität des Einzelnen geht fast völlig in der Identität der Gruppe auf: Der Einzelne arbeitet weniger für sein eigenes kurzfristiges Wohl als für das Wohl der größeren Gruppe oder Gruppen, zu der oder denen er gehört. Sein Status wird weniger durch seine persönliche Leistung bestimmt als durch die Leistung seiner Gruppe. Die Bindung an die Gruppe hat einen ausgesprochen thymotischen Charakter: Der Einzelne arbeitet für die Anerkennung, die die Gruppe ihm zollt, beziehungsweise für die Anerkennung der Gruppe durch andere Gruppen und nicht einfach für den kurzfristigen materiellen Nutzen seines

Gehaltes. Wenn die Gruppe, für die das Individuum nach Anerkennung strebt, die Nation ist, dann spricht man von ökonomischem Nationalismus. Und Japan ist tatsächlich in Bezug auf die Wirtschaft nationalistischer als die Vereinigten Staaten. Das äußert sich nicht in offenem Protektionismus, sondern auf diskretere Art und Weise, zum Beispiel darin, dass sich japanische Hersteller ein Netz von traditionellen einheimischen Zulieferern erhalten, oder darin, dass japanische Konsumenten für japanische Produkte bereitwillig höhere Preise bezahlen.

Aufgrund dieser Gruppenidentität sind Gepflogenheiten wie eine lebenslange Anstellung, die in gewissen großen japanischen Unternehmen üblich sind, sehr wirksam. Nach den Prinzipien des westlichen Wirtschaftsliberalismus verringert eine lebenslange Anstellung die Leistungsbereitschaft, weil sie den Angestellten zu viel Sicherheit gibt – so wie manche Professoren an den Universitäten nichts mehr veröffentlichen, sobald sie fest angestellt sind. Auch die Erfahrungen der kommunistischen Welt, wo jedem letztlich eine lebenslange Anstellung garantiert war, bestätigt diese Sicht. Die größten Talente sollen von den anspruchsvollsten Aufgaben angelockt und mit den höchsten Gehältern belohnt werden, umgekehrt müssen Unternehmen »totes Holz« ausschneiden können. Ein Loyalitätsverhältnis zwischen Arbeitgebern und Arbeitnehmern führt nach klassischer liberaler Wirtschaftstheorie zu Inflexibilität auf dem Markt und schränkt dadurch die Leistungsfähigkeit ein. Im Rahmen des von der japanischen Kultur geförderten Gruppenbewusstseins belohnt der Arbeiter die paternalistische Loyalität des Unternehmens ihm gegenüber durch mehr Leistung, denn er arbeitet nicht für sich selbst, sondern für das Ansehen der größeren Organisation. Die größere Organisation ist

nicht einfach der Absender des vierzehntäglichen Gehaltsschecks, sie ist vielmehr eine Quelle der Anerkennung und ein schützender Schirm für Familie und Freunde. Das hochentwickelte nationale Selbstbewusstsein der Japaner ist neben Familie und Unternehmen eine weitere Quelle der Identität und Motivation. Der Stolz auf die Arbeit, der auf Anerkennung durch ein System sich überschneidender größerer Gemeinschaften beruht, ist der Grund dafür, dass sich in Japan auch in einem Zeitalter, in dem Religiosität praktisch keine Rolle mehr spielt, eine ausgeprägte Arbeitsmoral halten konnte.

Einen so stark entwickelten Gruppengeist, der auch für andere Teile Asiens typisch ist, findet man in Europa selten und in den Vereinigten Staaten praktisch gar nicht; dort würde der Gedanke, dass man einem Unternehmen lebenslang die Treue hält, auf Unverständnis stoßen. Doch auch außerhalb Asiens gibt es bestimmte Formen des Gruppengeistes, die zum Erhalt der Arbeitsmoral beigetragen haben. Der ökonomische Nationalismus als gemeinsames Streben von Management und Arbeiterschaft, weitere Exportmärkte zu erschließen, ist in europäischen Ländern wie Schweden und Deutschland recht entwickelt. Handwerkerzünfte waren eine traditionelle Form der Gruppenidentität. Ein hochqualifizierter Maschinenschlosser arbeitet nicht, um die Zeit herumzubringen, sondern weil er auf das Ergebnis seiner Arbeit stolz ist. Dasselbe gilt für die freien Berufe, deren relativ hohe Qualitätsanforderungen eine Befriedigung für den thymotischen Teil der Seele darstellen.

Der ökonomische Zusammenbruch des Kommunismus hat freilich gezeigt, dass bestimmte Formen des Gruppengeistes einer ausgeprägten Arbeitsmoral weniger förderlich sind als das individuelle Eigeninteresse. Der ostdeutsche oder sowjetische Arbeiter wurde von seinem lokalen

Parteifunktionär angewiesen, für den Aufbau des Sozialismus zu arbeiten, oder aufgefordert, seinen Sonnabend zu opfern, um Solidarität mit den Vietnamesen oder Kubanern zu demonstrieren. Der Arbeiter betrachtete Arbeit nur als eine Last, die es möglichst zu vermeiden galt. Die Menschen haben sich über Jahrzehnte hinweg an die Fürsorge des Staates gewöhnt, jetzt aber stehen die neuen demokratischen Länder Osteuropas vor der Aufgabe, wieder eine Arbeitsmoral auf Grundlage des individuellen Eigeninteresses zu schaffen.

Die Erfahrung erfolgreicher asiatischer und europäischer Wirtschaftssysteme legt jedoch nahe, dass in kapitalistischen Ländern mit ihrem Netz von persönlichen Leistungsanreizen das individuelle Eigeninteresse, der Kern der liberalen Wirtschaftstheorie, weniger motivierend ist als gewisse Formen von Gruppeninteresse. Im Westen ist längst bekannt, dass Menschen für ihre Familie härter arbeiten als für sich allein und dass sie in Krisen- oder Kriegszeiten bereit sind, für die Nation zu arbeiten. Dagegen ist der atomistische Wirtschaftsliberalismus der Vereinigten Staaten oder Großbritanniens, der ausschließlich auf rationaler Begierde basiert, von einem bestimmten Punkt an leistungshemmend, beispielsweise wenn die Arbeiter auf ihre Arbeit nicht um ihrer selbst willen stolz sind, sondern sie nur noch als Ware betrachten, die verkauft werden soll, oder wenn Arbeiter und Manager sich gegenseitig als Antagonisten in einem Nullsummenspiel sehen und nicht als Partner in der Konkurrenz mit Arbeitern und Managern anderer Länder.[355]

Die Kultur wirkt sich nicht nur darauf aus, ob ein Land ein liberales politisches System errichten und bewahren kann, sondern auch darauf, ob ein liberales Wirtschaftssystem in einem bestimmten Land funktioniert. Der Erfolg des Kapitalismus beruht wie der Erfolg der politischen

Demokratie zum Teil darauf, dass vormoderne kulturelle Traditionen in der Neuzeit bestehen bleiben. Der ökonomische Liberalismus kann wie der politische Liberalismus nicht für sich allein existieren, sondern hängt bis zu einem gewissen Grad vom irrationalen *Thymos* ab.

Dass sich viele Nationen zum politischen und wirtschaftlichen Liberalismus bekennen, heißt freilich nicht, dass es keine kulturell bedingten Unterschiede zwischen ihnen mehr gäbe. Die Unterschiede werden zweifellos umso deutlicher hervortreten, je weiter ideologische Konflikte in den Hintergrund rücken. Viele Amerikaner denken bereits mehr über die Handelsstreitigkeiten mit Japan nach als über die Frage, wie es auf der Welt um die Freiheit bestellt ist, obwohl die Vereinigten Staaten und Japan formal gesehen dasselbe politische und wirtschaftliche System besitzen. Japans permanenter, offenbar nicht zu beseitigender Handelsbilanzüberschuss gegenüber den Vereinigten Staaten ist inzwischen eher eine Folge kultureller Faktoren wie der hohen Sparrate oder der abgeschotteten Beziehungen zwischen japanischen Zulieferern als die Folge eines gesetzlich geregelten Protektionismus. Ideologische Konflikte, wie sie während des Kalten Krieges bestanden, können beigelegt werden, wenn die eine oder die andere Seite einlenkt oder gar ihre Ideologie vollkommen aufgibt. Hartnäckige kulturelle Unterschiede zwischen angeblich liberalen kapitalistischen Demokratien dagegen werden viel schwerer auszurotten sein.

Die kulturellen Unterschiede zwischen Japan und den Vereinigten Staaten sind in der Einstellung zur Arbeit wirklich minimal, verglichen mit den kulturellen Unterschieden, die Japan und die Vereinigten Staaten von einem beliebigen Land der Dritten Welt trennen, das beim Aufbau einer kapitalistischen Wirtschaft viel weniger erfolgreich war. Der Wirtschaftsliberalismus bietet jedem Volk den optimalen Weg zur

wirtschaftlichen Blüte. Viele Länder finden einfach nur nicht die richtige, an marktwirtschaftlichen Prinzipien orientierte politische Strategie. Freilich ist die richtige Politik nur die notwendige Bedingung für hohe Wachstumsraten. »Irrationale« Ausprägungen von *Thymos* – Religion, Nationalismus, die Fähigkeit des Handwerks und der freien Berufe, ein gewisses Niveau und einen gewissen Stolz auf die eigene Arbeit zu erhalten – beeinflussen das ökonomische Verhalten in vielfacher Hinsicht und tragen so zum ökonomischen Wohl und Wehe der Nationen bei. Diese Unterschiede lassen sich nicht ausrotten, deshalb wird das internationale Leben in Zukunft nicht mehr als Konkurrenzkampf rivalisierender Ideologien interpretiert werden – die meisten wirtschaftlich erfolgreichen Staaten werden ohnehin nach ähnlichen Prinzipien organisiert sein –, sondern als Konkurrenzkampf unterschiedlicher Kulturen.

22

Reiche des Respekts, Reiche der Rebellion

Die Kultur wirkt sich positiv oder negativ auf die wirtschaftliche Entwicklung eines Landes aus, das bringt Schwierigkeiten im Verlauf der in Teil II beschriebenen Universalgeschichte mit sich. Die moderne Volkswirtschaft – der durch die moderne Naturwissenschaft geprägte Prozess der Industrialisierung – fördert die Vereinheitlichung der Menschheit und zerstört die bunte Vielfalt traditioneller Kulturen. Allerdings wird das nicht überall problemlos vonstattengehen, denn bestimmte Kulturen und bestimmte Erscheinungsformen von *Thymos* lassen sich nur schwer vereinnahmen. Wenn jedoch der Prozess der ökonomischen Vereinheitlichung zum Stehen kommt, ist auch ungewiss, wie es mit der Demokratisierung weitergehen wird. Viele Völker der Welt verlangen kapitalistischen Wohlstand und eine liberale Demokratie, doch alle werden diese Ziele wahrscheinlich nicht erreichen.

Es gibt gegenwärtig offenbar keine durchdachten Alternativen zur liberalen Demokratie. Doch in der Zukunft könnten sich neue, in der Geschichte vielleicht nie da gewesene autoritäre Systeme entwickeln. Sie könnten in zwei verschiedenen Gruppen von Völkern entstehen: Entweder bei Völkern, die trotz aller Bemühungen, den wirtschaftlichen Liberalismus durchzusetzen, aus kulturellen Gründen permanent scheitern, oder bei Völkern, die im kapitalistischen Geschäft übermäßig erfolgreich sind.

Wirtschaftskrisen befördern antiliberales Denken, das hat sich in der Vergangenheit hinreichend gezeigt. In nahezu allen Ländern der Welt mit

überwiegend muslimischer Bevölkerung breitet sich gegenwärtig der islamische Fundamentalismus aus. Dies könnte man als eine Reaktion darauf interpretieren, dass sich die muslimischen Gesellschaften generell nicht gegenüber dem nichtmuslimischen Westen behaupten konnten. Unter dem Konkurrenzdruck, der von dem militärisch dominanten Europa ausging, ergriffen zahlreiche islamische Länder im 19. und frühen 20. Jahrhundert radikale Modernisierungsmaßnahmen. Sie führten westliche Lebensformen ein, die als notwendige Voraussetzung für Konkurrenzfähigkeit galten. Wie bei den Reformen im Japan der Meiji-Zeit versuchte man mit solchen Modernisierungsprogrammen, die Prinzipien des westlichen Rationalismus kompromisslos in alle Lebensbereiche einzubringen, von der Wirtschaft über die Bürokratie und das Militär bis hin zum Bildungssystem und zur Sozialpolitik. Die Türkei unternahm den gründlichsten Vorstoß in diese Richtung: Nach den ottomanischen Reformen im 19. Jahrhundert folgten im 20. Jahrhundert die Reformen Kemal Atatürks, des Begründers der heutigen Türkei. Er schuf eine auf dem türkischen Nationalismus aufbauende, weltliche Gesellschaft. Der weltliche Nationalismus war der letzte bedeutsame geistige Import aus dem Westen in die islamische Welt. Er äußerte sich in den großen panarabischen Nationalbewegungen unter der Führung des ägyptischen Präsidenten Nasser und der Baath-Partei in Syrien, Libanon und Irak.

Japan setzte während der Meiji-Zeit westliche Technologie ein und schlug im Jahr 1905 Russland, 1941 griff es mit westlicher Technologie die Vereinigten Staaten an. Die meisten islamischen Länder dagegen konnten die Importe aus dem Westen nicht wirklich überzeugend in ihre Lebensweise integrieren oder die politischen beziehungsweise wirtschaftlichen Erfolge erreichen, die sich die Modernisierer im 19. und

frühen 20. Jahrhundert erhofft hatten. Bis in den sechziger und siebziger Jahren mit dem Erdöl auch der Reichtum kam, konnte es keine islamische Gesellschaft militärisch oder wirtschaftlich mit dem Westen aufnehmen, viele Länder blieben bis nach dem Zweiten Weltkrieg sogar koloniale Schutzgebiete. Der Plan einer weltlichen panarabischen Einheit scheiterte nach Ägyptens demütigender Niederlage gegen Israel im Jahr 1967. Die Renaissance des islamischen Fundamentalismus, die mit der Iranischen Revolution 1978/1979 ins Blickfeld rückte, bedeutete nicht, dass »traditionelle Werte« in der modernen Welt überlebt hatten; diese korrupten und keine Schranken anerkennenden Wertvorstellungen waren im Laufe der letzten hundert Jahre gründlich beseitigt worden. Die Renaissance des Fundamentalismus bedeutete vielmehr die Wiedereinsetzung einer Reihe älterer, reinerer Werte, die angeblich aus einer fernen Vergangenheit stammten. Dies waren weder die diskreditierten »traditionellen Werte« der jüngsten Vergangenheit noch die westlichen Werte, die so mangelhaft in den Nahen Osten übertragen worden waren. In dieser Hinsicht besteht eine mehr als nur oberflächliche Ähnlichkeit zwischen dem islamischen Fundamentalismus und dem europäischen Faschismus. Wie beim europäischen Faschismus überrascht es nicht, dass der neue Fundamentalismus in den offensichtlich modernsten Ländern am besten Fuß fasste, denn für deren traditionelle Kulturen war der Import westlicher Werte besonders bedrohlich. Die Macht der islamischen Renaissance lässt sich nur verstehen, wenn man weiß, wie tief die islamische Gesellschaft in ihrer Würde verletzt wurde, weil sie weder ihr traditionelles Gesellschaftssystem bewahren noch die Techniken und Werte des Westens assimilieren konnte.

Sogar in den Vereinigten Staaten sind Anfänge neuer antiliberaler Ideologien erkennbar. Sie entstehen indirekt als Folge kulturell bedingter,

unterschiedlicher Einstellungen zu ökonomischem Handeln. Auf dem Höhepunkt der Bürgerrechtsbewegung strebten die Schwarzen ihre vollständige Integration in die weiße Gesellschaft und damit auch die uneingeschränkte Anerkennung der dominanten kulturellen Werte der amerikanischen Gesellschaft an. Als Problem für die schwarzen Amerikaner galten nicht die Werte an sich, sondern die Bereitschaft der weißen Gesellschaft, die Würde der Schwarzen anzuerkennen, wenn sie sich diese Werte zu eigen gemacht hatten. Doch obwohl in den sechziger Jahren die gesetzlichen Barrieren zur Gleichberechtigung abgeschafft und viele sogenannte »positive Diskriminierungsprogramme« aufgelegt wurden, die Schwarze bevorzugten, ging es einem Teil der schwarzen amerikanischen Bevölkerung ökonomisch nicht besser, sondern sogar schlechter als zuvor.

Heute ist deshalb in der Politik immer häufiger die Rede davon, dass die traditionellen Maßstäbe für ökonomischen Erfolg wie Arbeit, Bildung und Anstellung nicht universale, sondern »weiße« Wertvorstellungen seien. Viele Schwarzenführer streben nicht mehr die Integration in eine »farbenblinde« Gesellschaft an, sondern fordern, man müsse stolz sein auf eine charakteristische afroamerikanische Kultur mit ihrer eigenen Geschichte, ihren Traditionen, Helden und Wertvorstellungen, die sich von der Kultur der weißen Gesellschaft zwar unterscheide, ihr aber ebenbürtig sei. Zuweilen geht diese Ansicht in einen »Afrozentrismus« über, der die Überlegenheit der ursprünglichen afrikanischen Kultur über »europäische« Errungenschaften wie den Sozialismus oder den Kapitalismus verkündet. Viele Schwarze verlangen heute, dass ihre Kultur vom Bildungssystem, von den Arbeitgebern und vom Staat anerkannt wird; sie wollen nicht mehr wie früher nur in ihrer allgemeinen *menschlichen* Würde anerkannt werden – in der christlichen Würde des

Menschen als moralisch Handelndem, wie Martin Luther King es vertrat. Das verstärkte die Rassentrennung wieder, diesmal allerdings ging sie von den Schwarzen aus; auf dem Campus der meisten amerikanischen Colleges ist das deutlich zu sehen. Der soziale Aufstieg des Einzelnen wurde stärker mit dem Ansehen der Gruppe verknüpft als mit individueller Leistung und individueller wirtschaftlicher Tätigkeit.

Neue antiliberale Ideologien gedeihen nicht nur in Gruppen, die sich aus kulturellen Gründen in der wirtschaftlichen Konkurrenz benachteiligt fühlen. Auch Gruppen, die ökonomisch außergewöhnlich erfolgreich waren, können autoritäre Vorstellungen vertreten. Die größte Herausforderung für den liberalen Universalismus der Amerikanischen und der Französischen Revolution kommt heute nicht aus der kommunistischen Welt, deren wirtschaftlicher Misserfolg für jedermann offensichtlich ist, sondern aus den asiatischen Gesellschaften, die ein liberales Wirtschaftssystem mit einem patriarchalischen, autoritären Regierungssystem verbinden. Japan und andere asiatische Länder betrachteten nach dem Zweiten Weltkrieg lange Zeit die Vereinigten Staaten und Europa als Modelle für eine vollständig modernisierte Gesellschaft und meinten, sie müssten, um wettbewerbsfähig zu bleiben, alles vom Westen übernehmen – Technologie, Managementtechniken und zuletzt auch das politische System. Doch mit dem enormen wirtschaftlichen Erfolg kam auch die Erkenntnis, dass sich der Erfolg nicht einfach auf die gelungene Übernahme der westlichen Lebens- und Arbeitsweise zurückführen lässt, sondern darauf, dass die asiatischen Gesellschaften gewisse traditionelle Züge ihrer eigenen Kulturen – beispielsweise eine ausgeprägte Arbeitsmoral – *erhalten* und in die moderne Geschäftswelt integriert haben.

Die politische Autorität hat im größten Teil Asiens ganz andere Wurzeln als in Europa und Nordamerika, und die Regierungsform der liberalen Demokratie wird ganz anders interpretiert als in den Ländern, wo sie historisch geboren wurde.[356] Die gesellschaftlichen Gruppen, die in der japanischen und anderen konfuzianistischen Gesellschaften für den Erhalt der Arbeitsmoral so wichtig sind, spielen auch als Basis der politischen Autorität eine entscheidende Rolle. Der Einzelne leitet seinen Status in erster Linie nicht aus seinen individuellen Fähigkeiten oder seinem Selbstwertgefühl ab, sondern definiert seinen Status als Mitglied einer der vielen verflochtenen Gruppen. In der Verfassung und im Rechtssystem Japans werden die Rechte des Einzelnen ebenso anerkannt wie in den Vereinigten Staaten, doch die japanische Gesellschaft anerkennt in erster Linie Gruppen. Der Einzelne hat nur Würde, wenn er Mitglied einer Gruppe ist und sich an ihre Regeln hält. Sobald er seine persönliche Würde und seine Rechte gegen die Gruppe behaupten will, wird er sozial geächtet und verliert seinen Status. Das kann sich für den einzelnen Menschen ebenso verheerend auswirken wie die offene Tyrannei des traditionellen Despotismus. Auf diese Weise entsteht ein gewaltiger Zwang zu gruppenkonformem Verhalten, den die Kinder in solchen Kulturen schon sehr früh verinnerlichen. Der einzelne Mensch ist in Asien der »Tyrannei der Mehrheit« ausgesetzt, wie Tocqueville es formulierte, oder besser gesagt der Tyrannei der Mehrheiten in all den kleinen und großen gesellschaftlichen Gruppen, mit denen er im Laufe seines Lebens zu tun hat.

Das lässt sich an einigen Beispielen aus der japanischen Gesellschaft illustrieren, die auf jede andere Kultur in Ostasien übertragbar sind. Die erste gesellschaftliche Gruppe, die ein Mensch in Japan respektieren muss, ist die Familie. Die wohlwollende Autorität eines Vaters gegenüber

seinen Kindern ist in gewisser Weise das Modell für alle Autoritätsverhältnisse in der Gesellschaft, auch für das Verhältnis zwischen dem Herrscher und den Beherrschten.[357] (Die väterliche Autorität war auch in Europa ein Modell für politische Autorität, doch der moderne Liberalismus brach offen mit dieser Tradition.)[358] In den Vereinigten Staaten erwartet man von kleinen Kindern, dass sie die Autorität der Eltern respektieren. Doch wenn Kinder älter sind, behaupten sie ihre eigene Identität *gegen* ihre Eltern. Die Rebellion gegen die Wertvorstellungen und Wünsche der Eltern in der Pubertät gehört notwendig zur Persönlichkeitsbildung eines erwachsenen Menschen.[359] Nur in dieser Rebellion nämlich entwickelt das Kind die psychischen Ressourcen Eigenständigkeit und Unabhängigkeit, ein thymotisches Selbstwertgefühl, das auf der Fähigkeit beruht, den Schutz des Elternhauses zu verlassen, und das es später in seinem Leben als Erwachsener stützt. Erst wenn das Kind die Phase der Rebellion durchgestanden hat, kann es zu seinen Eltern wieder eine Beziehung eingehen, die von gegenseitigem Respekt geprägt ist, jetzt allerdings nicht mehr als abhängiger, sondern als ebenbürtiger Partner. In Japan dagegen gibt es für diese Phase der Rebellion in der Pubertät keine Entsprechung, die frühere Achtung gegenüber Älteren bleibt das ganze erwachsene Leben hindurch bestehen. *Thymos* ist nicht so sehr an ein individuelles Ich gebunden, auf das man stolz ist, sondern an die Familie, deren Ansehen Vorrang hat vor dem Ansehen des einzelnen Familienmitglieds.[360] Man fühlt sich nicht verletzt, wenn andere Menschen den eigenen Wert nicht anerkennen, aber es ist schlimm, wenn die Familie gering geschätzt wird. Umgekehrt schämt man sich nicht, weil man persönlich versagt hat, sondern weil man Schande über die Familie gebracht hat.[361] Noch heute treffen viele japanische Eltern

wichtige Entscheidungen, wie zum Beispiel die Wahl des Ehepartners, für ihre Kinder. Kein junger Amerikaner mit Achtung vor sich selbst würde das zulassen.

Das Gruppenbewusstsein in Japan äußert sich auch darin, dass politische Praktiken völlig fehlen, die dem konventionellen westlichen Verständnis von demokratischer Politik entsprechen. Die westlich geprägte Demokratie beruht auf Kontroversen zwischen unterschiedlichen Ansichten über richtig und falsch, die in den Leitartikeln der Zeitungen und schließlich im Wahlkampf auf verschiedenen Ebenen ausgetragen werden. Politische Parteien repräsentieren unterschiedliche Interessen oder Ansichten und wechseln sich an der Regierung ab. Die Kontroversen gelten als natürliche, ja sogar notwendige Begleiterscheinungen einer normal funktionierenden Demokratie. In Japan dagegen betrachtet sich die Gesellschaft insgesamt als eine einzige, große Gruppe oder Familie mit einer einzigen, stabilen Autorität. Die Harmonie in der Gruppe ist sehr wichtig, offene Konflikte werden deshalb eher an den Rand der Politik gedrängt. Es gibt keinen Parteienwechsel an der Macht, der durch Meinungsverschiedenheiten über politische Kernfragen ausgelöst wird, sondern die jahrzehntelange Dominanz der Liberalen Demokratischen Partei (LDP). Selbstverständlich existieren in Japan wie in jeder Gesellschaft Kontroversen und Interessenkonflikte, doch sie werden im Allgemeinen unter Ausschluss der Öffentlichkeit in der Bürokratie oder in den Hinterzimmern der LDP ausgetragen.[362] Es ist kaum möglich, von außen Anliegen in die LDP einzubringen. Politik besteht aus den permanenten Manövern innerparteilicher Fraktionen, die auf persönlichen Beziehungen zwischen einzelnen Gönnern und ihren

Günstlingen basieren. Solche »feudalistischen« Beziehungen haben, zumindest nach westlichem Verständnis, kaum noch politische Inhalte.

In Japan und anderen asiatischen Gesellschaften hätte man wenig Achtung vor dem auf Werten gegründeten Individualismus eines Solschenizyn oder Sacharow, die allein gegen das Unrecht in der Gesellschaft um sie herum aufbegehrten. In Frank Capras Film *Mr. Smith Goes to Washington* spielt James Stewart einen naiven Mann aus einer Kleinstadt, der nach dem Tod des gewählten Senators seinen Staat bei der politischen Führung vertreten soll. In Washington stößt Mr. Smith allenthalben auf Korruption und geht dagegen an. Zum Entsetzen der Politiker, die ihn gerne manipuliert hätten, hält er im Senat Dauerreden und blockt so einen nichtssagenden Gesetzentwurf ab. Stewart spielt in diesem Film in gewisser Weise die Rolle des archetypischen amerikanischen Helden. In den meisten asiatischen Gesellschaften hingegen würde jemand als verrückt gelten, der sich als Einzelner gegen den dominierenden Konsens auflehnt.

Die japanische Demokratie ist für amerikanische oder europäische Verhältnisse recht autoritär. Die mächtigsten Männer im Land sind entweder hochrangige Bürokraten oder Führer einer Gruppe innerhalb der LDP. Sie sind nicht durch eine allgemeine Wahl in ihre Positionen gekommen, sondern aufgrund ihrer Bildung oder durch Protektion. Sie fällen wichtige Entscheidungen, die das Wohl der Gemeinschaft betreffen, doch das Volk kann kaum Druck auf seine Vertreter ausüben. Der Konsens ist so wichtig, dass die Menschen es nicht wagen, in der Öffentlichkeit ihre Forderungen vorzubringen. Das System bleibt grundsätzlich demokratisch, weil es *formal* gesehen demokratisch ist; die Kriterien für eine liberale Demokratie, regelmäßige Wahlen mit mehreren Parteien und die Garantie bestimmter Grundrechte, sind erfüllt. In

Wirklichkeit jedoch ist Japan eine wohlwollende Ein-Parteien-Diktatur. Allerdings wurde die Partei der Gesellschaft nicht wie die Kommunistische Partei der Sowjetunion aufgezwungen, die Menschen in Japan *wollen* so regiert werden. Das moderne japanische Regierungssystem ist Ausdruck eines breiten gesellschaftlichen Konsenses, der in der gruppenorientierten Kultur Japans wurzelt. Diese Kultur wäre mit »offeneren« Kontroversen oder ständigem Parteienwechsel überfordert.

In den meisten asiatischen Gesellschaften besteht ein breiter Konsens darüber, dass die Gruppenharmonie wünschenswert ist. So verwundert es nicht, dass auch der offene Autoritarismus in der Region verbreitet ist. Man kann wie der ehemalige Premierminister von Singapur, Lee Kuan Yew, und andere der Meinung sein, dass ein patriarchalisches autoritäres Regierungssystem besser zu den konfuzianistischen Traditionen Asiens passt und, was besonders wichtig ist, dass es eher dauerhaft hohe Wachstumsraten garantiert als eine liberale Demokratie. Lee meinte, die Demokratie behindere das Wirtschaftswachstum, sie beeinträchtige eine rationale ökonomische Planung und fördere eine egalitäre Maßlosigkeit, weil auf Kosten der Gemeinschaft eine Vielzahl privater Interessen geltend gemacht würden. Gerade die Regierung in Singapur versucht in den letzten Jahren, die kritische Presse zu unterdrücken und verletzt die Menschenrechte der politischen Regimegegner. Überdies greift sie auf eine Art und Weise in das Privatleben ihrer Bürger ein, die im Westen völlig inakzeptabel wäre. So bestimmt beispielsweise das Regime, wie lang junge Männer ihr Haar tragen dürfen, es verbietet Videotheken und belegt geringfügige Vergehen wie das Wegwerfen von Abfall auf der Straße oder das Nichtbetätigen der Spülung in einer öffentlichen Toilette mit strengen Strafen. Der Autoritarismus in Singapur ist für die

Verhältnisse des 20. Jahrhunderts recht gemäßigt, doch er hat zwei charakteristische Merkmale: Erstens entwickelte er sich im Gefolge eines außergewöhnlichen wirtschaftlichen Erfolges, und zweitens wurde er ganz unumwunden nicht nur als Übergangslösung bezeichnet, sondern als ein System, das der liberalen Demokratie überlegen sei.

Die asiatischen Gesellschaften verlieren viel durch ihre Orientierung an der Gruppe. Sie verlangen von ihren Mitgliedern ein hohes Maß an Konformität und unterdrücken auch die mildesten Formen individueller Entfaltung. Welchen Zwängen die Mitglieder einer solchen Gesellschaft ausgesetzt sind, zeigt sich besonders krass an der Stellung der Frau: Dass der traditionellen patriarchalischen Familie eine so große Bedeutung zugemessen wird, hat die Chancen der Frauen auf ein Leben fern des heimischen Herdes sehr geschmälert. Auch die Konsumenten haben wenig Rechte. Sie müssen wirtschaftspolitische Maßnahmen einfach hinnehmen, denn sie haben in diesem Bereich nichts zu sagen. Anerkennung, die auf Gruppen basiert, ist letztlich irrational, im Extremfall führt sie wie in den dreißiger Jahren zu übersteigertem Nationalismus und Krieg. Aber auch ohne Krieg kann eine gruppenorientierte Anerkennung ausgesprochen hinderlich sein. So erleben gegenwärtig alle hochentwickelten Länder einen gewaltigen Zustrom von Menschen aus ärmeren, weniger stabilen Ländern, sie werden angelockt von Arbeitsplätzen und der relativ hohen sozialen Sicherheit. Japan benötigt nicht weniger als die Vereinigten Staaten Arbeitskräfte für bestimmte Niedriglohnbereiche, eignet sich aber wegen der prinzipiellen Intoleranz der gesellschaftlichen Gruppen besonders schlecht dafür, Immigranten aufzunehmen. Der atomistische Liberalismus der Vereinigten Staaten ist die einzige denkbare Basis für die erfolgreiche Assimilierung vieler Einwanderer.

Der seit langem prophezeite Niedergang der traditionellen asiatischen Werte als Folge der modernen Konsumkultur setzte nur sehr langsam ein. Auf gewisse Vorzüge ihrer Gesellschaft verzichten die Asiaten nur ungern, insbesondere wenn sie sich die Alternativen ansehen. Amerikanische Arbeiter müssen nicht morgens die Hymne ihres Unternehmens singen und dabei in Gruppen gymnastische Übungen absolvieren. Dafür wird im modernen amerikanischen Alltag gerade der Mangel an Gemeinschaft beklagt. Der Niedergang des gemeinschaftlichen Lebens beginnt bei der Familie, die, wie jeder Amerikaner aus eigener Anschauung weiß, in den vergangenen zwei Generationen immer weiter aufgespalten und aufgelöst wurde. Aber er zeigt sich auch darin, dass die Bindung an einen bestimmten Ort für viele Amerikaner keine Bedeutung mehr hat und Geselligkeit außerhalb des direkten Familienkreises kaum mehr möglich ist. Die asiatischen Gesellschaften bieten Gemeinschaftsgefühl, und für viele Menschen, die in dieser Kultur aufwachsen, sind gesellschaftliche Konformität und Einschränkungen des Individualismus ein geringer Preis dafür.

Angesichts solcher Überlegungen stehen Asien und insbesondere Japan in der Entwicklung der Weltgeschichte an einem bedeutsamen Wendepunkt. Wenn sich Asien in den nächsten beiden Generationen wirtschaftlich weiterentwickelt, sind zwei Veränderungen in zwei Richtungen denkbar: Die zunehmend kosmopolitische und gebildete Bevölkerung übernimmt weiterhin vom Westen geprägte Vorstellungen von allgemeiner gegenseitiger Anerkennung; dann würde sich die formale liberale Demokratie weiter ausbreiten und die Gruppe als Quelle thymotischer Identifikation an Bedeutung verlieren. Die Asiaten würden persönliche Würde und privaten Konsum höher schätzen und dabei die Prinzipien der allgemein gültigen Menschenrechte verinnerlichen. Dieser

Prozess hat in Südkorea und Taiwan in den letzten zehn Jahren eine Entwicklung in Richtung auf eine formale Demokratie in Gang gesetzt.

Wenn die Asiaten jedoch zu der Überzeugung gelangen, dass ihr Erfolg nicht der westlichen Kultur zuzuschreiben ist, sondern eher ihrer eigenen, wenn das Wirtschaftswachstum in Amerika und Europa im Vergleich zum Fernen Osten stagniert und wenn westliche Gesellschaften den fortschreitenden Niedergang fundamentaler gesellschaftlicher Institutionen wie der Familie erleben, dann könnte eine gezielt antiliberale, undemokratische Regierungsform, die technokratischen ökonomischen Rationalismus mit patriarchalischem Autoritarismus verbindet, im Fernen Osten Fuß fassen. Bislang haben viele asiatische Gesellschaften zumindest Lippenbekenntnisse zu den westlichen Prinzipien der liberalen Demokratie abgelegt. Sie akzeptierten die Demokratie formal, modifizierten sie jedoch inhaltlich, um sie ihren kulturellen Traditionen anzupassen. Ein offener Bruch mit der Demokratie wäre freilich durchaus möglich: Auch die Form könnte als westlicher Ballast abgeworfen werden, der ebenso wenig zum Funktionieren der asiatischen Gesellschaften beiträgt, wie westliche Managementtechniken zum Funktionieren der asiatischen Wirtschaft beitragen. Im Extremfall könnte man sich vorstellen, dass Japan stillschweigend die nach dem Krieg aufgebauten demokratischen Institutionen ganz oder teilweise beseitigt. In den theoretischen Äußerungen Lee Kuan Yews und in den Schriften japanischer Autoren wie Shintarō Ishihara klingen bereits erste Töne einer gezielten Ablehnung der liberalen Demokratie an. Doch gegenwärtig fehlt noch ein Locke, Marx oder Khomeini, der die theoretischen Grundlagen einer Alternative überzeugend und zwingend formulieren könnte. Wenn sich in der Zukunft eine solche alternative Regierungsform herausbilden sollte,

wird Japan dabei eine entscheidende Rolle spielen, denn Japan hat in einem großen Teil Asiens die Vereinigten Staaten als Modell einer modernen Gesellschaft bereits verdrängt.[363]

Ein autoritäres Regierungssystem in Asien wäre höchstwahrscheinlich nicht der brutale totalitäre Polizeistaat, den wir so gut kennen. Die Diktatur wäre eine Diktatur des Respekts, eine Diktatur des freiwilligen Gehorsams der Menschen gegenüber der höheren Autorität und ihrer Konformität zu einem strengen System gesellschaftlicher Normen. Ein solches politisches System ließe sich wohl kaum in andere Kulturen exportieren, die keinen Anteil am konfuzianistischen Erbe Asiens haben, ebenso wenig wie sich der islamische Fundamentalismus in nichtislamische Teile der Welt exportieren ließ.[364] Das Reich des Respekts, das ein solches politisches System darstellt, könnte nie da gewesenen Wohlstand hervorbringen. Für die meisten Menschen wäre es aber eine verlängerte Kindheit und deshalb eine mangelnde Befriedigung ihres Selbstwertgefühls.

In der modernen Welt beobachten wir ein merkwürdiges Phänomen: den Sieg des universalen, homogenen Staates und zugleich das Fortleben von Völkern. Einerseits wird die Menschheit immer einheitlicher; das liegt an der modernen Ökonomie und Technologie und daran, dass sich der Gedanke der rationalen Anerkennung als einzig legitime Grundlage einer Regierung auf der ganzen Welt verbreitet hat. Andererseits ist allenthalben Widerstand gegen diese Vereinheitlichung spürbar. Überwiegend auf der Ebene unterhalb der Politik machen sich kulturelle Faktoren mit einer eigenen Identität bemerkbar, die letztlich die bestehenden Barrieren zwischen Völkern und Nationen verstärken. Der Triumph des »kältesten aller kalten Ungeheuer« war nicht total. In den vergangenen hundert Jahren verringerte sich die Zahl der akzeptablen

wirtschaftlichen und politischen Organisationsformen immer weiter, doch die beiden überlebenden Formen, der Kapitalismus und die liberale Demokratie, werden weiterhin sehr verschieden interpretiert. Auch wenn die ideologischen Differenzen in den Hintergrund treten, gibt es weiterhin bedeutsame Unterschiede zwischen Staaten, allerdings verschieben sie sich in den Bereich der Kultur und der Wirtschaft. Das gegenwärtige Staatensystem wird in naher Zukunft sicher nicht in einem buchstäblich universalen und homogenen Staat aufgehen.[365] Die Nation bleibt weiterhin ein zentraler Pol der Identifikation, auch wenn sich in Zukunft immer mehr Nationen wirtschaftlich und politisch ähnlich organisieren.

Wir müssen also überlegen, wie die Beziehungen zwischen den Staaten künftig aussehen werden und wie sie sich von der uns vertrauten internationalen Ordnung unterscheiden.

23

Die Irrealität des »Realismus«

Wir glauben nämlich, dass der Gott wahrscheinlich, der Mensch ganz sicher allezeit nach dem Zwang der Natur überall dort, wo er die Macht hat, herrscht. Wir haben dieses Gesetz weder aufgestellt noch als bestehendes zuerst befolgt, als gegeben haben wir es übernommen und werden es als ewig gültiges hinterlassen; wir befolgen es in dem Bewusstsein, dass auch ihr oder andere, die dieselbe Macht wie wir errungen haben, nach demselben Grundsatz verfahren würden.
Thukydides, Der Peloponnesische Krieg*, Melierdialog*[366]

Ein zielgerichteter Verlauf der Menschheitsgeschichte hat bedeutsame Konsequenzen für die internationale Politik. Wenn das Erscheinen des universalen, homogenen Staates bedeutet, dass sich das Prinzip der rationalen Anerkennung in den Beziehungen zwischen den einzelnen Menschen einer Gesellschaft durchgesetzt hat und sie nicht mehr im Verhältnis von Herren und Knechten zueinander stehen, müsste die Verbreitung dieses Staatstypus im internationalen Staatensystem das Ende der Herr-Knecht-Beziehungen *zwischen* einzelnen Nationen bedeuten – also das Ende des Imperialismus und damit auch das Ende imperialistischer Kriege.

Die Ereignisse des 20. Jahrhunderts haben dazu geführt, dass die Antwort auf die Frage, ob es eine Universalgeschichte und historischen Fortschritt innerhalb einzelner Länder gibt, zutiefst pessimistisch ausfällt, und genauso pessimistisch werden die Beziehungen zwischen den Ländern beurteilt. Die pessimistische Einschätzung der internationalen

Beziehungen ist in gewisser Weise sogar noch ausgeprägter als der Pessimismus angesichts der Innenpolitik. Die Vertreter aller wichtigen theoretischen Strömungen in der Wirtschaftswissenschaft und der Soziologie haben sich in den letzten hundert Jahren mit dem Problem der Geschichte und der geschichtlichen Veränderung beschäftigt. Die Theoretiker der internationalen Beziehungen hingegen reden, als gäbe es die Geschichte gar nicht, als wären Krieg und Imperialismus unwandelbare Aspekte der menschlichen Existenz, deren Ursachen sich heute gegenüber den Zeiten von Thukydides nicht verändert hätten. Alle Bereiche im Umfeld der menschlichen Gesellschaft – Religion, Familie, wirtschaftliche Organisation, Konzeptionen politischer Legitimität – entwickeln sich historisch weiter, nur die internationalen Beziehungen gelten als ewig gleich bleibend: »Der Krieg ist ewig.«[367]

Wissenschaftler haben dieser pessimistischen Betrachtungsweise der internationalen Beziehungen eine systematische Form gegeben und sie »Realismus«, »Realpolitik« [im Original deutsch; A.d.Ü.] oder »Machtpolitik« genannt. Der Realismus bildet heute, gewollt oder ungewollt, im Allgemeinen den Rahmen für das Verständnis internationaler Beziehungen und prägt das Denken nahezu aller Experten für Außenpolitik in den Vereinigten Staaten und in Europa. Wir müssen die Schwächen dieser herrschenden realistischen Interpretation untersuchen, erst dann können wir verstehen, wie sich die Ausbreitung der Demokratie auf die internationale Politik auswirkt.

Der wahre Vater des Realismus war Machiavelli. Er meinte, der Mensch dürfe sich nicht daran orientieren, wie er nach Ansicht der Philosophen leben solle, sondern daran, wie er tatsächlich lebe; die besten Staaten müssten der Politik der schlechtesten Staaten nacheifern, wenn sie überleben wollten. Als Doktrin in der modernen Politik tauchte

der Realismus jedoch erst nach dem Zweiten Weltkrieg auf. Seither hat er unterschiedliche Formen angenommen. Erstmals formuliert wurde die Theorie des Realismus vor und kurz nach dem Krieg von Autoren wie dem Theologen Reinhold Niebuhr, dem Diplomaten George Kennan und dem Hochschullehrer Hans Morgenthau. Morgenthaus Lehrbuch über internationale Beziehungen hatte sehr großen Einfluss auf das amerikanische Verständnis von Außenpolitik im Kalten Krieg.[368] Seither gab es eine Vielzahl akademischer Versionen dieser Theorie, den »Neorealismus« etwa oder den »strukturellen Realismus«. Der eloquenteste Anwalt des Realismus in der letzten Generation war Henry Kissinger. Als Außenminister sah Kissinger seine Aufgabe langfristig darin, die amerikanische Öffentlichkeit von ihrem traditionellen, von Wilson geprägten Liberalismus abzubringen und sie auf ein »realistischeres« Verständnis von Außenpolitik hinzuführen. Der »Realismus« ist für viele Schüler Kissingers charakteristisch, die noch lange nach seiner Amtszeit die amerikanische Außenpolitik prägten.

Alle politischen Realismustheorien gehen von der Voraussetzung aus, dass Unsicherheit ein universales, ewiges Merkmal des internationalen Systems ist, weil das internationale System anarchisch ist.[369] Es gibt keinen internationalen Souverän, daher wird jeder Staat potenziell von jedem anderen Staat bedroht, und angesichts seiner Unsicherheit bleibt ihm keine andere Wahl, als zu seiner Verteidigung zur Waffe zu greifen.[370] Das Gefühl der Bedrohung ist in gewisser Weise unumgänglich: Jeder Staat versteht die »defensiven« Maßnahmen anderer Staaten als Bedrohung und unternimmt nun seinerseits defensive Maßnahmen, die wiederum von den anderen als offensiv empfunden werden. So wird die Bedrohung eine sogenannte »self-fulfilling prophecy«: Man erwartet Bedrohung und schafft dadurch eine Situation, die die Erwartung

bestätigt. Alle Staaten streben nach größtmöglicher Macht über andere Staaten. Wettrüsten und Krieg sind unvermeidliche Nebeneffekte einer solchen internationalen Ordnung, aber das liegt nicht im Wesen der Staaten begründet, sondern im anarchischen Charakter des Staatensystems.

Das Machtstreben hat nichts mit der inneren Organisation der Staaten zu tun; es ist völlig gleichgültig, ob es sich um Theokratien handelt oder um aristokratische Sklavenhaltergesellschaften, um faschistische Polizeistaaten, kommunistische Diktaturen oder liberale Demokratien. Morgenthau erklärte, es liege »in der Natur der Politik, dass sich der politisch Handelnde einer Ideologie bedient, um das direkte Ziel seines Handelns zu verschleiern«, und dieses Ziel sei immer Macht.[371] Russland beispielsweise expandierte unter der Herrschaft der Zaren genauso wie unter der Herrschaft der Bolschewiken. Gleich blieb das Expansionsstreben, die Regierungsformen waren verschieden.[372] Voraussichtlich wird auch eine zukünftige russische Regierung, die sich ganz vom Marxismus-Leninismus abgewendet hat, expansionistisch sein, denn im Expansionismus findet der Wille des russischen Volkes zur Macht seinen Ausdruck.[373] Japan ist inzwischen wohl eher eine liberale Demokratie als eine Militärdiktatur wie in den dreißiger Jahren, dennoch bleibt es Japans erstes und oberstes Ziel, Asien zu beherrschen – heute freilich nicht mehr mit Kanonen, sondern mit dem Yen.[374]

Wenn alle Staaten nach Macht streben, hängt die Wahrscheinlichkeit eines Krieges weniger vom aggressiven Verhalten einzelner Staaten ab, sondern vielmehr davon, ob innerhalb des Staatensystems ein Gleichgewicht der Macht besteht. Wenn ein Machtgleichgewicht besteht, wird sich Aggression nicht lohnen; wenn kein Gleichgewicht besteht, sind die Staaten versucht, ihre Nachbarn zu übervorteilen. In der

Reinform besagt die Realismustheorie, dass die *Verteilung* der Macht letztlich über Krieg und Frieden entscheidet. Die Macht ist »bipolar« verteilt, wenn in dem System zwei Staaten allen anderen Staaten überlegen sind. Das galt etwa für Athen und Sparta während des Peloponnesischen Krieges, für Rom und Karthago zwei Jahrhunderte später und für die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion im Kalten Krieg. Die Alternative ist ein »multipolares« System, hier ist die Macht auf eine größere Zahl von Staaten verteilt. Ein solches System gab es beispielsweise im 18. und 19. Jahrhundert in Europa. Die Vertreter des Realismus haben ausführlich erörtert, welches System zu langfristiger internationaler Stabilität führe, die meisten mit dem Ergebnis, dass bipolare Systeme wahrscheinlich stabiler seien. Doch das hat vermutlich mit historisch zufälligen Faktoren zu tun, etwa mit der Inflexibilität moderner Nationalstaaten in ihren Bündnissystemen.[375] Die bipolare Machtverteilung nach dem Zweiten Weltkrieg gilt als einer der Gründe, warum in Europa seit 1945 – länger als jemals zuvor – Frieden herrscht.

Die Realismustheorie in ihrer extremsten Form behandelt Nationalstaaten wie Billardkugeln. Ihr Inneres, verborgen unter undurchsichtigen Hüllen, spielt für die Voraussage ihres Verhaltens keine Rolle. Die Wissenschaft von der internationalen Politik braucht keine Kenntnisse über das Innenleben der Staaten, wichtig sind nur die physikalischen Gesetze, nach denen sie miteinander in Kontakt kommen. Wie muss eine Kugel von der Bande abgestoßen werden, damit sie im richtigen Winkel abprallt, oder wie geht die Energie einer Kugel auf die beiden Kugeln über, gegen die sie gleichzeitig stößt? Akteure der internationalen Politik sind demnach nicht vielfältige menschliche Gesellschaften, die sich im Lauf der Geschichte weiterentwickeln, und Kriege werden nicht deshalb geführt, weil Werte aufeinanderprallen.

Ausgehend von der »Billardkugel«-Theorie genügt die dürftige Erkenntnis, ob ein internationales System bipolar oder multipolar ist, um die Wahrscheinlichkeit von Krieg oder Frieden zu errechnen.

Die Realismustheorie ist einerseits deskriptiv, ein Instrument zur Beschreibung der internationalen Politik, andererseits präskriptiv, eine Anweisung zur Gestaltung von Außenpolitik. Der präskriptive Wert der realistischen Theorie entspringt offenbar ihrer deskriptiven Genauigkeit. Vermutlich würde kein guter Mensch nach den zynischen Grundsätzen des Realismus handeln wollen, wäre er nicht, wie Machiavelli sagt, dazu gezwungen durch das Verhalten der vielen, »die nicht gut sind«. Der präskriptive Realismus ergibt eine Reihe bekannter Regeln der Politik.

Nach der ersten Regel kann das Problem der internationalen Sicherheit nur dann endgültig gelöst werden, wenn zwischen potenziellen Feinden ein Gleichgewicht der Macht besteht. Da Konflikte zwischen Staaten letztlich durch Krieg entschieden werden, braucht jeder Staat so viel Macht, dass er sich verteidigen kann. Er kann sich nicht allein auf internationale Abkommen oder internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen verlassen, die nicht die Macht haben, einen Staat zu etwas zu zwingen oder zu bestrafen. Reinhold Niebuhr führt als Beispiel das Unvermögen des Völkerbundes an, die Japaner für den Einfall in die Mandschurei zu bestrafen. Seiner Ansicht nach »reicht das Prestige der internationalen Gemeinschaft nicht aus … einen Gruppengeist zu schaffen, der so geeint wäre, dass unbotmäßige Nationen diszipliniert werden könnten«.[376] Der wahre Angelpunkt der internationalen Politik ist militärische Macht, andere Formen der Macht wie natürliche Ressourcen oder industrielle Leistungsfähigkeit sind ebenfalls wichtig, in erster Linie jedoch als Mittel, die militärischen Möglichkeiten zur Selbstverteidigung zu schaffen.

Die zweite Regel des Realismus besagt, dass man sich Freunde und Feinde vor allem nach ihrer Macht auswählen sollte und nicht nach der Ideologie oder dem internen Herrschaftssystem. Diese Regel kann man mit unzähligen Beispielen aus der Weltpolitik veranschaulichen, das Bündnis zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion gegen Hitler entsprach dieser Regel, ebenso die Allianz der Regierung Bush mit Syrien gegen den Irak. Nach der Niederwerfung Napoleons wollte die antifranzösische Koalition unter der Führung des österreichischen Außenministers Fürst von Metternich Frankreich nicht zerstückeln oder zur Strafe gewisse Zugeständnisse verlangen, weil man Frankreich eines Tages vielleicht als Gegengewicht gebrauchen konnte, wenn der europäische Friede in der Zukunft aus neuen, unerwarteten Richtungen bedroht werden würde. Und später war es in der Tat nicht Frankreich, sondern Russland und Deutschland wollten die Machtverhältnisse in Europa verändern. Kissingers erstes Buch handelt nüchtern von der Sicherung des Gleichgewichts der Kräfte, die bar jeglicher ideologischer Überlegungen oder Rachegelüste durchgeführt wurde – ein klassisches Beispiel für die praktische Umsetzung des Realismus.[377]

Ein dritter, damit zusammenhängender Grundsatz besagt, dass ein Staatsmann bei der Einschätzung der Bedrohung von außen weniger auf die Absichten achten muss als auf das militärische Potenzial. Die Absicht ist nach der Theorie des Realismus gewissermaßen immer da; wenn ein Land freundlich und gar nicht aggressiv wirkt, kann sich das über Nacht ändern. Das militärische Potenzial – die Anzahl der Panzer, Flugzeuge und Geschütze – ändert sich nicht so schnell, ist aber für sich wieder ein Indikator für die Absichten.

Im letzten Grundsatz oder besser in den letzten Grundsätzen der realistischen Theorie geht es darum, die Moral aus der Außenpolitik zu

verbannen. Morgenthau kritisiert die unter Nationen weit verbreitete Tendenz, »die moralischen Ziele einer Nation mit den moralischen Gesetzen zu identifizieren, die das Universum regieren«. Das führe zu Stolz und Selbstüberschätzung, dagegen »bewahrt uns der Begriff des Interesses, definiert im Sinne von Macht … vor diesem moralischen Exzess und auch vor dieser politischen Torheit«.[378] Kissinger argumentierte ähnlich und meinte, es gebe zwei Staatensysteme, »legitime« und »revolutionäre«. In legitimen Staatensystemen würden alle Mitgliedstaaten gegenseitig ihre grundsätzliche Legitimität anerkennen und nicht versuchen, sich gegenseitig zu unterminieren oder das Existenzrecht des jeweils anderen infrage zu stellen. In revolutionären Staatensystemen dagegen gebe es dauernd schwere Konflikte, weil einige Mitglieder die gegebenen Verhältnisse nicht anerkennen wollten.[379] Ein eindeutiges Beispiel für einen in diesem Sinne revolutionären Staat war die Sowjetunion: Sie kämpfte seit ihrer Gründung für die Weltrevolution und den weltweiten Sieg des Sozialismus. Aber auch liberale Demokratien wie die Vereinigten Staaten haben zuweilen wie revolutionäre Staaten gehandelt, beispielsweise als sie ihr Regierungssystem in dafür völlig ungeeigneten Ländern wie Vietnam oder Panama durchsetzen wollten. Revolutionäre Staatensysteme sind von Natur aus anfälliger für Konflikte als legitime, denn die Mitgliedstaaten sind nicht zufrieden damit, nebeneinander zu bestehen, und erheben jeden Konflikt zum Kampf um höchste Prinzipien. Da der Friede vor allem im Atomzeitalter das wichtigste Ziel ist, sind legitime Staatensysteme den revolutionären bei weitem vorzuziehen.

Daraus ergibt sich, dass in der Außenpolitik für moralisierende Argumente kein Platz ist. Laut Niebuhr

ist der Moralist ein ebenso gefährlicher Führer wie der politische Realist. Er erkennt nicht, welche Elemente der Ungerechtigkeit und des Zwangs gegenwärtig in jedem sozialen Frieden noch stecken … Eine unkritische Verherrlichung von Kooperation und gegenseitigem Verständnis hat deshalb zur Folge, dass traditionelles Unrecht anerkannt wird und dass subtil ausgeübte Zwänge dem offenen Zwang vorgezogen werden.[380]

Das führt zu einer paradoxen Situation: Realisten sind einerseits dauernd darauf bedacht, auf der Grundlage militärischer Stärke ein Gleichgewicht der Kräfte zu erhalten, suchen zugleich aber auch immer die Verständigung mit mächtigen Feinden. Letzteres ergibt sich ganz natürlich aus der theoretischen Position der Realisten. Denn wenn die Konkurrenz zwischen Staaten gewissermaßen ewig und universal ist, dann löst sich das Problem der internationalen Sicherheit auch nicht durch Veränderungen in der Ideologie oder Führung feindlicher Staaten. Doch es ist ein falscher und gefährlicher Weg, wenn ein Staat die Probleme der Sicherheit durch revolutionäre Mittel aus der Welt schaffen will – beispielsweise indem er mit dem Vorwurf der Menschenrechtsverletzung die grundsätzliche Legitimität der Regierung eines rivalisierenden Staates angreift.

Deshalb ist es kein Zufall, dass frühe Realisten wie Metternich keine Soldaten waren, sondern Diplomaten, und dass der Realist Kissinger, der die Vereinten Nationen ablehnte, die Entspannungspolitik zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion – zwischen einer liberalen Demokratie und einem damals noch völlig unreformierten kommunistischen System – in die Wege leitete. Die kommunistische Sowjetmacht, so Kissinger damals, sei ein dauerhafter Aspekt der internationalen Realität, den man nicht ignorieren oder von Grund auf reformieren könne. Die Amerikaner müssten sich mit dem Gedanken

anfreunden, im Umgang mit der Sowjetunion Verständigung statt Konfrontation zu suchen. Die Vereinigten Staaten und die Sowjetunion hätten ein gemeinsames Interesse: einen Atomkrieg zu vermeiden. Kissinger lehnte es konsequent ab, Menschenrechtsfragen wie die Auswanderung sowjetischer Juden mit diesem gemeinsamen Interesse zu vermischen.

Der Realismus wirkte sich ausgesprochen positiv auf das amerikanische Verständnis für Außenpolitik nach dem Zweiten Weltkrieg aus. Theorie und Praxis des politischen Realismus bewahrten die Vereinigten Staaten davor, Sicherheit in einer wirklich naiven Form des liberalen Internationalismus zu suchen, sich beispielsweise in erster Linie auf die Vereinten Nationen zu verlassen. Der Realismus war in dieser Zeit ein geeignetes System zur Interpretation der internationalen Politik, denn die Welt funktionierte nach den Regeln des Realismus, nicht weil sie ewige Wahrheiten widerspiegeln, sondern weil die Welt in Staaten mit völlig unterschiedlichen, feindlichen Ideologien zerfiel. In der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts dominierte zunächst ein aggressiver europäischer, vor allem aber deutscher Nationalismus die Weltpolitik, dann prallten die auf feindlichen Ideologien basierenden Gesellschaftssysteme des Faschismus, Kommunismus und des politischen Liberalismus aufeinander. Der Faschismus beruhte, wie Morgenthaus Überlegungen, auf der Hypothese, dass das politische Leben in einem endlosen Streben nach Macht bestehe. Die Ideologien des Liberalismus und Kommunismus beanspruchten universale Gültigkeit für ihre jeweiligen Idealvorstellungen von Gerechtigkeit, so wurde der Konflikt zwischen den beiden Ideologien in nahezu alle Teile der Welt getragen. Ihre erbitterte Feindschaft garantierte, dass jedes System des liberalen Internationalismus, das für das Zusammenleben von

liberalen Staaten gedacht war, ignoriert oder missbraucht werden würde, um aggressive nationale Ziele zu verfolgen. Japan, Deutschland und Italien setzten sich in der Zeit zwischen den beiden Weltkriegen über Resolutionen des Völkerbundes hinweg. Nach 1946 genügte das Vetorecht der Sowjetunion im Sicherheitsrat der Vereinten Nationen, um die gesamte Organisation zu schwächen.[381] In einer solchen Welt war internationales Recht eine Illusion, und es gab tatsächlich nur eine Antwort auf das Problem der Sicherheit: militärische Gewalt. Der Realismus erschien somit als geeignetes Instrument, um die Welt zu verstehen. Er diente als dringend benötigte intellektuelle Grundlage für die Schaffung der NATO und anderer militärischer Bündnisse in Westeuropa und Japan nach dem Krieg.

In einem pessimistischen Jahrhundert ist der Realismus genau die richtige Betrachtungsweise der internationalen Politik. Er entstand ganz natürlich aus den Lebensgeschichten vieler berühmter Praktiker der realistischen Theorie. Henry Kissinger beispielsweise musste als Junge aus dem Dritten Reich fliehen. Er erlebte, wie zivilisiertes Leben in einen brutalen Kampf um die Macht umschlagen kann. In seiner mit *summa cum laude* bewerteten Dissertation über Kant, die er in Harvard schrieb, kritisiert er Kants Vorstellung vom historischen Prozess und vertritt eine Ansicht, die fast an Nihilismus grenzt: Es gebe weder Gott noch einen weltlichen Mechanismus wie Hegels Universalgeschichte, der dem Fluss der Ereignisse einen Sinn verleihen könne. Geschichte sei vielmehr eine chaotische, endlose Reihe von Kämpfen zwischen Nationen, der Liberalismus nehme dabei keinen privilegierten Rang ein.[382]

Was der Realismus anfänglich für die amerikanische Außenpolitik leistete, sollte uns jedoch nicht blind machen für seine Schwächen sowohl als Beschreibung der Realität wie auch als praktische Anleitung

zum politischen Handeln. Der Realismus entwickelte sich zum Fetisch der außenpolitischen »Schickeria«. Sie akzeptierte die Prinzipien des Realismus oft kritiklos und übersah, inwiefern die Regeln nicht mehr in unsere Welt passen. Das theoretische System hat über seine Zeit hinaus Bestand, und das führte zu einigen recht merkwürdigen Vorschlägen, wie die Welt nach dem Kalten Krieg zu betrachten sei und wie man darin zu handeln habe. Ein Vorschlag lautete, der Westen müsse den Warschauer Pakt zusammenhalten, weil der dauerhafte Frieden in Europa seit 1945 auf die bipolare Machtverteilung in Europa zurückzuführen sei.[383] Viele meinten auch, das Ende der Teilung Europas werde zu einer Phase noch größerer Instabilität und Gefahr führen als während des Kalten Krieges, darum müsse Deutschland Zugang zu Atomwaffen erhalten.[384]

Solche Vorschläge erinnern an einen Arzt, der einen Krebspatienten nach einer langen, qualvollen Chemotherapie, durch die der Krebs schließlich niedergerungen wurde, zur Fortsetzung der Chemotherapie überreden will, weil sie in der Vergangenheit doch so erfolgreich war. Auch die Anhänger des politischen Realismus behandeln eine Krankheit, die gar nicht mehr besteht, und schlagen gesunden Patienten kostspielige, gefährliche Heilmittel vor. Um zu verstehen, warum der Patient im Wesentlichen gesund ist, müssen wir uns noch einmal damit beschäftigen, wo nach der Theorie des Realismus die Ursache der Krankheit, das heißt des Krieges zwischen Staaten, zu suchen ist.

24
Die Macht der Machtlosen

Nach der Theorie des Realismus sind Bedrohung, Aggression und Krieg im internationalen Staatensystem immer möglich. Das sei, so besagt die Theorie, eine *conditio humana.* In anderen Formen menschlicher Gesellschaften werde es nicht anders sein, weil die Aggression letztlich in der unveränderlichen Natur des Menschen gründe. Die Anhänger der Theorie verweisen in diesem Zusammenhang auf die vielen Kriege in der gesamten Menschheitsgeschichte, angefangen bei den ersten blutigen Schlachten, über die in der Bibel berichtet wird, bis zu den Weltkriegen unseres Jahrhunderts.

Das klingt unmittelbar einleuchtend, doch die Theorie steht auf tönernen Füßen: Sie vergröbert die Motive und das Verhalten der Gesellschaften in unzulässiger Weise und versäumt es, die Geschichte zu berücksichtigen.

In der Reinform der realistischen Theorie bleiben die innenpolitischen Verhältnisse ausgeschlossen, die Möglichkeit des Krieges soll allein aus der Struktur des Staatensystems abgeleitet werden. Ein Vertreter der realistischen Schule sagte einmal: »Es gibt Konflikte zwischen Staaten, weil das internationale System mächtige Anreize für Aggression schafft … Staaten versuchen in der Anarchie zu überleben, indem sie ihre Macht im Verhältnis zu anderen Staaten maximieren …«[385] Dabei fließen jedoch wieder versteckt sehr verkürzte Annahmen über die Natur der Gesellschaften ein, die das Staatensystem bilden. Diese Annahmen weist die Theorie dann fälschlicherweise dem »System« zu, und nicht den

Einzelteilen, die das System bilden. So gibt es nicht den geringsten Grund zu vermuten, dass ein Staat sich in einer anarchischen internationalen Ordnung von einem anderen Staat bedroht fühlt, außer man geht davon aus, menschliche Gesellschaften seien ihrem Wesen nach aggressiv. Die von der realistischen Theorie beschriebene internationale Ordnung erinnert an den Naturzustand bei Hobbes, wo der Mensch sich in einem Krieg aller gegen alle befindet. Hobbes' Krieg aller gegen alle entsteht nicht aus dem simplen Streben nach Selbsterhaltung. Er entsteht vielmehr, weil es neben der Selbsterhaltung noch die Eitelkeit oder das Streben nach Anerkennung gibt. Wollten nicht bestimmte Menschen – vor allem Menschen, die von religiösem Fanatismus erfüllt sind – ihre Ansichten anderen Menschen aufzwingen, dann wäre es auch Hobbes zufolge ursprünglich gar nicht zum Krieg gekommen. Die Selbsterhaltung allein genügt nicht, um den Krieg aller gegen alle zu erklären.

Einen friedlichen Naturzustand postuliert Rousseau. Er hält Eitelkeit oder *amour-propre* nicht für eine natürliche Eigenschaft des Menschen; der Mensch im Naturzustand, furchtsam und einsam, ist im Wesentlichen friedlich, weil er seine wenigen egoistischen Bedürfnisse leicht befriedigen kann. Angst und Unsicherheit führen nicht zu einem fortwährenden Streben nach Macht und immer mehr Macht, sondern zu Isolation und Ruhe. Im Naturzustand sind die Menschen wie die Kühe: Zufrieden leben sie im Bewusstsein ihrer Existenz und lassen leben, niemand ist von einem anderen abhängig. Anders ausgedrückt heißt dies, dass es in einer Welt der Knechte, die auf Selbsterhaltung bedacht sind, keine Konflikte gäbe, denn nur die Herren treibt es zum blutigen Kampf. Wenn sich menschliche Gesellschaften tatsächlich wie Rousseaus Mensch im Naturzustand oder Hegels Knecht verhalten und

ausschließlich nach Selbsterhaltung streben, dann kann man sich durchaus anarchische Staatensysteme vorstellen, in denen Frieden herrscht und die Frage nach Bipolarität oder Multipolarität vollkommen unwichtig ist. Die Behauptung der Realisten, dass Staaten einander als Bedrohung empfinden und sich entsprechend bewaffnen, entspringt weniger dem System als der versteckten Annahme, dass menschliche Gesellschaften in ihrem Verhaften auf der internationalen Bühne eher Hegels Herren gleichen, die nach Anerkennung streben, oder Hobbes' hochmütigem ersten Menschen als Rousseaus furchtsamem Einzelgänger.

In historischen Staatensystemen war es immer schwierig, Frieden zu halten, weil einige Staaten *mehr* als nur die Selbsterhaltung wollen. Wie riesige thymotische Individuen streben sie danach, dass ihr Wert oder ihre Vormachtstellung aus dynastischen, religiösen, nationalistischen oder ideologischen Gründen anerkannt wird. Dabei zwingen sie andere Staaten, entweder zu kämpfen oder sich zu unterwerfen. Die letzte Ursache des Krieges zwischen Staaten ist deshalb *Thymos* und nicht die Selbsterhaltung. So wie die menschliche Geschichte mit dem blutigen Kampf um das Prestige begann, so beginnt der internationale Konflikt mit einem Kampf um Anerkennung unter den Staaten. Das ist die wahre Ursache des Imperialismus. Der Realist kann aus den nackten Fakten der Machtverteilung innerhalb des Staatensystems nichts ableiten, solche Informationen ergeben erst dann einen Sinn, wenn er sie mit bestimmten Annahmen über das Wesen der Gesellschaften verbindet, aus denen das Staatensystem besteht, beispielsweise der Annahme, dass zumindest einige Staaten nicht nach Selbsterhaltung streben, sondern nach Anerkennung.

Die erste Generation der Realisten wie Morgenthau, Kennan, Niebuhr und Kissinger ließen Überlegungen zum inneren Charakter von Staaten

in ihre Analysen einfließen. Deshalb konnten sie die Ursachen für internationale Konflikte besser erklären als die spätere Schule der »strukturellen« Realisten.[386] Die Vertreter der älteren Schule erkannten wenigstens, dass Konflikte durch einen *menschlichen* Wunsch nach Dominanz entstehen müssen und nicht durch mechanische Interaktion in einem System von Billardkugeln. Dennoch tendieren Realisten aller Richtungen zu ausgesprochen verkürzenden Erklärungen für das Verhalten von Staaten, wenn sie sich zu innenpolitischen Verhältnissen äußern.

Es ist beispielsweise schwer vorstellbar, wie ein Realist wie Morgenthau empirisch beweisen will, dass der Kampf um Macht »universal in Raum und Zeit« ist. Schließlich hatten Staaten und Individuen in unzähligen Fallen offensichtlich andere Motive als den Wunsch, ihre jeweilige Macht zu maximieren. Von den griechischen Obristen, die 1974 die Macht an die Zivilisten abgaben, oder der argentinischen Junta, die 1983 abtrat, obwohl ihre Mitglieder damit rechnen mussten, dass sie wegen ihrer im Amt begangenen Verbrechen gerichtlich verfolgt werden würden, kann man nicht ernsthaft behaupten, sie hatten ihre Macht maximiert. England setzte im letzten Viertel des 19. Jahrhunderts einen Großteil seiner nationalen Energie ein, um vor allem in Afrika neue Kolonien zu erwerben; nach dem Zweiten Weltkrieg bemühte sich das Land ebenso sehr darum, sein Kolonialreich loszuwerden. Die Türkei träumte vor dem Ersten Weltkrieg von einem pantürkischen oder panturanischen Reich, das sich von der Adria bis weit in das russische Zentralasien hinein erstrecken sollte, verwarf aber später unter der Führung Atatürks solche imperialistischen Pläne und zog sich in die Grenzen eines kompakten Nationalstaates in Anatolien zurück. Sind Länder, die *kleiner* werden wollen, genauso Beispiele für das

Streben nach Macht wie Länder, die durch Eroberung und militärische Aufrüstung expandieren wollen?

Morgenthau würde argumentieren, dass es auch in diesen Fällen um Macht gehe, denn es gebe verschiedene Formen der Macht und verschiedene Wege, sie zu erwerben. Einige Staaten versuchen durch eine Politik des Status quo ihre Macht zu erhalten, andere wollen ihre Macht durch eine imperialistische Politik vergrößern, und wieder andere demonstrieren ihre Macht durch eine Politik des Prestiges. Auch England, das sich von seinen Kolonien trennte, oder die Türkei unter Atatürk maximierten Macht, denn beide Länder mussten sich konsolidieren. Sie verkleinerten ihr Territorium und sicherten so langfristig ihre Machtposition.[387] Ein Staat muss seine Macht nicht auf traditionellem Weg durch militärische oder territoriale Expansion maximieren. Er kann auch durch wirtschaftliches Wachstum an Macht gewinnen oder aber als Vorkämpfer für Freiheit und Demokratie.

Eine so weit gefasste Definition von »Macht«, die sowohl die Ziele von Staaten einschließt, die kleiner werden wollen, als auch die Ziele von Staaten, die mit Hilfe von Gewalt und Aggression ihr Territorium vergrößern wollen, besitzt freilich keinerlei deskriptiven und analytischen Wert mehr. Sie hilft uns auch nicht zu verstehen, warum Nationen Krieg führen. Einige Erscheinungsformen des derart weit gefassten »Strebens nach Macht« sind für andere Staaten nicht nur nicht bedrohlich, sondern sogar nützlich. Wir könnten beispielsweise Südkoreas und Japans Suche nach Exportmärkten als Erscheinungsformen des Strebens nach Macht bezeichnen, und diese Form des Machtstrebens können beide Länder unbegrenzt zu ihrem gegenseitigen Nutzen und zum Nutzen der gesamten Region fortführen, die dadurch immer preiswertere Produkte erhält.

Offensichtlich müssen alle Staaten nach Macht streben, um ihre nationalen Ziele zu erreichen, auch wenn das Ziel einfach nur das Überleben ist. In diesem Sinn ist Machtstreben tatsächlich universal, seine Bedeutung wird jedoch trivial. Ganz anders verhält es sich, wenn man sagt, alle Staaten strebten danach, ihre Macht, insbesondere ihre militärische Macht, zu maximieren. Inwiefern ist es sinnvoll, moderne Staaten wie Kanada, Spanien, die Niederlande oder Mexiko unter dem Aspekt der Maximierung von Macht zu betrachten? Sicherlich versuchen alle diese Staaten reicher zu werden, aber sie wollen den Reichtum für den Konsum in ihrem Land und nicht, um ihre Machtposition gegenüber ihren Nachbarn zu stärken. Sie unterstützen sogar das wirtschaftliche Wachstum ihrer Nachbarn, weil ihr eigenes wirtschaftliches Wohlergehen eng damit verknüpft ist.[388]

Staaten streben nicht einfach nur nach Macht, sie verfolgen eine Vielzahl von Zielen, die von unterschiedlichen Auffassungen über *Legitimität* diktiert werden.[389] Legitimitätsvorstellungen schränken das Streben nach Macht um der Macht willen stark ein, und Staaten, die Fragen der Legitimität ignorieren, gehen ein hohes Risiko ein. England verzichtete nach dem Zweiten Weltkrieg nicht zuletzt deshalb auf Indien und andere Teile des Empires, weil das Land nach dem Sieg völlig erschöpft war. Allerdings gelangten auch viele Briten zu der Überzeugung, dass Kolonialismus nicht mit der Atlantik-Charta und der Erklärung der Menschenrechte zu vereinbaren sei, auf deren Basis ihr Land gerade den Krieg gegen Deutschland beendet hatte. Wenn die Maximierung der Macht Englands wichtigstes Ziel gewesen wäre, hätte es durchaus versuchen können, wie Frankreich nach dem Krieg an den Kolonien festzuhalten oder sie zurückzugewinnen, sobald sich die Nation wirtschaftlich erholt hatte. Der letztgenannte Weg war jedoch

unvorstellbar, denn England akzeptierte das Urteil der modernen Welt, dass Kolonialismus eine illegitime Form der Herrschaft sei.

Die enge Verbindung zwischen Macht und Legitimitätsvorstellungen zeigt sich nirgends anschaulicher als in Osteuropa. In den Jahren 1989 und 1990 ereignete sich eine der gewaltigsten Verschiebungen im Gleichgewicht der Kräfte, die es jemals in Friedenszeiten gegeben hatte: Der Warschauer Pakt löste sich auf, im Zentrum Europas entstand ein vereintes Deutschland. Das materielle Gleichgewicht der Kräfte hatte sich nicht verändert, kein einziger Panzer war in Europa im Kampf zerstört, nicht einmal aufgrund einer Rüstungskontrollvereinbarung abgezogen worden. Die Machtverschiebung war einzig und allein die Folge neuer Legitimitätvorstellungen: Da die Kommunisten in einem osteuropäischen Land nach dem anderen die Macht verloren hatten und die Sowjets nicht mehr das Selbstvertrauen besaßen, ihren Einfluss gewaltsam geltend zu machen, schmolz der Zusammenhalt des Warschauer Paktes schneller dahin als in der Hitze eines echten Krieges. Wie viele Panzer und Flugzeuge ein Land hat, spielt keine Rolle, wenn Soldaten und Piloten nicht hineinsteigen und sie gegen die angeblichen Feinde der Nation einsetzen oder wenn sie nicht auf Demonstranten schießen, um das Regime zu schützen, dem sie vorgeblich dienen. Legitimität war, in den Worten Václav Havels, »die Macht der Machtlosen«. Realisten, die nur das militärische Potenzial im Auge haben und nicht die Absichten, sind ratlos, wenn sich die Absichten so radikal wandeln.

Dass sich die Vorstellungen von Legitimität im Laufe der Zeit so dramatisch verändert haben, weist auf eine zweite große Schwäche des Realismus hin: *Die Geschichte wird nicht berücksichtigt.*[390] In der Theorie des Realismus stehen internationale Beziehungen anders als

jeder andere Aspekt des politischen und sozialen Lebens völlig isoliert in einem zeitlosen Vakuum, unberührt von den Entwicklungen, die überall im Gange sind. Doch die scheinbare Kontinuität in der Weltpolitik von Thukydides bis zum Kalten Krieg verdeckt signifikante Unterschiede in der Art und Weise, wie Gesellschaften nach Macht streben, wie sie die Macht kontrollieren und welche Beziehung sie zur Macht haben.

Der Imperialismus, die gewaltsame Herrschaft einer Gesellschaft über eine andere, entsteht direkt aus dem Wunsch des aristokratischen Herrn, als Überlegener anerkannt zu werden, also aus seiner *Megalothymia.* Derselbe thymotische Antrieb, der den Herrn dazu gebracht hatte, den Knecht zu unterjochen, bringt ihn unvermeidlich dazu, nach der Anerkennung aller Menschen zu streben. Deshalb führt er seine Gesellschaft in eine blutige Schlacht mit anderen Gesellschaften. Dieser Prozess findet erst dann ein logisches Ende, wenn der Herr die Weltherrschaft erreicht hat oder wenn er stirbt. Das Streben der Herren nach Anerkennung und nicht die Struktur des Staatensystems ist die erste Ursache des Krieges. Imperialismus und Krieg gehen deshalb von einer bestimmten Gesellschaftsschicht aus, von der Schicht der Herren, auch Aristokratie genannt. Die Mitglieder dieser Schicht leiteten in der Vergangenheit ihren gesellschaftlichen Status aus ihrer Bereitschaft ab, ihr Leben zu riskieren. In aristokratischen Gesellschaften (der Gesellschaftstyp, der bis in die beiden letzten Jahrhunderte hinein der häufigste war) galt das Streben der Fürsten nach universaler, aber *nicht gleichberechtigter* Anerkennung allgemein als legitim. Territoriale Eroberungskriege mit dem Ziel, das Herrschaftsgebiet immer weiter auszudehnen, wurden als normale menschliche Bestrebungen angesehen, und allenfalls einige Moralisten verdammten ihre zerstörerischen Folgen.

Das thymotische Streben des Herren nach Anerkennung konnte sich auch in anderer Form äußern, zum Beispiel als Religion. Der Wunsch nach religiöser Herrschaft, das heißt nach der Anerkennung der eigenen Götter und Idole durch andere Völker, konnte neben dem Wunsch nach persönlicher Herrschaft bestehen, wie beispielsweise bei den Eroberungen von Cortés oder Pizarro. Er konnte aber auch alle säkularen Motive vollständig verdrängen wie in den Religionskriegen des 16. und 17. Jahrhunderts. Nicht das undifferenzierte Streben nach Macht ist, wie die Realisten meinen, die Gemeinsamkeit zwischen dynastischer und religiöser Expansionspolitik, sondern das Streben nach Anerkennung.

An die Stelle dieser Erscheinungsformen von *Thymos* traten in der frühen Neuzeit zunehmend rationale Formen der Anerkennung, zuletzt der moderne liberale Staat. Die bürgerliche Revolution mit ihren Propheten Hobbes und Locke erhob die Todesfurcht des Knechts moralisch über die aristokratische Tugend des Herrn und verwandelte dadurch irrationale Erscheinungsformen von *Thymos* wie fürstliche Ambitionen und religiösen Fanatismus in die unbegrenzte Anhäufung von Besitz. Wo einst bürgerliche Konflikte über dynastische und religiöse Fragen entbrannten, schuf der moderne liberale europäische Nationalstaat neue Zonen des Friedens. In England endeten mit dem politischen Liberalismus die Glaubenskriege zwischen Protestanten und Katholiken, die im 17. Jahrhundert das Land nahezu zerstört hatten: Die Toleranz nahm der Religion ihren giftigen Stachel.

Der bürgerliche Friede, den der Liberalismus gebracht hatte, sollte seine logische Entsprechung in der Beziehung zwischen Staaten haben. Imperialismus und Krieg gingen historisch gesehen immer von aristokratischen Gesellschaften aus. Wenn man durch die liberale Demokratie den Klassenunterschied zwischen Herr und Knecht

beseitigen konnte, weil die Knechte ihre eigenen Herren wurden, dann müsste man schließlich auch den Imperialismus abschaffen können. Diese These stellte in etwas abgewandelter Form der Nationalökonom Joseph Schumpeter auf: Demokratische kapitalistische Gesellschaften seien ausgesprochen unkriegerisch und antiimperialistisch, weil sie andere Ventile für die Energien zur Verfügung stellten, die zuvor Kriege entfacht hätten:

Das auf Wettbewerb beruhende System absorbiert die volle Energie der meisten Menschen auf allen ökonomischen Ebenen. Dauernde Einsatzbereitschaft, Aufmerksamkeit und die Bündelung von Energien sind die Voraussetzungen für das Überleben in einem solchen System. Das gilt vor allem für die speziell in der Wirtschaft angesiedelten Berufe, aber auch für alle anderen Tätigkeiten, die nach ihrem Beispiel organisiert sind. Es gibt viel weniger überschüssige Energie, die in Krieg und Eroberung abgeführt werden könnte, als in vorkapitalistischen Gesellschaften. Die vorhandene überschüssige Energie fließt größtenteils in die Industrie und bringt ihre schillernden Figuren hervor – von der Art der Industriekapitäne; der Rest wird in der Kunst, der Wissenschaft und dem sozialen Kampf verbraucht … Eine rein kapitalistische Welt ist deshalb kein fruchtbarer Boden für imperialistische Impulse … Es geht darum, dass die Menschen in der kapitalistischen Welt im wesentlichen wohl unkriegerisch veranlagt sind.[391]

Schumpeter definiert Imperialismus als die »nicht auf ein bestimmtes Ziel gerichtete Disposition eines Staates, sich unbegrenzt gewaltsam auszudehnen«.[392] Das unbegrenzte Streben nach Eroberungen sei kein universales Charakteristikum aller menschlichen Gesellschaften und werde auch nicht durch ein abstraktes Sicherheitsbedürfnis aufseiten der

Knechtgesellschaften verursacht. Vielmehr entwickle es sich zu bestimmten Zeiten an bestimmten Orten, beispielsweise in Ägypten nach der Vertreibung der Hyksos (des semitischen Volkes, das Ägypten vom 18. bis zum 16. Jahrhundert vor Christus beherrschte) oder nach der Konversion der Araber zum Islam, weil dabei eine aristokratische Ordnung entstanden sei, deren moralisches Fundament auf Krieg ausgerichtet gewesen sei.[393]

Dass die modernen liberalen Gesellschaften eher im Bewusstsein des Knechts wurzeln als in dem des Herrn und dass die letzte große Sklavenideologie, das Christentum, einen erheblichen Einfluss ausübte, zeigt sich heute darin, dass Mitleid etwas Selbstverständliches ist und Gewalt, Tod und Leiden nicht mehr hingenommen werden. In den entwickelten Ländern verschwindet allmählich die Todesstrafe, und die Menschen haben immer weniger Verständnis für Verluste in Kriegen.[394] Im amerikanischen Bürgerkrieg wurden desertierte Soldaten regelmäßig erschossen. Im Zweiten Weltkrieg kam das nur ein einziges Mal vor, die Frau des erschossenen Soldaten verklagte später die amerikanische Regierung. Früher presste die britische Royal Navy gewaltsam Matrosen aus den unteren Schichten in ihren Dienst, was ein Leben in unfreiwilliger Knechtschaft bedeutete. Heute muss sie die Seeleute mit Löhnen bestechen, die den Löhnen im zivilen Leben entsprechen, und ihnen an Bord der Schiffe die Annehmlichkeiten eines Zuhauses bieten. Fürsten im 17. und 18. Jahrhundert schickten um ihres persönlichen Ruhmes willen bedenkenlos Zehntausende bäuerlicher Soldaten in den Tod. Heute führen die Regierungschefs demokratischer Staaten ihre Länder nur aus schwerwiegenden nationalen Gründen in den Krieg, und sie müssen gründlich überlegen, bevor sie eine so schwere Entscheidung treffen, denn sie wissen, dass ihnen ihre Verfassungen leichtfertiges

Handeln nicht erlauben. Wenn sie dennoch leichtfertig handeln, werden sie wie die Vereinigten Staaten in Vietnam empfindlich bestraft.[395]

Tocqueville beobachtete eine Zunahme des Mitgefühls bereits in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts, als er *Die Demokratie in Amerika* schrieb. Er zitiert einen Brief der Madame de Sévigné an ihre Tochter aus dem Jahr 1675. Darin beschreibt sie ungerührt, wie ein kleiner Betrüger, weil er ein paar Bogen Papier gestohlen hatte, auf das Rad geflochten wurde. Nach seinem Tod wurde er gevierteilt (das heißt, sein Körper wurde in vier Teile geschnitten), und »›seine Gebeine [wurden] an den vier Ecken der Stadt zur Schau gestellt‹«.[396]

Tocqueville ist verwundert, weil sie so leichthin über die Angelegenheit berichtete, als plaudere sie über das Wetter. Dass die Bräuche inzwischen milder geworden waren, führt er auf die zunehmende Gleichberechtigung zurück. Die Demokratie reißt die Mauern ein, die einst die gesellschaftlichen Schichten voneinander getrennt und bewirkt hatten, dass gebildete und sensible Menschen wie Madame de Sévigné in dem Dieb keinen Mitmenschen sahen. Heutzutage gilt unser Mitleid nicht nur Menschen aus niedrigeren Schichten, sondern sogar auch Tieren der höherentwickelten Gattungen.[397]

Durch die soziale Gleichberechtigung veränderte sich auch die wirtschaftliche Seite des Krieges gravierend. In den nahezu durchgängig agrarischen Gesellschaften vor der Industriellen Revolution bestand der Reichtum der Nation aus den kleinen Gewinnen, die eine Masse von Bauern, die am Existenzminimum oder knapp darüber lebten, mühsam erarbeitete. Ein ehrgeiziger Fürst konnte seinen Reichtum nur mehren, wenn er einem anderen das Land und die Bauern wegnahm oder sich andere wertvolle Ressourcen aneignete, beispielsweise das Gold und Silber der Neuen Welt. Nach der Industriellen Revolution jedoch verloren

Land, Bevölkerung und natürliche Ressourcen im Verhältnis zu Technologie, Bildung und der rationalen Organisation der Arbeit ihre Bedeutung als Quellen des Reichtums. Die gewaltigen Produktivitätssteigerungen, die man dank der letztgenannten Faktoren erzielte, waren weitaus bedeutender und sicherer als wirtschaftliche Gewinne durch territoriale Eroberungen. Japan, Singapur und Hongkong hatten zwar nur wenig Land, eine begrenzte Bevölkerung und keine natürlichen Ressourcen, befanden sich wirtschaftlich jedoch in einer beneidenswerten Situation und mussten ihren Reichtum nicht mit einer imperialistischen Politik mehren. Der Versuch des Irak, Kuwait zu erobern, hat gezeigt, dass die Kontrolle über gewisse natürliche Ressourcen wie Erdöl potenziell einen großen wirtschaftlichen Vorteil mit sich bringt. Doch die Folgen der Invasion machen es eher unwahrscheinlich, dass diese Methode der Sicherung von Ressourcen in der Zukunft Nachahmer finden wird. Da der Zugang zu Ressourcen durch ein weltweites freies Handelssystem auf friedlichem Wege möglich ist, ergibt ein Krieg wirtschaftlich viel weniger Sinn als noch vor zweihundert oder dreihundert Jahren.[398]

Zugleich sind die ökonomischen Kosten des Krieges, die Kant so beklagt hatte, mit dem technischen Fortschritt schwindelerregend gestiegen. Schon im Ersten Weltkrieg hatte die konventionelle Waffentechnologie den Krieg so teuer gemacht, dass ganze Gesellschaften durch die Kriegsteilnahme geschwächt wurden, selbst dann, wenn sie auf der Seite der Gewinner standen. Durch die Atomwaffen erhöhten sich die potenziellen Kosten des Krieges noch um ein Vielfaches, deshalb war die Bedeutung atomarer Waffen für die Sicherung des Friedens im Kalten Krieg allgemein anerkannt.[399] Die Auswirkungen der Atomwaffen lassen sich jedoch kaum von Faktoren

wie der Bipolarität trennen, wenn man erklären will, warum es in Europa seit 1945 keinen Krieg mehr gab. Im Nachhinein kann man wohl vermuten, dass die eine oder andere Krise des Kalten Krieges – um Berlin, Kuba oder den Nahen Osten – in einem heißen Krieg eskaliert wäre, wenn sich die beiden Supermächte nicht über die gewaltigen Folgekosten eines bewaffneten Konflikts im Klaren gewesen wären.[400]

Der im Grunde unkriegerische Charakter liberaler Gesellschaften zeigt sich in den überaus friedlichen Beziehungen, die sie miteinander unterhalten. Viele Autoren haben inzwischen festgestellt, dass liberale Demokratien, wenn überhaupt, nur sehr selten gegeneinander Krieg geführt haben.[401] Der Politikwissenschaftler Michael Doyle beispielsweise behauptet sogar, dass das in den rund zweihundert Jahren, seit denen es moderne liberale Demokratien gibt, kein einziges Mal passiert sei.[402] Selbstverständlich kämpfen liberale Demokratien gegen Staaten, die keine liberalen Demokratien sind, wie beispielsweise die Vereinigten Staaten in den zwei Weltkriegen, in Korea, Vietnam und erst in jüngster Zeit am Persischen Golf. Und sie führen solche Kriege vielleicht sogar mit größerer Begeisterung als die traditionellen Monarchien oder Gewaltregime. Untereinander jedoch legen liberale Demokratien wenig Misstrauen und Feindseligkeit an den Tag. Sie erkennen alle das Prinzip der universalen Gleichberechtigung an; deshalb gibt es keinen Grund, warum sie sich gegenseitig ihre Legitimität absprechen sollten. In solchen Staaten hat die *Megalothymia* andere Ausdrucksformen gefunden als den Krieg, oder sie ist so weit zusammengeschrumpft, dass nichts mehr übrig ist, was eine moderne Version der blutigen Schlacht provozieren könnte. Die liberale Demokratie hat also nicht den natürlichen Trieb zu Aggression und

Gewalt gezügelt, sondern die Triebe von Grund auf verwandelt. Damit gibt es kein Motiv mehr für Kriege.

Der beruhigende Einfluss liberalen Gedankenguts auf die Außenpolitik lässt sich sehr schön an den Veränderungen ablesen, die seit Mitte der achtziger Jahre in der Sowjetunion und Osteuropa stattgefunden haben. Nach der Realismustheorie hätte die Demokratisierung der Sowjetunion keine Auswirkungen auf ihre strategische Position haben dürfen. Viele Beobachter aus der realistischen Schule vertraten deshalb kategorisch die Ansicht, Gorbatschow werde den Fall der Berliner Mauer oder den Verlust des sowjetischen *Glacis* in Osteuropa niemals zulassen. Und doch sind zwischen 1985 und 1989 genau diese verblüffenden Veränderungen in der sowjetischen Außenpolitik eingetreten, und zwar nicht etwa deshalb, weil sich die internationale Position der Sowjetunion materiell verändert hatte, sondern weil Gorbatschow seinem Land ein »neues Denken« verordnet hat. Gorbatschow und der ehemalige Außenminister Eduard Schewardnadse nahmen das »nationale Interesse« der Sowjetunion nicht als eine feste Größe hin, sondern reduzierten es auf ein Minimum und interpretierten es vollkommen neu.[403] Das »neue Denken« begann mit einer Neubewertung der externen Bedrohung. Die Demokratisierung in der Sowjetunion führte direkt dazu, dass frühere Hauptthemen der sowjetischen Außenpolitik wie die Furcht vor einer »Umzingelung durch den Kapitalismus« oder die Bewertung der NATO als »aggressive revanchistische« Organisation an Bedeutung verloren. Vielmehr schrieb das theoretische Organ der Kommunistischen Partei *Kommunist* Anfang des Jahres 1988, es gebe »weder in Westeuropa noch in den Vereinigten Staaten politisch einflussreiche Kräfte«, die eine »militärische Aggression gegen den Sozialismus« planten. Die bürgerliche Demokratie

sei »definitiv ein Hindernis auf dem Weg zur Entfesselung eines solchen Krieges«.[404] Wie ein Staat seine Bedrohung empfindet, hängt also offensichtlich nicht von seiner »objektiven« Stellung im Staatensystem ab, sondern wird sehr stark von seiner Ideologie beeinflusst. In der Sowjetunion bereitete die neue Einschätzung der Bedrohung den Boden für einen massiven einseitigen Abbau konventioneller Waffensysteme. Das Scheitern des Kommunismus in Osteuropa hatte ähnliche Ankündigungen zum einseitigen Streitkräfteabbau in der Tschechoslowakei, in Ungarn, Polen und anderen Staaten zur Folge, die auf dem Weg zur Demokratie sind. All das geschah nur, weil die neuen demokratischen Kräfte in der Sowjetunion und Osteuropa besser als die sogenannten Realisten im Westen verstanden, dass Demokratien sich gegenseitig nicht bedrohen.[405]

Einige Anhänger der realistischen Schule versuchten, die eindeutigen empirischen Beweise für friedliche Beziehungen zwischen liberalen Demokratien zu entkräften. So behaupteten sie, liberale Demokratien seien entweder niemals Nachbarn gewesen (und hätten deshalb gar nicht gegeneinander kämpfen können) oder die Angst vor einer gemeinsamen Bedrohung durch nichtliberale Staaten habe sie zur Kooperation gezwungen. Die seit 1945 friedlichen Beziehungen zwischen den traditionellen Gegenspielern England, Frankreich und Deutschland könne man nicht mit ihrer gemeinsamen Verpflichtung auf die Prinzipien der liberalen Demokratie erklären. Vielmehr habe sie die gemeinsame Furcht vor der Sowjetunion in das Nordatlantische Bündnis und die Europäische Gemeinschaft getrieben.[406]

Solche Schlussfolgerungen kann nur ziehen, wer Staaten unbedingt als Billardkugeln sehen will und den Blick stur von den inneren Vorgängen in einem Land abwendet. Einige Länder unterhalten in der Tat

vor allem deshalb friedliche Beziehungen, weil sie einer gemeinsamen größeren Bedrohung ausgesetzt sind, und gehen wieder auf feindselige Distanz, sobald die Bedrohung beseitigt ist. Syrien und Irak beispielsweise haben sich in Konfliktphasen gegen Israel zusammengeschlossen, sonst aber bis aufs Blut gegeneinander gekämpft. Selbst in »Friedenszeiten« ist die Feindschaft solcher Verbündeter für jedermann offensichtlich. Doch zwischen den Demokratien, die sich im Kalten Krieg gegen die Sowjetunion zusammenschlossen, gibt es keine Feindschaft. Wer wartet heute in Deutschland oder Frankreich auf eine Gelegenheit, den Rhein zu überqueren und neues Territorium zu erobern oder altes Unrecht zu rächen? Ein Krieg zwischen modernen Demokratien wie den Niederlanden oder Dänemark ist, in einer Formulierung von John Mueller, nicht einmal »sub-rational denkbar«.[407]

Die Vereinigten Staaten und Kanada haben seit rund hundert Jahren eine nicht verteidigte Grenze, die über einen ganzen Kontinent verläuft, obwohl Kanada ein Machtvakuum darstellt. Ein Realist müsste – sofern er Amerikaner ist – angesichts der Chance, die sich durch das Ende des Kalten Krieges bietet, konsequenterweise eine Invasion der Vereinigten Staaten in Kanada vorschlagen. Wer meint, die europäische Ordnung nach dem Kalten Krieg werde wieder wie im 19. Jahrhundert von konkurrierenden Großmächten geprägt, verkennt den zutiefst bürgerlichen Charakter des heutigen Lebens. Das anarchische Staatensystem des liberalen Europa fördert weder Misstrauen noch Unsicherheit, weil die meisten europäischen Staaten sich zu gut verstehen. Sie wissen, dass ihre Nachbarn viel zu sehr an einem angenehmen Leben und an Konsum interessiert sind, als dass sie in einem Krieg ihr Leben riskieren würden. In den Staaten leben viele

Unternehmer und Manager, aber keine Fürsten und Demagogen, deren Ehrgeiz allein ausreicht, Kriege zu entfesseln.

Dennoch haben viele Zeitgenossen noch Kriege in Europa miterlebt. Imperialismus und Krieg verschwanden nicht mit der bürgerlichen Gesellschaft, die blutigsten Kriege der Geschichte fanden sogar *nach* der bürgerlichen Revolution statt. Wie ist das zu erklären? Schumpeter meint, Imperialismus sei ein Atavismus, ein Überbleibsel aus einer früheren Phase der sozialen Entwicklung des Menschen: »Er ist ein Element, das den Lebensbedingungen, oder im Sinne einer ökonomischen Geschichtsdeutung ausgedrückt: den Produktionsbedingungen, der Vergangenheit und nicht der Gegenwart entspringt.«[408] In Europa hatte zwar eine Reihe bürgerlicher Revolutionen stattgefunden, doch die herrschende Klasse rekrutierte sich bis zum Ende des Ersten Weltkrieges weiterhin aus den Reihen der Aristokratie, die ihre Vorstellungen von nationaler Größe und Ruhm noch nicht durch Wirtschaftsdenken ersetzt hatte. Die aristokratischen Gesellschaften gaben das Kriegerethos an ihre demokratischen Nachkommen weiter, und in Zeiten der Krise oder der nationalen Begeisterung drang es an die Oberfläche.

Wir sollten Schumpeters Erklärung für Imperialismus und Krieg als atavistische Überbleibsel aristokratischer Gesellschaften um eine weitere Erklärung ergänzen, die wir direkt aus der Geschichte des *Thymos* ableiten. Zwischen den älteren Formen der Anerkennung, die sich in dynastischen und religiösen Bestrebungen äußerten, und der ganz modernen Lösung des Problems im universalen homogenen Staat kann *Thymos* sich in der Form von Nationalismus äußern. In den Kriegen unseres Jahrhunderts ging es eindeutig um nationalistische Bestrebungen, das Aufflackern des Nationalismus in Osteuropa und in der Sowjetunion

bedroht den Frieden im »nachkommunistischen« Europa. Diesem Problem wollen wir uns im nächsten Kapitel zuwenden.

25
Nationale Interessen

Nationalismus ist ein modernes Phänomen, denn er ersetzt die Beziehung zwischen Herr und Knecht durch gegenseitige, gleichberechtigte Anerkennung. Er ist jedoch nicht vollkommen rational, weil sich die Anerkennung nur auf Mitglieder einer bestimmten nationalen oder ethnischen Gruppe erstreckt. Nationalismus ist eine mehr demokratische und egalitäre Form der Legitimität als beispielsweise die Erbmonarchie, wo ganze Völker als Teil eines Erbes galten. Es überrascht deshalb nicht, dass sich nationalistische Bewegungen seit der Französischen Revolution eng an demokratische Bewegungen angeschlossen haben. Doch die Würde, die Nationalisten anerkannt sehen wollen, ist nicht die universale Würde des Menschen, sondern nur die Würde ihrer Gruppe. Die Forderung nach einer solchen Form der Anerkennung kann zu Konflikten mit anderen Gruppen führen, die wiederum in ihrer besonderen Würde anerkannt werden wollen. Der Nationalismus kann deshalb ohne weiteres statt dynastischer und religiöser Bestrebungen als Motiv für eine imperialistische Politik dienen. So war es beispielsweise in Deutschland.

Dass es auch nach den großen bürgerlichen Revolutionen im 18. und 19. Jahrhundert noch Imperialismus und Kriege gab, hat zwei Gründe: Erstens lebte das alte Kriegerethos fort, und zweitens wurde die *Megalothymia* des Herrn nicht vollständig in wirtschaftlichen Betätigungen sublimiert. Das Staatensystem der vergangenen zwei Jahrhunderte bestand aus einer Mischung liberaler und nichtliberaler Gesellschaften. In den letztgenannten hatten irrationale Formen von

Thymos wie der Nationalismus oft großen Spielraum; allerdings blieben auch die anderen Staaten nicht unberührt von nationalistischen Bestrebungen. Die Nationalitäten waren besonders in Ost- und Südosteuropa eng miteinander verflochten. Ihre Entflechtung in einzelne Nationalstaaten war – und in vielen Gebieten ist sie es noch – die Ursache für schwere Konflikte. Liberale Gesellschaften führten Krieg, um sich gegen Angriffe nichtliberaler Gesellschaften zu verteidigen, und sie griffen selbst nichteuropäische Gesellschaften an, um über sie zu herrschen. Viele scheinbar liberale Staaten pflegten einen intoleranten Nationalismus. Sie konnten keine gleichen Rechte anerkennen, weil sie die Staatsbürgerschaft in Wahrheit von der Rassenzugehörigkeit oder der ethnischen Herkunft abhängig machten. Das »liberale« England oder auch das »liberale« Frankreich schufen sich in den letzten Jahrzehnten des 19. Jahrhunderts in Afrika und Asien riesige Kolonialreiche. Ihre Herrschaft dort basierte auf Gewalt und nicht auf allgemeiner Zustimmung, denn sie schätzten die Würde von Indern, Algeriern, Vietnamesen und so weiter niedriger ein als ihre eigene. In den Worten des Historikers William Langer war »der Imperialismus auch eine Projektion des Nationalismus in Regionen außerhalb Europas. Das altehrwürdige Streben nach Macht und nach einem Gleichgewicht der Kräfte, wie man es jahrhundertelang auf dem Kontinent praktizierte, wurde auf den Maßstab der Welt übertragen.«[409]

Der Aufstieg des modernen Nationalstaates nach der Französischen Revolution hatte unter anderem entscheidenden Einfluss darauf, wie künftig internationale Politik gemacht wurde.[410] Dynastische Kriege unter der Leitung von Fürsten, die aus unterschiedlichen Nationalitäten zusammengewürfelte Bauernarmeen in die Schlacht um eine Stadt oder eine Provinz führten, waren nicht mehr möglich. Die Niederlande

konnten nicht im »Besitz« Spaniens, Piemont konnte nicht mehr im »Besitz« Österreichs sein, nur weil in vergangenen Generationen eine Hochzeit stattgefunden hatte oder eine Eroberung erfolgt war. Unter dem Druck des Nationalismus fielen die multinationalen Reiche der Habsburger und Ottomanen in sich zusammen. Die moderne Militärmacht wurde wie die moderne Politik demokratischer, denn sie basierte auf der *levée en masse*, der gleichmäßigen Aushebung großer Bevölkerungsteile. Da nun die Bevölkerung massenhaft am Krieg teilnahm, mussten die Kriegsziele auch die ganze Nation befriedigen und nicht nur den Ehrgeiz des einzelnen Führers. Bündnisse und Grenzen wurden starrer, denn Nationen und Völker kann man nicht wie Schachfiguren nach Belieben hin und her schieben. Das galt nicht nur für formale Demokratien, sondern ebenso für Nationalstaaten wie Deutschland zur Zeit Bismarcks, die auch ohne Volkssouveränität den Geboten der nationalen Identität gehorchen mussten.[411]

Wenn eine Massenbevölkerung erst einmal mit nationalistischen Ideen für einen Krieg motiviert war, konnte ihr thymotischer Zorn Ausmaße annehmen, die man in dynastischen Konflikten nur selten beobachtet hat. Dadurch war den politischen Führern ein gemäßigter oder flexibler Umgang mit dem Feind oft nicht möglich. Ein besonders wichtiges Beispiel dafür ist der Versailler Friedensvertrag nach dem Ersten Weltkrieg. Im Gegensatz zum Wiener Kongress konnten die Siegermächte mit dem Vertrag von Versailles kein stabiles Gleichgewicht der Kräfte in Europa schaffen, denn sie mussten einerseits das Prinzip der nationalen Souveränität berücksichtigen, als sie dem alten deutschen und österreichisch-ungarischen Reich neue Grenzen gaben, andererseits mussten sie auch der Forderung der französischen Öffentlichkeit nach Vergeltung gegen Deutschland Rechnung tragen.

Der Nationalismus übte in den vergangenen beiden Jahrhunderten zweifellos große Macht aus, aber man muss das Phänomen realistisch betrachten. Journalisten, Staatsmänner und sogar Wissenschaftler behandeln das Phänomen Nationalismus gerne, als spiegelte es eine tiefe, fundamentale Sehnsucht des Menschen wider und als wären die »Nationen«, auf denen der Nationalismus beruht, zeitlose gesellschaftliche Einheiten, so alt wie der Staat oder die Familie. Wenn der Nationalismus erst einmal erwacht sei, so heißt es immer wieder, dann sei er eine so elementare Kraft in der Geschichte, dass er sich von anderen Formen der Bindung wie Religion oder Ideologie nicht bremsen lasse und so schwache Pflänzchen wie den Kommunismus oder Liberalismus einfach niederwalze.[412] In jüngster Zeit sah man diese Theorie durch die Realität bestätigt, denn in ganz Osteuropa und der Sowjetunion lebten nationalistische Bestrebungen wieder auf. Einige Beobachter prognostizierten für die Zeit nach dem Kalten Krieg sogar eine Neuauflage des Nationalismus, wie wir ihn aus dem 19. Jahrhundert kennen.[413] Die sowjetischen Kommunisten hielten die nationale Frage nur für einen Auswuchs des grundsätzlichen Problems der Klassengesellschaft und behaupteten, sie hätten diese Frage ein für alle Mal geklärt, weil sie sich auf die klassenlose Gesellschaft zubewegten. Jetzt jagen die Nationalisten in einer Sowjetrepublik nach der anderen und im gesamten ehemals kommunistischen Europa die Kommunisten aus ihren Ämtern. Inzwischen haben sich die Versprechen der Kommunisten als hohl erwiesen, und nach dieser Erfahrung zweifeln viele Menschen auch an der Glaubwürdigkeit anderer Ideologien mit Universalitätsanspruch, die behaupten, den Nationalismus endgültig abgelöst zu haben.

Die Macht des Nationalismus in großen Teilen der Welt nach dem Kalten Krieg ist nicht zu leugnen, aber die Ansicht, der Nationalismus sei ein dauerhaftes, immer siegreiches Phänomen, muss man dennoch als beschränkt und unwahr zurückweisen. Zum ersten verkennen die Vertreter dieser Ansicht, wie neu und zufällig das Phänomen Nationalismus ist. Der Nationalismus hat Ernest Gellner zufolge »keine sehr tiefen Wurzeln in der menschlichen Psyche«.[414] Die Menschen haben sich größeren gesellschaftlichen Gruppen patriotisch verbunden gefühlt, solange es diese Gruppen gab, doch erst seit der Industriellen Revolution wurden solche Gruppen als sprachlich und kulturell homogene Einheiten definiert. In vorindustriellen Gesellschaften waren Klassenunterschiede zwischen Menschen derselben Nationalität allgegenwärtig und bildeten undurchdringliche Barrieren. Ein russischer Adliger hatte mehr mit einem französischen Adligen gemeinsam als mit einem Bauern, der auf seinem Gut lebte. Nicht nur seine gesellschaftliche Situation war der des Franzosen ähnlich, er sprach auch dieselbe Sprache, während er mit seinem Bauern möglicherweise kein Wort wechseln konnte.[415] Politische Gebilde entstanden ohne Rücksicht auf die nationale Zugehörigkeit der Menschen: Kaiser Karl V. konnte gleichzeitig über Teile Deutschlands, Spaniens und der Niederlande herrschen, die türkischen Ottomanen beherrschten Türken, Araber, Berber und europäische Christen.

Schließlich jedoch zwang die ökonomische Logik als Folge der in Teil II erörterten modernen Naturwissenschaft alle betroffenen Gesellschaften zu radikal mehr Gleichberechtigung, Homogenität und Bildung. Herrscher und Beherrschte mussten dieselbe Sprache sprechen, weil sie in einer Nationalökonomie miteinander verflochten waren. Auch die Bauern, die vom Land in die Stadt zogen, mussten eine gemeinsame

Sprache lesen und schreiben lernen und eine Ausbildung erhalten, die es ihnen ermöglichte, in modernen Fabriken und schließlich in Büros zu arbeiten. Ältere Formen gesellschaftlicher Gliederung wie die Zugehörigkeit zu Klassen, Stämmen, Sekten oder verwandtschaftliche Verbindungen verkümmerten unter dem Zwang zu kontinuierlicher Arbeitskräftemobilität. So blieb den Menschen nur eine gemeinsame Sprache und eine darauf gegründete gemeinsame Kultur als wichtigste Form der gesellschaftlichen Beziehung. Der Nationalismus war also in erster Linie eine Frucht der Industrialisierung und der demokratischen, egalitären Ideologien, die mit der Industrialisierung kamen.[416]

Die Nationen, die im Gefolge des modernen Nationalismus entstanden, gingen überwiegend aus bereits vorhandenen, »natürlichen« sprachlichen Einheiten hervor. Zuweilen waren sie jedoch auch das willkürliche Produkt einiger Nationalisten, die gewissermaßen frei definierten, wer oder was eine Sprache oder eine Nation war.[417] Die angeblich gegenwärtig wiedererwachenden Nationen im zentralasiatischen Teil der Sowjetunion existierten vor der bolschewistischen Revolution gar nicht als selbstbewusste sprachliche Einheiten. Usbekische und kasachische Nationalisten gehen heute in Bibliotheken, um historische Sprachen und Kulturen »wiederzuentdecken«, die für die meisten völlig neu sind. Laut Ernest Gellner gibt es auf der ganzen Welt achttausend »natürliche Sprachen«, siebenhundert davon mit einer gewissen Bedeutung, aber weniger als zweihundert Nationen. Viele ältere Nationalstaaten bestehen wie Spanien mit seiner baskischen Minderheit aus zwei oder mehr Gruppen und stehen heute unter dem Druck, die Identität jeder Gruppe anzuerkennen. Der Mensch ist also nicht für alle Zeiten permanent und »natürlich« in eine Nation eingebunden. Assimilation oder nationale Neudefinition sind

möglich und durchaus auch üblich.[418] Allem Anschein nach hat der Nationalismus eine charakteristische Lebensgeschichte. In bestimmten Stadien der historischen Entwicklung, beispielsweise in Agrargesellschaften, existiert er im Bewusstsein der Menschen gar nicht. Er entwickelt sich am schnellsten während oder kurz nach dem Übergang zur Industriegesellschaft und nimmt besonders schlimme Ausmaße an, wenn einem Volk nach der ersten Phase der wirtschaftlichen Modernisierung nationale Identität und politische Freiheit versagt werden. So überrascht es keineswegs, dass gerade Deutschland und Italien, die beiden westeuropäischen Länder, die sich zuletzt industrialisiert und politisch geeint haben, den faschistischen Ultranationalismus erfanden, oder dass die machtvollsten nationalistischen Bestrebungen direkt nach dem Zweiten Weltkrieg in den ehemaligen Kolonien Europas entstanden. Angesichts der Beispiele aus der Vergangenheit sollte es uns auch nicht wundern, dass wir die ausgeprägteste Form des Nationalismus heute in der Sowjetunion und Osteuropa finden, wo die Industrialisierung relativ spät einsetzte und nationale Identitäten lange Zeit durch die kommunistische Herrschaft unterdrückt wurden.

Bei nationalen Gruppen mit einer seit langem bestehenden, gefestigten Identität verliert die Nation als Gegenstand thymotischer Identifikation jedoch offenbar an Bedeutung. Die intensive Anfangsphase des Nationalismus ist in der Region am weitesten fortgeschritten, die am meisten unter nationalistischen Leidenschaften gelitten hat: in Europa. Dort bewirkten zwei Weltkriege, dass der Nationalismus in einer toleranteren Art und Weise neu definiert wurde. Die Völker Europas haben erfahren, welche entsetzliche Irrationalität in der nationalistischen Form der Anerkennung steckt, und sie haben als Alternative allmählich

die universale, gleichberechtigte Anerkennung akzeptiert. Die Überlebenden des Krieges versuchten bewusst, nationale Grenzen abzubauen und die Leidenschaften der Menschen von nationaler Überheblichkeit weg in wirtschaftliche Aktivität zu lenken. Das Ergebnis war die Europäische Gemeinschaft, ein Projekt, das erst in den letzten Jahren durch den Druck der wirtschaftlichen Konkurrenz aus Nordamerika und Asien einigermaßen in Gang gekommen ist. Die EG hat nationale Unterschiede offensichtlich nicht beseitigt, und sie hat Schwierigkeiten, die Art »europäischer Souveränität« zu schaffen, die ihre Gründer sich wünschten. Doch der Nationalismus, den die EG-Mitglieder in Fragen der Agrarpolitik oder der Währungseinheit an den Tag legen, ist bereits ausgesprochen domestiziert, ein matter Abklatsch der Kraft, die zwei Weltkriege auslöste.

Wer meint, der Nationalismus sei ein zu elementares und zu mächtiges Phänomen, als dass es der Liberalismus zusammen mit dem wirtschaftlichen Eigeninteresse bezwingen könnte, sollte die Entwicklung der institutionalisierten Religion betrachten, des Mediums der Anerkennung, das dem Nationalismus unmittelbar vorausging. Es gab eine Zeit, da spielte die Religion eine übermächtige Rolle in der europäischen Politik. Protestanten und Katholiken organisierten sich in politischen Gruppen und vergeudeten den Reichtum Europas in Konfessionskriegen. Der englische Liberalismus entstand, wie wir oben sahen, in direkter Reaktion auf den religiösen Fanatismus des Bürgerkriegs. Obwohl viele damals glaubten, die Religion sei ein notwendiger und dauerhafter Teil der politischen Landschaft, *bezwang der Liberalismus die Religion* in Europa. In einer jahrhundertelangen Konfrontation mit dem Liberalismus wurde der Religion Toleranz beigebracht. Im 16. Jahrhundert wäre es den meisten Europäern

merkwürdig vorgekommen, politische Macht nicht dazu einzusetzen, ihren jeweiligen Glauben zu verbreiten. Im heutigen Europa ist selbst dem frömmsten Geistlichen der Gedanke fremd, dass es seinen Glauben beeinträchtigen soll, wenn andere Menschen andere Religionen praktizieren. Die Religion wurde in die Privatsphäre verwiesen und, wie es scheint, mehr oder weniger permanent aus dem politischen Leben Europas verbannt.[419]

Die nationalistische Basis für Imperialismus und Krieg schrumpft in dem Maße, wie der Nationalismus ähnlich der Religion gezähmt und modernisiert wird und verschiedene Formen des Nationalismus unabhängig voneinander, aber gleichberechtigt nebeneinander existieren.[420] Viele halten den Weg der europäischen Integration für eine momentane Verirrung, ausgelöst von den Erfahrungen des Zweiten Weltkrieges und des Kalten Krieges; in Wahrheit, so meinen sie, bewege sich die europäische Geschichte in nationalistischer Richtung. Vielleicht stellt sich aber heraus, dass die beiden Weltkriege für den Nationalismus eine ähnliche Wirkung hatten wie die Religionskriege im 16. und 17. Jahrhundert für die Religion, dass sie nicht nur die direkt nachfolgende Generation beeinflussten, sondern auch alle späteren Generationen.

Wenn der Nationalismus als politische Kraft verschwinden soll, muss er tolerant werden wie zuvor die Religion. Nationale Gruppen können ihre eigene Sprache und ihre Identität bewahren, doch die Identität sollte vorwiegend im Bereich der Kultur zum Tragen kommen und nicht in der Politik. Die Franzosen können weiterhin ihrem Wein, die Deutschen ihren Würstchen frönen, aber alles nur im Bereich des privaten Lebens. Diese Entwicklung hat sich in den meisten fortschrittlichen liberalen Demokratien Europas im Laufe der letzten beiden Generationen

vollzogen. Auch wenn der Nationalismus der europäischen Gesellschaften gegenwärtig immer noch recht ausgeprägt ist, hat er einen völlig anderen Charakter als der Nationalismus des 19. Jahrhunderts, denn damals waren »Volk« und nationale Identität noch recht neue Begriffe. Seit Hitlers Sturz hat es in Westeuropa keine Form des Nationalismus mehr gegeben, die sich durch die Herrschaft über andere Nationalitäten definierte. Im Gegenteil: Die modernsten Nationalisten sind Atatürks Beispiel gefolgt und haben ihre Aufgabe darin gesehen, die nationale Identität innerhalb des traditionellen Heimatlandes zu konsolidieren. Man könnte sogar sagen, dass alle reifen Formen des Nationalismus einen Prozess der »Türkifizierung« durchmachen. Nationalismus in dieser Form baut keine neuen Reiche auf, sondern zersplittert allenfalls bereits bestehende. Auch die radikalsten Nationalisten der Gegenwart wie Schönhubers Republikanische Partei in Deutschland oder Le Pens Nationale Front in Frankreich wollen nicht über Fremde herrschen. Sie wollen die Fremden vielmehr vertreiben und wie der sprichwörtliche geizige Bürger die guten Dinge des Lebens allein und ungestört genießen. Besonders erstaunlich und aufschlussreich ist die Tatsache, dass der russische Nationalismus, der in Europa allgemein als besonders rückschrittlich galt, die Türkifizierung sehr rasch vollzogen hat und seinen vormaligen Expansionismus zugunsten eines »kleinen Russlands« aufgab.[421] Das moderne Europa hat sich rasch so weit entwickelt, dass es Souveränität großzügig verteilte und nationale Identität im sanften Schein des Privatlebens genoss. Wie die Religion ist der Nationalismus nicht in Gefahr, ganz zu verschwinden, aber wie die Religion kann er die Europäer offenbar nicht mehr motivieren, ihr bequemes Leben in imperialistischen Großtaten aufs Spiel zu setzen.[422]

Natürlich heißt das nicht, dass es in Europa in der Zukunft keine nationalistischen Konflikte mehr geben wird. In Osteuropa und der Sowjetunion schlummerten nationalistische Gefühle unerfüllt unter dem Bann des Kommunismus und brachen erst vor kurzem befreit hervor. Wir erwarten nach dem Ende des Kalten Krieges eher eine Zunahme nationalistischer Konflikte, weil die Menschen jetzt lange Zeit geleugnete Missstände anprangern und Rechte geltend machen. Der Bürgerkrieg in Jugoslawien entbrannte nach den freien Wahlen in Slowenien, Kroatien und Serbien im Jahr 1990, durch die in Slowenien und Kroatien nichtkommunistische Regierungen an die Macht kamen, die die Unabhängigkeit wollten. Mit dem Zerfall multinationaler Staaten stehen blutige Umwälzungen bevor, zumal die verschiedenen Gruppen eng miteinander verflochten sind. In der Sowjetunion leben beispielsweise über 60 Millionen Menschen (die Hälfte davon Russen) außerhalb ihrer Heimatrepubliken, die Serben machen in Kroatien ein Achtel der Bevölkerung aus. In der Sowjetunion haben bereits große Wanderungsbewegungen eingesetzt; sie werden sich gewaltig steigern, wenn weitere Republiken die Unabhängigkeit erlangen. Der neue Nationalismus wird vor allem in den Regionen, die sich auf einem relativ niedrigen gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Entwicklungsstand befinden, wahrscheinlich primitiv sein – intolerant und chauvinistisch, möglicherweise aggressiv nach außen.[423]

Überdies werden sich in den älteren Nationalstaaten kleinere Sprachgruppen zu Wort melden und eine gesonderte Anerkennung fordern. Slowaken und Mähren verlangen die Anerkennung ihrer eigenen Identität neben den Tschechen. Den Franco-Kanadiern in Quebec genügt der Friede und Wohlstand im liberalen Kanada nicht; sie fordern zusätzlich, dass ihre Kultur erhalten bleibt. Kurden, Esten, Osseten,

Tibeter, Slowenen und viele andere Völker verlangen die Unabhängigkeit: Die Zahl der neuen Nationalstaaten ist potenziell unendlich groß.

Doch man muss diese neuen Erscheinungsformen des Nationalismus realistisch betrachten. Erstens zeigen sich die besonders emotionalen Formen des Nationalismus wahrscheinlich überwiegend in den rückständigsten Gebieten Europas, vor allem auf dem Balkan und in den angrenzenden Regionen sowie in Teilen des ehemaligen russischen Reiches. Doch sie werden sich kaum derart auswirken, dass der ältere Nationalismus in Europa, wie oben angedeutet, langfristig toleranter wird. Die Völker im sowjetischen Transkaukasien haben sich bereits unbeschreiblicher Brutalität schuldig gemacht. Hingegen hat es bislang nicht den Anschein, als würden die nationalistischen Bewegungen im Norden Osteuropas, in der Tschechoslowakei, Ungarn, Polen und den baltischen Staaten eine Aggressivität entwickeln, die mit dem Liberalismus nicht mehr zu vereinbaren wäre. Freilich können bestehende Staaten wie die Tschechoslowakei durchaus zerbrechen oder Polen und Litauen Grenzstreitigkeiten bekommen, aber das muss nicht in einer Spirale der politischen Gewalt enden, wie wir sie aus anderen Regionen der Welt kennen. Auch der Zwang zu wirtschaftlicher Integration steht dieser Entwicklung entgegen.

Zweitens wirken sich nationalistische Konfliktherde viel geringer auf den Frieden und die Sicherheit in Europa und der Welt aus als noch im Jahr 1914. Damals löste ein serbischer Nationalist durch die Ermordung des Thronfolgers von Österreich-Ungarn den Ersten Weltkrieg aus. Jugoslawien zerfällt, und die jüngst befreiten Ungarn und Rumänen streiten sich endlos um den Status der ungarischen Minderheit in Siebenbürgen, aber es gibt in Europa keine Großmächte mehr, die solche

Konflikte ausnutzen, um ihre strategische Position zu verbessern. Die fortschrittlichsten europäischen Staaten wollen sich vielmehr auf keinen Fall in solche Kontroversen hineinziehen lassen, sie wären nur bereit einzugreifen, wenn es zu eklatanten Menschenrechtsverletzungen käme oder eigene Staatsbürger bedroht wären. In Jugoslawien, wo der Erste Weltkrieg einst begann, herrscht Bürgerkrieg, das Land löst sich auf. Doch die übrigen europäischen Staaten haben inzwischen einen beachtlichen Konsens darüber erreicht, wie das Problem zu behandeln ist. Vor allem sind sie sich einig, dass Jugoslawien aus den größeren Fragen der europäischen Sicherheit ausgeklammert bleiben muss.[424]

Drittens muss man sich darüber im Klaren sein, dass die neuen nationalistischen Konflikte in Osteuropa und in der Sowjetunion nur vorübergehende Erscheinungen sind. Sie sind die Geburtswehen einer neuen und allgemein (jedoch nicht universal) demokratischen Ordnung in dieser Region, die nach dem Zerfall der einstigen kommunistischen Staaten entsteht. Man kann mit gutem Grund erwarten, dass viele der neuen Nationalstaaten liberale Demokratien sein werden. Gegenwärtig ist ihr Nationalismus durch den Kampf um die Unabhängigkeit noch sehr ausgeprägt, doch er wird reifer werden und schließlich denselben Prozess der »Türkifizierung« durchlaufen wie in Westeuropa.

Der Grundsatz einer auf nationaler Identität basierenden Legitimität hielt nach dem Zweiten Weltkrieg in einer großen Welle auch in der Dritten Welt Einzug, später als in Europa, weil auch Industrialisierung und nationale Unabhängigkeit später kamen, aber im Großen und Ganzen mit der gleichen Wirkung. In den Jahren nach 1945 gab es in der Dritten Welt zwar nur wenige formale Demokratien, doch fast alle Länder wandten sich von der dynastisch oder religiös begründeten Legitimität ab zugunsten des Prinzips der nationalen Selbstbestimmung. Da der

Nationalismus dort noch recht neu war, manifestierte er sich lauter als der ältere, bereits fest etablierte und selbstbewusste Nationalismus in Europa. Der panarabische Nationalismus beispielsweise erwuchs aus dem gleichen Streben nach nationaler Einigung wie der Nationalismus Italiens oder Deutschlands im vergangenen Jahrhundert, fand aber niemals Erfüllung in einem einzigen, politisch integrierten arabischen Staat.

Die nationalistischen Bewegungen in der Dritten Welt haben in gewisser Weise auch zur Eindämmung internationaler Konflikte beigetragen. Da das Prinzip der nationalen Selbstbestimmung – das bedeutet nicht unbedingt formale Selbstbestimmung durch freie Wahlen, aber immerhin das Recht für nationale Gruppen, frei in ihrer traditionellen Heimat zu leben – allgemein akzeptiert wird, hat ein Eroberer, der gewaltsam sein Territorium vergrößern will, kaum eine Chance. Der Nationalismus der Dritten Welt hat offenbar fast überall, unabhängig vom jeweiligen Stand der Technologie oder der Entwicklung, triumphiert: Die Franzosen wurden aus Vietnam und Algerien vertrieben, die Vereinigten Staaten aus Vietnam, die Sowjets aus Afghanistan, die Libyer aus dem Tschad, die Vietnamesen aus Kambodscha und so weiter. [425] Der Verlauf internationaler Grenzen hat sich seit 1945 vor allem deshalb verändert, weil Staaten entlang nationaler Grenzlinien auseinandergefallen sind – wie beispielsweise Pakistan und Bangladesh 1971 – und nicht weil sie ihr Territorium durch imperialistische Vorstöße vergrößert haben. Territoriale Eroberungen sind für entwickelte Länder unter anderem deshalb unrentabel geworden, weil die Kriegskosten, darunter auch die Kosten der Herrschaft über eine feindliche Bevölkerung, so rapide gestiegen sind und weil die wirtschaftliche Entwicklung des eigenen Landes eine leichter verfügbare Quelle des

Wohlstands war. Dies trifft im Wesentlichen auch auf Konflikte zwischen Staaten der Dritten Welt zu.[426]

In der Dritten Welt, in Osteuropa und in der Sowjetunion ist der Nationalismus gefühlsgeladener als in Europa oder Amerika, und er wird sich dort auch länger halten. Die Intensität dieses Nationalismus überzeugte viele Menschen in entwickelten liberalen Demokratien, dass Nationalismus ein Kennzeichen unseres Zeitalters sei; sein langsamer Niedergang in ihren Ländern war ihnen entgangen. Es ist merkwürdig, dass die Menschen ausgerechnet von einem so jungen historischen Phänomen wie dem Nationalismus glauben, er werde die gesellschaftspolitische Landschaft in Zukunft prägen. Wirtschaftliche Kräfte leisteten dem Nationalismus Vorschub: Die Barrieren zwischen den Klassen wurden durch nationale Barrieren ersetzt, und es entstanden zentralisierte, sprachlich homogene Einheiten. Jetzt fördern dieselben Wirtschaftskräfte den Abbau nationaler Barrieren zugunsten eines einzigen integrierten Weltmarktes. Dass der Nationalismus wahrscheinlich nicht mehr in dieser und auch nicht in der nächsten Generation ausstirbt, bedeutet nicht, dass er ewig leben wird.

26
Auf dem Weg zu einer Friedensunion

Zwischen Staaten, die keine Demokratien sind, gelten weiterhin die Regeln der Machtpolitik. Die relativ späte Industrialisierung und der relativ spät aufgekeimte Nationalismus der Dritten Welt werden dazu führen, dass sich der größte Teil der Entwicklungsländer einerseits und die industrialisierten Demokratien andererseits vollkommen unterschiedlich verhalten. Für die absehbare Zukunft wird die Welt in zwei Teile zerfallen, in einen posthistorischen Teil und einen Teil, der immer noch in den Lauf der Geschichte eingebunden ist.[427] In der posthistorischen Welt verkehren die Staaten als Wirtschaftspartner miteinander, die alten Regeln der Machtpolitik verlieren ihre Bedeutung. Man kann sich ein multipolares demokratisches Europa vorstellen, dominiert von einer deutschen Wirtschaftsmacht, in dem die Nachbarn Deutschlands sich dennoch militärisch nicht bedroht fühlen und keine besonderen militärischen Schutzmaßnahmen ergreifen. Es gäbe beträchtliche wirtschaftliche, aber kaum militärische Konkurrenz. Die posthistorische Welt wird immer noch aus Nationalstaaten bestehen, doch der Nationalismus der einzelnen Staaten hat sich mit dem Liberalismus ausgesöhnt und wird fast nur noch im privaten Leben zum Ausdruck kommen. Unterdessen wird die wirtschaftliche Rationalität durch die Vereinheitlichung von Märkten und Produktionsweisen viele traditionelle Merkmale der Souveränität aushöhlen.

Andererseits wird der noch in die Geschichte eingebundene Teil der Welt von einer Vielzahl religiöser, nationaler und ideologischer Konflikte

zerrissen sein, bei denen nach wie vor die alten Regeln der Machtpolitik gelten. Länder wie Irak und Libyen werden weiterhin in benachbarte Staaten einmarschieren und blutige Schlachten schlagen. In der historischen Welt ist der Nationalstaat auch künftig das Zentrum der politischen Identifikation.

Die Grenze zwischen der posthistorischen und der historischen Welt verändert sich rasch und lässt sich deshalb nur schwer beschreiben. Die Sowjetunion zögert mit ihrem Übergang von einem Lager ins andere. Nach ihrem Zerfall entstehen vermutlich einerseits Nachfolgerstaaten, die den Übergang zur liberalen Demokratie schaffen, und andererseits Nachfolgerstaaten, die ihn nicht schaffen. China ist nach dem Massaker auf dem Platz des Himmlischen Friedens weit von einer demokratischen Regierungsform entfernt, doch seit dem Beginn der Wirtschaftsreform ist die chinesische Außenpolitik sozusagen immer stärker *bourgeois* geworden. Die gegenwärtige chinesische Führung ist sich offenbar darüber im Klaren, dass sie bei der Wirtschaftsreform die Uhr nicht zurückdrehen kann, China wird für die internationale Wirtschaft offenbleiben müssen. Das hat den Chinesen die Rückkehr zu einer maoistischen Außenpolitik verwehrt, auch wenn sie in der Innenpolitik versuchten, einzelne Züge des Maoismus wiederaufleben zu lassen. Die größeren Staaten Lateinamerikas – Mexiko, Brasilien, Argentinien – sind in der letzten Generation von der historischen in die posthistorische Welt übergewechselt. Obwohl ein Rückfall bei diesen Staaten immer möglich ist, sind sie heute durch wechselseitige wirtschaftliche Abhängigkeiten eng mit den anderen demokratischen Industriestaaten verbunden.

In vieler Hinsicht werden die historische Welt und die posthistorische Welt parallele, aber getrennte Existenzen führen mit relativ wenig Austausch. Doch es wird mehrere Berührungspunkte geben. Der

wichtigste ist das Erdöl, das letztlich auch der Grund für die Krise war, die der Einmarsch Iraks in Kuwait auslöste. Die Erdölförderung konzentriert sich in der historischen Welt, doch das Erdöl spielt eine entscheidende Rolle für das wirtschaftliche Wohlergehen der posthistorischen Welt. Während der Ölkrisen der siebziger Jahre war die weltweit zunehmende wechselseitige Abhängigkeit bei vielen Waren im Gespräch, das Erdöl bleibt jedoch die einzige Ware, deren Produktion so konzentriert ist, dass der Markt aus politischen Gründen manipuliert oder zerschlagen werden kann. Die Zerschlagung des Erdölmarktes hätte unmittelbar verheerende wirtschaftliche Folgen für die posthistorische Welt. Der zweite Berührungspunkt ist gegenwärtig nicht so deutlich sichtbar wie das Erdöl, langfristig vielleicht aber noch problematischer: die Einwanderung. Zur Zeit fließt ein stetiger Strom von Menschen aus armen, instabilen Ländern in die reichen, politisch stabilen Länder. Nahezu alle Staaten der entwickelten Welt sind davon betroffen. Der Zustrom ist in jüngster Zeit angestiegen, und durch politische Umwälzungen in der historischen Welt könnte er über Nacht zu einer Flut anschwellen. Ereignisse wie der Zerfall der Sowjetunion, der Ausbruch ethnisch bedingter gewaltsamer Unruhen in Osteuropa oder die Übernahme Hongkongs durch ein nicht reformiertes kommunistisches China werden massive Wanderungsbewegungen von der historischen in die posthistorische Welt zur Folge haben. Auf diese Weise ist gewährleistet, dass sich die posthistorischen Staaten auch weiterhin für die historische Welt interessieren, entweder weil sie die Flut abwehren wollen oder aber weil die neuen Einwanderer in das politische System eingedrungen sind und ihre Gastgeber zur Auseinandersetzung zwingen.

Die posthistorischen Länder haben große Schwierigkeiten, den Einwandererstrom zu stoppen. Dafür gibt es mindestens zwei gewichtige

Gründe. Erstens fällt es ihnen schwer, für die Abweisung von Ausländern eine gerechte Regelung zu finden, die nicht rassistisch oder nationalistisch ist und dadurch die universalen rechtlichen Prinzipien verletzt, denen sie als liberale Demokratien verpflichtet sind. Alle entwickelten Demokratien haben die Einwanderung in ihr Land irgendwann einmal begrenzt, aber gewissermaßen immer mit einem schlechten Gewissen.

Der zweite Grund ist wirtschaftlicher Natur. Fast jedem entwickelten Land fehlen irgendwann einmal ungelernte oder angelernte Arbeitskräfte, und in der Dritten Welt gibt es dafür einen nicht endenden Nachschub. Nicht alle niedrig bezahlten Arbeiten lassen sich exportieren. Die wirtschaftliche Konkurrenz auf einem einzigen Weltmarkt wird die weitere Integration regionaler Arbeitsmärkte fördern, so wie der Frühkapitalismus das Wachstum geeinter Nationalstaaten mit hoher interner Arbeitskräftemobilität begünstigte.

Beim letzten Berührungspunkt zwischen den beiden Welten geht es um Fragen der Weltordnung. Abgesehen von dem konkreten Interesse für die jeweils einzelne Bedrohung, die bestimmte historische Staaten für ihre Nachbarn darstellen, werden viele posthistorische Staaten ein allgemeines Interesse daran bekunden, die Verbreitung bestimmter Technologien in die historische Welt zu verhindern, weil die Staaten dort für Konflikte und Gewalt besonders anfällig sind. Gegenwärtig geht es dabei um Atomwaffen, ballistische Raketensysteme, chemische und biologische Waffen und ähnliches. In der Zukunft könnten auch ökologische Interessen durch unregulierte Verbreitung von Technologien bedroht sein und als Fragen der Weltordnung in Erscheinung treten. Wenn sich die posthistorische Welt tatsächlich anders verhält als die historische Welt, werden die posthistorischen Demokratien ein

gemeinsames Interesse daran haben, sich selbst vor Bedrohungen von außen zu schützen und die Demokratie in Ländern zu fördern, wo sie gegenwärtig noch nicht Fuß gefasst hat.

Als *präskriptive* Doktrin ist die realistische Perspektive für die internationalen Beziehungen weiterhin wichtig, auch wenn die Demokratie in den siebziger und achtziger Jahren dieses Jahrhunderts nochmals an Dynamik gewonnen hat. Die historische Welt treibt Politik weiterhin nach den Prinzipien des Realismus, und die posthistorische Welt muss sich ebenfalls dieser Methoden bedienen, wenn sie mit jenem anderen Teil der Welt zu tun hat. Die Beziehung zwischen demokratischen und nichtdemokratischen Staaten ist von Angst und Misstrauen geprägt. Trotz zunehmender wechselseitiger Abhängigkeit im Bereich der Wirtschaft ist die Anwendung von Gewalt als letztes Mittel in ihren Beziehungen nicht ausgeschlossen.

Als *deskriptives* Modell für die Weltpolitik lässt die Theorie des Realismus einiges zu wünschen übrig. Die Behauptung, alle Staaten lebten zu allen Zeiten der Geschichte in Unsicherheit und versuchten nur immer, ihre Macht zu maximieren, hält genauerer Überprüfung nicht stand. Der historische Prozess hat eine Reihe von Legitimitätsbegriffen hervorgebracht – dynastische, religiöse, nationalistische und ideologische –, die ebenso viele Rechtfertigungen für Imperialismus und Krieg abgaben. Alle Formen der Legitimität vor dem modernen Liberalismus basierten in der einen oder anderen Form auf der Beziehung von Herr und Knecht; in gewisser Weise gab das Gesellschaftssystem eine imperialistische Politik vor. Genau wie sich die Legitimitätsbegriffe im Laufe der Geschichte veränderten, veränderten sich auch die internationalen Beziehungen. Krieg und Imperialismus waren zwar konstante Faktoren der Geschichte, doch die Kriege wurden in jedem

Zeitalter mit anderen Zielen geführt. Es gab kein »objektives« nationales Interesse, das sich als roter Faden durch das Verhalten von Staaten in verschiedenen Zeiten und an verschiedenen Orten zog, sondern nur eine Vielfalt nationaler Interessen, die durch das jeweils wirksame Prinzip der Legitimität und die einzelnen Menschen definiert wurden, die es interpretierten.

Die liberale Demokratie schafft den Unterschied zwischen Herr und Knecht ab, denn sie macht die Menschen zu ihren eigenen Herren. So scheint es nur natürlich, dass liberale Demokratien in ihrer Außenpolitik vollkommen andere Ziele verfolgen. In der posthistorischen Welt herrscht nicht deshalb Frieden, weil die wichtigen Staaten ein gemeinsames Prinzip der Legitimität besitzen. Das gab es bereits in der Vergangenheit, als beispielsweise alle europäischen Staaten Monarchien oder Kaiserreiche waren. Frieden erwächst vielmehr aus dem besonderen Wesen der demokratischen Legitimität, denn nur sie vermag das menschliche Streben nach Anerkennung zu befriedigen.

Die Unterschiede zwischen demokratischen und nichtdemokratischen Staaten sowie die Möglichkeit eines allgemeineren historischen Prozesses, der zur Verbreitung der liberalen Demokratie in der ganzen Welt führt, legen nahe, dass der traditionelle Moralismus der amerikanischen Außenpolitik, der sich in dem Interesse an Menschenrechtsfragen und »demokratischen Werten« äußert, durchaus berechtigt ist.[428] Henry Kissinger argumentierte in den siebziger Jahren, die revolutionären Forderungen an kommunistische Staaten wie die Sowjetunion und China seien zwar moralisch befriedigend, praktisch aber unklug, weil sie den Weg zu einer »realistischen« Verständigung in Fragen der Abrüstung oder bei der Beilegung regionaler Konflikte blockierten. Der ehemalige Präsident Ronald Reagan wurde scharf

kritisiert, als er 1987 die Sowjets aufforderte, die Berliner Mauer abzureißen. Die Kritik war nirgends lauter als in Deutschland, wo man sich schon lange mit der »Realität« der sowjetischen Macht abgefunden hatte. In einer Welt, die sich auf dem Weg zur Demokratie befindet, waren diese revolutionären Zweifel an der Legitimität der Sowjetunion jedoch, wie sich herausstellte, nicht nur moralisch befriedigend, sondern auch politisch klug, denn sie stimmten mit den Wünschen überein, die die Menschen in den damals noch kommunistischen Staaten kurze Zeit später äußerten.

Natürlich wird niemand eine militärische Herausforderung nichtdemokratischer Staaten befürworten, die über mächtige, womöglich atomare Waffensysteme verfügen. Revolutionen wie 1989 in Osteuropa sind seltene, man kann sogar sagen unerhörte Ereignisse, und eine Demokratie kann bei der Konzeption ihrer Außenpolitik nicht davon ausgehen, dass alle Diktaturen, mit denen sie zu tun hat, in absehbarer Zeit zusammenbrechen. Wenn demokratische Staaten die Macht anderer Staaten einschätzen, müssen sie berücksichtigen, dass auch Legitimität eine Form von Macht ist und dass viele Staaten hinter ihrer scheinbaren Stärke gravierende innenpolitische Probleme verbergen. Deshalb haben Demokratien, die Freund und Feind nach ideologischen Gesichtspunkten auswählen – also danach, ob sie ebenfalls demokratisch sind – *langfristig* höchstwahrscheinlich stärkere und dauerhaftere Verbündete. Im Umgang mit Feinden sollten sie sich der moralischen Unterschiede bewusst bleiben und darauf achten, dass nicht Menschenrechtsfragen aus Gründen der Machtpolitik zu kurz kommen.[429]

Die Vereinigten Staaten und andere Demokratien werden ein langfristiges Interesse daran haben, den Einflussbereich der Demokratie in der Welt zu erhalten und ihn dort, wo es möglich und klug erscheint,

auszudehnen. Wenn demokratische Staaten nicht gegeneinander kämpfen, wird die posthistorische Welt stetig expandieren und noch friedlicher und noch reicher werden. Der Kommunismus in Osteuropa und in der Sowjetunion ist zusammengebrochen, die unmittelbare militärische Bedrohung durch den Warschauer Pakt hat sich buchstäblich in Luft aufgelöst, aber das darf uns nicht gleichgültig machen für die Zukunft. Denn nur wenn diese Staaten stabile Demokratien werden, wird der Westen langfristig vor einem Wiederaufleben der Bedrohung aus diesem Teil der Welt oder auch vor der Bedrohung durch ein geeintes Deutschland oder ein wirtschaftlich dominierendes Japan geschützt sein.

Der Gedanke, dass demokratische Staaten zusammenarbeiten müssen, um die Demokratie und den internationalen Frieden zu fördern, ist fast so alt wie der Liberalismus selbst. Immanuel Kant plädierte in seiner berühmten Schrift *Zum Ewigen Frieden* und in seiner *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht* für ein internationales Bündnis demokratischer Staaten, das nach rechtsstaatlichen Prinzipien organisiert sein sollte. Kant meinte, was der Mensch durch seinen Übergang vom Naturzustand in die bürgerliche Gesellschaft gewonnen habe, habe der Kriegszustand zwischen den Nationen zum großen Teil wieder zunichte gemacht: »… durch die Verwendung aller Kräfte der gemeinen Wesen auf Rüstungen gegen einander, durch die Verwüstungen, die der Krieg anrichtet, noch mehr aber durch die Notwendigkeit, sich beständig in Bereitschaft dazu zu erhalten, … [wird] die völlige Entwicklung der Naturanlagen in ihrem Fortgang gehemmt.«[430] Kants Schriften über internationale Beziehungen bildeten später die gedankliche Grundlage für den modernen liberalen Internationalismus. Kants Staatenbund inspirierte die amerikanischen Versuche, den Völkerbund und später die Vereinten

Nationen zu schaffen. Wie an anderer Stelle bereits erwähnt, präsentierte sich der Realismus nach dem Krieg in vieler Hinsicht als *Gegenmittel* gegen diese Form des liberalen Internationalismus. Die Vertreter der realistischen Schule meinten, die Lösung für das Problem der internationalen Sicherheit liege weniger im internationalen Recht als im Gleichgewicht der Kräfte.

Dass der Völkerbund und die Vereinten Nationen keine kollektive Sicherheit vor Provokationen zunächst durch Mussolini, die Japaner und Hitler und später durch die sowjetische Expansionspolitik bieten konnten, hat den Internationalismus und das internationale Recht im Allgemeinen in Verruf gebracht. Viele Menschen sahen jedoch nicht, dass die Umsetzung von Kants Idee in die Praxis von Anfang an mangelhaft war, weil man Kants Grundsätze nicht befolgt hat.[431] In Kants »Erstem Definitivartikel zum ewigen Frieden« heißt es, die Staaten in dem Staatensystem müssten eine republikanische Verfassung haben, also liberale Demokratien sein.[432] Nach dem »Zweiten Definitivartikel« soll »das Völkerrecht … auf einem Föderalism *freier* [Hervorhebung durch den Verfasser] Staaten gegründet sein«,[433] das heißt Staaten mit republikanischen Verfassungen. Kants Begründung ist einfach: Staaten, die nach republikanischen Prinzipien organisiert sind, kämpfen höchstwahrscheinlich nicht gegeneinander, denn Völker, die sich selbst regieren, nehmen die Kosten des Krieges viel zögernder auf sich als Gewaltregime, und eine internationale Föderation braucht gemeinsame liberale Rechtsgrundsätze, damit sie funktioniert. Internationales Recht ist nationales Recht im Großformat.

Die Vereinten Nationen erfüllten diese Voraussetzungen von Anfang an nicht. In der UN-Charta fiel der Hinweis auf einen Bund »freier Nationen« zugunsten des schwächeren Prinzips der »souveränen

Gleichberechtigung aller Mitglieder« weg.[434] Die Mitgliedschaft in den Vereinten Nationen war damit für jeden Staat offen, der gewisse formale Mindestanforderungen an die Souveränität erfüllte; es musste nicht das Prinzip der Volkssouveränität gelten. Stalins Sowjetunion beispielsweise gehörte zu den Gründerstaaten der Organisation mit Sitz im Sicherheitsrat und dem Recht, gegen Resolutionen des Rates ein Veto einzulegen. Nach der Auflösung der Kolonien bevölkerte eine bunte Mischung neuer Staaten der Dritten Welt die Generalversammlung. Sie machten sich nur wenige der liberalen Prinzipien Kants zu eigen und sahen in den Vereinten Nationen ein nützliches Instrument, intolerante politische Programme durchzusetzen. Da es keinen Konsens über gerechte Prinzipien der politischen Ordnung oder über das Wesen von Rechten gab, ist es nicht verwunderlich, dass die Vereinten Nationen insbesondere in dem kritischen Bereich der kollektiven Sicherheit seit ihrer Gründung nichts wirklich Nennenswertes erreicht haben. Ebenso wenig kann es verwundern, dass das amerikanische Volk die Vereinten Nationen immer mit Argwohn betrachtet hat. Der Völkerbund, die Vorläuferorganisation der UNO, war etwas homogener, soweit es den politischen Charakter der Mitgliedsstaaten betraf, obwohl er nach 1933 auch die Sowjetunion aufnahm. Doch seine Fähigkeit, den Prinzipien der kollektiven Sicherheit Geltung zu verschaffen, war entscheidend geschwächt, weil große und wichtige Mitglieder des Staatensystems, nämlich Deutschland und Japan, keine Demokratien waren und sich nicht an die Regeln des Völkerbundes halten wollten.

Inzwischen ist der Kalte Krieg vorüber, in der Sowjetunion und in China haben sich Reformbewegungen mehr oder weniger erfolgreich zu Wort gemeldet, und damit ist ein wichtiger Faktor, der die Vereinten Nationen lange geschwächt hat, zumindest teilweise überwunden. Dass

der Sicherheitsrat, wie noch nie zuvor geschehen, gegen den Irak Wirtschaftssanktionen verhängte und nach dem Einmarsch in Kuwait die Anwendung von Gewalt billigte, zeigt, wie internationale Aktionen in der Zukunft aussehen könnten. Doch der Sicherheitsrat ist durch die Mitgliedschaft noch nicht vollständig reformierter Mächte wie Russland und China verwundbar, und in der Generalversammlung dominieren weiterhin Nationen, die nicht frei sind. Man kann mit Grund zweifeln, ob die Vereinten Nationen in der nächsten Generation die Grundlage für eine »neue Weltordnung« sein werden.

Wollte man einen Völkerbund nach den Prinzipien Kants schaffen, der nicht die fatalen Mängel früherer internationaler Organisationen aufwiese, dann müsste man sich offenkundig mehr an der NATO orientieren als an der UNO. Es ginge dann um einen Bund wirklich freier Staaten, die ihre gemeinsame Verpflichtung zu liberalen Prinzipien zusammengeführt hat. Ein solcher Bund wäre vermutlich viel eher zu einer militärischen Aktion fähig, um seine kollektive Sicherheit gegen Bedrohungen aus dem nichtdemokratischen Teil der Welt zu schützen. Die Mitgliedsstaaten dieses Bundes könnten sich im Umgang untereinander an die Regeln des internationalen Rechts halten. Eine solche liberale internationale Ordnung im Geist Kants entstand gewissermaßen ungeplant während des Kalten Krieges unter der Schirmherrschaft von Organisationen wie der NATO, der Europäischen Gemeinschaft, der OECD, den G-7-Staaten, dem GATT[435] und anderen Organisationen, die den Liberalismus zur Grundvoraussetzung für die Mitgliedschaft gemacht haben. Die demokratischen Industrienationen sind heute in ein Netz verbindlicher rechtlicher Übereinkünfte eingebunden, die ihre wechselseitigen wirtschaftlichen Beziehungen regeln. Sie lassen sich zwar auf politische Auseinandersetzungen über

Rindfleischquoten und Einzelheiten der Europäischen Währungsunion ein oder streiten über die Haltung gegenüber Libyen oder angesichts des arabisch-israelischen Konflikts, doch es ist völlig undenkbar, dass Gewalt angewendet werden könnte, um solche Konflikte zwischen den Demokratien beizulegen.

Die Vereinigten Staaten und andere liberale Demokratien müssen damit fertigwerden, dass mit dem Zusammenbruch des Kommunismus die Welt, in der sie leben, immer weniger die alte Welt der Geopolitik ist und dass sich die Regeln und Methoden der historischen Welt für das Leben in der posthistorischen Welt nicht eignen. Die Staaten der posthistorischen Welt werden sich überwiegend mit wirtschaftlichen Problemen befassen müssen, mit der Steigerung der Wettbewerbs- und Innovationsfähigkeit, mit internen und externen Defiziten, mit dem Erhalt der Vollbeschäftigung, mit der kooperativen Bewältigung schwerwiegender ökologischer Probleme und Ähnlichem. Sie müssen sich, anders ausgedrückt, damit abfinden, dass sie die Erben der bürgerlichen Revolution sind, die vor mehr als vierhundert Jahren begann. In der posthistorischen Welt steht das Streben nach bequemer Selbsterhaltung höher als das Streben, das Leben in einem Prestigekampf zu riskieren; die universale, rationale Anerkennung hat das Streben nach Herrschaft ersetzt.

Unsere Zeitgenossen können unendlich darüber diskutieren, ob sie die posthistorische Welt erreicht haben, ob es in der internationalen Politik wieder Großreiche, Diktatoren oder unerfüllte nationalistische Bestrebungen geben wird, die anerkannt werden wollen, oder neue Religionen, die wie ein Sandsturm von der Wüste hereinblasen. An einem gewissen Punkt müssen sie sich jedoch auch der Frage stellen, ob sie in dem posthistorischen Haus, das sie als notwendigen Schutz gegen

die schrecklichen Stürme des 20. Jahrhunderts errichtet haben, auch langfristig zufrieden leben können. In der entwickelten Welt ist heute praktisch jedem klar, dass die liberale Demokratie ihren wichtigsten Konkurrenten, dem Faschismus und dem Kommunismus, bei weitem vorzuziehen ist. Aber ist sie auch für sich allein wünschenswert? Oder kann uns selbst die liberale Demokratie im Grunde nicht völlige Zufriedenheit verschaffen? Gibt es Widersprüche, die im Kern unserer liberalen Ordnung bestehen bleiben, auch wenn der letzte faschistische Diktator, der letzte größenwahnsinnige General und der letzte kommunistische Parteifunktionär vom Angesicht der Erde verschwunden sind? Dieser Frage wenden wir uns im letzten Teil dieses Buches zu.

Teil V

Der Letzte Mensch

27

Im Reich der Freiheit

Geschichte im eigentlichen Sinn, in der die Menschen (»Klassen«) gegeneinander um Anerkennung kämpfen und durch Arbeit gegen die Natur, heißt bei Marx das »Reich der Notwendigkeit« jenseits davon liegt das »Reich der Freiheit«, wo die Menschen (die sich gegenseitig vorbehaltlos anerkennen) nicht mehr kämpfen und so wenig wie möglich arbeiten.
Alexandre Kojève, Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens.[436]

Weiter oben haben wir erörtert, ob es möglich ist, eine Universalgeschichte zu schreiben. Die Frage, ob zielgerichtete historische Veränderungen einen *Fortschritt* bedeuten, haben wir zunächst ausgeklammert. Wenn die Geschichte uns auf jeden Fall zur liberalen Demokratie führt, wird aus dieser Frage eine Frage nach der Qualität der liberalen Demokratie und nach der Qualität der Prinzipien Freiheit und Gleichheit, die ihr zugrunde liegen. Der gesunde Menschenverstand sagt, dass die liberale Demokratie gegenüber ihren wichtigsten Konkurrenten im 20. Jahrhundert, dem Faschismus und dem Kommunismus, viele Vorteile hat, und die Loyalität zu unseren ererbten Werten und Traditionen diktiert uns die bedingungslose Verpflichtung zur Demokratie. Doch der Sache der Demokratie ist mit gedankenloser

Gefolgschaft nicht unbedingt gedient und auch nicht damit, dass man ihre Mängel verschweigt. Die Frage, ob wir am Ende der Geschichte angekommen sind, lässt sich offenkundig nur beantworten, wenn wir zuvor die Demokratie und ihre Unzulänglichkeiten genauer betrachten.

Wir haben uns daran gewöhnt, in Kategorien der Außenpolitik über die Überlebensfähigkeit der Demokratie nachzudenken. Jean-François Revel beispielsweise meint, die größte Schwäche der Demokratie sei ihre Unfähigkeit, sich vor dem Entstehen rücksichtsloser, totalitärer Diktaturen zu schützen. Ob und für wie lange die Bedrohung durch Diktaturen abgenommen hat, wird uns weiterhin beschäftigen, denn wir leben in einer Welt, in der es immer noch unzählige autoritäre Regierungssysteme, Theokratien und intolerante nationalistische Regierungen gibt. Vorerst wollen wir jedoch davon ausgehen, dass die liberale Demokratie ihre Rivalen bezwungen hat und in absehbarer Zeit keinen existenzgefährdenden Bedrohungen von außen ausgesetzt sein wird. Können sich die stabilen traditionellen liberalen Demokratien in Europa und Amerika auf sich selbst gestellt unbegrenzt lange halten, oder verfallen sie, ähnlich wie die kommunistischen Staaten, von innen her und brechen eines Tages zusammen? Es gibt zweifellos sehr viele Probleme wie Arbeitslosigkeit, Umweltverschmutzung, Drogen, Kriminalität und Ähnliches in den liberalen Demokratien. Doch wenn man einmal von diesen unmittelbaren Problemen absieht, stellt sich die Frage, ob in der liberalen Demokratie nicht noch andere, tiefere Ursachen für die Unzufriedenheit liegen, ob das Leben dort wirklich *befriedigend* ist. Wenn wir keine solchen »Widersprüche« entdecken, können wir mit Kojève und Hegel sagen, dass wir das Ende der Geschichte erreicht haben. Wenn wir aber Widersprüche aufspüren, wissen wir, dass die Geschichte, im strengen Sinn des Wortes, weitergeht.

Um diese Frage zu beantworten, genügt es wie gesagt nicht, in der Welt nach Belegen dafür zu suchen, dass die Demokratie infrage gestellt wird. Solche vermeintlichen Beweise wären immer zweideutig und irreführend. Auch der Zusammenbruch des Kommunismus garantiert nicht, dass die Demokratie in Zukunft nicht mehr bedroht wird oder dass sie nicht eines Tages dasselbe Schicksal erleidet. Wir brauchen vielmehr einen überhistorischen Maßstab, an dem wir die demokratische Gesellschaft messen können, ein Bild vom »Menschen *an sich*«, das uns erlaubt, die Schwachstellen der Demokratie zu erkennen. Aus diesem Grund haben wir uns mit den »ersten Menschen« bei Hobbes, Locke, Rousseau und Hegel beschäftigt.

Kojève kommt zu dem Schluss, dass die Menschheit das Ende der Geschichte bereits erreicht hat, weil er den Wunsch nach Anerkennung als die wichtigste menschliche Begierde ansieht. Demnach trieb das Streben nach Anerkennung seit der ersten blutigen Schlacht die Geschichte an. Die Geschichte ist am Ende angelangt, weil der universale, homogene Staat die gegenseitige Anerkennung verkörpert und deshalb diese Begierde *vollständig befriedigt.* Der Wunsch nach Anerkennung, der bei Kojève eine so zentrale Bedeutung hat, ist für die Einschätzung der Zukunftsaussichten des Liberalismus ein durchaus angemessener Rahmen, denn wie wir gesehen haben, können wir die wichtigsten historischen Phänomene der letzten Jahrhunderte – Religion, Nationalismus und Demokratie – ihrem Wesen nach als unterschiedliche Erscheinungsformen des Strebens nach Anerkennung begreifen. Doch wenn wir analysieren, auf welche Weise *Thymos* in der modernen Gesellschaft befriedigt wird und wo die Defizite in dieser Hinsicht liegen, erfahren wir vermutlich mehr über die Zweckmäßigkeit der

liberalen Demokratie, als wenn wir die Begierde einer ähnlichen Untersuchung unterziehen.

Die Frage nach dem Ende der Geschichte mündet also in die Frage nach der Zukunft von *Thymos*: Befriedigt die liberale Demokratie, wie Kojève meint, den Wunsch nach Anerkennung in angemessener Weise, oder bleibt der Wunsch unerfüllt und kann deshalb in einer völlig anderen Form in Erscheinung treten? Bei unserem früheren Versuch, eine Universalgeschichte zu konstruieren, stießen wir auf zwei parallele historische Prozesse: Der eine Prozess wurde gelenkt von der modernen Naturwissenschaft und der Logik der Begierde, der andere vom Streben nach Anerkennung. Beide Prozesse flossen in demselben Endpunkt zusammen: der kapitalistischen liberalen Demokratie. Aber werden Begierde und *Thymos* so einfach durch dieselben gesellschaftlichen und politischen Institutionen befriedigt? Könnte es nicht sein, dass das, was die Begierde befriedigt, *Thymos* nicht befriedigt und umgekehrt, sodass keine menschliche Gesellschaft den »Menschen *an sich*« befriedigt?

Die Kritiker des Liberalismus von links und rechts werfen die Frage auf, ob die liberale Gesellschaft Begierde und *Thymos* überhaupt zugleich befriedigt oder ob sie nicht vielmehr eine tiefe Kluft zwischen ihnen aufreißt. Die Linken behaupten, das Versprechen der universalen gegenseitigen Anerkennung sei in liberalen Gesellschaften im Wesentlichen unerfüllt geblieben. Die Gründe dafür haben wir angedeutet: Die ökonomische Ungleichheit, die durch den Kapitalismus entstanden ist, bedeutet ungleiche Anerkennung. Kritiker von rechts argumentieren, das Problem der liberalen Gesellschaft liege nicht darin, dass die Anerkennung nicht universal sei, sondern darin, dass gleichberechtigte Anerkennung überhaupt das Ziel sei. Die Menschen seien ihrem Wesen nach *ungleich*; sie gleich behandeln heiße, ihre

Menschlichkeit zu leugnen. Wir werden diese Behauptungen der Reihe nach überprüfen.

Im Laufe des vergangenen Jahrhunderts kritisierte die Linke die liberale Gesellschaft häufiger als die Rechte. Das Problem der Ungleichheit wird liberale Gesellschaften noch auf Generationen hinaus beschäftigen, weil es im Rahmen des Liberalismus im Grunde genommen unlösbar ist. Dennoch erscheint dieses Problem in unserer gegenwärtigen Ordnung nicht so schwerwiegend wie die Frage der Rechten, ob gleichberechtigte Anerkennung überhaupt erstrebenswert ist.

Es gibt zwei Formen der gesellschaftlichen Ungleichheit: Die eine geht auf menschliche Sitten und Gebräuche zurück, die andere auf die Natur oder natürliche Notwendigkeit. Bei der erstgenannten Form verhindern gesetzliche Barrieren die Gleichberechtigung – die Einteilung der Gesellschaft in geschlossene Stände, Apartheid, eine rassendiskriminierende Gesetzgebung, besitzabhängiges Wahlrecht und so weiter. Außerdem gibt es konventionelle, kulturell bedingte Unterschiede wie beispielsweise die unterschiedliche Einstellung verschiedener ethnischer und religiöser Gruppen zu wirtschaftlicher Betätigung, die wir oben erörtert haben. Die zuletzt genannten Ungleichheiten werden weder durch Politik und Gesetze geschaffen noch lassen sie sich auf die Natur zurückführen.

Die natürlichen Barrieren zu völliger Gleichheit beginnen bereits mit der ungleichen Verteilung natürlicher Fähigkeiten und Eigenschaften in einer Bevölkerung. Nicht jeder kann Konzertpianist oder Dichterfürst sein, und auch nicht alle haben, wie Madison feststellte, dieselben Möglichkeiten, Eigentum zu erwerben. Hübsche Jungen und schöne Mädchen sind gegenüber ihren unscheinbaren Altersgenossen bei der Wahl des Ehepartners im Vorteil. Andere Formen der Ungleichheit lassen

sich jedoch direkt auf die Funktionsweise des kapitalistischen Marktes zurückführen: auf die Arbeitsteilung in der Wirtschaft und die brutalen Regeln des Marktes. Diese Formen der Ungleichheit sind ebenso wenig »natürlich« wie der Kapitalismus, sie folgen vielmehr unvermeidlich aus der Entscheidung für ein kapitalistisches Wirtschaftssystem. Die Produktivität der modernen Wirtschaft erfordert rationale Arbeitsteilung, und durch Kapitalverschiebungen von einer Branche zu einer anderen, von einer Region oder einem Land in eine andere Region oder ein anderes Land entstehen unvermeidlich Gewinner und Verlierer.

Alle wirklich liberalen Gesellschaften arbeiten prinzipiell daran, die herkömmlichen Ursachen der Ungleichheit zu beseitigen. Außerdem trägt die Dynamik kapitalistischer Wirtschaftssysteme dazu bei, dass aufgrund der kontinuierlich schwankenden Nachfrage nach Arbeitskräften viele traditionelle und kulturelle Barrieren für gesellschaftliche Gleichheit durchbrochen werden. Der Marxismus ist inzwischen hundert Jahre alt, und in unserer Vorstellung ist Ungleichheit gewöhnlich das prägende Merkmal kapitalistischer Gesellschaften. In Wahrheit sind die kapitalistischen Gesellschaften weitaus egalitärer als die Agrargesellschaften zuvor.[437] Der Kapitalismus ist eine dynamische Kraft. Rein konventionelle gesellschaftliche Beziehungen werden infrage gestellt, und neue Schichtungen, die auf Qualifikation und Bildung basieren, lösen ererbte Privilegien ab. Ohne Beseitigung des Analphabetentums, ohne Bildung, ohne ein hohes Maß an gesellschaftlicher Mobilität und ohne Arbeitsplätze, die nicht dem Privilegierten, sondern dem Talentierten offenstehen, würden kapitalistische Gesellschaften nicht funktionieren, zumindest nicht so effizient, wie sie funktionieren könnten. Außerdem greifen praktisch alle modernen Demokratien regulierend in das Marktgeschehen ein, verteilen

das Einkommen von den Reichen auf die Armen um und haben eine gewisse Verantwortung für die soziale Wohlfahrt übernommen. Die sozialen Verpflichtungen des demokratischen Staates reichen von der Sozialversicherung und Zuschüssen zu den Kosten für Medikamente in den Vereinigten Staaten bis zu den engmaschigen sozialen Netzen Deutschlands oder Schwedens. Der nordamerikanische Staat zeigt zwar von allen westlichen Demokratien die geringste Neigung, die Rolle des Patriarchen zu übernehmen, doch selbst die Konservativen haben die Sozialgesetzgebung des New Deal im Wesentlichen übernommen, und Abstriche sind nicht zu erwarten.

Aus all diesen Prozessen der gesellschaftlichen Gleichstellung ist die sogenannte »Mittelstandsgesellschaft« entstanden. Die Bezeichnung ist irreführend, denn die soziale Struktur moderner Demokratien ähnelt immer noch mehr der klassischen Pyramide als einer Christbaumkugel mit einem runden Bauch in der Mitte. Doch die Pyramide ist in der Mitte ziemlich breit, und die hohe soziale Mobilität erlaubt es fast jedem, sich mit den Sehnsüchten der Mittelschicht zu identifizieren und sich ihr zumindest potenziell zugehörig zu fühlen. Die Mittelstandsgesellschaft wird in gewisser Hinsicht weiterhin sehr ungleich bleiben, doch die Ursachen der Ungleichheit werden auf die natürliche Ungleichheit der Begabungen, auf die wirtschaftlich notwendige Arbeitsteilung und auf die Kultur reduziert. Wir können Kojèves Bemerkung, Amerika habe nach dem Krieg Marx' »klassenlose Gesellschaft« erreicht, in diesem Sinne interpretieren: Die gesellschaftliche Ungleichheit war zwar nicht vollkommen beseitigt, aber alle noch vorhandenen Barrieren waren gewissermaßen »notwendig und unausrottbar«, weil sie im Wesen der Dinge lagen und nicht vom Wollen der Menschen abhängig waren. Innerhalb dieser Grenzen könnte man von einer solchen Gesellschaft

sagen, sie habe das marxistische »Reich der Freiheit« erreicht: Natürliche Bedürfnisse werden befriedigt, und die Menschen dürfen sich gegen ein Minimum von Arbeit (nach historischen Maßstäben) nehmen, was sie wollen.[438]

Doch selbst diese relativ niedrigen Ansprüche an die gesellschaftliche Gleichheit erfüllen die meisten bestehenden liberalen Demokratien nicht ganz. Von den Ungerechtigkeiten, die sich eher auf die Tradition als auf die Natur oder Notwendigkeit zurückführen lassen, sind die kulturell bedingten am schwierigsten auszurotten. Das gilt beispielsweise für die Situation der sogenannten schwarzen »Unterschicht« im modernen Amerika. Die Hindernisse für einen in Detroit oder in der South Bronx aufgewachsenen schwarzen Jugendlichen beginnen schon damit, dass die Schulen dort schlechter sind, mit einem Problem also, das durchaus politisch gelöst werden könnte. In einer Gesellschaft, in der sich Status fast ausschließlich über Bildung bestimmt, ist das Schicksal eines solchen Kindes höchstwahrscheinlich schon besiegelt, bevor es überhaupt das Schulalter erreicht hat. Da dem Kind in seiner häuslichen Umgebung niemand die kulturellen Werte vermittelt, die es braucht, um seine Chancen zu nutzen, fühlt es sich permanent zum Leben auf der »Straße« hingezogen, die ihm vertraut ist und aufregender erscheint als das Leben der amerikanischen Mittelschicht. Unter diesen Umständen hat es für das Leben der Schwarzen kaum Konsequenzen, dass sie in den Vereinigten Staaten rechtlich inzwischen völlig gleichgestellt sind und die amerikanische Wirtschaft große Chancen bietet. Solchen Problemen kultureller Ungleichheit stehen die Politiker ratlos gegenüber, zumal man plausibel argumentiert hat, dass die sozialpolitischen Maßnahmen, die der schwarzen Unterschicht helfen sollten, ihr eher geschadet haben, weil sie die Familie unterhöhlt und die Menschen noch abhängiger vom Staat

gemacht haben. Bislang hat noch niemand das Problem politisch gelöst, wie man eine Kultur »errichtet« und internalisierte moralische Wertvorstellungen verändert. Das Prinzip der Gleichheit wurde 1776 in Amerika zwar eingeführt, doch für viele Amerikaner in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts ist es noch nicht Realität.

Überdies können die Menschen im Kapitalismus zwar gewaltige Reichtümer anhäufen, aber ihr Streben nach gleichberechtigter Anerkennung oder *Isothymia* wird weiterhin nicht befriedigt. Zur Arbeitsteilung gehört es, dass die Tätigkeiten unterschiedlich bewertet werden: Müllmänner oder Kellner genießen weniger Ansehen als Neurochirurgen oder Footballstars, aber mehr als Arbeitslose. In reichen Demokratien hat man das Problem der Armut von einem Problem natürlicher Bedürfnisse in ein Problem der Anerkennung umgewandelt. Das eigentliche Unrecht, das armen oder heimatlosen Menschen angetan wird, hat weniger mit ihrem physischen Wohlbefinden zu tun als mit ihrer Würde. Weil sie nichts besitzen, werden sie vom Rest der Gesellschaft nicht ernst genommen: Politiker bemühen sich nicht um sie, Polizei und Justiz vertreten ihre Rechte nicht so energisch wie die der anderen; sie finden keine Arbeit in einer Gesellschaft, die Selbstvertrauen immer noch hochhält; wenn sie Arbeit finden, ist es meist erniedrigende Arbeit; sie haben kaum eine Chance, ihre Situation durch Bildung zu verbessern oder sonst auf irgendeine Weise zu zeigen, was in ihnen steckt. Solange der Unterschied zwischen Reich und Arm bestehen bleibt und solange einige Tätigkeiten geachtet, andere hingegen verachtet werden, wird kein noch so hohes absolutes Niveau des materiellen Wohlstandes diese Situation verbessern oder den Schaden wiedergutmachen, den die Würde derjenigen täglich erleidet, die weniger

gut gestellt sind. Was die Begierde befriedigt, befriedigt nicht zugleich auch *Thymos*.

Schwerwiegende gesellschaftliche Ungerechtigkeiten bleiben auch in den perfektesten liberalen Gesellschaften bestehen; deshalb herrscht eine permanente Spannung zwischen den beiden Säulen Freiheit und Gleichheit. Schon Tocqueville hat erkannt,[439] dass diese Spannung so »notwendig und unausrottbar« ist wie die Ungleichheit, aus der sie entsteht. Mit jedem Versuch, den Benachteiligten die »gleiche Würde« zu geben, schränkt man die Freiheit oder die Rechte anderer Menschen ein, und zwar umso mehr, je tiefer die Ursachen der Benachteiligung in der gesellschaftlichen Struktur verankert sind. Jeder Arbeitsplatz, den ein Bewerber aus einer Minderheitengruppe erhält, und jeder Ausbildungsplatz an einer Universität im Rahmen eines Programms zur positiven Diskriminierung bedeuten einen Platz weniger für andere; jeder Dollar, den die Regierung für eine nationale Krankenversicherung oder ein Wohlfahrtsprogramm ausgibt, bedeutet einen Dollar weniger für die Privatwirtschaft; jeder Versuch, Arbeiter vor der Arbeitslosigkeit und Firmen vor dem Bankrott zu bewahren, bedeutet weniger wirtschaftliche Freiheit. Es gibt keinen festen oder natürlichen Punkt, an dem Freiheit und Gleichheit ausbalanciert sind, und es gibt keinen Weg, beide Prinzipien gleichzeitig zu optimieren.

Ein Extremfall war das marxistische Modell: Man förderte eine extreme Form der sozialen Gleichheit auf Kosten der Freiheit, indem man natürliche Ungleichheiten beseitigte, weil man nicht Begabung belohnte, sondern Bedürfnisse befriedigte, und weil man versuchte, die Arbeitsteilung abzuschaffen. Wer in Zukunft bestrebt ist, soziale Gleichheit über eine »Mittelstandsgesellschaft« hinaus durchzusetzen, muss sich mit dem Scheitern des marxistischen Experiments

auseinandersetzen. Denn um die anscheinend »notwendigen und unausrottbaren« Unterschiede zu beseitigen, musste ein übermächtiger Staat entstehen. Die chinesischen Kommunisten oder die Roten Khmer in Kambodscha wollten den Unterschied zwischen Stadt und Land und zwischen körperlicher und geistiger Arbeit aufheben, doch das gelang ihnen nur, indem sie alle Menschen ihrer grundlegenden Rechte beraubten. Die Sowjets versuchten, nicht Arbeit oder Begabung zu belohnen, sondern Bedürfnisse zu befriedigen, doch der Preis dafür war eine Gesellschaft, die das Interesse am Arbeiten verlor. Letztlich duldeten die kommunistischen Gesellschaften alle ein gehöriges Maß an sozialer Ungleichheit – die von Milovan Đjilas so benannte »neue Klasse« von Parteifunktionären und Bürokraten.[440]

Mit dem weltweiten Zusammenbruch des Kommunismus sind wir jetzt in der bemerkenswerten Situation, dass politisch links stehende Kritiker der liberalen Gesellschaft keine *radikalen* Lösungen für die hartnäckigen Formen gesellschaftlicher Ungleichheit parat haben, vorerst hat das thymotische Streben nach Anerkennung seine Stellung gegenüber dem thymotischen Streben nach Gleichheit behauptet. Nur wenige Kritiker der liberalen Gesellschaft befürworten heute noch die radikale Abschaffung liberaler Prinzipien in Politik und Gesellschaft, um soziale Ungleichheiten zu überwinden.[441] In den entscheidenden Auseinandersetzungen geht es nicht um die Prinzipien der liberalen Gesellschaft, sondern darum, an welchem Punkt genau Freiheit und Gleichheit im Gleichgewicht stehen. Jede Gesellschaft tariert das Gleichgewicht zwischen Freiheit und Gleichheit anders aus; die Spannweite reicht vom Individualismus in den Vereinigten Staaten unter Ronald Reagan oder in England unter Margaret Thatcher bis zur christdemokratischen Regierung auf dem europäischen Kontinent und der

sozialistischen Demokratie in Schweden. Diese Länder unterscheiden sich deutlich in ihrer Sozialpolitik und der Lebensqualität, aber der jeweilige Kompromiss zwischen Freiheit und Gleichheit, den sie gewählt haben, ist in allen Fällen mit den Prinzipien der liberalen Demokratie vereinbar. Der Wunsch nach mehr sozialer Demokratie wird nicht unbedingt auf Kosten der formalen Demokratie verwirklicht, er steht dem Ende der Geschichte nicht im Weg.

Obwohl das traditionelle Thema der Linken, der Klassenkampf, gegenwärtig in den Hintergrund gerückt ist, ist keineswegs ein Ende neuer, möglicherweise noch radikalerer Herausforderungen an die liberale Demokratie abzusehen, die aus anderen Formen der Ungleichheit hervorgehen. Wenn das Prinzip der gleichberechtigten Anerkennung der Würde eines jeden Menschen – die Befriedigung ihrer *Isothymia* – erst einmal Raum gegriffen hat, gibt es keine Garantie, dass die Menschen weiterhin noch bestehende natürliche oder notwendige Formen der Ungleichheit hinnehmen. Auf dem Campus der amerikanischen Universitäten haben neue Formen gesellschaftlicher Ungleichheit und Diskriminierung wie Rassismus, Sexismus und Ablehnung von Homosexualität das traditionelle linke Thema Klassenkampf bereits verdrängt. Es ist nicht gerecht, dass die Natur Talente und Fähigkeiten ungleich verteilt, aber dass die gegenwärtige Generation diese Formen der Ungleichheit hinnimmt heißt nicht, dass sie auch in der Zukunft hingenommen werden. Möglicherweise greift eine politische Bewegung Aristophanes' Idee aus der *Weibervolksversammlung* auf, schöne Männer zur Ehe mit hässlichen Frauen zu zwingen und umgekehrt.[442] Oder es entstehen neue Technologien, mit denen man dieser natürlichen Ungerechtigkeit Herr werden und die positiven Dinge der Natur wie Schönheit und Intelligenz »gerechter« verteilen kann.[443]

Nehmen wir als Beispiel unser Verhältnis zu Behinderten. Früher meinte man, Behinderte seien von der Natur mit schlechten Karten bedacht worden, sie waren nun einmal zu klein oder schielend auf die Welt gekommen und mussten mit ihrem Handicap irgendwie leben. In der modernen amerikanischen Gesellschaft dagegen versucht man nicht nur die physische Behinderung zu heilen, sondern man bedenkt auch die Würde des Behinderten. Regierungsbehörden und Universitäten lösten das Problem der Behindertenhilfe schließlich auf eine Art und Weise, die ökonomisch in vieler Hinsicht kostspieliger war, als sie hätte sein müssen. Statt den Behinderten einen eigenen Transportservice zu bieten, rüsteten viele Kommunen ihre öffentlichen Busse behindertengerecht um. Statt öffentliche Gebäude mit diskreten Seiteneingängen für Rollstuhlfahrer zu versehen, forderten sie Rampen am Vordereingang. All diese Kosten und Mühen zielten weniger darauf ab, den Behinderten das Leben physisch zu erleichtern – das wäre kostengünstiger zu machen gewesen –, sondern sie wurden im Interesse der Würde der Behinderten aufgewendet. Man bezwang die Natur und zeigte, dass Behinderte wie alle anderen Menschen den Bus nehmen und ein öffentliches Gebäude durch den Vordereingang betreten können, um ihr Selbstwertgefühl zu schützen.

Das leidenschaftliche Streben nach gleichberechtigter Anerkennung – *Isothymia* – verringert sich nicht, wenn mehr Gleichheit und materieller Überfluss erreicht werden, sondern wird dadurch sogar noch stimuliert.

Wenn die Unterschiede zwischen gesellschaftlichen Klassen und Gruppen groß sind und von seit langem bestehenden Traditionen gestützt werden, finden sich die Menschen damit ab und nehmen sie hin, heißt es bei Tocqueville. Sobald die Gesellschaft jedoch mobil ist und die Gruppen sich einander annähern, werden sich die Menschen der

bestehenden Unterschiede bewusst und empfinden sie als störend. In demokratischen Ländern war die Leidenschaft für die Gleichheit immer tiefer und beständiger als die Freiheitsliebe. Freiheit gab es auch ohne Demokratie, Gleichheit dagegen war das einzigartige, charakteristische Merkmal des demokratischen Zeitalters; aus diesem Grund hielten die Menschen so zäh an ihr fest. Die Exzesse der Freiheit – das arrogante Auftreten einer Leona Helmsley oder eines Donald Trump, der Schaden, den die *Exxon Valdez* vor Alaska angerichtet hat – treten viel deutlicher in Erscheinung als die Übel extremer Gleichheit wie schleichende Mittelmäßigkeit oder die Tyrannei der Mehrheit. Und während die politische Freiheit einer Minderheit von Menschen gehobene Freuden gewährt, bringt die Gleichheit der großen Masse kleine Freuden.[444]

Obwohl also das liberale Experiment in den vergangenen vierhundert Jahren die sichtbaren Formen der *Megalothymia* recht erfolgreich aus dem politischen Leben verbannt hat, ist unsere Gesellschaft weiterhin mit der Frage beschäftigt, wie die Würde gleichmäßig verteilt werden kann. Im demokratischen Amerika setzen sich heutzutage viele Menschen ihr Leben lang dafür ein, auch noch die letzten Überreste der Ungleichheit zu beseitigen. Sie kämpfen dafür, dass kleine Mädchen beim Frisör nicht mehr bezahlen müssen als kleine Jungen, dass Homosexuelle Pfadfindergruppen leiten dürfen und dass kein Gebäude ohne eine Rollstuhlrampe am Vordereingang gebaut wird. Dieses leidenschaftliche Engagement gibt es in Amerika, weil – und nicht obwohl – die tatsächliche Ungleichheit so gering ist.

Die Linke könnte den heutigen Liberalismus in Zukunft ganz anders angreifen, als uns aus diesem Jahrhundert geläufig ist. Der Kommunismus bedrohte die Freiheit so direkt und offensichtlich und ist als politisches Modell heute so in Verruf geraten, dass er in der gesamten

entwickelten Welt wohl nur noch als gescheitert angesehen wird. In Zukunft droht der liberalen Demokratie von der politischen Linken viel eher Gefahr durch eine Ideologie, die sich als Liberalismus ausgibt, jedoch seine Bedeutung von innen heraus verändert, als durch eine Ideologie, die demokratische Institutionen und Prinzipien direkt angreift.

So führten nahezu alle liberalen Demokratien im Laufe der letzten Generation sehr viele neue »Rechte« ein. Es reichte nicht, Leben, Freiheit und Eigentum zu schützen, sondern man definierte neue Rechte auf eine Privatsphäre, auf Reisen, Arbeit, Freizeit, sexuelle Neigungen, Abtreibung, Kindheit und so weiter. Es versteht sich von selbst, dass viele Rechte in ihren gesellschaftlichen Auswirkungen fragwürdig sind und sich gegenseitig widersprechen. So lässt sich leicht vorhersehen, dass neu geschaffene Rechte, deren Ziel ein Mehr an Gleichheit in der Gesellschaft ist, Grundrechte einschränken werden, die in der Unabhängigkeitserklärung und in der Verfassung festgelegt sind.

Die Widersprüche der gegenwärtigen Diskussion über das Wesen von Rechten sind auf eine tiefere Krise der Philosophie zurückzuführen, die mit der Frage zusammenhängt, ob es überhaupt ein rationales Menschenbild geben kann. Rechte entstehen aus einer bestimmten Vorstellung vom Menschen. Wenn es keine Übereinstimmung über die Natur des Menschen gibt oder die Überzeugung herrscht, dass es ein verbindliches Menschenbild gar nicht geben kann, dann ist jeder Versuch nutzlos, Rechte zu definieren oder die Schaffung neuer, möglicherweise falscher Rechte zu verhindern. Als Beispiel wollen wir uns fragen, ob eine zukünftige »Superuniversalisierung« von Rechten möglich wäre, wenn es keinen Unterschied zwischen menschlich und nichtmenschlich gäbe.

Nach der klassischen politischen Philosophie steht der Mensch irgendwo zwischen den Tieren und den Göttern. Die Natur des Menschen ist zum Teil animalisch, aber durch die Vernunft unterscheidet er sich von allen anderen Arten. Für Kant und Hegel und die christliche Tradition, auf der sie aufbauten, war die Unterscheidung zwischen Mensch und Nichtmensch entscheidend. Der Mensch hatte eine Würde, die allem in der Natur überlegen war, weil er allein *frei* war. Für die Handlungen des Menschen gab es keine andere Ursache als ihn selbst, allein der Mensch war nicht von natürlichen Trieben determiniert und fähig zu einer freien moralischen Entscheidung.

Heutzutage ist viel von Menschenwürde die Rede, aber es besteht keine Einigkeit darüber, warum der Mensch Würde besitzt. Sicherlich glaubt kaum noch jemand, dass der Mensch Würde hat, weil er eine moralische Entscheidung treffen kann. Die gesamte moderne Naturwissenschaft und Philosophie seit Kant und Hegel bemühte sich aufzudecken, dass die freie moralische Entscheidung eine Illusion ist. Menschliches Verhalten verstand man nur noch im Sinne subhumaner und subrationaler Impulse. Was Kant als freie, rationale Entscheidung betrachtete, war für Marx das Produkt ökonomischer Prozesse und für Freud das Produkt tief verborgener sexueller Triebe. Nach Darwin entstand der Mensch buchstäblich aus dem Subhumanen; dank Biologie und Biochemie erfuhr man immer genauer, was der Mensch war. Aus den Sozialwissenschaften dieses Jahrhunderts wissen wir, dass der Mensch ein Produkt seiner gesellschaftlichen Konditionierung und seiner Umwelt ist und dass menschliches Verhalten wie das Verhalten von Tieren nach bestimmten Gesetzen abläuft. Aus Untersuchungen über das Verhalten von Tieren geht hervor, dass auch sie Prestigekämpfe führen können, und vielleicht empfinden auch sie Stolz oder den Wunsch nach Anerkennung.

Der moderne Mensch sieht, dass es ein Kontinuum gibt von dem, wie Nietzsche ihn nannte, lebenden Schleim bis hinauf zum Menschen: Der Mensch unterscheidet sich nur quantitativ, nicht qualitativ von dem tierischen Leben, aus dem er entstanden ist. Der freie Mensch, der vernünftig den Gesetzen folgen kann, die er sich selbst gegeben hat, ist als selbstzufriedener Mythos entlarvt.

Seine überlegene Stellung berechtigt den Menschen, die Natur zu beherrschen, sie für seine Zwecke zu manipulieren und zu nutzen. Die moderne Naturwissenschaft hat das möglich gemacht. Aber die moderne Naturwissenschaft zeigt auch, dass es keinen wesentlichen Unterschied gibt zwischen dem Menschen und der Natur, dass der Mensch einfach eine organisiertere und rationalere Form des »Schleims« ist. Wenn die Überlegenheit des Menschen über die Natur jedoch eine Illusion ist, dann gibt es auch keine Rechtfertigung mehr für die Herrschaft des Menschen über die Natur. Das leidenschaftliche Streben nach Gleichheit, in dem die Unterschiede zwischen Menschen geleugnet werden, kann sich auch darauf ausdehnen, dass Unterschiede zwischen Menschen und höheren Tieren geleugnet werden. Tierschützer sind überzeugt, dass Affen, Ratten oder Zobel genauso leiden wie Menschen und dass Delphine sogar eine höhere Form von Intelligenz besitzen. Warum ist es verboten, Menschen zu töten, aber erlaubt, diese Lebewesen zu töten?

Die Debatte endet nicht an diesem Punkt. Denn wie unterscheidet man zwischen höheren und niedrigeren Tieren? Wer bestimmt, was in der Natur leidet? Warum eigentlich sollte die Fähigkeit, Schmerz zu empfinden, oder Intelligenz zu einer höheren Stellung berechtigen? Und warum schließlich besitzt der Mensch mehr Würde als jeder andere Bestandteil der Natur, vom anspruchslosesten Stein bis hin zum fernsten

Stern? Warum sollten Insekten, Bakterien, Parasiten in den Eingeweiden und HIV-Viren nicht dieselben Rechte haben wie Menschen?

Die wenigsten Umweltschützer gestehen ihnen diese Rechte zu, die meisten haben immer noch einen Begriff von der überlegenen Würde des Menschen. Das heißt, sie schützen Robbenbabys und seltene Fische, weil *wir Menschen* diese Tiere gerne um uns haben. Aber das ist nur Heuchelei. Wenn es keinen vernünftigen Grund gibt, dem Menschen eine höhere Würde zuzusprechen als der Natur, gibt es auch keinen vernünftigen Grund, dass ein Teil der Natur, das Robbenbaby, mehr Würde besitzt als ein anderer Teil, beispielsweise das HIV-Virus. Ein sehr radikaler Flügel der Öko-Bewegung ist in dieser Hinsicht viel konsequenter und vertritt, dass die Natur als solche – nicht nur empfindungsfähige und intelligente Tiere, sondern die gesamte natürliche Schöpfung – Rechte hat wie der Mensch. Anhänger dieser Anschauung sind gleichgültig gegenüber Hungerkatastrophen wie in Äthiopien, denn solche Katastrophen sind für sie nur Beispiele dafür, wie die Natur dem Menschen seine Überheblichkeit heimzahlt. Sie meinen, der Mensch solle zu einer »natürlichen« Weltbevölkerung von rund hundert Millionen Menschen zurückkehren (statt der gegenwärtig fünf Milliarden, Tendenz steigend), damit er in Zukunft nicht mehr das ökologische Gleichgewicht stört, wie er das seit der Industriellen Revolution tut.

Die Forderung, das Prinzip der Gleichheit vom Menschen auch auf die nichtmenschliche Schöpfung auszudehnen, klingt heute vielleicht absurd, doch sie folgt konsequent daraus, dass wir mit der Frage »Was ist der Mensch?« gegenwärtig in einer Sackgasse stecken. Wenn wir wirklich meinen, der Mensch sei nicht zu einer moralischen Entscheidung oder dem freien Gebrauch seiner Vernunft fähig und wenn man ihn tatsächlich im Sinne des Submenschlichen völlig verstehen

kann, dann ist es nicht nur möglich, sondern *unumgänglich*, dass Rechte allmählich Tieren und anderen Lebewesen ebenso zugestanden werden wie dem Menschen. Der liberale Gedanke einer gleichen und universalen Menschlichkeit mit einer besonderen menschlichen Würde ist Angriffen von oben und von unten ausgesetzt: von den einen, die gewisse Gruppenidentitäten für wichtiger halten als die Eigenschaft, ein Mensch zu sein, und von anderen, die zwischen dem Menschsein und dem Nichtmenschlichen keinen Unterschied sehen. Der moderne Relativismus hat uns in eine geistige Sackgasse geführt, deshalb können wir beide Angriffe nicht entschieden abwehren und auch die liberalen Rechte im traditionellen Verständnis nicht verteidigen.

Die wechselseitige Anerkennung, die im universalen, homogenen Staat praktiziert wird, kann viele Menschen nicht völlig zufriedenstellen, weil der Reiche, wie Adam Smith sagt, weiterhin mit seinen Reichtümern prahlt, während der Arme sich weiterhin seiner Armut schämt und meint, seine Mitmenschen würden ihn übersehen. Obwohl der Kommunismus gegenwärtig zusammenbricht, garantiert die ungleiche Anerkennung, dass die Linke auch in Zukunft Alternativen zur liberalen Demokratie und zum Kapitalismus suchen wird.

Der geläufigste Vorwurf gegen die liberale Demokratie lautet, dass sie die ungleiche Anerkennung gleicher Menschen fördere. Doch es gibt Grund anzunehmen, dass die größere und letztlich schwerwiegendere Bedrohung von der Tendenz ausgeht, ungleichen Menschen gleiche Anerkennung zu gewähren. Diesem Thema wollen wir uns jetzt zuwenden.

28
Menschen ohne Rückgrat

Das allgemeinste Zeichen der modernen Zeit: der Mensch hat in seinen eigenen Augen unglaublich an Würde *eingebüßt. Lange als Mittelpunkt und Tragödien-Held des Daseins überhaupt; dann wenigstens bemüht, sich [als] verwandt mit der entscheidenden und an sich werthvollen Seite des Daseins zu beweisen – wie es alle Metaphysiker thun, die die* Würde des Menschen *festhalten wollen, mit ihrem Glauben, dass die moralischen Werthe cardinale Werthe sind. Wer Gott fahren ließ, hält um so strenger am Glauben an die Moral fest.*
Friedrich Nietzsche, Nachgelassene Fragmente[445]

Wir können unsere Diskussion nicht beenden, ohne das Wesen zu erwähnen, das am Ende der Geschichte angeblich erscheinen wird: den *letzten Menschen.*

Nach Hegel hebt der universale, homogene Staat alle Widersprüche auf, die in der Beziehung zwischen Herr und Knecht bestanden, indem er die ehemaligen Knechte zu ihren eigenen Herren macht. Der Herr wird künftig nicht nur von Wesen anerkannt, die gar keine richtigen Menschen sind, und den Knechten wird nicht mehr die Anerkennung ihrer Menschlichkeit verwehrt. Stattdessen anerkennt jedes Individuum, frei und sich seines Wertes bewusst, jedes andere Individuum gerade wegen dieser selben Eigenschaften. Als der Gegensatz zwischen Herr und Knecht aufgehoben wurde, blieb von beiden Seiten etwas erhalten: die Freiheit des Herrn und die Arbeit des Knechtes.

Karl Marx repräsentiert eine Richtung der Kritik an Hegel. Er bestreitet, dass die Anerkennung universal ist; die Existenz von Klassen in der Gesellschaft verhindere dies. Friedrich Nietzsche vertritt eine andere, tiefergehende Richtung der Hegelkritik. Im Gegensatz zu Marx'schen Gedanken flossen Nietzsches Gedanken niemals in Massenbewegungen oder politische Parteien ein. Seine Fragen über die Richtung des historischen Prozesses sind ungelöst und werden wahrscheinlich auch dann noch ungelöst sein, wenn das letzte marxistische Regime längst vom Angesicht der Erde verschwunden ist.

In Nietzsches Sicht unterschieden sich Hegel und Marx nur geringfügig, denn sie hatten dasselbe Ziel: eine Gesellschaft, die die universale Anerkennung verkörpert. Nietzsche stellte die Frage anders: Ist solchermaßen allgemeine Anerkennung überhaupt erstrebenswert? Ist nicht die *Qualität* der Anerkennung viel wichtiger als ihre Universalität? Und wird die Anerkennung durch das Ziel, sie allgemein gültig zu machen, nicht trivialisiert und entwertet?

Nietzsches letzter Mensch war im Grunde der siegreiche Sklave. Nietzsche stimmte mit Hegel überein, dass das Christentum eine Sklavenideologie sei und dass die Demokratie eine säkularisierte Form des Christentums darstelle. In der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz realisiere sich das christliche Ideal der Gleichheit aller Gläubigen im Himmelreich. Der christliche Glaube an die Gleichheit der Menschen vor Gott sei jedoch nur ein Vorurteil, das aus dem Ressentiment der Schwachen gegenüber den Stärkeren entstanden sei. Die christliche Religion entspringe der Erkenntnis, dass die Schwachen die Starken überwinden könnten, wenn sie sich zusammenschlössen und die Waffen der Schuld und des Gewissens einsetzten. In der Moderne sei dieses Vorurteil allgemein verbreitet und unüberwindlich, jedoch nicht, weil es

sich als wahr erwiesen habe, sondern weil es mehr schwache Menschen gebe als starke.[446]

Der liberale demokratische Staat ist keine Synthese von Herrenmoral und Sklavenmoral, wie Hegel gesagt hatte, für Nietzsche bedeutet er den absoluten Sieg der Sklaven.[447] Die Freiheit und Zufriedenheit des Herren sind nirgendwo erhalten geblieben, denn in einer demokratischen Gesellschaft *herrscht* niemand. Der typische Bürger einer liberalen Demokratie ist das Individuum, das, geschult an Hobbes und Locke, den stolzen Glauben an seine Überlegenheit zugunsten einer bequemen Selbsterhaltung aufgegeben hat. Für Nietzsche besteht der demokratische Mensch nur noch aus Begierde und Vernunft. Er kalkuliert sein langfristiges Eigeninteresse und findet geschickt neue Wege, um eine Vielzahl unbedeutender Bedürfnisse zu befriedigen. *Megalothymia* fehlt ihm vollständig, er ist zufrieden in seinem Glück und unfähig, Scham darüber zu empfinden, dass er sich nicht über seine Bedürfnisse erheben kann.

Hegel behauptete, dass der moderne Mensch ebenso sehr nach Anerkennung strebe wie nach der Befriedigung der Begierde und diese Anerkennung auch bekomme, wenn der universale, homogene Staat ihm Rechte gewähre. Nun ist es gewiss richtig, dass rechtlose Menschen um Rechte kämpfen, so wie die Menschen in Osteuropa, China und der Sowjetunion es getan haben. Aber es ist eine andere Frage, ob sie durch die bloße Tatsache, dass ihnen Rechte gewährt werden, menschlich *befriedigt* sind. Man fühlt sich an Groucho Marx' Scherz erinnert, dass er niemals Mitglied in einem Club sein wollte, der ihn als Mitglied aufnehmen würde: Welchen Wert hat Anerkennung, die jedem zuteilwird, nur weil er ein Mensch ist? Nach einer erfolgreichen liberalen Revolution, wie sie sich 1989 in Ostdeutschland vollzog, wird jedermann

Nutznießer des neuen Systems von Rechten, und zwar unabhängig davon, ob er sich für die Freiheit eingesetzt hat oder nicht, ob er mit der früheren sklavischen Existenz unter dem alten Regime zufrieden war oder ob er sogar für die Geheimpolizei gearbeitet hat. Eine Gesellschaft, die solche Anerkennung gewährt, ist möglicherweise eine Voraussetzung für die Befriedigung von *Thymos*, und sie ist eindeutig besser als eine Gesellschaft, die nicht die Menschlichkeit eines jeden anerkennt. Aber erfüllt die bloße Garantie liberaler Rechte die gewaltige Begierde, die den aristokratischen Herren bewog, sein Leben aufs Spiel zu setzen? Und selbst wenn viele Menschen mit dieser bescheidenen Form der Anerkennung zufrieden sein sollten, wäre sie auch befriedigend für die wenigen, die unendlich viel ehrgeiziger sind? Würden wir einen Menschen nicht verachten, wenn er *völlig zufrieden* ist, nur weil er in einer demokratischen Gesellschaft Rechte hat, und nichts weiter will als die Staatsbürgerschaft? Hätten aber andererseits demokratische Gesellschaften nicht eine entscheidende Schwäche gezeigt, wenn *Thymos* nicht durch universale, wechselseitige Anerkennung erfüllt würde?[448]

Welche Widersprüche in der Idee der universalen Anerkennung stecken, zeigt die Entwicklung der amerikanischen »Selbstachtungsbewegung« in den letzten Jahren, zum Beispiel die 1987 vom Staat Kalifornien ins Leben gerufene Kommission für Selbstachtung.[449] Diese Bewegung geht von der richtigen psychologischen Beobachtung aus, dass erfolgreiches Handeln im Leben einem Sinn für Selbstachtung entspringt. Wenn Menschen ihrer Selbstachtung beraubt werden, führt das Bewusstsein ihrer Nutzlosigkeit in einen Teufelskreis, und sie finden immer nur Bestätigung für ihre geringe Selbstachtung. Die Prämisse der kalifornischen Bewegung ist kantianisch und christlich zugleich (auch wenn sich die Förderer ihrer

geistigen Wurzeln nicht bewusst sind): Jedermann ist ein Mensch und besitzt deshalb eine bestimmte Würde. Kant hätte, ganz der christlichen Tradition verhaftet, gesagt, alle Menschen seien gleichermaßen fähig zu entscheiden, ob sie nach dem moralischen Gesetz leben wollen oder nicht. Die universale Würde beruht auf der Fähigkeit des Menschen zu erkennen, dass gewisse Handlungen dem moralischen Gesetz widersprechen und deshalb schlecht sind. Nur derjenige kann sich selbst wirklich achten, der in der Lage ist, Scham oder Selbstverachtung zu empfinden, wenn er gewisse Anforderungen nicht erfüllt.

Die Selbstachtungsbewegung hat heute das Problem, dass ihre Mitglieder, die in einer demokratischen, egalitären Gesellschaft leben, nur selten bereit sind zu entscheiden, was denn nun achtenswert ist. Sie wollen alle Menschen in die Arme schließen und ihnen sagen, dass sie einen Wert besitzen, dass sie jemand sind, gleichgültig wie jämmerlich und würdelos ihr Leben ist. Sie wollen keinen Menschen und keine Handlung als unwürdig abqualifizieren. Taktisch gesehen mag es wohl so sein, dass ein Mensch, der sehr deprimiert und unglücklich ist, Auftrieb erhält, wenn jemand in einem kritischen Augenblick seine Würde oder Persönlichkeit uneingeschränkt anerkennt. Doch letzten Endes weiß die Mutter, ob sie ihr Kind vernachlässigt hat; der Vater weiß, ob er wieder trinken wird; und die Tochter weiß, ob sie gelogen hat, denn »die Tricks, die bei anderen funktionieren, zählen nichts in der hell beleuchteten Seitenallee, wo man sich mit sich selbst trifft«. Selbstachtung muss mit irgendeiner Form von Leistung verknüpft sein, und sei sie auch noch so bescheiden. Und je schwieriger die Leistung zu erringen war, desto größer ist das Gefühl der Selbstachtung: Man ist stolzer auf sich, wenn man die Grundausbildung bei den Marines absolviert hat, als wenn man, sagen wir, in einer Armenküche um einen Teller Suppe angestanden ist.

Doch in einer Demokratie sind wir grundsätzlich abgeneigt, einen Menschen, einen Lebensstil oder eine Handlung als besser und wertvoller zu bezeichnen als andere.[450]

Ein weiteres Problem der universalen Anerkennung lässt sich in der Frage zusammenfassen: Wer achtet? Hängt die Befriedigung, die man aus Anerkennung zieht, nicht in hohem Maße von den Qualitäten des Menschen ab, der die Anerkennung ausdrückt? Ist es nicht viel befriedigender, von einem Menschen anerkannt zu werden, dessen Urteil man schätzt, als von vielen Menschen ohne Verstand? Und müssen die höchsten und deshalb besonders befriedigenden Formen der Anerkennung nicht notwendigerweise von immer kleineren Gruppen kommen, da die höchsten Leistungen nur von Menschen beurteilt werden können, die es ebenso weit gebracht haben? Für einen theoretischen Physiker ist es vermutlich befriedigender, von den besten seiner Kollegen anerkannt zu werden als vom *Time*-Magazin. Aber auch wenn es nicht um so erhabene Leistungen geht, kommt es auf die Qualität der Anerkennung an. Ist beispielsweise die Anerkennung, die man aufgrund der Staatsbürgerschaft in einer großen modernen Demokratie erhält, unbedingt befriedigender als die Anerkennung, die Menschen früher als Mitglieder kleiner, eng verwachsener vorindustrieller Agrargesellschaften erhielten? Die Menschen in der vorindustriellen Gesellschaft hatten zwar keine politischen Rechte im modernen Sinn, aber sie gehörten zu kleinen, stabilen gesellschaftlichen Gruppen, die durch verwandtschaftliche Beziehungen, Arbeit, Religion und so weiter miteinander verbunden waren. Sie »anerkannten« sich gegenseitig und achteten sich, auch wenn sie von ihrem Feudalherren oft ausgebeutet und ausgenutzt wurden. Die Bewohner moderner Städte in ihren riesigen

Apartmenthäusern dagegen werden vielleicht vom Staat anerkannt, aber sie sind den Menschen fremd, mit denen sie leben und arbeiten.

Nietzsche glaubte, dass hervorragende menschliche Eigenschaften, menschliche Größe und Erhabenheit nur in aristokratischen Gesellschaften möglich seien.[451] Wahre Freiheit oder Kreativität könnte demnach nur aus der *Megalothymia* erwachsen, aus dem Wunsch, mehr als andere anerkannt und geachtet zu werden. Selbst wenn die Menschen gleich geboren wären, würden sie niemals bis an ihre Grenzen gehen, wenn sie einfach nur so sein wollten wie alle anderen. Denn das Streben, von anderen als Überlegener anerkannt zu werden, ist notwendig, wenn man über sich selbst hinauswachsen will. Dieses Streben ist nicht nur *die* Basis für Eroberung und Imperialismus, sondern auch die Voraussetzung für die Entstehung aller anderen bedeutenden Dinge des Lebens, ob es sich um große Symphonien, Gemälde, Romane, ethische Normen oder politische Systeme handelt. Nietzsche wies darauf hin, dass jede herausragende Leistung aus einer Unzufriedenheit entsteht, aus einer Spaltung des Selbst, die sich gegen sich selbst richtet, und letztlich aus einem Krieg gegen das Selbst mit allem Leid, das daraus erwächst: »Man muss noch Chaos in sich haben, um einen tanzenden Stern gebären zu können.« Gesundheit und Selbstzufriedenheit sind *Verbindlichkeiten. Thymos* ist die Seite des Menschen, die bewusst den Kampf und das Opfer sucht, die beweisen will, dass das Selbst mehr ist und höher steht als ein furchtsames, bedürftiges, instinktgebundenes und physisch determiniertes Tier. Nicht alle Menschen spüren diesen Drang, aber bei den Menschen, die ihn spüren, lässt sich *Thymos* nicht durch das Wissen befriedigen, dass sie allen anderen Menschen gleichwertig sind.

Das Streben danach, *anders* zu sein, tritt in allen Lebensbereichen zutage. Es zeigte sich sogar in der bolschewistischen Revolution, deren

erklärtes Ziel eine Gesellschaft war, in der die Gleichheit vollkommen verwirklicht sein sollte. Männer wie Lenin, Trotzki und Stalin strebten nicht nur danach, anderen Menschen gleichwertig zu sein; sonst hätte Lenin niemals Samara verlassen, und Stalin wäre Seminarist in Tbilissi geblieben. An der Spitze einer Revolution zu stehen und eine völlig neue Gesellschaft aufzubauen erfordert bemerkenswerte Persönlichkeiten, die mehr als die übliche Härte, mehr als die übliche visionäre Kraft, Rücksichtslosigkeit und Intelligenz besitzen, und die einstigen Bolschewiken besaßen diese Eigenschaften im Überfluss. In der Gesellschaft, die sie aufbauten, wollten sie jedoch genau diese Eigenschaften und diesen Ehrgeiz abschaffen. Vielleicht haben darum alle linksgerichteten Bewegungen, von den Bolschewiken über die chinesischen Kommunisten bis hin zu den deutschen Grünen, Probleme mit dem »Personenkult« ihrer Führer. Denn zwischen den *isothymotischen* Idealen einer egalitären Gesellschaft und den *megalothymotischen* Menschen, die man braucht, um eine solche Gesellschaft zu schaffen, besteht notwendig eine Spannung.

Menschen, die wie Lenin und Trotzki nach etwas Höherem, Reinerem streben, findet man deshalb überwiegend in Gesellschaften, in denen die Menschen *nicht* als gleich geboren gelten. Demokratische Gesellschaften fördern eher die Überzeugung, dass alle Lebensstile und alle Werte gleich seien. Sie schreiben ihren Bürgern nicht vor, wie sie leben müssen oder was sie glücklich macht, gut oder berühmt.[452] Stattdessen kultivieren sie die Tugend der Toleranz, Toleranz wird zur *wichtigsten* Tugend überhaupt in demokratischen Gesellschaften. Wenn die Menschen aber nicht mehr anerkennen können, dass eine bestimmte Lebensweise höher steht als eine andere, dann greifen sie darauf zurück, das schiere Leben anzuerkennen, das heißt den Körper, seine Bedürfnisse und seine Ängste.

Nicht alle Seelen sind gleich gut oder begabt, aber alle Körper können leiden; daher spielt das Mitleid in demokratischen Gesellschaften eine große Rolle, und die Frage, wie der Körper vor Leiden bewahrt werden kann, erlangt höchste Priorität. Es ist kein Zufall, dass die Menschen in demokratischen Gesellschaften so sehr mit materiellem Erwerb beschäftigt sind und dass ihre Wirtschaft darauf ausgerichtet ist, die Myriaden kleiner Bedürfnisse der Körpers zu befriedigen. Nietzsche zufolge haben die letzten Menschen »die Gegenden verlassen, wo es hart war zu leben: denn man braucht Wärme«.

Man arbeitet noch, denn Arbeit ist eine Unterhaltung. Aber man sorgt, dass die Unterhaltung nicht angreife.
Man wird nicht mehr arm und reich: Beides ist zu beschwerlich. Wer will noch regieren? Wer noch gehorchen? Beides ist zu beschwerlich.
Kein Hirt und Eine Heerde (sic!) jeder will das Gleiche, jeder ist gleich: wer anders fühlt, geht freiwillig in's Irrenhaus.[453]

Den Menschen in demokratischen Gesellschaften fällt es besonders schwer, Fragen mit wirklich moralischem Inhalt ernsthaft in der Öffentlichkeit zu behandeln. Moralität setzt voraus, dass man zwischen besser und schlechter, zwischen Gut und Böse unterscheidet, und das verletzt das demokratische Prinzip der Toleranz. Aus diesem Grund interessiert sich der letzte Mensch vor allem für seine persönliche Gesundheit und seine Sicherheit; darüber kann man schließlich nicht streiten. In den Vereinigten Staaten fühlen wir uns heute dazu berechtigt, die Rauchgewohnheiten eines anderen Menschen zu kritisieren, nicht aber seine religiöse Überzeugung oder sein moralisches Verhalten. Für die Amerikaner ist der Gesundheitszustand ihres Körpers – was sie essen und trinken, wie viel Bewegung sie bekommen und wie ihre Kondition

ist – inzwischen in noch viel stärkerem Maße zur fixen Idee geworden als die moralischen Fragen, die ihre Vorväter quälten.

Der letzte Mensch stellt die Selbsterhaltung über alles andere. Damit gleicht er wieder dem Knecht in Hegels blutiger Schlacht, die den Geschichtsprozess in Gang setzte. Doch der letzte Mensch ist in einer schlechteren Situation. Das liegt an dem historischen Prozess, der sich seither vollzogen hat, an der allmählichen Entwicklung der Gesellschaft hin zur Demokratie. Laut Nietzsche kann jedes Lebendige nämlich nur innerhalb eines Horizontes gesund, stark und fruchtbar werden, eingebunden in eine Reihe von Werten und Überzeugungen, die absolut sind und kritiklos akzeptiert werden. »Kein Künstler wird sein Bild, kein Feldherr seinen Sieg und kein Volk seine Freiheit erreichen«, ohne einen solchen Horizont, ohne seine Tat zu lieben, und zwar »unendlich mehr als sie geliebt zu werden verdient«.[454]

Doch gerade unser Geschichtsbewusstsein macht diese Liebe unmöglich, denn die Geschichte lehrt uns, dass es in der Vergangenheit unzählige solcher Horizonte gegeben hat – Zivilisationen, Religionen, Moralkodizes, »Wertesysteme«. Den Menschen jedoch, die in diesen Horizonten lebten, fehlte unser modernes Geschichtsbewusstsein, und sie hielten ihren Horizont für den einzig möglichen. Wer im geschichtlichen Prozess später kam, wer im Greisenalter der Menschheit lebt, kann nicht so unkritisch sein. Die moderne Universalbildung, die so entscheidend dazu beiträgt, die Gesellschaften auf die moderne Wirtschaftswelt vorzubereiten, befreit die Menschen von ihrer Bindung an Tradition und Autorität. Sie erkennen, dass ihr Horizont bloß ein Horizont ist, kein festes Land, sondern nur ein Trugbild, das beim Näherkommen verschwindet und einem neuen Trugbild in der Ferne weicht. Deshalb ist der moderne Mensch der *letzte* Mensch: Er ist von der Erfahrung der

Geschichte erschöpft und von dem Irrtum befreit, dass Werte unmittelbar erfahrbar seien.

Die moderne Bildung fördert demnach eine Tendenz zum Relativismus, das heißt zu der Doktrin, dass alle Horizonte und Wertvorstellungen abhängig seien von ihrer Zeit und ihrem Ort; sie sind nicht wahr, sondern spiegeln nur die Vorurteile und Interessen derjenigen wider, die sie befördern. Eine Doktrin, nach der es keine privilegierte Sicht auf die Welt gibt, passt recht gut zu dem Wunsch des demokratischen Menschen zu glauben, dass seine Lebensweise ebenso gut sei wie jede andere. In diesem Zusammenhang führt Relativismus nicht zur Befreiung der Großen und Starken, sondern zur Befreiung der Mittelmäßigen. Ihnen sagt man jetzt nämlich, dass es nichts gibt, wofür sie sich schämen müssten.[455] Der Knecht am Anfang der Geschichte wollte sein Leben nicht in der blutigen Schlacht riskieren, weil er sich instinktiv fürchtete. Der letzte Mensch am Ende der Geschichte hat so viel Verstand, dass er sein Leben nicht für eine Sache hingibt. Er weiß, dass die Geschichte voll ist von sinnlosen Schlachten, in denen die Menschen darum kämpften, ob sie Christen oder Moslems, Protestanten oder Katholiken, Deutsche oder Franzosen sein sollten. Wie die Geschichte zeigte, waren Treuepflichten, die Menschen zu verzweifelten Heldentaten und Opfern trieben, nur närrische Vorurteile. Moderne gebildete Menschen sind zufrieden damit, wenn sie zu Hause sitzen und sich gegenseitig zu ihrer Toleranz und ihrer Abgeklärtheit gratulieren können. Nietzsches Zarathustra sagt zu ihnen: »Denn so sprecht ihr: Wirkliche sind wir ganz, und ohne Glauben und Aberglauben: also brüstet ihr euch – ach, auch noch ohne Brüste!«[456]

In modernen demokratischen Gesellschaften leben viele, besonders junge Menschen, die nicht damit zufrieden sind, sich gegenseitig zu ihrer

Toleranz zu gratulieren, sondern »in einem Horizont leben« wollen. Sie möchten an »Werte« glauben, die tiefer reichen als der bloße Liberalismus, Werte, wie sie beispielsweise die traditionellen Religionen anbieten. Aber sie stehen dabei vor einem fast unüberwindlichen Problem. Sie haben wahrscheinlich mehr Freiheit, ihr Glaubensbekenntnis zu wählen als in jeder anderen Gesellschaft in der Geschichte: Sie können Moslems, Buddhisten, Theosophen, Hare Krishnas oder Anhänger von Lyndon LaRouche werden, von den traditionelleren Möglichkeiten bei den Katholiken und Baptisten ganz zu schweigen. Doch die Vielfalt der Möglichkeiten ist verwirrend, und wer sich für den einen oder anderen Weg entscheidet, ist sich zugleich bewusst, dass es Myriaden anderer Wege gibt, die er nicht gewählt hat. Es geht diesen Menschen ähnlich wie Mickey Sachs bei Woody Allen: Nachdem Mickey erfahren hat, dass er an Krebs im Endstadium leidet, macht er eine verzweifelte Einkaufsreise im Supermarkt der Weltreligionen. Was ihn schließlich mit dem Leben versöhnt, ist nicht weniger willkürlich: Er hört Louis Armstrongs *Potato Head Blues* und erkennt, dass es letztendlich doch noch Dinge von Wert gibt.

Als Gemeinschaften noch durch einen einzigen Glauben verbunden waren, den ihnen die Vorfahren über viele Generationen hinweg weitergereicht hatten, nahmen die Menschen die Autorität des Glaubens für selbstverständlich. Der Glaube war Bestandteil des moralischen Charakters eines Menschen, er band einen Menschen an seine Familie und an die anderen Mitglieder der Gesellschaft. In einer demokratischen Gesellschaft hat die Wahl des Glaubens einen viel geringeren Preis und weniger Konsequenzen, bringt aber auch weniger Befriedigung. Der Glaube trennt die Menschen eher, als dass er sie zusammenführt, weil es so viele Alternativen gibt. Man kann sich natürlich einer der vielen

kleinen Glaubensgemeinschaften anschließen, aber sie überschneiden sich höchstwahrscheinlich nicht mit der Gemeinschaft der Arbeitskollegen oder der Nachbarn. Und wenn der Glaube unbequem wird – wenn man von den Eltern enterbt wird oder feststellt, dass der Guru in die Gemeinschaftskasse gegriffen hat –, dann wird er abgelegt und endet wie jede andere Phase in der Entwicklung eines Jugendlichen.

Viele moderne Denker, die sich intensiv mit dem Charakter demokratischer Gesellschaften beschäftigten, teilten Nietzsches Sorge hinsichtlich des letzten Menschen.[457] Tocqueville nahm bereits Nietzsches Sorge vorweg, dass die Lebensart des Herren mit der Demokratie nicht von der Erde verschwinden dürfe. Der Herr gab sich selbst und anderen das Gesetz, statt ihm nur passiv zu gehorchen; er war zugleich edler und zufriedener als der Knecht. Deshalb sah Tocqueville den ausgesprochen privaten Charakter des Lebens im demokratischen Amerika als ein gravierendes Problem an: Die moralischen Bande, die die Menschen in vordemokratischen Gesellschaften miteinander verbunden hatten, könnten verkümmern. Wie Nietzsche nach ihm fürchtete er, die Aufhebung der formalen Beziehung zwischen Herren und Knechten werde aus den Knechten keine Herren über sich selbst machen, sondern sie in eine neue Form der Knechtschaft einbinden:

Ich will mir vorstellen, unter welchen neuen Merkmalen der Despotismus in der Welt auftreten könnte: Ich erblicke eine Menge einander ähnlicher und gleichgestellter Menschen, die sich rastlos im Kreis drehen, um sich kleine und gewöhnliche Vergnügungen zu verschaffen, die ihr Gemüt ausfüllen. Jeder steht in seiner Vereinzelung dem Schicksal aller andern fremd gegenüber: Seine Kinder und seine persönlichen Freunde verkörpern für ihn das ganze Menschengeschlecht; was die übrigen Mitbürger angeht, so steht er neben ihnen, aber er sieht sie nicht; er berührt sie, und er fühlt sie

nicht; er ist nur in sich und für sich allein vorhanden, und bleibt ihm noch eine Familie, so kann man zumindest sagen, dass er kein Vaterland mehr hat.
Über diesen erhebt sich eine gewaltige, bevormundende Macht, die allein dafür sorgt, ihre Genüsse zu sichern und ihr Schicksal zu überwachen. Sie ist unumschränkt, ins einzelne gehend, regelmäßig, vorsorglich und mild. Sie wäre der väterlichen Gewalt gleich, wenn sie wie diese das Ziel verfolgte, die Menschen auf das reife Alter vorzubereiten; stattdessen aber sucht sie bloß, die unwiderruflich im Zustand der Kindheit festzuhalten; es ist ihr recht, dass die Bürger sich vergnügen, vorausgesetzt, dass sie nichts anderes im Sinne haben, als sich zu belustigen.[458]

In einem großen Land wie Amerika sind die staatsbürgerlichen Pflichten minimal, und der einzelne ist im Vergleich zu dem großen Land so klein, dass er sich gar nicht als sein eigener Herr vorkommt, sondern schwach und machtlos angesichts von Ereignissen, die sich seiner Kontrolle entziehen. Hat es außer auf einer hochabstrakten, theoretischen Ebene überhaupt einen Sinn zu sagen, dass die Menschen ihre eigenen Herren geworden sind?

Tocqueville wusste wie später Nietzsche nur zu gut, welchen Verlust es bedeutete, wenn aristokratische zu demokratischen Gesellschaften wurden. Die Demokratie, sagte er, bringe viel weniger von den schönen, aber nutzlosen Dingen hervor, die typisch seien für aristokratische Gesellschaften, von Gedichten und metaphysischen Theorien bis hin zu Fabergé-Eiern. Andererseits haben die Demokratien weitaus größere Mengen an Dingen hervorgebracht, die zwar nützlich sind, aber hässlich: Werkzeugmaschinen, Autobahnen, Toyota Camrys und Fertighäuser. (In Amerika ist es heute sogar so weit gekommen, dass sich die intelligentesten und privilegiertesten jungen Menschen mit Dingen

beschäftigen, die weder schön noch nützlich sind; man denke nur an die Unmengen von Prozessen, die amerikanische Anwälte Jahr für Jahr führen.) Doch der Verlust feiner Handwerkskunst ist eine geringe Sorge, wenn man bedenkt, welche Möglichkeiten der Mensch auf moralischem oder theoretischem Gebiet verloren hat. Die aristokratischen Gesellschaften mit ihrem auf Müßiggang beruhenden, bewusst antiutilitaristischen Ethos boten diesen Möglichkeiten großen Spielraum. Tocqueville sagt in einer berühmten Passage über den Mathematiker und Verfasser religionsphilosophischer Schriften Blaise Pascal:

Hätte Pascal lediglich irgendeinen großen Gewinn im Auge gehabt, oder wäre er gar durch Ruhmsucht allein getrieben worden, dann könnte ich nicht glauben, dass er je, wie er es getan hat, alle seine Geisteskräfte hätte sammeln können, um die verborgensten Geheimnisse des Schöpfers zu erhellen. Wenn ich sehe, wie er gewissermaßen seine Seele den Lebenssorgen entreißt, um sie ganz auf dieses Forschen zu richten, und die Bande, die sie an den Leib heften, verfrüht auflöst und vor dem vierzigsten Jahr gealtert stirbt, dann halte ich bestürzt inne und begreife, dass es nicht eine gewöhnliche Ursache ist, die so außerordentliche Anstrengungen zeitigen kann.[459]

Pascal hatte als Kind die Sätze des Euklid selbst entdeckt, mit einunddreißig Jahren zog er sich in ein Kloster zurück. Die Sitzfläche des Stuhls, auf dem er saß, wenn er sich mit Rat suchenden Menschen unterhielt, war mit einem nagelbesetzten Gürtel bespannt. Wenn das Gespräch ihm in irgendeiner Weise Vergnügen bereitete, drückte er sich in den Stuhl, um sein Fleisch zu kasteien.[460] Pascal war wie Nietzsche als Erwachsener immer kränklich, in den letzten vier Jahren seines Lebens konnte er sich überhaupt nicht mehr mit anderen Menschen

verständigen. Er sorgte sich nicht um seinen Körper, aber in den Jahren vor seinem Tod rang er sich eine der bedeutendsten religionsphilosophischen Abhandlungen der westlichen Tradition ab. Dass Pascal eine so vielversprechende Karriere auf einem so nützlichen Feld wie der Mathematik der religiösen Kontemplation opferte, fand ein amerikanischer Biograph besonders ärgerlich. Wenn Pascal, so der Biograph, sich erlaubt hätte »auszubrechen … hätte er alles ausleben können, was in ihm steckte, statt die bessere Hälfte unter einem Haufen bedeutungsloser Mystizismen und banaler Beobachtungen über das Elend und die Würde des Menschen zu ersticken«.[461]

»Ehemals war alle Welt irre« – sagen die Vornehmsten der letzten Menschen.

Während Nietzsche vor allem fürchtete, die »amerikanische Lebensart« könnte den Sieg davontragen, hatte sich Tocqueville mit der Unvermeidlichkeit abgefunden und war zufrieden, dass sie sich ausbreitete. Im Gegensatz zu Nietzsche sah er die kleinen Verbesserungen, die die Demokratie im Leben der großen Masse der Menschen bewirkte. Jedenfalls spürte er, dass der Vormarsch der Demokratie unaufhaltsam und Widerstand ebenso hoffnungslos wie unsinnig war. Man konnte allenfalls hoffen, glühenden Anhängern der Demokratie beizubringen, dass es zur Demokratie echte Alternativen gibt, die man nur durch eine gemäßigte Form der Demokratie erhalten kann.

Alexandre Kojève teilte Tocquevilles Glauben an die Unausweichlichkeit der modernen Demokratie, da auch er ihren Preis ähnlich sah. Wenn der Mensch nämlich definiert wird durch das Streben nach Anerkennung und das Bemühen, die Natur zu beherrschen, und wenn er am Ende der Geschichte die Anerkennung seiner Menschlichkeit

und materiellen Überfluss erreicht hat, dann wird es den Menschen im eigentlichen Sinne nicht mehr geben, denn er wird nicht mehr arbeiten und nach nichts mehr streben.

Das Verschwinden des Menschen am Ende der Geschichte ist deshalb keine kosmische Katastrophe: Die natürliche Welt bleibt, wie sie von aller Ewigkeit her war. Und deshalb ist es auch keine biologische Katastrophe: Der Mensch lebt weiter als Tier in Harmonie *mit der Natur oder dem Seienden. Was verschwindet, das ist der Mensch im eigentlichen Sinne – also Tun, das das Gegebene negiert, und Irrtum oder, allgemein, das Subjekt, das dem Objekt* entgegengesetzt *ist* …[462]

Das Ende der Geschichte wäre auch das Ende von Kriegen und blutigen Revolutionen. Da die Menschen sich über die Ziele einig sind, haben sie keinen Grund zu kämpfen.[463] Sie werden ihre Bedürfnisse durch wirtschaftliche Betätigung befriedigen, aber sie müssen ihr Leben nicht mehr im Kampf aufs Spiel setzen. Sie werden, anders ausgedrückt, wieder Tiere sein wie vor der blutigen Schlacht, die die Geschichte in Gang setzte. Ein satter Hund ist zufrieden, wenn er den ganzen Tag in der Sonne schlafen kann, weil er mit dem, was er ist, nicht unzufrieden ist. Es kümmert ihn nicht, dass andere Hunde mehr Erfolg haben als er oder dass Hunde in einem entlegenen Teil der Welt unterdrückt werden. Wenn die Menschheit eine Gesellschaftsform erreicht, in der die Ungerechtigkeit erfolgreich abgeschafft ist, wird das Leben der Menschen ganz ähnlich sein wie das Leben des Hundes.[464] Das menschliche Leben enthält also ein merkwürdiges Paradox: Es braucht offenbar Ungerechtigkeit, denn der Kampf gegen die Ungerechtigkeit weckt das Höchste im Menschen.

Im Gegensatz zu Nietzsche empörte sich Kojève nicht dagegen, dass der Mensch am Ende der Geschichte wieder zum Tier wird. Er war zufrieden, den Rest seines Lebens mit der Arbeit in der Verwaltungsorganisation zuzubringen, die den Bau des letzten Heims für den letzten Menschen überwachen soll: in der Kommission der Europäischen Gemeinschaft. In einer Reihe ironischer Fußnoten zu seinen Vorlesungen über Hegel deutete er an, dass das Ende der Geschichte auch das Ende von Kunst und Philosophie bedeute und damit das Ende seiner eigenen schöpferischen Tätigkeit. Es wird nicht mehr möglich sein, die große Kunst zu schaffen, die das höchste Streben einer Epoche ausdrückt wie Homers *Ilias*, die Madonnen von da Vinci oder Michelangelo oder den riesigen Buddha von Kamakura, denn es gibt keine neuen Epochen und keinen besonderen Unterschied im menschlichen Geist, den die Künstler porträtieren könnten. Sie können endlose Gedichte über die Schönheiten des Frühlings schreiben oder die anmutig gerundeten Brüste eines jungen Mädchens, aber sie haben nichts fundamental Neues über die *conditio humana* mehr zu sagen. Auch Philosophie ist nicht mehr möglich, denn mit Hegels System hat die Philosophie den Status der Wahrheit erreicht. Wenn die »Philosophen« der Zukunft etwas anderes als Hegel sagen wollen, können sie nichts Neues sagen, sondern nur frühere Formen der Unwissenheit wiederholen.[465] Aber damit nicht genug: »Nicht nur die Philosophie oder die Suche nach diskursiver Weisheit … werden verschwinden, sondern auch die Weisheit selbst. Denn diese posthistorischen Tiere haben kein [diskursives] *Verständnis* mehr für die Welt und das Selbst.«[466]

Die Revolutionäre, die in Rumänien gegen Ceauşescus *Securitate* kämpften, die tapferen chinesischen Studenten, die sich auf dem Platz des Himmlischen Friedens den Panzern entgegenstellten, und die Litauer,

die mit Moskau um ihre nationale Unabhängigkeit rangen, waren die freiesten und deshalb menschlichsten Wesen. Sie waren ehemalige Knechte, wollten aber ihr Leben in einer blutigen Schlacht riskieren, um sich zu befreien. Wenn sie sich schließlich durchsetzen, und das müssen sie, werden sie eine stabile demokratische Gesellschaft schaffen. Dort sind Kampf und Arbeit im alten Sinne überflüssig, und die Menschen haben keine Möglichkeit mehr, jemals wieder so frei und so menschlich zu sein wie in ihrem revolutionären Kampf.[467] Heute stellen sie sich vor, dass sie *glücklich* wären, wenn sie dieses gelobte Land erreichten, denn dann wären viele Bedürfnisse und Wünsche erfüllt, die im heutigen Rumänien und China unerfüllbar sind. Eines Tages werden auch diese Menschen Spülmaschinen und Videorecorder und Privatautos besitzen. Aber werden sie dann auch mit sich *zufrieden* sein? Oder wird sich herausstellen, dass die Zufriedenheit des Menschen – der Gegensatz zu seinem Glück – nicht in dem Ziel liegt, sondern im Kampf und Leiden auf dem Weg zu diesem Ziel?

Als Nietzsches Zarathustra seine Rede vom letzten Menschen beendet hatte, erhob sich ein Geschrei in der Menge: »›Gieb (sic!) uns diesen Menschen, oh Zarathustra, – so riefen sie – mache uns zu diesen letzten Menschen!‹« Das Leben des letzten Menschen ist ein Leben in physischer Sicherheit und materiellem Überfluss, also genau das, was westliche Politiker ihren Wählern so gerne versprechen. Aber war das wirklich die ganze Geschichte des Menschen in den wenigen Jahrtausenden der geschichtlichen Zeit? Müssen wir fürchten, dass wir keine Menschen mehr sind, sondern nur noch Tiere der Gattung *Homo sapiens*, wenn wir zugleich glücklich und *zufrieden* sind mit unserem Leben? Oder besteht die Gefahr, dass wir auf einer Ebene glücklich sind, auf einer anderen aber immer noch unzufrieden mit uns und deshalb

bereit, die Welt zurück in die Geschichte zu ziehen mit ihren Kriegen, ihren Revolutionen und ihrer Ungerechtigkeit?

29
Frei und ungleich

Wer an die liberale Demokratie glaubt, kann Nietzsche auf seinem gedanklichen Weg nicht sehr weit folgen. Nietzsche war ein offener Gegner der Demokratie und der Rationalität, die der Demokratie zugrunde liegt. Er wünschte sich die Geburt einer neuen Moral, die den Starken gegenüber dem Schwachen begünstigen, soziale Ungleichheit verstärken und sogar eine gewisse Grausamkeit fördern sollte. Um echte Nietzsche-Anhänger zu sein, müssten wir uns an Körper und Geist stählen. Nietzsche selbst hatte im Winter oft blaue Finger, weil er sein Zimmer nicht heizen wollte, auch in den Jahren vor seiner Geisteskrankheit lebte er kaum einmal zehn Tage ohne Kopfschmerzen. Seine Philosophie weist den Weg zu einem Leben, das weder durch Komfort noch durch Frieden verweichlicht wird.

Andererseits können wir viele von Nietzsches scharfsinnigen psychologischen Beobachtungen ohne weiteres akzeptieren, auch wenn wir seine Morallehre ablehnen. Dass der Wunsch nach Gerechtigkeit und Strafe nur zu oft im Groll des Schwachen auf den Starken verankert ist, dass Mitleid und Gleichheit sich schwächend auswirken können, dass manche Menschen bewusst nicht auf Bequemlichkeit und Sicherheit bedacht und nicht mit dem Glück im Sinne der angelsächsischen utilitaristischen Tradition zufrieden sind, dass Kampf und Risiko zur menschlichen Seele gehören und dass es ein Spannungsverhältnis gibt zwischen dem Wunsch, anderen überlegen zu sein, und der Möglichkeit herausragender persönlicher Leistungen und Selbstüberwindung – all

diese Einsichten können wir als korrekte Überlegungen zur *conditio humana* gelten lassen. Wir können sie akzeptieren, ohne dass wir darum mit den christlich-liberalen Traditionen brechen müssen, in denen wir leben.

Nietzsches psychologische Einsichten sind uns vertraut, denn auch er handelt vom Wunsch nach Anerkennung. Man könnte durchaus sagen, dass sein zentrales Anliegen die zukünftige Entwicklung von *Thymos* ist, der Fähigkeit des Menschen, den Dingen und sich selbst Wert zu verleihen. Diese Fähigkeit ist nach Nietzsches Ansicht durch das historische Bewusstsein des Menschen und durch die Ausbreitung der Demokratie gefährdet. So wie man Nietzsches Philosophie im weitesten Sinne als eine radikalisierte Form des hegelschen Historismus interpretieren kann, so kann man in seiner Psychologie eine Radikalisierung der hegelschen Betonung der Anerkennung sehen.

Auch wenn wir vorerst Nietzsches Hass auf die liberale Demokratie nicht teilen müssen, können wir uns doch seine Erkenntnisse über die problematische Beziehung zwischen Demokratie und dem Wunsch nach Anerkennung zunutze machen: In dem Maße, wie die liberale Demokratie die *Megalothymia* aus dem Leben verbannt und sie durch rationalen Konsum ersetzt, werden aus uns »letzte Menschen«. Doch die Menschen werden sich dagegen wehren, sie werden dagegen aufbegehren, undifferenzierte Mitglieder eines universalen, homogenen Staates zu sein, die überall auf dem Globus gleich sind. Sie wollen lieber Staatsbürger sein als *bourgeois*, denn sie finden die herrenlose Knechtschaft, das Leben in rationalem Konsum letzten Endes *langweilig.* Sie wollen Ideale, für die sie leben und sterben können, und sie wollen ihr Leben riskieren, auch wenn durch die Ordnung des internationalen

Staatensystems der Krieg nicht mehr möglich ist. *Diesen* Widerspruch hat die liberale Demokratie noch nicht gelöst.

Langfristig könnte exzessive *Megalothymia* oder aber auch exzessive *Isothymia*, das fanatische Streben nach gleichberechtigter Anerkennung, die liberale Demokratie von innen aushöhlen. Meines Erachtens wird letztlich das erstgenannte Problem die größere Gefahr für die Demokratie sein. Wenn sich eine Zivilisation in ungezügelter *Isothymia* ergeht und fanatisch jede Spur von Ungleichheit ausmerzt, stößt sie bald an die Grenzen, die die Natur selbst setzt. Wir stehen am Ende einer historischen Phase, in der die Kommunisten mit Hilfe der Staatsmacht die wirtschaftliche Ungleichheit beseitigen wollten, dabei aber einem modernen Wirtschaftsleben die Grundlage entzogen. Wenn die Verfechter der *Isothymia* in Zukunft die Unterschiede zwischen hässlich und schön verbieten wollen oder so tun, als wäre ein Mensch ohne Beine einem unversehrten Menschen nicht nur geistig, sondern auch körperlich gleich, dann wird sich das Argument schließlich selbst widerlegen, wie es im Kommunismus der Fall war. Das ist freilich nicht sehr tröstlich, denn es dauerte immerhin einhundertfünfzig Jahre, bis der Gleichheitsfanatismus des Marxismus-Leninismus vollständig widerlegt war. Doch die Natur ist eine Verbündete, und wenn man auch versuchen kann, sie mit der Mistgabel auszutreiben, so kehrt sie doch immer wieder zurück.

Andererseits wird die Natur dafür sorgen, dass auch in unserer egalitären, demokratischen Welt, ein beträchtliches Maß an *Megalothymia* erhalten bleibt. Nietzsche hatte vollkommen recht mit seiner Überzeugung, dass ein gewisser Grad an *Megalothymia* eine notwendige Voraussetzung für das Leben ist. Wenn in einer Gesellschaft niemand mehr als etwas Besseres als andere anerkannt werden wollte und wenn die Gesellschaft ein solches Streben im Grunde nicht guthieße,

gäbe es dort nur wenig Kunst, Literatur und Musik und praktisch kein Geistesleben mehr. Das Land hätte eine unfähige Regierung, weil nur wenige qualifizierte Menschen ein Leben im Dienste der Öffentlichkeit wählen würden. Es gäbe keine wirtschaftliche Dynamik, Industrie und Handwerk fehlte es an Schwung und Innovation, die Technologie wäre zweitklassig. Am stärksten fällt aber ins Gewicht, dass sich eine solche Gesellschaft nicht gegen Gesellschaften verteidigen könnte, die von mehr *Megalothymia* erfüllt sind. Die Bürger dieser anderen Gesellschaft wären bereit, Bequemlichkeit und Sicherheit zu opfern und hätten keine Angst, für die Herrschaft ihr Leben zu riskieren. *Megalothymia* ist, so wie früher schon, ein moralisch ambivalentes Phänomen: Die guten und die schlechten Dinge des Lebens entspringen ihr gleichzeitig und notwendig. Wenn die liberale Demokratie jemals durch *Megalothymia* gestürzt wird, dann weil die liberale Demokratie die *Megalothymia* braucht, denn allein auf der Grundlage von universaler und gleicher Anerkennung kann sie nicht überleben.

Es überrascht deshalb nicht, dass eine zeitgenössische liberale Demokratie wie die Vereinigten Staaten den Bürgern, die als etwas Besseres anerkannt werden wollen als andere, beträchtlichen Spielraum lässt. Die demokratischen Versuche, *Megalothymia* zu verbannen oder in *Isothymia* zu verwandeln, waren bestenfalls mangelhaft. Das langfristige Wohl und die Stabilität der Demokratie beruhen vielmehr auf der Qualität und Zahl der Ventile für *Megalothymia*, die den Bürgern zur Verfügung stehen. Die Ventile machen nicht nur die Energie nutzbar, die latent in *Thymos* vorhanden ist und führen sie einem produktiven Zweck zu, sondern sie dienen auch als Erdungskabel, aus denen überschüssige Energie austreten kann, die andernfalls das Gemeinwesen zerreißen würde.

Das erste und wichtigste Ventil in einer liberalen Gesellschaft ist die wirtschaftliche Betätigung, vor allem das Unternehmertum. Gearbeitet wird in erster Linie, um das »System der Bedürfnisse« zu befriedigen – also nicht *Thymos*, sondern die Begierde. Doch wie wir oben gesehen haben, wird auch dieser Bereich rasch zu einer Arena für thymotisches Streben: Das Verhalten von Unternehmern und Industriellen ist allein im Sinne egoistischer Bedürfnisbefriedigung nicht zu verstehen. Der Kapitalismus duldet nicht nur, sondern fordert sogar ausdrücklich eine regulierte und geläuterte *Megalothymia*; sie äußert sich in dem Streben der Betriebe, besser zu sein als die Konkurrenz. Unternehmer wie Henry Ford, Andrew Carnegie oder Ted Turner bewegen sich in einem Bereich, in dem Konsum kein Antrieb mehr ist. Ab einer bestimmten Anzahl von Häusern, Autos und Frauen verliert man den Überblick. Solche Menschen sind natürlich »habgierig«, weil sie immer mehr Geld wollen, doch das Geld ist eher ein Zeichen oder ein Symbol für ihre unternehmerischen Fähigkeiten als ein Mittel, um Güter für ihren persönlichen Konsum zu erwerben. Ihr Leben setzen sie zwar nicht aufs Spiel, aber sie riskieren ihr Vermögen, ihren Status und ihren Ruf, um eine bestimmte Art von Ruhm zu erlangen. Sie arbeiten sehr viel und verzichten auf kleine Freuden, um größere, immaterielle Freuden zu erlangen. Das Ergebnis ihrer Arbeit sind oft Produkte und Maschinen, die in atemberaubender Weise die Herrschaft über den härtesten Herrn, die Natur, demonstrieren. Wenn sie nicht in traditioneller Manier um das Gemeinwohl besorgt sind, partizipieren sie an der sozialen Welt der bürgerlichen Gesellschaft. Der klassische kapitalistische Unternehmer, wie ihn Joseph Schumpeter beschrieben hat, ist deshalb gewiss kein letzter Mensch im Sinne von Nietzsche.

Demokratische kapitalistische Länder wie die Vereinigten Staaten sind gerade so konzipiert, dass besonders talentierte und ehrgeizige Menschen eher in die Wirtschaft gehen als in die Politik, zum Militär, an die Universitäten oder in die Kirche. Und anscheinend bekommt es der langfristigen Stabilität demokratischer Politik gut, dass wirtschaftliche Betätigung solche ehrgeizigen Naturen ein ganzes Leben lang in Anspruch nehmen kann – nicht einfach nur, weil diese Menschen Wohlstand schaffen, der sich auf die gesamte Wirtschaft verteilt, sondern weil sie dadurch von der Politik und dem Militär fern gehalten werden. In den letztgenannten Bereichen würden sie durch ihre Ruhelosigkeit im Innern politische Neuerungen einführen oder außenpolitische Abenteuer suchen, und das hätte möglicherweise katastrophale Folgen für das Gemeinwesen. Genau dies hatten die Begründer des Liberalismus geplant: Sie wollten die Interessen als Gegengewicht zu den Leidenschaften einsetzen. Die antiken Republiken Sparta, Athen und Rom wurden allgemein dafür bewundert, wie viel Patriotismus und wie viel Interesse für das Gemeinwohl sie erzeugten: Sie brachten Bürger hervor und keine *Bourgeois*. Aber vor der Industriellen Revolution hatten die Bürger auch kaum eine Wahl. Das Leben eines Kaufmanns bot weder Ruhm noch Dynamik, Innovation oder Herrschaft, man bediente dieselben traditionellen Märkte oder betrieb dasselbe Handwerk wie der Vater und der Großvater. Es ist kein Wunder, dass der ehrgeizige Alkibiades in die Politik ging. Gegen den Rat des klugen Nikias marschierte er in Sizilien ein und brachte Verderben über den athenischen Staat. Die Begründer des modernen Liberalismus erkannten, dass es besser gewesen wäre, Alkibiades' Streben nach Anerkennung in die Herstellung der ersten Dampfmaschine oder des ersten Mikroprozessors zu leiten.

Die thymotischen Möglichkeiten des Wirtschaftslebens darf man sich nicht zu eingeschränkt vorstellen. Die Absicht, die Natur mit Hilfe der modernen Naturwissenschaft zu beherrschen, war immer eng mit dem kapitalistischen Wirtschaftsleben verknüpft und ist eine ausgesprochen thymotische Aktivität. Dazu gehört der Wunsch, die nahezu wertlosen Stoffe der Natur zu beherrschen, und das Streben, für besser zu gelten als die anderen Wissenschaftler und Ingenieure, gegen die man konkurriert. Die Wissenschaft ist kein ganz risikoloser Tätigkeitsbereich, weder für den einzelnen Wissenschaftler noch für die Gesellschaft, denn die Natur wehrt sich in Form von Atomwaffen oder HIV-Viren.

Auch die demokratische Politik bietet ehrgeizigen Menschen ein Ventil. Wahlkampf ist eine thymotische Betätigung, denn die Kandidaten konkurrieren auf der Basis widerstreitender Ansichten über richtig oder falsch und gerecht oder ungerecht um die Anerkennung der Öffentlichkeit. Doch die Väter moderner demokratischer Verfassungen wie Hamilton und Madison erkannten, welche Gefahren die *Megalothymia* in der Politik haben kann und in welcher Weise das Streben nach Herrschaft die antiken Demokratien zerstörte. Aus diesem Grund umgaben sie die Führer moderner Demokratien mit einer Überfülle von institutionellen Kontrollen ihrer Macht. Die erste und wichtigste Kontrolle ist selbstverständlich die Volkssouveränität: Ein führender Politiker der Moderne betrachtet sich als *Premierminister*, als Ersten unter den Dienern des Volkes und nicht als dessen Herrn.[468] Die Politiker müssen an die Leidenschaften des Volkes appellieren, gleichgültig ob sie niedrig oder edel sind, unwissend oder informiert, und sie müssen viele erniedrigende Dinge tun, um gewählt zu werden oder um in ihrem Amt zu bleiben. Die Konsequenz daraus ist, dass moderne Führer selten führen. Sie reagieren, managen und steuern, sind aber durch

Institutionen auf ihren Tätigkeitsbereich beschränkt, sodass sie dem Volk, das sie regieren, nur selten ihren persönlichen Stempel aufdrücken können. In fortschrittlichen Demokratien sind die großen Auseinandersetzungen darüber, wie die Gemeinschaft zu regieren sei, beigelegt; so schrumpfen die ohnehin geringen politischen Unterschiede zwischen den Parteien in den Vereinigten Staaten und anderswo immer weiter. Es ist nicht ganz klar, warum sich diese ehrgeizigen Menschen, die in früheren Zeiten gerne *Herren* oder Staatsmänner gewesen wären, so bereitwillig in die demokratische Politik einspannen lassen.

Besonders im Bereich der Außenpolitik können demokratische Politiker immer noch ein Maß von Anerkennung erlangen, das alles übersteigt, was in anderen Bereichen des Lebens möglich ist. Die Außenpolitik war traditionell die Arena für gewichtige Entscheidungen und für den Zusammenprall großer Ideen, auch wenn die Härte der Zusammenstöße durch den Sieg der Demokratie inzwischen gemildert wurde. Winston Churchill, der sein Land durch den Zweiten Weltkrieg führte, demonstrierte ein Maß an Macht, das ebenso groß war wie die Macht der Staatsmänner in vordemokratischen Zeiten, und er erhielt dafür weltweite Anerkennung. Der Golfkrieg 1991 hat gezeigt, dass ein Politiker wie George Bush durch seine verfassungsgemäßen Befugnisse als Staatsoberhaupt und Oberkommandant auf der weltpolitischen Bühne neue Realitäten schaffen kann, auch wenn er inkonsequent ist und von innenpolitischen Zwängen behindert wird. Die Vielzahl der gescheiterten Präsidentschaften in den letzten Jahrzehnten hat dem Präsidentenamt zwar viel von seinem Glanz genommen, doch ein Erfolg wie ein gewonnener Krieg bringt dem Präsidenten öffentliche Anerkennung in einem Maße, das selbst den erfolgreichsten Industriellen oder Unternehmern versagt bleibt. Deshalb wird die Politik in der Demokratie

auch weiterhin Menschen anziehen, die den Ehrgeiz haben, als etwas Größeres anerkannt zu werden.

Neben der posthistorischen Welt existiert noch eine große historische Welt, die einen Reiz auf gewisse Menschen ausübt, gerade weil sie sich noch im Stadium des Kampfes, der Kriege, der Ungerechtigkeit und Armut befindet. Orde Wingate beispielsweise war unzufrieden und fühlte sich in England zwischen den Kriegen als Außenseiter. Er zeigte, was in ihm steckte, und unterstützte die Juden in Palästina beim Aufbau ihrer Armee und die Äthiopier in ihrem Unabhängigkeitskampf gegen die Italiener. Er starb, wie er lebte, 1943 bei einem Flugzeugabsturz im Dschungel von Burma, wo er gegen die Japaner gekämpft hatte. Régis Debray fand an der Seite von Che Guevara im bolivianischen Dschungel für sein thymotisches Streben ein Ventil, das er in der wohlhabenden französischen Mittelschicht niemals hätte finden können. Wahrscheinlich kommt es den liberalen Demokratien sehr zugute, dass es die Dritte Welt gibt und dass sie die Energien und Ambitionen solcher Menschen absorbiert. Ob es auch der Dritten Welt zugutekommt, ist eine andere Frage.

Abgesehen von Wirtschaft und Politik findet die *Megalothymia* ihre Ventile zunehmend in solchen formalen Betätigungen wie Sport, Bergsteigen und Autorennen. Ein Leichtathletikwettkampf hat keinen anderen Sinn und kein anderes Ziel, als einige Menschen zu Siegern und andere zu Verlierern zu machen, also den Wunsch einiger Menschen nach Anerkennung vor anderen zu befriedigen. Oder sehen wir uns die alpinen Bergsteiger an, die fast alle aus reichen posthistorischen Ländern kommen. Sie müssen unablässig trainieren, um in Form zu bleiben, Freikletterer haben oft einen so trainierten Oberkörper, dass ihre Muskeln Sehnen vom Knochen reißen, wenn sie nicht vorsichtig sind. Himalaja-

Besteiger müssen beim Aufstieg in kleinen Zelten in den nepalesischen Ausläufern des Gebirges Durchfall und Schneestürme durchstehen. Die Zahl der tödlichen Unfälle bei Bergtouren über viertausend Metern Höhe ist vielsagend: Jedes Jahr sterben ein Dutzend Menschen auf Berggipfeln wie dem Mont Blanc oder dem Matterhorn. Der alpine Bergsteiger hat also alle Bedingungen des historischen Kampfes für sich neu geschaffen: Gefahr, körperliche Qual, harte Arbeit und schließlich das Risiko eines gewaltsamen Todes. Doch das *Ziel* ist kein historisches Ziel mehr, sondern ein rein formales: Man will der erste Amerikaner oder der erste Deutsche sein, der den K2 oder den Nanga Parbat besteigt, und wenn das geschafft ist, will man der Erste sein, der den Aufstieg ohne Sauerstoff schafft, und so weiter.

Für den größten Teil des posthistorischen Europa haben die Weltmeisterschaften den militärischen Wettstreit als wichtigstes Ventil für nationalistische Bestrebungen ersetzt. Kojève sagte einmal, sein Ziel sei es, das Römische Reich wiederaufzubauen, diesmal jedoch als multinationale Fußballmannschaft. Wahrscheinlich ist es kein Zufall, dass in dem überdurchschnittlich posthistorisch geprägten Teil der Vereinigten Staaten, nämlich in Kalifornien, überdurchschnittlich viele Menschen ausgesprochen riskanten Freizeitbeschäftigungen nachgehen, die nur dazu dienen, den jeweiligen Sportler aus der Behaglichkeit einer bürgerlichen Existenz herauszureißen: freies Klettern, Drachenfliegen, Fallschirmspringen, Marathonlaufen und so weiter. Denn wo traditionelle Formen des Kampfes wie Krieg nicht möglich sind und wo der allgemeine materielle Wohlstand wirtschaftlichen Kampf unnötig macht, suchen thymotische Menschen andere *inhaltslose* Aktivitäten, die ihnen Anerkennung einbringen.

Kojève bekennt in einer anderen ironischen Fußnote zu seinen Vorlesungen über Hegel, dass er seine frühere Ansicht, der Mensch werde seine Menschlichkeit verlieren und zum Tier werden, 1958 nach seiner Rückkehr von einer Japanreise und einer Liebesaffäre dort revidieren musste. Nach dem Aufstieg des Shogun Hideyoshi im 15. Jahrhundert habe Japan über mehrere Jahrhunderte hinweg ein Stadium des inneren und äußeren Friedens erlebt, das dem von Hegel postulierten Ende der Geschichte sehr ähnlich gewesen sei. Die Oberschicht und die Unterschicht hätten nicht gegeneinander gekämpft, niemand habe sehr viel arbeiten müssen. Doch statt instinktiv wie junge Tiere zu lieben oder zu spielen – also eine Gesellschaft von letzten Menschen zu werden –, hätten die Japaner bewiesen, dass man mit Hilfe einer Reihe absolut inhaltsloser, formaler Künste wie No-Theaterstücken, Teezeremonien, Ikebana und Ähnlichem weiterhin Mensch bleiben könne.[469] Eine Teezeremonie dient keinem ausdrücklichen politischen oder ökonomischen Zweck, selbst ihre symbolische Bedeutung ging im Laufe der Zeit verloren. Und doch ist sie eine Arena für *Megalothymia* in Form von reinem Snobismus: Es gibt verschiedene konkurrierende Schulen der Teezeremonie und der Blumenbindekunst, die ihre eigenen Meister, Lehrlinge, Gesellen und ihre eigenen Kriterien für gut und schlecht haben. Gerade der Formalismus dieser Tätigkeit – das Aufstellen neuer Regeln und neuer Werte, die wie im Sport keinerlei utilitaristischen Nutzen besitzen – brachte Kojève auf den Gedanken, dass auch nach dem Ende der Geschichte eine spezifisch *menschliche* Tätigkeit möglich sei.

Kojève schlug scherzhaft vor, nicht Japan müsse verwestlicht werden, sondern der Westen (einschließlich Russlands) müsse *japanisiert* werden. (Dieser Prozess ist gerade im Gange, freilich nicht in dem von Kojève

gemeinten Sinn.) Anders ausgedrückt: In einer Welt, in der der Kampf um die großen Fragen im Wesentlichen beigelegt ist, würde ein rein formaler *Snobismus* zur wichtigsten Erscheinungsform der *Megalothymia* werden, des menschlichen Wunsches, als etwas Besseres anerkannt zu werden als seine Mitmenschen.[470] In den Vereinigten Staaten erschweren utilitaristische Traditionen die Formalisierung auch der schönen Künste. Künstler reden sich ein, sie seien nicht nur ästhetischen Werten verpflichtet, sondern trügen auch soziale Verantwortung. Doch das Ende der Geschichte bedeutet neben anderen Dingen auch das Ende jeder Kunst, die gesellschaftlich nützlich ist, und daher den Niedergang des künstlerischen Schaffens in den leeren Formalismus der traditionellen japanischen Kunst.

Das sind also die Ventile der *Megalothymia* in zeitgenössischen liberalen Demokratien. Das Streben, als Überlegener anerkannt zu werden, ist nicht aus dem Leben verschwunden, aber seine Erscheinungsformen und sein Ausmaß haben sich verändert. Megalothymotische Menschen suchen ihre Anerkennung nicht mehr darin, dass sie fremde Völker und Länder erobern, sondern dafür, dass sie den Annapurna, AIDS oder die Technik der Holographie »erobern«. Nicht erlaubt sind in zeitgenössischen Demokratien nur die Formen der *Megalothymia*, die zu politischer Tyrannei führen. Der Unterschied zwischen diesen Gesellschaften und den früheren aristokratischen Gesellschaften besteht nicht darin, dass die *Megalothymia* verbannt wurde, sondern dass sie sozusagen in den Untergrund gejagt wurde. Demokratische Gesellschaften sind dem Satz verpflichtet, dass alle Menschen gleich geschaffen sind, und ihr dominierendes Ethos ist ein Ethos der Gleichheit. Es wird zwar niemand vom Gesetz daran gehindert, dass er den Wunsch äußert, als Überlegener anerkannt zu werden, aber es

wird auch niemand dazu ermuntert. Die Erscheinungsformen der *Megalothymia*, die in modernen Demokratien überlebt haben, stehen demnach in einem gewissen Spannungsverhältnis zu den Idealen, zu denen sich die Gesellschaft öffentlich bekennt.

30

Klare Rechte, unklare Pflichten

Es mag zwar für bestimmte ehrgeizige Naturen reizvoll sein, für das Präsidentenamt zu kandidieren oder den Mount Everest zu besteigen, aber der Durchschnittsbürger kann auch in einem anderen Bereich sein Streben nach Anerkennung befriedigen: im Gemeinschaftsleben unterhalb der nationalen Ebene.

Sowohl Tocqueville als auch Hegel betonen die Bedeutung von Vereinen und Verbänden für die Entwicklung des Gemeinsinns im modernen Staat. In den großen modernen Nationalstaaten erschöpft sich die Bürgerpflicht für die meisten darin, dass sie alle paar Jahre ihre Repräsentanten wählen. Die Regierung wird als fern und unpersönlich empfunden, die direkte Partizipation am politischen Prozess beschränkt sich auf die Kandidaten für politische Ämter und vielleicht auf deren Stäbe sowie auf einige Journalisten und Kolumnisten, die Politik zu ihrem Beruf gemacht haben. Dies steht in scharfem Gegensatz zu den kleinen Republiken der Antike, in denen praktisch alle Bürger aktiv an der politischen Entscheidungsfindung teilnahmen und Militärdienst leisten mussten.

Heutzutage wird das Bürgerrecht am besten über sogenannte »vermittelnde Institutionen« ausgeübt: politische Parteien, Privatunternehmen, Gewerkschaften, Vereine, Berufsverbände, Kirchen, Elternbeiräte und Lehrerverbände, Kulturclubs und vieles mehr. In solchen Bürgervereinigungen lernt man, zusammenzuarbeiten und sich nicht nur um die eigenen Angelegenheiten zu kümmern. Tocqueville wird

normalerweise so verstanden, dass er das Gemeinschaftsleben in der bürgerlichen Gesellschaft für nützlich gehalten habe, weil es eine gute Vorbereitung für die politische Arbeit auf einer höheren Ebene sei. Er schätzt es jedoch auch um seiner selbst willen, weil es die Bürger der Demokratien davor bewahrt, bloße *bourgeois* zu werden. Auch der unbedeutendste private Zusammenschluss ist eine Gemeinschaft und enthält als solche das *Ideal* eines größeren Projekts, für das der Einzelne arbeiten und dem gegenüber er eigene Interessen zurückstellen will. Das amerikanische Gemeinschaftsleben bringt nicht die großen Akte der Tapferkeit und Selbstaufopferung hervor, wie sie von Plutarch gefeiert werden, es ist aber »täglich von kleinen Akten der Selbstverleugnung« begleitet, und viele Menschen sind daran beteiligt.[471]

Der private Zusammenschluss bietet viel mehr unmittelbare Befriedigung als die bloße Ausübung der Bürgerrechte in einer großen modernen Demokratie. Die Anerkennung durch den Staat ist notwendigerweise unpersönlich; dagegen wird man in der Gemeinde, im Verein oder Verband auf einer viel persönlicheren Ebene anerkannt, und zwar durch Menschen mit den gleichen Interessen, die oft auch das gleiche Wertesystem und die gleiche Religion haben und derselben ethnischen Gruppe angehören. Die Mitglieder einer solchen Gemeinschaft werden nicht nur abstrakt als Menschen geachtet, sondern aufgrund einer Vielzahl spezifischer Qualitäten, die ihr Wesen ausmachen. Die Mitgliedschaft in einer kämpferischen Gewerkschaft, einer Kirchengemeinde, einer Abstinenzlerorganisation, einer Frauengruppe oder einer Krebshilfevereinigung kann eine tägliche Quelle des Stolzes sein, weil ihre Mitglieder persönliche Anerkennung finden. [472]

Ein blühendes Gemeinschaftsleben ist nach Tocqueville die beste Garantie dafür, dass sich die Bürger nicht in letzte Menschen verwandeln. Es ist jedoch in heutigen Gesellschaften ständig bedroht, und zwar nicht von außen, sondern gerade durch die *Prinzipien* der Freiheit und Gleichheit, auf denen es beruht und die sich allmählich auf der ganzen Welt durchsetzen.

Nach dem Liberalismus angelsächsischer Prägung, der bei der Gründung der Vereinigten Staaten Pate stand, haben die Menschen klare Rechte, aber nur unklare Pflichten gegenüber der Gemeinschaft. Die Pflichten sind unklar, weil sie lediglich aus den Rechten abgeleitet sind und die Gemeinschaft allein dafür da ist, die Rechte zu schützen. Die moralische Verpflichtung erwächst allein aus dem Gesellschaftsvertrag. Sie ist nicht durch die Furcht vor Gott und ewiger Verdammnis und nicht durch die natürliche Weltordnung untermauert, sondern allein durch das Eigeninteresse, das jedes Mitglied der Gesellschaft an der Vertragstreue seiner Vertragspartner hat.

Langfristig wird die Gemeinschaftsfähigkeit auch durch das demokratische Prinzip der Gleichheit beeinträchtigt. Die stärksten Gemeinschaften werden durch moralische Gesetze zusammengehalten, die nicht nur die Rechte und Pflichten ihrer Mitglieder definieren, sondern auch regeln, wer zur Gemeinschaft gehört und wer nicht. Wenn solche moralischen Gesetze eine Bedeutung haben sollen, dann muss jemand, der von der Gemeinschaft ausgestoßen wird, weil er ihre Regeln nicht akzeptiert, einen geringeren Wert oder moralischen Status haben als die Mitglieder der Gemeinschaft. Demokratische Gesellschaften tolerieren jedoch in der Regel andere Lebensweisen nicht nur, sondern betonen ihre prinzipielle Gleichwertigkeit. Sie achten alle Lebensweisen

gleich und lehnen die Art von Exklusivität ab, die für enge Gemeinschaften mit einem starken Zusammenhalt typisch ist.

Gemeinschaften, die nur vom wohlkalkulierten Eigeninteresse zusammengehalten werden, haben unübersehbare Schwächen im Vergleich zu solchen, die auf einer unbedingten Verpflichtung basieren. Die Familie stellt die kleinste Einheit des Gemeinschaftslebens dar, aber sie ist in vieler Hinsicht die wichtigste. Tocqueville glaubte anscheinend nicht, dass die Familie eine starke Barriere gegen die soziale Atomisierung in demokratischen Gesellschaften sein könnte, vielleicht weil er die Familie als eine natürliche Erweiterung des Selbst betrachtete und meinte, dass sie in allen Gesellschaften selbstverständlich sei. Für viele Amerikaner ist jedoch die zur Kleinfamilie geschrumpfte Familie die einzige Form von Gemeinschaftsleben, die sie kennen. Tatsächlich war die viel geschmähte amerikanische Vorstadtfamilie der fünfziger Jahre der Hort gewisser moralischer Werte. Viele Amerikaner, die sich weder für ihr Land noch für ein großes internationales Anliegen einsetzten, nahmen Entbehrungen und Opfer für ihre Kinder auf sich.

Familien gedeihen jedoch nicht, wenn sie auf liberalen Prinzipien aufgebaut sind und wenn die Familienmitglieder sie als eine Art Aktiengesellschaft ansehen, die aus reinen Nützlichkeitserwägungen gegründet wurde und nicht auf Liebe und Pflichtgefühl basiert. Wenn man Kinder aufziehen oder ein Leben lang eine gute Ehe führen will, muss man persönliche Opfer bringen, und nach einer reinen Kosten-Nutzen-Rechnung scheinen diese Opfer irrational. Die wirklichen Vorteile eines guten Familienlebens kommen oft nicht der Generation zugute, die die schwersten Lasten tragen musste, sondern erst späteren Generationen. Viele Probleme der heutigen amerikanischen Familie, wie etwa die hohe Scheidungsrate und der Verfall der elterlichen Autorität,

entstehen gerade deshalb, weil die Familienmitglieder eine streng liberale Auffassung haben. Wenn bei dieser Haltung die Belastung durch die Familie für einen der Vertragspartner größer wird als erwartet, versucht er, die Vertragsbedingungen zu ändern.

Auch bei dem größten Zusammenschluss, dem Staat, können liberale Prinzipien jene höchsten Formen des Patriotismus zerstören, die für ein Land lebensnotwendig sind. Es ist eine allgemein bekannte Schwäche der liberalen Theorie angelsächsischen Ursprungs, dass niemand für einen Staat sterben möchte, der auf dem Prinzip der aufgeklärten Selbsterhaltung beruht. Das Argument, die Bürger würden ihr Leben riskieren, um ihr Eigentum oder ihre Familien zu schützen, ist hier letztlich nicht stichhaltig, denn nach der liberalen Theorie dient das Eigentum der Selbsterhaltung und nicht umgekehrt. Die Möglichkeit ist immer gegeben, mit Geld und Familie außer Landes zu gehen oder sich vor dem Militärdienst zu drücken. Die Tatsache, dass in liberalen Ländern nicht alle Bürger versuchen, den Militärdienst zu vermeiden, deutet darauf hin, dass sie von Faktoren wie Stolz und Ehre motiviert sind. Und wie wir wissen, ist es gerade der Stolz, den Hobbes mächtiger Leviathan unterdrücken soll.

Die Fähigkeit zu einem lebendigen Gemeinschaftsleben ist auch durch den kapitalistischen Markt bedroht. Liberale wirtschaftliche Prinzipien wirken destabilisierend auf traditionelle Gemeinschaften, sie haben die Tendenz, die Menschen voneinander zu trennen und sie zu vereinzeln. Die Anforderungen, die in modernen Gesellschaften an Ausbildung und soziale Mobilität gestellt werden, bringen es mit sich, dass die Menschen immer seltener in den Gemeinschaften leben, in denen sie aufgewachsen sind oder denen ihre Familien angehörten.[473] Das Leben und die sozialen Bindungen sind instabiler geworden, denn die Dynamik

kapitalistischer Gesellschaften bringt ständige Standortwechsel und Veränderungen in der Produktionsweise mit sich, und damit verändert sich auch die Arbeit. Unter diesen Bedingungen wird es immer schwieriger, in einer Gemeinschaft Wurzeln zu schlagen und dauerhafte Bindungen zu Mitarbeitern und Nachbarn zu knüpfen, die Menschen müssen sich ständig auf neue Berufe und neue Städte einstellen. Das Identitätsgefühl, das auf der Zugehörigkeit zu einer bestimmten Region oder einem bestimmten Ort beruht, wird immer schwächer. Die Menschen ziehen sich in die kleine Welt ihrer Familien zurück und schleppen diese wie Campingmöbel mit sich herum.

Eine Gesellschaft, die auf einer gemeinsamen »Sprache von gut und böse« beruht, hat in der Regel einen stärkeren Zusammenhalt als eine liberale Gesellschaft, deren Kitt allein das Eigeninteresse ist. Die Gruppen und Gemeinschaften, die für die Selbstdisziplin und den wirtschaftlichen Erfolg der asiatischen Länder eine so wichtige Rolle spielen, basieren gerade nicht auf Verträgen zwischen Parteien, die lediglich ihre Eigeninteressen verfolgen. Der Gemeinsinn der asiatischen Kulturen ist vielmehr religiösen Ursprungs oder entstammt Lehren wie dem Konfuzianismus, die einen religiösen Status erlangt haben, weil sie viele Jahrhunderte lang von Generation zu Generation weitergegeben wurden. Auch die stärksten Formen des Gemeinschaftslebens in den Vereinigten Staaten hatten ihren Ursprung in gemeinsamen religiösen Werten und weniger im wohlkalkulierten Eigeninteresse. Puritanische Gemeinschaften wie die Pilgerväter, die sich in Neu-England ansiedelten, verband nicht das Streben nach materiellem Wohlstand, sondern der Wunsch, den Ruhm Gottes zu mehren. Amerikaner führen ihre Freiheitsliebe gern auf diese nonkonformistischen Sekten zurück, deren Anhänger im 17. Jahrhundert aus Europa flohen, weil sie wegen ihrer

Religion verfolgt wurden. Diese Gemeinschaften waren tatsächlich sehr auf ihre Unabhängigkeit bedacht, aber sie waren keineswegs liberal in dem Sinne, wie die Generation der Amerikanischen Revolution Liberalismus verstand. Die Puritaner wollten *ihre* Religion frei ausüben, aber sie wollten keineswegs Religionsfreiheit *als solche.* Sie gelten heute nicht ganz zu Unrecht als intolerante und engstirnige Fanatiker.[474] Als Tocqueville in den dreißiger Jahren des letzten Jahrhunderts die Vereinigten Staaten besuchte, hatte der Liberalismus Locke'scher Prägung das geistige Leben des Landes erobert, aber ein Großteil der Bürgervereinigungen, die Tocqueville kennenlernte, hatte noch immer religiöse Wurzeln oder verfolgte religiöse Ziele.

Die an Locke orientierten Liberalen, die Väter der Amerikanischen Revolution wie Thomas Jefferson und Benjamin Franklin, waren der festen Überzeugung, dass die Freiheit den Glauben an Gott voraussetzte. Und auch Abraham Lincoln, der leidenschaftlich für Freiheit und Gleichheit kämpfte, war gläubig. Dies bedeutete, dass der Gesellschaftsvertrag, der zwischen Individuen im Namen des rationalen Eigeninteresses geschlossen wurde, sich nicht selbst trug, sondern durch den Glauben an den Lohn und die Strafe Gottes untermauert war. Heute sind wir zweifellos zu einer reineren Form des Liberalismus vorgedrungen: Der Oberste Gerichtshof der Vereinigten Staaten hat entschieden, dass sogar der konfessionsunabhängige Glauben an Gott die Religionsfreiheit von Atheisten verletzen kann und deshalb an öffentlichen Schulen keinen Platz hat. Die heutige Situation ist dadurch gekennzeichnet, dass die Gesellschaft im Namen der Toleranz jede Art von moralischem und religiösem Fanatismus ablehnt. Im geistigen Klima von heute ist die Fähigkeit geschwunden, an *irgendeine* Lehre zu glauben, weil man fest entschlossen ist, für jeden Glauben und jedes

Wertesystem dieser Welt offen zu sein. Angesichts dieser Lage sollte es nicht überraschen, dass das Gemeinschaftsleben in Amerika viel von seiner Kraft verloren hat. Die Auszehrung hat nicht etwa *trotz* der liberalen Prinzipien stattgefunden, sondern gerade *weil* liberale Prinzipien gelten. All dies legt die Vermutung nahe, dass eine fundamentale Wiederbelebung des Gemeinschaftslebens nur möglich sein wird, wenn die Individuen bestimmte Rechte an die Gemeinschaft abtreten und die Rückkehr bestimmter historischer Formen der Intoleranz dulden.[475]

Mit anderen Worten: Liberale Demokratien tragen sich nicht selbst, das Gemeinschaftsleben, von dem sie abhängig sind, muss eine andere Quelle haben als den Liberalismus.[476] Die Männer und Frauen, aus denen die amerikanische Gesellschaft zur Zeit der Gründung der Vereinigten Staaten bestand, waren keine isolierten Individuen, denen es nur um eine vernünftige Durchsetzung ihres natürlichen Eigeninteresses ging. Vielmehr gehörten sie meist religiösen Gemeinschaften an, deren Zusammenhalt auf einem gemeinsamen Moralkodex und dem Glauben an Gott beruhte. Der aufgeklärte Liberalismus, zu dem sie sich schließlich bekannten, war nicht Ausdruck dieser bereits vorher vorhandenen Kultur, sondern stand in einer gewissen Spannung dazu. »Das wohlverstandene Eigeninteresse« wurde für die meisten von ihnen zu einem einsichtigen Prinzip, das ein minimales, aber solides Fundament für die öffentliche Moral in den Vereinigten Staaten bildete. Und dieses Fundament war in vieler Hinsicht tragfähiger, als allein die Berufung auf religiöse oder vormoderne Werte es hätte sein können. Langfristig gesehen hatten die liberalen Prinzipien jedoch einen zersetzenden Effekt auf jene präliberalen Werte, die für ein gesundes

Gemeinschaftsleben notwendig sind, und deren Verfall wirkte sich negativ auf die Lebenskraft der liberalen Gesellschaften aus.

31
Schlachten des Geistes

Der Niedergang des Gemeinschaftslebens bringt die Gefahr mit sich, dass wir uns zu allseits abgesicherten, egozentrischen letzten Menschen entwickeln, denen jedes thymotische Streben nach höheren Zielen fremd ist, weil sie nur noch um ihre private Bequemlichkeit besorgt sind. Doch auch das Gegenteil ist nicht auszuschließen: ein Rückfall in den Zustand des ersten Menschen, der blutige und sinnlose Kämpfe ums reine Prestige führt, diesmal allerdings mit modernen Waffen. Zwischen beiden Möglichkeiten besteht tatsächlich ein enger Zusammenhang. In einer Gesellschaft, wo die *Megalothymia* keinen regelmäßigen und konstruktiven Ausdruck mehr findet, könnte sie leicht in extremer und pathologischer Form wiederkehren.

Es ist durchaus zweifelhaft, ob sich in einer selbstzufriedenen, blühenden liberalen Demokratie die Ansicht allgemein durchsetzen wird, dass die Kämpfe und Opfer, die sie von ihren Bürgern verlangt, wirklich das Beste im Menschen zutage fördern. Vielleicht besteht ein Potenzial an Idealismus, das nicht ausgeschöpft, ja nicht einmal angetastet wird, wenn man ein Unternehmer wird wie Donald Trump, ein Bergsteiger wie Reinhold Messner oder ein Politiker wie George Bush. Das Leben dieser Männer ist sicherlich nicht einfach, und sie erfahren viel Anerkennung, aber sie könnten es zweifellos noch schwerer haben und einer noch wichtigeren und gerechteren Sache dienen. Solange sie das aber nicht tun, wird der von ihnen abgesteckte Horizont menschlicher

Möglichkeiten den meisten thymotischen Naturen letztlich zufriedenstellend erscheinen.

Besonders die Stärken und Fähigkeiten, die sich im Krieg entfalten können, werden in der liberalen Demokratie vermutlich nie wirklich gefragt sein. In einer demokratischen Gesellschaft werden zahlreiche metaphorische Kriege geführt – Firmenanwälte, die auf Übernahmen und Aufkäufe spezialisiert sind, fühlen sich vielleicht wie Haie oder Revolverhelden, und Aktienhändler, wie sie uns in Tom Wolfes Roman *Fegefeuer der Eitelkeiten* begegnen, halten sich vielleicht tatsächlich für die »die Herren des Universums« (allerdings nur, wenn an der Börse eine Hausse herrscht). Doch wenn sie in die weichen Ledersitze ihrer Luxuskarossen sinken, spüren sie tief im Innern, dass es auf der Welt einst wirkliche Revolverhelden und wirkliche Herren gab, die für das bisschen Mut, das im Amerika von heute genügt, um reich und berühmt zu werden, nichts als Verachtung übrig hätten. Es ist eine offene Frage, wie lange sich die *Megalothymia* durch metaphorische Kriege und symbolische Siege wird zufriedenstellen lassen. Manche Menschen werden vermutlich erst dann zufrieden sein, wenn sie sich durch jenen Akt bewiesen haben, der zu Beginn der Geschichte die Menschlichkeit des Menschen ausmachte: Sie wollen in einem blutigen Kampf ihr Leben wagen, um sich und ihren Mitmenschen zu zeigen, dass sie ohne jeden Zweifel frei sind. Sie werden freiwillig das unbequeme Leben und das Opfer suchen, weil nur der Schmerz ihnen wirklich beweisen kann, dass sie *zu Recht eine gute Meinung von sich haben* und nach wie vor *menschliche Wesen* sind.

Hegel ist sich im Gegensatz zu seinem Interpreten Kojève bewusst, dass der Frieden und Wohlstand am Ende der Geschichte nicht notwendigerweise das Bedürfnis befriedigen wird, auf die eigene

Menschlichkeit stolz zu sein.[477] Der Mensch würde ständig Gefahr laufen, vom echten Staatsbürger zum bloßen *bourgeois* zu degenerieren und der Selbstverachtung anheimzufallen. Das Kennzeichen des echten Staatsbürgers ist laut Hegel die Bereitschaft, für sein Land zu sterben. Demnach darf der Staat am Ende der Geschichte auf den Militärdienst nicht verzichten und muss auch weiterhin Kriege führen.

Dieser Aspekt seines Denkens hat Hegel den Vorwurf eingetragen, er sei ein Militarist. Er glorifiziert den Krieg jedoch nie um seiner selbst willen oder sieht ihn als die wichtigste Bestimmung des Menschen an, der Krieg ist Hegel vielmehr wegen seiner Nebenwirkungen auf Charakter und Gemeinschaft wichtig. Ohne den Krieg und die Opfer, die er verlangt, wird der Mensch laut Hegel verweichlicht und egozentrisch; die Gesellschaft versinkt in eigensüchtigem Hedonismus, und die Gemeinschaft wird letztlich zerfallen. Die Furcht vor dem Tod als Herrn und Meister des Menschen ist eine unvergleichliche Kraft. Sie kann den Menschen von seiner Eigensucht befreien und ihn daran erinnern, dass er kein isoliertes Atom ist, sondern einer Gemeinschaft angehört, die auf gemeinsamen Idealen basiert. Eine liberale Demokratie, die alle zwanzig Jahre einen kurzen, entschlossenen Krieg zur Verteidigung ihrer Freiheit und Unabhängigkeit führen könnte, wäre bei weitem gesünder und zufriedener als eine Demokratie, die in dauerhaftem Frieden lebt.

Hegels Ansichten über den Krieg entsprechen einer Erfahrung, die viele Kriegsteilnehmer gemacht haben: Zwar leidet der Mensch im Krieg entsetzlich und erfährt kaum je solches Unglück und solche Angst, aber wenn er überlebt, sieht er alles aus einer neuen Perspektive. Was man im zivilen Leben normalerweise als Heroismus und Opferbereitschaft bezeichnet, erscheint ihm nun entschieden kläglich, Freundschaft und Tapferkeit gewinnen für ihn eine neue und lebendigere Bedeutung, sein

weiteres Leben ist durch die Erinnerung verändert, dass er an etwas teilgenommen hat, das viel größer war als er selbst. So schreibt beispielsweise der Schriftsteller Bruce Catton über das Ende des amerikanischen Bürgerkriegs, der sicherlich einer der blutigsten und entsetzlichsten Konflikte der Moderne war: »Einer von Shermans Veteranen fand es ein wenig schwierig sich anzupassen, als er wie die anderen nach Hause zurückkehrte und die Armeen wieder mit dem Herzen des Volkes verschmolzen. Die Männer waren überall gewesen und hatten alles gesehen, und ihre größte Erfahrung war nun zu Ende, obwohl sie doch den größten Teil ihres Lebens noch vor sich hatten. Es würde schwierig sein, in der kommenden Friedenszeit ein gemeinsames Ziel zu finden …«[478]

Was wird geschehen, wenn eines Tages überall auf der Welt Demokratien bestehen und es keine Tyrannei und keine Unterdrückung mehr gibt, gegen die es sich zu kämpfen lohnen würde? Die Erfahrung lehrt, dass Menschen, die für die gerechte Sache nicht mehr kämpfen können, weil diese bereits in einer früheren Generation gesiegt hat, *gegen* die gerechte Sache kämpfen. Sie kämpfen um des Kampfes willen. Mit anderen Worten: Sie kämpfen aus einer gewissen Langeweile heraus, denn sie können sich nicht vorstellen, in einer Welt ohne Kampf zu leben. Und wenn der größte Teil ihrer Welt in friedlichen und wohlhabenden liberalen Demokratien lebt, dann kämpfen sie eben *gegen* Frieden und Wohlstand und gegen die Demokratie.

Ein solches psychologisches Motiv steckt vielleicht auch hinter Ausbrüchen wie den Ereignissen im Mai 1968 in Paris. Die Studenten, die damals kurzfristig Paris beherrschten und General de Gaulle in die Flucht schlugen, hatten keinen »rationalen« Grund zur Rebellion, sie waren fast alle verwöhnte Jugendliche einer freien und wohlhabenden

Gesellschaft. Doch gerade das *Fehlen* von Kampf und Opfer in ihrem mittelständischen Dasein trieb sie auf die Straße und ließ sie die Konfrontation mit der Polizei suchen. Sie waren häufig in versponnene maoistische oder ähnliche Lehren verrannt und sprachen von einer besseren Gesellschaft ohne die blasseste Ahnung, wie eine bessere Gesellschaft aussehen sollte. Der eigentliche Kern ihres Protests war ein Gefühl der Belanglosigkeit. Sie wollten nicht in einer Gesellschaft leben, in der es keine Ideale mehr gab.

In der Vergangenheit hat es wesentlich schlimmere Konsequenzen gehabt, wenn der Mensch des Friedens und des Wohlstands überdrüssig wurde. Der Erste Weltkrieg ist ein Beispiel dafür. Die Ursachen für diesen Konflikt sind komplex und trotz zahlreicher Untersuchungen bis heute umstritten. Erklärungen, die im deutschen Militarismus und Nationalismus, im Zusammenbruch des Gleichgewichts der europäischen Mächte, in der Starrheit der Bündnissysteme, in einer Militärtheorie und Militärtechnik, die einen Präventivschlag empfehlenswert erscheinen ließen, oder in der Dummheit und Skrupellosigkeit einzelner Führer die Ursache für den Krieg sehen, enthalten alle ein Körnchen Wahrheit. Es gibt jedoch darüber hinaus noch einen immateriellen Faktor, der entscheidend dazu beitrug, dass es zum Krieg kam: Viele Menschen in Europa wollten einfach deshalb den Krieg, weil sie die Langeweile und die Vereinzelung ihrer zivilen Existenz satthatten. Die Untersuchungen der Entscheidungsprozesse, die zum Krieg führten, konzentrieren sich in der Regel auf das rationale strategische Kalkül und übersehen dabei die gewaltige Kriegsbegeisterung der Öffentlichkeit, durch die sich alle Länder zur Mobilmachung gedrängt sahen. Das scharfe Ultimatum, das Österreich-Ungarn nach der Ermordung von Erzherzog Franz Ferdinand in Sarajevo an Serbien richtete, wurde in Berlin bejubelt, obwohl

deutsche Interessen von dem Konflikt eigentlich gar nicht berührt waren. In den sieben kritischen Tagen zwischen Ende Juli und Anfang August 1914 fanden vor dem Auswärtigen Amt und dem Berliner Schloss riesige nationalistische Demonstrationen statt, und als der Kaiser am 31. Juli von Potsdam nach Berlin fuhr, war der Weg der Autokolonne von Menschenmengen gesäumt, die nach Krieg schrien. In dieser Atmosphäre fielen die schicksalsschweren Entscheidungen, die zum Krieg führten.[479] In Paris, St. Petersburg, London und Wien spielten sich in jener Woche ähnliche Szenen ab. Die Begeisterung der Massen war nicht zuletzt von dem Gefühl getragen, dass der Krieg endlich nationale Einheit und gleiche Bürgerrechte bringen und die Gegensätze zwischen Kapital und Proletariat, Protestanten und Katholiken, Bauern und Arbeitern aufheben würde, von denen die zivile Gesellschaft geprägt war. Ein Augenzeuge beschrieb die Stimmung der Berliner Menschenmassen so: »Keiner kennt den anderen, aber alle beherrscht das eine ernste Gefühl: Krieg, Krieg, und alle gehören zusammen …«[480]

Seit der letzte europaweite Konflikt auf dem Wiener Kongress gelöst worden war, hatte sich der Kontinent einer hundertjährigen Friedenszeit erfreut. In diesen hundert Jahren war durch die Industrialisierung eine moderne technische Zivilisation aufgeblüht, die durch außerordentlichen materiellen Wohlstand und einen breiten Mittelstand gekennzeichnet war. Die Kriegsdemonstrationen im August 1914 in vielen Hauptstädten Europas können in gewissem Umfang als Rebellion gegen die Mittelstandskultur gedeutet werden, gegen ihre Sicherheit, ihren Wohlstand und ihren Mangel an Herausforderungen. Die wachsende *Isothymia* des täglichen Lebens schien nicht mehr zu genügen, und es kam zu einem massenhaften Rückfall in die *Megalothymia*. Nicht nur

einzelne Fürsten, sondern ganze Nationen wurden davon ergriffen und forderten die Anerkennung ihres Wertes und ihrer Würde.

Vor allem in Deutschland wurde der Krieg von vielen als ein Aufstand gegen den Materialismus und die kommerzialisierte Welt gesehen, für deren Entstehung man Frankreich und Großbritannien, diese Urmutter aller bourgeoisen Gesellschaften, verantwortlich machte. Natürlich hatte Deutschland besonders viel an der bestehenden Ordnung in Europa auszusetzen: Deutschland fühlte sich als Kolonialmacht und als Seemacht benachteiligt und durch die wirtschaftliche Expansion Russlands bedroht. Doch wenn man liest, wie der Krieg in Deutschland gerechtfertigt wurde, ist man verblüfft, dass überall von einem ziellosen Kampf die Rede ist; der Kampf soll eine reinigende moralische Wirkung haben, ganz unabhängig davon, ob er Deutschland neue Kolonien oder die freie Entfaltung zur See einbringen würde. Die Ansichten, die ein junger deutscher Jurastudent 1914 auf dem Weg zur Front äußerte, waren typisch für diese Haltung. Er hielt den Krieg zwar für etwas »Fürchterliches, Menschenunwürdiges, Törichtes, Überlebtes, in jeder Weise Verderbliches«, kam jedoch in Anklang an Nietzsche zu dem Schluss: »Denn das Entscheidende ist doch immer die Opferbereitschaft, nicht das, wofür das Opfer gebracht wird.«[481] Die *Pflicht* (im Original deutsch; A.d.Ü.) war nicht aus dem aufgeklärten Eigeninteresse oder einer vertraglichen Bindung abgeleitet, sie war ein absoluter moralischer Wert, der innere Stärke und Unabhängigkeit von materiellen Dingen bedeutete und bewies, dass man der Natur nicht bedingungslos unterworfen war. Die Pflicht stand am Anfang von Freiheit und Kreativität.

Das moderne Denken steht einem künftigen nihilistischen Krieg gegen die liberale Demokratie, der von ihren eigenen Kindern geführt

wird, nicht im Weg. Der Relativismus ist keine Waffe, die man nur auf ausgewählte Feinde richten könnte, er trifft unterschiedslos nicht nur die »Absolutismen«, Dogmen und Sicherheiten der westlichen Tradition, sondern auch die von dieser Tradition hochgehaltenen Werte der Toleranz, Meinungsvielfalt und Freiheit. Wenn es keine absoluten Wahrheiten mehr gibt, dann bleiben auch geheiligte Prinzipien wie die Gleichheit der Menschen auf der Strecke.

Das beste Beispiel für dieses Phänomen gibt Nietzsche selbst. Für ihn ist das Bewusstsein, dass nichts wahr ist, sowohl eine Bedrohung als auch eine Chance. Es ist bedrohlich, weil es, wie oben bemerkt, die Möglichkeit unterminiert, »innerhalb eines Horizonts« zu leben, und es ist eine Chance, weil es die absolute Befreiung von alten moralischen Hemmungen bedeutet. Die höchste Form der menschlichen Kreativität ist Nietzsche zufolge nicht die Kunst, sondern die Schaffung neuer Werte. Nachdem er die Fesseln der herkömmlichen Philosophie, die noch an die Existenz absoluter Wahrheiten und Rechte glaubte, abgeworfen hat, ist sein Projekt die »Umwertung aller Werte«, angefangen bei den Werten des Christentums. Er versucht bewusst, den Glauben an die Gleichheit der Menschen mit dem Argument zu erschüttern, dass es sich dabei um ein bloßes Vorurteil handele, das den Menschen vom Christentum eingeflößt worden sei. Nietzsche hofft, dass das Gleichheitsprinzip eines Tages einer Moral werde weichen müssen, die die Herrschaft des Starken über den Schwachen rechtfertige, was ihn schließlich dazu führt, eine Doktrin der Grausamkeit zu feiern. Er hasst Gesellschaften, die von Meinungsvielfalt und Toleranz beherrscht sind, und zieht ihnen intolerante, instinktgeprägte, skrupellose vor. Seine Vorbilder sind die indische *Chandala*-Sekte, die versuchte, eine besondere Menschenrasse zu züchten, und die »blonde Bestie«, die ohne Zögern die schrecklichen

Klauen in den Pöbel schlägt.[482] Nietzsches Einfluss auf den deutschen Faschismus ist ausführlich diskutiert worden. Man kann ihn zwar mit Recht gegen den Vorwurf in Schutz nehmen, er sei der Vater der einfältigen Theorien des Nationalsozialismus gewesen, aber ein Zusammenhang zwischen seinem Denken und dem Nationalsozialismus ist nicht zu leugnen. Genau wie später Martin Heidegger fegte er mit seinem Relativismus alle philosophischen Stützen der westlichen liberalen Demokratie beiseite und ersetzte sie durch eine Theorie der Macht und der Stärke.[483] Nietzsche glaubte, in der Ära des europäischen Nihilismus, deren Wegbereiter er war, werde es gewaltige Schlachten des Geistes geben, ziellose Kriege, die nur um ihrer selbst willen geführt würden.

Der moderne Liberalismus unternahm den Versuch, die Basis der menschlichen Gesellschaft vom *Thymos* auf das sicherere Fundament der Begierde zu verlagern. In der liberalen Demokratie schien das Problem der *Megalothymia* gelöst; sie wurde durch eine Vielzahl von Einrichtungen wie der Volkssouveränität, der Garantie von Rechten, der Rechtsstaatlichkeit, der Gewaltenteilung und dergleichen gezähmt und in einen institutionellen Rahmen gebracht. Der Liberalismus ermöglichte außerdem die Entstehung der modernen ökonomischen Welt, indem er die Gewinnsucht von allen Fesseln befreite und sie mit Hilfe der modernen Naturwissenschaft zu einer Verbündeten der Vernunft machte. Den Menschen eröffnete sich dadurch ein neues, dynamisches, unendlich reiches Betätigungsfeld. Die Theoretiker des angelsächsischen Liberalismus hegten die Erwartung, dass Herren, die bis dahin dem Müßiggang gefrönt hatten, auf ihren Pomp verzichten und sich in die neue ökonomische Welt einfügen würden. *Thymos* sollte der Begierde

und der Vernunft oder besser gesagt der vernunftgeleiteten Begierde untergeordnet werden.

Auch Hegel war sich der Tatsache bewusst, dass die entscheidende Veränderung des modernen Lebens darin besteht, dass der Herr sich in ein wirtschaftlich denkendes und handelndes Wesen verwandelt. Hegel erkannte jedoch, dass dies nicht die Abschaffung des *Thymos* bedeutet, sondern seine Verwandlung in eine neue und, wie er glaubte, höhere Form. Die *Megalothymia* der wenigen würde der *Isothymia* der vielen weichen müssen. Der Mensch würde nach wie vor ein Rückgrat haben, aber es wäre nicht mehr durch übermäßigen Stolz versteift. Die alte, vordemokratische Welt missfiel den meisten, hingegen sind nur wenige mit der modernen Welt des universalen Anerkanntseins noch unzufrieden. Das erklärt die bemerkenswerte Stärke und Stabilität der Demokratie in der heutigen Welt.

Nietzsches Lebenswerk kann gewissermaßen als der Versuch gesehen werden, das Gleichgewicht wieder radikal zugunsten der *Megalothymia* zu verschieben. Der Zorn der Wächter bei Platon muss bei ihm nicht mehr durch irgendeine Vorstellung von Gemeinwohl im Zaum gehalten werden. Es gibt kein Gemeinwohl; jeder Versuch, ein Gemeinwohl zu definieren, drückt nur die Macht dessen aus, der es definiert. Ein Gemeinwohl, das nur die Selbstzufriedenheit des letzten Menschen schützt, ist für Nietzsche etwas Erbärmliches. Für ihn gibt es keine gut oder schlecht ausgebildeten Wächter mehr, sondern nur noch mehr oder weniger zornige. Sie werden sich künftig in erster Linie durch den Grad ihres Zorns unterscheiden, durch ihre Fähigkeit, anderen ihre »Werte« aufzuzwingen. Für Nietzsche ist der *Thymos* nicht mehr wie für Platon einer von drei Teilen der Seele, sondern der ganze Mensch.

Rückblickend können wir, die wir im Alter der Menschheit leben, den folgenden Schluss ziehen: Keine Regierungsform, kein »sozioökonomisches System«, ist in der Lage, alle Menschen an allen Orten zufriedenzustellen, auch die liberale Demokratie nicht. Das liegt nicht daran, dass die demokratische Revolution noch nicht beendet ist und noch nicht alle Menschen in den Genuss von Freiheit und Gleichheit gekommen sind, im Gegenteil, die Unzufriedenheit entsteht gerade dort, wo die Demokratie am vollständigsten triumphiert hat. Die Unzufriedenheit besteht *wegen* Freiheit und Gleichheit. Und wer unzufrieden geblieben ist, wird immer den Wunsch verspüren, die Geschichte neu zu beginnen.

Außerdem scheint es eine Tatsache zu sein, dass sich die vernunftbestimmte Anerkennung nicht selbst erhält, sondern dass sie als Basis vormoderne, nichtuniversale Formen der Anerkennung braucht. Eine Demokratie ist nur dann stabil, wenn sie eine zeitweise irrationale demokratische Kultur besitzt und wenn die zivile Gesellschaft aus vorliberalen Traditionen erwachsen ist. Kapitalistischer Wohlstand gedeiht am besten mit einer hohen Arbeitsmoral, die auf den geisterhaften Relikten einstiger religiöser Überzeugungen, auf der Religion selbst oder auf irrationalen Bindungen an Nation oder Rasse basiert. Die Anerkennung einer Gruppe ist sowohl für die wirtschaftliche Tätigkeit als auch für das Gemeinschaftsleben ein besseres Fundament als die universale Anerkennung, und selbst wenn die Anerkennung der Gruppe letztlich irrational ist, kann sehr viel Zeit vergehen, bis eine Gesellschaft durch diese Irrationalität Schaden nimmt. Die universale Anerkennung bietet keine universale Befriedigung, mehr noch, es ist sogar zweifelhaft, ob liberal-demokratische Gesellschaften überhaupt auf

einer rein rationalen Basis entstehen und sich langfristig behaupten können.

Aristoteles glaubte, die Geschichte verlaufe zyklisch und nicht linear, weil jede Regierungsform ihre eigenen Mängel habe und diese Mängel immer wieder dazu führten, dass die Menschen die Regierungsform, in der sie gerade lebten, durch eine andere ersetzen wollten. Kann man das aus all den oben angeführten Gründen nicht auch von der modernen Demokratie sagen? Unter Berufung auf Aristoteles könnten wir die Hypothese aufstellen, dass eine Gesellschaft von letzten Menschen, deren Seele nur noch aus Begierde und Vernunft besteht, einer Gesellschaft animalischer erster Menschen wird weichen müssen, deren einziges Ziel die Anerkennung ist und umgekehrt, in endloser Folge.

Und doch sind die beiden Seiten in diesem Verhältnis nicht gleichgewichtig. Nietzsches Alternative zwingt uns, völlig mit dem begehrenden Teil der Seele zu brechen. Wir haben in diesem Jahrhundert erfahren müssen, was für schreckliche Konsequenzen es hat, wenn man die ungezügelte *Megalothymia* wieder erweckt, denn wir haben in diesem Jahrhundert schon einige der von Nietzsche prophezeiten »gewaltigen Kriege« erlebt. Die Menschenmassen, die im August 1914 für den Krieg auf die Straße gingen, mussten mehr Opfer bringen und waren größeren Gefahren ausgesetzt, als sie es sich jemals hätten träumen lassen. Während des Großen Krieges zeigte sich, dass die positiven Nebenwirkungen, die er vielleicht auf Charakterbildung oder Gemeinschaftsfähigkeit hatte, von der ungeheuren Zerstörungskraft völlig in den Schatten gestellt wurden. Bis zum 20. Jahrhundert war das Risiko, sein Leben in einem blutigen Kampf zu verlieren, gründlich demokratisiert worden. Es trifft heute nicht mehr nur den Ausnahmecharakter, sondern ist gleichmäßig auf die Massen der

Menschen verteilt, einschließlich der Frauen und Kinder. Auch führt es nicht zu einem zufriedenen Zustand des Anerkanntseins, sondern in einen anonymen und sinnlosen Tod. Der Krieg im 20. Jahrhundert ist keineswegs geeignet, Tapferkeit oder Kreativität zu fördern, vielmehr macht er die Menschen misstrauisch gegen Begriffe wie Mut oder Heldentum und löst bei jedem, der ihn erlebt, ein tiefes Gefühl der Entfremdung und Orientierungslosigkeit aus. Wenn die Menschen in Zukunft wieder des Friedens und des Wohlstands überdrüssig werden und zu neuen thymotischen Kämpfen und Herausforderungen aufbrechen sollten, dann werden die Folgen vermutlich noch schrecklicher sein. Denn heute gibt es Atomwaffen und andere Massenvernichtungsmittel, die Millionen Menschen in Minutenschnelle einen anonymen Tod bringen können.

Das Bollwerk gegen eine solche Wiederkehr der Geschichte und des ersten Menschen ist der in Teil II des vorliegenden Buches beschriebene gewaltige Mechanismus der modernen Naturwissenschaft, angetrieben von der unbegrenzten Begierde und geleitet von der Vernunft. Eine Wiederbelebung der *Megalothymia* in der Moderne würde einen Bruch mit der mächtigen und dynamischen Wirtschaftswelt bedeuten, die durch diesen Mechanismus geschaffen wurde; es wäre ein Versuch, die Logik der technologischen Entwicklung zu durchbrechen. Derartige Brüche sind zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten möglich gewesen, so etwa als Deutschland und Japan alles dem Bedürfnis nach nationaler Anerkennung opferten. Es ist jedoch zweifelhaft, ob die ganze Welt für längere Zeit einen solchen Bruch vollziehen könnte. Deutschland und Japan wollten in den Kriegen der ersten Hälfte dieses Jahrhunderts ihre Überlegenheit anerkannt wissen, aber sie glaubten auch, sie würden ihre wirtschaftliche Zukunft sichern, wenn sie auf neomerkantilistische Weise

neuen *Lebensraum* (im Original deutsch; A.d.Ü.) eroberten oder ihre Protektorate wirtschaftlich entwickelten und ausbeuteten. Inzwischen haben beide Länder aus eigener Erfahrung gelernt, dass wirtschaftliche Sicherheit viel leichter durch freien Handel als durch Krieg zu erreichen ist und dass sich der Weg der militärischen Eroberung für die Wirtschaft absolut zerstörerisch auswirkt.

Amerika leidet heutzutage augenscheinlich nicht gerade unter einem Überschuss an *Megalothymia.* Die ernsten jungen Leute, die an den Universitäten Jura oder Betriebswirtschaft studieren und ängstlich ihre Lebensläufe einreichen in der Hoffnung, den Lebensstil fortführen zu können, auf den sie Anspruch zu haben glauben, scheinen viel eher Gefahr zu laufen, dass sie letzte Menschen werden, als dass sie die Leidenschaften des ersten Menschen wiederentdecken. Bei ihnen ist der liberale Grundsatz, dass der Lebensinhalt im Erwerb von Gütern und in der Verfolgung mäßig ehrgeiziger Ziele besteht, nur allzu erfolgreich gewesen. Man wird kaum feststellen, dass große, unerfüllte Sehnsüchte oder irrationale Leidenschaften unter der glatten Oberfläche eines frisch zugelassenen Rechtsanwalts brodeln.

Dasselbe gilt auch für andere Teile der posthistorischen Welt. In den achtziger Jahren waren die Regierungschefs der europäischen Länder nicht gerade begierig auf große Kämpfe und Opfer, als es etwa um den Kalten Krieg mit Moskau, die Beseitigung des Hungers in der Dritten Welt oder militärische Aktionen gegen den Terrorismus ging. Ein paar fanatische junge Leute schlossen sich zwar der deutschen Rote-Armee-Fraktion oder den italienischen Roten Brigaden an, aber diese kleinen, verwirrten Randgruppen wurden nur durch Hilfe aus dem sowjetischen Block am Leben erhalten. Als es im Herbst 1989 zu der großen Umwälzung in Osteuropa kam, zögerten viele Deutsche vor der

Wiedervereinigung, *weil sie zu viel Geld kosten könnte.* Eine Gesellschaft, die gespannt wäre wie eine Feder und bereit, sich auf dem Scheiterhaufen neuer, nie da gewesener fanatischer Ideen zu opfern, würde wohl ein anderes Bild abgeben; die unsere scheint mit Gegenwart und Zukunft durchaus zufrieden zu sein.

Nach Platon liegt *Thymos* zwar den Tugenden zugrunde, ist für sich genommen jedoch weder gut noch schlecht, sondern muss geschult werden, damit er dem Gemeinwohl zugutekommt. Mit anderen Worten: *Thymos* muss von der Vernunft beherrscht und zu einem Bundesgenossen der Begierde gemacht werden. In der gerechten Stadt Platons sind alle drei Teile der Seele befriedigt und geleitet von der Vernunft in ein Gleichgewicht gebracht.[484] Eine optimale Regierung ist äußerst schwer zu errichten, weil sie alle Aspekte des Menschen gleichzeitig befriedigen muss: Vernunft, Begierde und *Thymos.* Auch wenn möglicherweise keine reale Regierungsform den Menschen je vollkommen befriedigen wird, stellt die beste denkbare Regierungsform doch einen Maßstab dar, an dem man die real existierenden Regierungen messen kann. Nach diesem Maßstab ist diejenige Regierungsform die beste, die alle drei Teile der Seele gleichermaßen am besten befriedigen kann.

Heute ist anscheinend die liberale Demokratie im Vergleich zu den uns bekannten historischen Alternativen die Regierungsform, die allen drei Teilen der Seele den größten Raum gibt. Auch wenn sie »in der Rede«, wie es bei Platon heißt, vielleicht nicht als die Beste Regierungsform abschneidet, ist sie doch in der Praxis die beste. Hegel lehrt uns, dass der Liberalismus nicht in erster Linie auf der Abschaffung des Strebens nach Anerkennung beruht, sondern darauf, dass dieses in eine rationale Form überführt wird. *Thymos* bleibt zwar in seinen früheren Erscheinungsformen nicht völlig erhalten, wird aber auch nicht

völlig verleugnet. Außerdem basiert keine real existierende liberale Gesellschaft ausschließlich auf *Isothymia*; jede muss in gewissem Umfang eine ungefährliche, gezähmte Form der *Megalothymia* zulassen, selbst wenn dies ihren selbstgewählten Prinzipien zuwiderlaufen sollte.

Wenn der historische Prozess wirklich auf den beiden Pfeilern der vernunftgeleiteten Begierde und der vernunftgeleiteten Anerkennung ruht und wenn die moderne liberale Demokratie diese beiden Bedürfnisse am besten befriedigt und in einer Art Gleichgewicht hält, dann liegt die schlimmste Bedrohung der Demokratie offensichtlich darin, dass wir nicht wirklich wissen, was auf dem Spiel steht. Während die modernen Gesellschaften immer demokratischer geworden sind, ist das moderne Denken in eine Sackgasse geraten. Man kann sich nicht mehr einigen, was den Menschen ausmacht und worin seine spezifische Würde besteht, und ist deshalb nicht mehr in der Lage, die Menschenrechte zu definieren. Diese Unfähigkeit bahnt einerseits einem übersteigerten Verlangen nach Gleichberechtigung den Weg und löst andererseits ein starkes Verlangen nach einer erneuten Entfesselung von *Megalothymia* aus.[485] Eine solche Verwirrung des Denkens kann ungeachtet der Tatsache entstehen, dass die Geschichte durch rationale Begierde und rationale Anerkennung in eine klare Richtung getrieben wird, und dass die liberale Demokratie die bestmögliche Lösung für das menschliche Dilemma darstellt. Es ist durchaus möglich, dass die Idee einer zielgerichteten Universalgeschichte, an deren Ende die liberale Demokratie steht, den Menschen plausibler erscheinen wird, wenn sich die Entwicklung der letzten Jahrzehnte weiter fortsetzt. In diesem Fall wird das moderne Denken vielleicht aus der relativistischen Sackgasse herausfinden, in die es geraten ist. Der Kulturrelativismus (eine europäische Erfindung) hat in unserem Jahrhundert nur deshalb

Anhänger, weil Europa erstmals gezwungen war, sich im Rahmen des Kolonialismus und der Entkolonisation ernsthaft mit nichteuropäischen Kulturen auseinanderzusetzen. Viele Entwicklungen in unserem Jahrhundert, der Niedergang des moralischen Selbstvertrauens der europäischen Zivilisation, der Druck der Dritten Welt und das Auftauchen neuer Ideologien haben dazu beigetragen, den Relativismus zu stärken. Wenn jedoch im Lauf der Zeit immer mehr Gesellschaften mit unterschiedlicher Kultur und Geschichte ähnliche langfristige Entwicklungsmuster aufweisen sollten, wenn sich die staatlichen Institutionen der höchstentwickelten Gesellschaften auch weiterhin immer mehr annähern und wenn sich die Vereinheitlichung der Menschheit im Zuge der wirtschaftlichen Entwicklung fortsetzen sollte, dann wird der Relativismus vielleicht seltsamer erscheinen als heute. Die scheinbaren Unterschiede in der »Sprache des Guten und des Bösen« der Völker werden sich dann als Kunstprodukte des jeweiligen Stadiums der historischen Entwicklung erweisen.

Die Menschheit wird dann nicht wie tausend verschiedene Triebe erscheinen, die zu ebenso vielen Blumen erblühen, sondern wie ein Wagentreck, der über eine lange Straße verteilt ist. Einige Wagen fahren schnell und zielstrebig in die Stadt ein, während andere in der Wüste ein Lager aufgeschlagen haben oder in den Wagenspuren auf dem letzten Gebirgspass stecken geblieben sind. Manche Wagen werden von Indianern angegriffen und bleiben brennend am Wegrand zurück. Einige Wagenlenker sind durch die Schlacht verwirrt und schlagen vorübergehend eine falsche Richtung ein, wieder andere sind müde von der Reise und wollen an Ort und Stelle ein festes Lager errichten. Manche fahren auf Nebenstrecken, aber sie müssen feststellen, dass über das letzte Gebirge nur eine einzige Passstraße führt. Die große Mehrheit

der Wagen nähert sich jedoch langsam der Stadt, und die meisten erreichen sie auch. Die Wagen gleichen einander: Sie sind zwar unterschiedlich bemalt und aus unterschiedlichen Materialien gebaut, aber sie alle haben vier Räder, werden von Pferden gezogen und transportieren eine Familie, die hofft und betet, dass ihr auf der Reise kein Unglück widerfahren möge. Aus der Tatsache, dass die Situation der Wagen offensichtlich verschieden ist, wird man dann nicht mehr schließen, dass die Menschen auf den Wagen grundsätzlich und für immer verschieden sind, sondern nur, dass sie sich an unterschiedlichen Punkten des Weges befinden.

Alexandre Kojève vertritt die Ansicht, dass der Lauf der Geschichte letztlich ihre Rationalität bestätigen wird. Er meint, es werden schließlich so viele Wagen in die Stadt einfahren, dass jeder vernünftige Beobachter zugeben muss, dass es immer nur eine einzige Reise und nur ein einziges Ziel gegeben hat. Trotz der in jüngster Zeit zu beobachtenden weltweiten liberalen Revolution ist es zweifelhaft, ob wir diesen Punkt heute erreicht haben. Wir wissen noch nicht mit Bestimmtheit, ob alle Wagen sich tatsächlich in dieselbe Richtung bewegen. Und für den Fall, dass die meisten Wagen schließlich in dieselbe Stadt einfahren, können wir nicht mit Sicherheit sagen, dass den Menschen auf den Wagen die neue Umgebung auf Dauer gefallen wird. Vielleicht werden sie nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen.

Nachwort zur Taschenbuchausgabe 2006

In den Jahren, die seit der Veröffentlichung meines ursprünglichen Aufsatzes »The End of History?« in der Zeitschrift *The National Interest* im Sommer 1989 vergangen sind, wurde meine Hypothese von jedem erdenklichen Standpunkt aus kritisiert. Die Veröffentlichung der zweiten englischsprachigen Taschenbuchauflage meines Buches bot mir die Gelegenheit, mein ursprüngliches Argument noch einmal zu erläutern, auf die – aus meiner Sicht schwerstwiegenden – Einwände einzugehen und dabei auch einige wichtige weltpolitische Entwicklungen in die Überlegungen einzubeziehen, die sich seit dem Sommer 1989 ereignet hatten.

Lassen Sie mich mit der Frage beginnen: Was war das »Ende der Geschichte«?

Natürlich stammt diese Formulierung nicht von mir, sondern geht auf Hegel zurück – und, was bekannter sein dürfte, auf Marx. Hegel war jedoch der erste Geschichtsphilosoph, der die Menschheitsgeschichte als einen kohärenten, evolutionären Prozess begriff. Er sah diese Evolution als das allmähliche Entfalten der menschlichen Vernunft, das schließlich zu einer Ausbreitung der Freiheit in der Welt führen würde. Marx vertrat eine stärker auf ökonomischen Aspekten beruhende Theorie, nach der sich die Produktionsmittel im Zusammenhang mit der Entwicklung der menschlichen Gesellschaften vom vormenschlichen Stand über die Jäger- und Sammlergesellschaften und die Agrargesellschaften bis zu den industriellen Gesellschaften veränderten. Das Ende der Geschichte war

daher eine Modernisierungstheorie, welche die Frage aufwarf, wohin dieser Modernisierungsprozess letztendlich führen würde.

Viele progressive Intellektuelle der Zeit zwischen der Veröffentlichung von Marx' *Kommunistischem Manifest* (1848) und dem Ende des 20. Jahrhunderts glaubten, dass es ein Ende der Geschichte geben und der historische Prozess in einem kommunistischen Utopia enden würde. Das war nicht meine Behauptung, sondern die von Karl Marx. Ich ging von der einfachen Erkenntnis aus, dass es 1989 nicht so aussah, als würde sich dies ereignen. Soweit der Prozess der Menschheitsgeschichte überhaupt irgendwohin führte, tendierte er nicht zum Kommunismus, sondern zu dem, was die Marxisten bürgerliche Demokratie nannten. Es schien keine höhere Gesellschaftsform zu geben, die über eine auf den beiden Prinzipien Freiheit und Gleichheit beruhende Gesellschaft hinausweisen würde. Das brachte der große russisch-französische Hegelianer Alexandre Kojève recht boshaft zum Ausdruck, als er erklärte, die Geschichte habe im Jahr 1806 geendet, als Napoleon in der Schlacht bei Jena und Auerstedt die preußische Monarchie besiegte und damit die Prinzipien der Französischen Revolution in Hegels Ecke von Deutschland brachte. Und da sich diese Prinzipien überall auf der Welt verbreiteten, sei alles, was danach geschah, nur noch eine Art »Auffüllen« gewesen.

Ich wurde von vielen Kommentatoren in einen Kontrast zu meinem ehemaligen Lehrer Samuel Huntington gesetzt, der in seinem Buch *Kampf der Kulturen. Die Neugestaltung der Weltpolitik im 21. Jahrhundert* eine ganz andere Vision der Weltgeschichte vortrug. In gewisser Weise denke ich, dass man dabei das Ausmaß überbewertet hat, in dem wir uns in unseren Interpretationen der Welt unterscheiden. Beispielsweise stimme ich durchaus seiner Auffassung zu, dass die

Kultur ein unverzichtbarer Bestandteil menschlicher Gesellschaften bleibt und dass man weder die Entwicklung noch die Politik verstehen kann, ohne Bezug auf kulturelle Werte zu nehmen.

Es gibt jedoch eine grundsätzliche Frage, die uns trennt: Die Frage nämlich, ob die Werte und Institutionen, die sich während der westlichen Aufklärung herausbildeten, *potenziell* universell sind (wie Hegel und Marx dachten) oder in einen kulturellen Horizont eingebunden sind (was den Ansichten späterer Philosophen wie Nietzsche und Heidegger entsprechen würde). Huntington ist eindeutig der Auffassung, dass sie nicht universell seien. Er argumentiert, die Art von politischen Institutionen, die uns im Westen so vertraut sind, sei das Nebenprodukt einer bestimmten Art westeuropäisch-christlicher Kultur, die niemals außerhalb der Grenzen dieser Kultur Fuß fassen könne. Die zentrale Frage, die es zu beantworten gilt, lautet daher, ob westlichen Werten und Institutionen eine universelle Bedeutung beizumessen ist oder ob sie lediglich den zeitlich begrenzten Erfolg einer gegenwärtig hegemonialen Kultur darstellen.

Huntington hat jedoch durchaus recht, wenn er sagt, der *historische* Ursprung der modernen säkularen liberalen Demokratie liege im Christentum, was jedoch keine neuartige Sichtweise ist. Neben vielen anderen Denkern argumentierten auch Hegel, Tocqueville und Nietzsche, die moderne Demokratie sei eine säkulare Version der christlichen Lehre von der universellen Würde des Menschen, und dass diese heute als nichtreligiöse politische Doktrin der Menschenrechte verstanden wird. Nach meiner Auffassung steht außer Frage, dass dies aus historischer Sicht zutrifft.

Obwohl die moderne liberale Demokratie in jenem spezifischen kulturellen Boden wurzelt, stellt sich die Frage, ob sich die Ideen von

ihren partikularistischen Ursprüngen lösen und auch für in nicht christlichen Kulturen lebende Menschen bedeutsam werden können. Auch die wissenschaftliche Methode, auf der unsere moderne technologische Zivilisation ruht, trat aus eher zufälligen historischen Gründen zu einem bestimmten Zeitpunkt in der Geschichte des frühneuzeitlichen Europa zutage und gründet sich auf dem Denken von Philosophen wie Francis Bacon und René Descartes. Als aber die wissenschaftliche Methode erst einmal erfunden war, wurde sie Eigentum der gesamten Menschheit und konnte von allen genutzt werden, gleichgültig, ob man Asiate, Afrikaner oder Inder war.

Die Frage lautet daher, ob die Prinzipien der Freiheit und Gleichheit, die wir als Fundament der liberalen Demokratie betrachten, eine ähnlich universelle Signifikanz aufweisen. Ich glaube, dass das der Fall ist, und denke, dass es eine allgemeine Logik der historischen Entwicklung gibt – eine Logik, mit der sich erklären lässt, warum es auf der ganzen Welt immer mehr Demokratie geben sollte, je weiter sich unsere Gesellschaften entwickeln. Das ist keine rigide Form eines historischen Determinismus wie beim Marxismus, sondern ein Wirksamwerden grundlegender, die menschliche Gesellschaftsentwicklung antreibender Kräfte, ein evolutionärer Prozess, an dessen Ende es mehr Demokratie geben sollte als in seinen Anfängen.

Der Ursprung der »Geschichte« im marxistisch-hegelianischen Sinne liegt letztlich in Wissenschaft und Technologie. Wissenschaft ist kumulativ: Wissenschaftliche Entdeckungen geraten nicht periodisch in Vergessenheit. Das ist es, was die ökonomische Welt ausmacht, da die Technologie einen Horizont ökonomischer Produktionsmöglichkeiten umfasst und dafür sorgt, dass sich das Zeitalter der Dampfmaschine vom Zeitalter des Pflugs unterscheidet und dass das Zeitalter des Transistors

und des Computers anders sein wird als das Zeitalter von Kohle und Stahl. Die wissenschaftliche Entwicklung ermöglicht die enormen Produktivitätszuwächse, die in den heutigen Marktwirtschaften den modernen Kapitalismus und die Freisetzung von Technologie und Ideen antreiben.

Die wirtschaftliche Entwicklung bewirkt eine Steigerung der Lebensstandards, die universell wünschenswert ist. Der Beweis dafür ist meiner Meinung nach ganz einfach darin zu sehen, dass die Menschen »mit den Füßen abstimmen«: Jahr für Jahr machen sich Millionen Menschen aus armen, weniger entwickelten Ländern auf den Weg nach Westeuropa, in die Vereinigten Staaten von Amerika, nach Japan oder in andere entwickelte Länder, weil sie erkennen, dass die Chancen auf ein glückliches Leben in einer wohlhabenden Gesellschaft viel besser sind als in einem armen Land. Obwohl sich so manche Rousseau’schen Träumer vorstellen, dass sie in einer Gesellschaft von Jägern und Sammlern oder Bauern glücklicher leben könnten als beispielsweise in Los Angeles, gibt es nur sehr wenige, die sich tatsächlich dazu entschließen.

Der Wunsch, in einer liberalen Demokratie zu leben, ist zunächst nicht annähernd so verbreitet wie das Verlangen nach Entwicklung. Tatsächlich gibt es viele autoritäre Regime wie das heutige China, Singapur oder das Chile unter General Pinochet, die es geschafft haben, sich recht erfolgreich zu entwickeln und zu modernisieren. Es gibt jedoch eine starke Korrelation zwischen einer erfolgreichen ökonomischen Entwicklung und dem Wachstum demokratischer Institutionen, die ursprünglich von dem großen Soziologen Seymour Martin Lipset konstatiert wurde. Und es gibt zahlreiche Gründe, warum diese Korrelation so stark ausgeprägt ist. Wenn ein Land ein Pro-Kopf-

Einkommen von ungefähr 6000 US-Dollar überschreitet, ist es keine Agrargesellschaft mehr. Denn dann wird es wahrscheinlich nicht nur eine Mittelschicht aufweisen, die Eigentum besitzt, sondern auch eine vielfältige Zivilgesellschaft und ein höheres Bildungsniveau der Eliten und allgemein der Bevölkerung. All das sind Faktoren, die das Verlangen nach demokratischer Teilhabe antreiben und damit auch die von unten kommende Forderung nach demokratischen politischen Institutionen.

Ein letzter Aspekt des Modernisierungsprozesses betrifft den Bereich der Kultur. Alle wollen wirtschaftliche Entwicklung, und diese wiederum fördert im Allgemeinen demokratische politische Institutionen. Aber am Ende des Modernisierungsprozesses will niemand kulturelle Einförmigkeit sehen; tatsächlich kehren nun Fragen der kulturellen Identität mit aller Macht zurück. Huntington hat recht, wenn er sagt, dass wir niemals in einer Welt kultureller Uniformität leben werden, in der globalen Kultur des »Davos Man«, wie er diese Spezies nennt. In der Tat würden wir nicht in einer Welt leben *wollen*, in der wir alle dieselben universalen Werte teilen, Werte, die auf einer Art globalisiertem Amerikanismus beruhen. Vielmehr leben wir mit bestimmten historischen Traditionen, religiösen Werten und anderen Aspekten einer gemeinsamen Erinnerung, die unser Alltagsleben ausmachen.

Das Leben in den heutigen liberalen Demokratien, einschließlich der Vereinigten Staaten, ist dadurch gekennzeichnet, dass kulturelle oder Gruppen-Identitäten ständig behauptet, bekräftigt und manchmal auch aus dem Nichts erfunden werden. Das ist ein Bereich, in dem uns die ursprünglichen Theoretiker des modernen Liberalismus nicht viel Orientierung bieten. Hobbes, Locke, Montesquieu und Rousseau sahen das Kernproblem des liberalen Pluralismus darin, dass der Einzelne gegenüber dem Staat eigenständige Entscheidungen trifft. Aber in

modernen liberalen Gesellschaften organisieren sich die Menschen in kulturellen Gruppen, die gegenüber dem Staat ihre Rechte als Gruppe einfordern, die Wahlfreiheit des Einzelnen innerhalb dieser Gruppen jedoch begrenzen. Das mag recht milde Formen annehmen, wie etwa die Forderung französischer Kanadier, dass die Schüler in Québec auf Französisch unterrichtet werden müssten, aber auch ernstere Formen, etwa wenn islamistische Prediger in Europa fordern, dass die Scharia Vorrang vor dem französischen oder niederländischen Recht haben müsse. Der Staat muss sich für eine Interpretation des liberalen Pluralismus entscheiden, die entweder die Verantwortung für den Schutz des Einzelnen oder den Schutz von Gruppen priorisiert, und, sollte Letzteres der Fall sein, welche Art von Einschränkungen der Rechte des Einzelnen durch die Gruppe er zu dulden bereit ist.

Eine eingehendere Untersuchung dieser Frage würde über den Rahmen dieses Essays hinausgehen. Nur wenige liberale Gesellschaften setzen sich strikt für die Verteidigung individueller Rechte gegenüber Gruppenrechten ein. Multikulturalismus, Zweisprachigkeit und andere Formen der Anerkennung von Gruppen sind zu festen Elementen der öffentlichen Ordnung in den Vereinigten Staaten von Amerika und in anderen westlichen Demokratien geworden. Jedoch haben die meisten liberalen Gesellschaften erkannt, dass die Anerkennung von Gruppen das grundlegende liberale Prinzip der Toleranz und die Rechte des Einzelnen untergraben kann. Wie Charles Taylor erläutert, kann der Liberalismus unterschiedlichen Kulturen nicht völlig unparteiisch begegnen, da er selbst bestimmte kulturelle Werte widerspiegelt und alternative kulturelle Gruppierungen zurückweisen muss, wenn diese selbst zutiefst illiberal sind.[486]

Das grundlegende Prinzip der säkularen Politik ist in erster Linie aus pragmatischen Gründen Teil des Modernisierungsprozesses geworden. In der Geschichte des Christentums begannen Kirche und Staat als voneinander getrennte Einheiten, was im Islam nicht der Fall war. Aber die Trennung war nie wichtig oder vollständig. Gegen Ende des Mittelalters diktierte jeder europäische Fürst, welchem religiösen Glauben seine Untertanen zu folgen hatten. Die religiösen Konflikte im Gefolge der Reformation führten zu blutigen Kriegen, die mehr als hundert Jahre andauerten. Daher entsprang die moderne säkulare Politik nicht automatisch der christlichen Kultur, sondern musste durch schmerzliche historische Erfahrungen erlernt werden. Eine der erfolgreichen Errungenschaften des frühmodernen Liberalismus war, dass er die Menschen von der Notwendigkeit überzeugen konnte, die von der Religion geführte Debatte über den Endzweck aus dem Bereich des Politischen auszuschließen. Das ist ein Kampf, den der Westen bereits hinter sich gebracht hat, und ich denke, dass die islamische Welt derzeit diesen Kampf durchläuft.

Wie schon am Beginn dieses Nachworts erwähnt, wurde das »Ende der Geschichte« aus vielen unterschiedlichen Blickpunkten angegriffen, seit die These zum ersten Mal artikuliert wurde. Viele kritische Einwände beruhten auf einfachen Missverständnissen dessen, was ich darin vorgetragen habe. So unterstellen mir manche Kritiker zu behaupten, es würden schlicht keine Ereignisse mehr stattfinden. Auf diese Art von Kritik will ich hier nicht näher eingehen, zumal sie größtenteils hätte vermieden werden können, wenn die fraglichen Personen mein Buch einfach nur gelesen hätten.

Doch ein Missverständnis möchte ich hier klarstellen. Es betrifft die weit verbreitete Fehlannahme, mein Argument beziehe sich auf eine

spezifisch amerikanische Version vom Ende der Geschichte, etwas, das ein Autor als »chauvinistischen Triumphalismus« bezeichnete.[487] Viele haben das Ende der Geschichte als eine Art Kurzanweisung für eine amerikanische Hegemonie über den Rest der Welt verstanden, nicht nur im Bereich der Ideen und Werte, sondern durch die tatsächliche Ausübung amerikanischer Macht, um die Welt den amerikanischen Interessen entsprechend zu ordnen.

Nichts könnte weiter von der Wahrheit entfernt sein. Wer mit Kojève und den intellektuellen Ursprüngen seiner Version vom Ende der Geschichte vertraut ist, wird verstehen, dass die Europäische Union eine viel weiter reichende reale Verkörperung des Konzepts darstellt als die Vereinigten Staaten der Gegenwart. In Übereinstimmung mit Kojève argumentierte ich, dass das europäische Projekt tatsächlich ein Haus darstelle, das dem Letzten Menschen, der am Ende der Geschichte in Erscheinung tritt, als Wohnstatt dienen könne. Der europäische Traum – der in Deutschland am intensivsten geträumt wird – besteht darin, nationale Souveränität, Machtpolitik und jede Art von Kampf, die eine militärische Macht voraussetzt (mehr hierüber später), zu überwinden. Dagegen haben die Amerikaner ein eher traditionelles Verständnis von Souveränität, spenden ihrem Militär Beifall und lieben ihre patriotischen Paraden am 4. Juli.

Die moderne liberale Demokratie beruht auf den Zwillingsprinzipien Freiheit und Gleichheit. Diese beiden Grundsätze stehen in einem ständigen Spannungsverhältnis: Gleichheit lässt sich ohne einen mächtigen Staat nicht maximieren, der in die individuelle Freiheit eingreift; die Freiheit kann nicht unbegrenzt ausgeweitet werden, ohne diversen schädlichen Formen sozialer Ungleichheit Tür und Tor zu öffnen. Jede liberale Demokratie muss daher Kompromisse zwischen den

beiden Prinzipien eingehen. Die heutigen Europäer bevorzugen eher größere Gleichheit auf Kosten der Freiheit; bei den Amerikanern ist es genau umgekehrt, aus Gründen, die in ihrer jeweiligen Geschichte wurzeln. Dabei handelt es sich jedoch um graduelle und nicht um prinzipielle Unterschiede; auch wenn ich in mancher Hinsicht die amerikanische Version der europäischen vorziehe, ist es doch eher eine Frage der pragmatischen Beobachtung und des Geschmacks als eine Frage des Prinzips.

Von den vielen Anfechtungen des optimistischen evolutionären Szenarios, das in *Das Ende der Geschichte* ausgebreitet wird, wiegen bei genauerer Betrachtung vier Aspekte meiner Meinung nach besonders schwer. Der erste Aspekt betrifft den Islam als Hindernis für die Demokratie. Der zweite hat mit dem Problem der Demokratie auf einer internationalen Ebene zu tun. Der dritte Aspekt betrifft die Autonomie der Politik, und der letzte Gesichtspunkt bezieht sich auf die nicht vorhergesehenen Folgen der Technologie. Ich werde auf jeden dieser Aspekte der Reihe nach eingehen.

Vor allem seit den Terroranschlägen vom 11. September 2001 wird häufig das Argument vorgetragen, dass zwischen dem Islam als Religion und seiner Fähigkeit, sich zu einer modernen Demokratie zu entwickeln, ein grundsätzliches Spannungsverhältnis bestehe. Blickt man sich auf der Welt um, steht außer Zweifel, dass die muslimische Welt vom übergreifenden Muster der demokratischen Entwicklung weitgehend ausgenommen bleibt, die wir in Lateinamerika, Europa, Asien und sogar in Subsahara-Afrika beobachten. Daher wird argumentiert, dass es bestimmte Elemente in der islamischen Glaubenslehre gebe, beispielsweise die Einheit von Religion und Staat, die der Ausbreitung

der Demokratie in muslimischen Ländern unüberwindbare kulturelle Barrieren entgegenstellen.

Mir scheint es äußerst unwahrscheinlich, dass das Problem im Islam als Religion selbst angelegt ist. Alle großen religiösen Systeme der Welt sind hochkomplex. Das Christentum wurde einst – und das vor noch nicht sehr langer Zeit – benutzt, um Sklaverei und hierarchische Gesellschaftsstrukturen zu rechtfertigen; heute jedoch sehen wir, dass es die moderne Demokratie unterstützt. Religiöse Lehren sind von einer Generation zur nächsten auch politischen Interpretationen unterworfen. Das trifft auf den Islam ebenso zu wie auf das Christentum. Auch zwischen den heute kulturell muslimischen Ländern gibt es riesige Unterschiede der praktischen Politik. Es gibt mehrere muslimische Länder mit verhältnismäßig erfolgreichen Demokratien, darunter auch Indonesien, das nach der Krise von 1997 den Übergang vom Autoritarismus erfolgreich bewältigt hat. Die Türkei lebt seit dem Ende des Zweiten Weltkriegs mit Unterbrechungen in einer Zwei-Parteien-Demokratie. Auch Mali und Senegal lassen sich hier anführen, genauso wie andere Länder mit großen muslimischen Minderheiten, zum Beispiel Indien. Ferner konnten Malaysia und Indonesien dauerhaftes Wirtschaftswachstum erzielen. Das Argument, der Islam stelle ein Hindernis für die Entwicklung dar, trifft daher nicht zwingend zu.

Alfred Stepan weist darauf hin, die eigentliche Ausnahme im breiten Muster der »Dritten Demokratisierungswelle« (wie Samuel Huntington die demokratischen Transformationen zwischen den siebziger und neunziger Jahren bezeichnete) sei im Grunde keine muslimische, sondern eine arabische: Es scheine in der arabischen politischen Kultur etwas zu geben, das sich der Demokratisierung stärker widersetze. Was dieses Etwas sein könnte, ist Gegenstand der Debatte, aber es könnte sehr wohl

ein kulturelles Hindernis sein, das nicht mit der Religion zusammenhängt, beispielsweise ein Überdauern des Tribalismus. Und die Herausforderung, vor der die Welt mit Blick auf den radikalen Islamismus oder Jihadismus heute steht, ist viel eher politischer als religiöser, kultureller oder zivilisatorischer Natur.

Wie Olivier Roy und Roya und Ladan Boroumand erklären, ist radikaler Islamismus am besten als politische Ideologie zu verstehen.[488] Die Schriften von Sayyid Qutb, dem Gründer der Muslimischen Bruderschaft in Ägypten, oder Osama Bin Ladens und seiner Ideologen im Terrornetzwerk al-Qaida, befassen sich mit politischen Ideen über den Staat, über die Revolution und die Ästhetisierung der Gewalt, also mit Themen, die nicht echten islamischen Traditionen entstammen, sondern den radikalen Ideologien der extremen Linken und Rechten des 20. Jahrhunderts in Europa – soll heißen: Faschismus und Kommunismus. In diesen extrem gefährlichen Doktrinen spiegeln sich keine Kernlehren des Islam; vielmehr benutzen sie den Islam zu politischen Zwecken. In vielen arabischen Ländern und unter den Muslimen in Europa konnten sie aufgrund der tiefen Entfremdung populär werden, die diese Gemeinschaften kennzeichnet. Radikaler Islamismus ist daher keine Wiederbelebung einer kulturellen Tradition des Islam, sondern sollte im Kontext moderner Identitätspolitiken gesehen werden. Er tritt genau dann in Erscheinung, wenn traditionelle kulturelle Identitäten durch Modernisierung und eine pluralistische demokratische Ordnung gestört werden, die einen Bruch zwischen dem inneren Selbst des Einzelnen und der äußeren gesellschaftlichen Praxis hervorrufen. Das ist der Grund, warum so viele gewalttätige Jihadisten wie Mohammed Atta, der Organisator der Anschläge vom 11. September 2001, oder Mohammed Bouyeri, der Mörder des niederländischen

Filmemachers Theo van Gogh, in Westeuropa radikalisiert wurden. Die Modernisierung hat von Anfang an Entfremdung und daher die Opposition zu ihr selbst hervorgebracht; in dieser Hinsicht treten heutige Jihadisten in die Fußstapfen von Anarchisten, Bolschewiken, Faschisten und früherer Generationen der Bader-Meinhof-Bande.

Die Frage lautet daher, ob zutiefst radikalisierte und entfremdete Muslime potenziell mächtig genug sind, um die liberale Demokratie selbst zu bedrohen. Tatsächlich verschafft ihnen die moderne Technologie leichten Zugang zu modernen Massenvernichtungswaffen, die früheren Terroristengenerationen nicht zur Verfügung standen. Aber der politische Islam kann sich bisher nicht auf eine starke territoriale Basis stützen, und selbst in Ländern wie Iran, Saudi-Arabien, Afghanistan oder Sudan, in denen er an die Macht gekommen ist, hat er bislang keine attraktive ökonomische oder soziale Bilanz vorzuweisen. Außerdem wetteifern auch andere Auslegungen des Islam um die Vorherrschaft, und dies auf eine Weise, die dafür sorgt, dass ein großer Teil des Kampfes innerhalb der muslimischen Welt ausgetragen werden wird. Es könnte sich daher herausstellen, dass diese Herausforderung weniger gravierend ist, als es die des Kommunismus war, der nicht nur einen globalen Anspruch erhob, sondern auch mit einem mächtigen modernen Staat verbunden war.

Das größere Problem für die Zukunft der liberalen Demokratie wird daher eines sein, das in den demokratischen Gesellschaften selbst angelegt ist, vor allem in Ländern wie Frankreich und den Niederlanden mit ihren großen muslimischen Minderheiten. Im Großen und Ganzen war Europa im Hinblick auf die Integration kulturell andersartiger Minderheiten weniger erfolgreich als die Vereinigten Staaten. Die zunehmende Gewalt aufseiten europäischer Muslime der zweiten und

dritten Generation verweist auf eine dunkle Seite der Identitätspolitik, viel dunkler als die separatistischen Forderungen, die beispielsweise von den Nationalisten in Quebec oder Schottland erhoben werden. Wütende, nicht assimilierte kulturelle Minderheiten rufen eine Gegenreaktion vonseiten der Mehrheitsgesellschaft hervor, die sich dann in ihre eigene kulturelle und religiöse Identität zurückzieht. Um zu verhindern, dass sich dies immer weiter zu einem »Kampf der Kulturen« entwickelt, bedarf es der Mäßigung und des guten Urteilsvermögens aufseiten der politischen Führung – etwas, das der Modernisierungsprozess selbst nicht automatisch gewährleistet.

Die zweite wichtige Kritik an meiner These vom »Ende der Geschichte« betrifft die Frage der Demokratie auf einer internationalen Ebene. Als ich damals schrieb, die liberale Demokratie stelle die endgültige Regierungsform dar, meinte ich die Demokratie auf nationalstaatlicher Ebene. Ich hatte nicht die Vorstellung, dass es möglich sein würde, eine globale Demokratie zu schaffen, die den souveränen Nationalstaat durch das internationale Recht irgendwie transzendieren würde. Aber genau das ist die Sorge, die seit dem Irakkrieg von 2003 mit besonderer Intensität aufgeworfen wird und die bis zu einem gewissen Grad der Spaltung zugrunde liegt, die sich seither zwischen den Vereinigten Staaten und Europa aufgetan hat. Diese Frage wird seit einem Jahrzehnt auch von Globalisierungskritikern aufgeworfen, die auf ein neues demokratisches Defizit hinweisen. Es betreffe den Grad der Interaktionen, die zwischen Menschen erfolgen, die in unterschiedlichen nationalen Rechtssystemen leben, und den institutionalisierten Mechanismen einer über nationale Grenzen hinausgreifenden Verantwortlichkeit. Dieses Problem wird insbesondere durch die schiere Größe und Dominanz der Vereinigten Staaten im derzeitigen globalen

System noch weiter verschärft: Die Vereinigten Staaten sind auf vielfältige Weise in der Lage, Menschen überall auf dem Globus zu erreichen und auf sie einzuwirken, ohne dass es in umgekehrter Richtung vergleichbare Einflussmöglichkeiten gibt.

Das Projekt der europäischen Einigung ist teilweise auf die Überwindung des Nationalstaates gerichtet. Hingegen gehen die Amerikaner in der Regel davon aus, dass die Quelle der Legitimität oder des legitimen Handelns auf einer souveränen konstitutionellen Demokratie beruhe. Die unterschiedlichen Sichtweisen der Europäer und der Amerikaner ergeben sich aus ihren jeweiligen geschichtlichen Erfahrungen. Die Europäer sehen im souveränen Nationalstaat den Ursprung von kollektivem Egoismus und Nationalismus, die den beiden Weltkriegen des 20. Jahrhunderts zugrunde lagen. Das europäische Projekt ist daher der Versuch, Machtpolitik durch ein System von Normen, Gesetzen und Organisationen zu ersetzen. Demgegenüber hatten die Amerikaner bessere Erfahrungen mit dem Einsatz legitimer Gewalt durch ihren Nationalstaat gemacht. Das begann schon mit der Amerikanischen Revolution gegen die britische Monarchie und setzte sich durch den sehr blutigen Amerikanischen Bürgerkrieg fort, bei dem über 600000 Amerikaner ums Leben kamen, der aber zur Abschaffung der Sklaverei und zur Wiederherstellung der staatlichen Einheit führte. Es setzte sich fort durch den Zweiten Weltkrieg bis hin zum Kalten Krieg, die als moralische Kreuzzüge zur Befreiung Europas von zwei unterschiedlichen Formen der Tyrannei gesehen werden können.

Die europäische Einschätzung im Hinblick auf die Notwendigkeit von Normen, die über den Nationalstaat hinausgehen, ist auf einer theoretischen Ebene zweifelsohne richtig. Es gibt keinen Grund für die Annahme, souveräne liberale Demokratien könnten bei ihrem Umgang

mit anderen Nationen oder sogar mit ihren eigenen Bürgern nicht furchtbare Missbräuche begehen. Selbst die Vereinigten Staaten wurden mit dem Geburtsfehler der Sklaverei geboren, die von demokratischen Mehrheiten gebilligt und in der Verfassung verankert war. So musste sich Lincoln bei seiner Debatte mit Stephen Douglas auf ein Gleichheitsprinzip berufen, das damals außerhalb der amerikanischen Verfassung lag, um gegen die Sklaverei argumentieren zu können.

Obwohl es durchaus möglich ist, theoretisch für eine Form von Demokratie zu plädieren, die über den Nationalstaat hinausgeht, gäbe es bei der Realisierung eines solchen Projekts meiner Ansicht nach unüberwindbare praktische Hindernisse. Eine erfolgreiche Demokratie hängt in hohem Maße vom Vorhandensein eines echten politischen Gemeinwesens ab, in dem Einigkeit über bestimmte gemeinsame Grundwerte und Institutionen besteht. Gemeinsame kulturelle Werte schaffen Vertrauen und »schmieren« sozusagen die Interaktionen der Bürger untereinander. Angesichts der Vielfalt der Völker und Kulturen ist es daher nahezu unmöglich, sich eine Demokratie auf internationaler Ebene vorzustellen. Viele Amerikaner hegen eine zynische Meinung über internationale Organisationen wie die Vereinten Nationen. Sie ist nicht zuletzt der Langsamkeit und Ineffizienz des kollektiven Handelns auf der internationalen Ebene zuzuschreiben, wenn verschiedenartige Gesellschaften auf der Grundlage eines politischen Konsenses handeln wollen.

Die Behebung dieses Effizienzproblems würde die Delegierung von Macht und Vollzugsgewalt an eine entscheidungs- und handlungsfähige Exekutive erforderlich machen. Doch wem würde die Welt eine solche Vollmacht übertragen wollen? Und wie könnte sie sicher ausgeübt werden, solange es an all den ausgleichenden Institutionen fehlt, die die

Macht auf der nationalstaatlichen Ebene teilen und begrenzen? Selbst in Europa mit seiner gemeinsamen Kultur und historischen Erfahrung gibt es inzwischen ernsthafte Zweifel an dem Projekt, einen im Effekt einzigen europäischen Nationalstaat zu schaffen, der die Souveränität seiner Mitgliedstaaten stark beschneiden würde.

Es sieht daher nicht so aus, als würden wir in absehbarer Zukunft über den Nationalstaat als grundlegenden Ursprung legitimer demokratischer Herrschaft hinauskommen. Anstelle einer globalen Regierung werden wir uns mit globalen Ordnungsmechanismen zufriedengeben müssen, also mit unvollkommenen internationalen Institutionen, die das kollektive Handeln der Nationen fördern und ein gewisses Maß an Verantwortlichkeit zwischen ihnen herstellen. Eine liberale Weltordnung, die sowohl gerecht als auch realisierbar ist, müsste daher nicht auf einer einzigen, übergreifenden globalen Institution beruhen, sondern auf einer Vielfalt internationaler Institutionen, die jeweils auf bestimmte funktionale Fragen, Regionen oder spezifische Probleme ausgerichtet sind. Diese Art einer Weltordnung ist bereits im Entstehen begriffen, wobei allerdings noch sehr viel produktive Arbeit geleistet werden muss.

Die dritte Frage, die sich als Problem in »Das Ende der Geschichte« noch immer stellt, betrifft das, was ich Autonomie der Politik nennen möchte. Wie vorstehend bereits angedeutet, besteht ein Zusammenhang zwischen wirtschaftlicher Entwicklung und liberaler Demokratie – ein relativ hohes Bruttoinlandprodukt pro Kopf begünstigt die demokratische Konsolidierung. Das Problem liegt jedoch darin, die wirtschaftliche Entwicklung überhaupt erst einmal in Gang zu bringen. Das ist vielen Entwicklungsländern in Subsahara-Afrika, in Südasien, im Nahen Osten und in Lateinamerika bislang nicht gelungen. Gute Wirtschaftspolitik allein reicht für die ökonomische Entwicklung nicht aus; erforderlich ist

auch ein Staat, der für Recht und Ordnung sorgt und Eigentumsrechte, Rechtstaatlichkeit und politische Stabilität sicherstellt, ohne die Investitionen, Wachstum und internationaler Handel nicht zu haben sein werden. Um die Vorteile der Globalisierung nutzen zu können, wie es Indien und China seit einigen Jahren tun, ist vor allem ein kompetenter Staat erforderlich, der die Bedingungen für die Beteiligung an der Weltwirtschaft schafft und sichert.

In der Dritten Welt sind kompetente Staaten jedoch keine Selbstverständlichkeit. Viele Probleme, mit denen wir in der Politik des 21. Jahrhunderts konfrontiert sind, hängen eher mit dem Fehlen starker staatlicher Institutionen in den armen Ländern zusammen als mit der Agenda des 20. Jahrhunderts, die durch außerordentlich starke Staaten gekennzeichnet war. Es dominierten große Mächte, Staaten wie Nazideutschland, das japanische Kaiserreich oder die ehemalige UdSSR, die zu groß und mächtig waren. Die typischen Probleme des 21. Jahrhunderts dagegen haben mit Staaten wie Somalia, Afghanistan oder Haiti zu tun – mit Ländern, deren staatliche Systeme nicht in der Lage sind, die für die Entwicklung oder Schaffung grundlegender demokratischer Institutionen unabdingbare Rechtsstaatlichkeit zu gewährleisten.

Wir stehen daher vor einer zweifachen Herausforderung. In der entwickelten Welt wird sich der Wohlfahrtsstaat in Europa in den kommenden Generationen mit einer großen Krise konfrontiert sehen, die sich aus dem Bevölkerungsrückgang, den nicht mehr tragbaren Leistungsansprüchen und einer übermäßigen Regulierung ergibt.[489] In der unterentwickelten Welt hingegen besteht ein Mangel an Staatlichkeit, der die wirtschaftliche Entwicklung verhindert und als Brutstätte für eine ganze Menge von Problemen gesehen werden muss, beispielsweise

Flucht, Krankheiten und Terrorismus. Infolgedessen haben wir es in den beiden Weltteilen mit zwei völlig verschiedenen Aufgabenstellungen zu tun: In der entwickelten Welt muss die Reichweite des Staates beschnitten werden, während der Staat in vielen Ländern der Dritten Welt gestärkt werden muss.

Für uns besteht die besondere Herausforderung darin, dass wir relativ wenig darüber wissen, wie sich in armen Ländern starke politische Institutionen aufbauen ließen. Die Zwickmühle ist teilweise darin zu sehen, dass Entwicklung, sei sie nun ökonomisch oder politisch, niemals von Außenstehenden »gemacht« werden sollte. Vielmehr ist sie ein Prozess, der unvermeidlich von Menschen innerhalb der Gesellschaft selbst vorangetrieben werden muss, die mit den eigenen Gewohnheiten und Traditionen vertraut sind und die langfristig die Verantwortung für den eigenen Entwicklungsprozess übernehmen können. Außenstehende sollten diese Bemühungen einfach nur unterstützen. Politische Entwicklung ist ein Prozess, der in vielerlei Hinsicht unabhängig von der ökonomischen Entwicklung verläuft, obwohl beide, wie bereits erwähnt, in gewisser Weise zusammenwirken.

Was wir daher benötigen – und womit sich *Das Ende der Geschichte* nicht befasste –, ist eine Theorie der politischen Entwicklung, die von wirtschaftlichen Faktoren unabhängig ist. Die Staatsbildung und der Aufbau staatlicher Institutionen, wie sich dies historisch abspielte, die Rolle der Gewalt, der militärische Wettbewerb, religiöse Einflüsse und das Denken ganz allgemein, die Auswirkungen der physischen Geographie und die Ausstattung mit Ressourcen, die Frage, warum sich dies oder jenes in einigen Teilen der Welt zuerst ereignete und woanders nicht – all das sind Bestandteile einer weiter gefassten Theorie, die noch zu erarbeiten ist. Mit seinem Buch *Political Order in Changing Societies*

(1968) trug Samuel Huntington dazu bei, die ursprüngliche Version der Modernisierungstheorie zu untergraben, indem er eine Theorie des politischen Niedergangs aufstellte und behauptete, dass der Verfall genauso wahrscheinlich sei wie die Entwicklung. In der Tat hat es in der letzten Generation sehr viel politischen Verfall gegeben; die Ursachen müssen systematisch erforscht werden.

Der letzte Einwand gegen die in *Das Ende der Geschichte* vorgetragene Hypothese wird in unterschiedlichen Formen vorgetragen und betrifft die Technologie. Kurz gesagt, geht es dabei um die Möglichkeit, dass der vom technologischen Fortschritt getriebene historische Prozess letztlich selbst diesem Fortschritt zum Opfer fallen könnte. Wie sich das ereignen könnte, ist Gegenstand einer schier endlosen Vielfalt von Szenarien. Ein Szenario, das vielen Amerikanern seit dem 11. September 2001 besonders präsent ist, betrifft die Möglichkeit eines nuklearen oder biologischen Terrorismus, obwohl die nukleare Vernichtung seit Hiroshima zu einer sehr realen Vorstellung geworden ist. Etwas ist heute jedoch anders: Es ist eine Art »Demokratisierung der Mittel der Gewaltanwendung« eingetreten, die auch sehr kleinen, staatenlosen Gruppierungen die Möglichkeit verschafft, in den Besitz von Waffen mit enormer Zerstörungskraft zu gelangen.

Ein zweites dieser technologisch bedingten möglichen Szenarien betrifft die Umwelt. Wenn einige der düstersten Vorhersagen über die globale Klimaerwärmung zutreffen, könnte es bereits zu spät sein, um die erforderliche Verringerung des Kohlendioxid-Ausstoßes zu erreichen, mit der sich eine massive Klimaveränderung noch verhindern ließe – denn gelingt dies nicht mehr rechtzeitig, könnte der Anpassungsprozess so

gewaltige Störungen verursachen, dass er gewissermaßen das Huhn schlachtet, das unsere technologischen »goldenen Eier« legt.

Das letzte technologische Szenario habe ich schon 2002 in meinem Buch *Das Ende des Menschen* beschrieben. Es betrifft unsere Fähigkeit, uns selbst biologisch zu optimieren, sei es durch die Entschlüsselung und Manipulation des menschlichen Genoms, durch psychopharmazeutische Drogen, durch eine zukünftige kognitive Neurowissenschaft oder durch lebensverlängernde Maßnahmen – sie eröffnen uns neue Ansätze des Social Engineering und damit auch die Möglichkeit zu neuen Formen von Politik. Ich entschloss mich damals, über diese besondere technologische Zukunft zu schreiben, weil diese Gefahr sehr viel subtiler daherkommt als die Bedrohung, die von Nuklearwaffen oder vom Klimawandel ausgeht. Hier sind die potenziell schlechten oder entmenschlichenden Folgen des technologischen Fortschritts eng mit Aspekten wie Freiheit von Krankheiten oder Langlebigkeit verbunden, die sich die Menschen universal wünschen, und werden daher viel schwieriger zu verhindern sein.

Ich habe nichts Nützliches darüber zu sagen, mit welcher Wahrscheinlichkeit diese technologischen Zukunftsszenarien eintreffen könnten; schließlich bin ich weder Prophet noch »Futurologe«. Ich weise jedoch darauf hin, dass der technologische Fortschritt in der Vergangenheit auch neue Möglichkeiten hervorgebracht hat, mit denen sich die durch die Technologie selbst erzeugten negativen Konsequenzen abmindern ließen. Allerdings gibt es absolut keinen Grund anzunehmen, dass das immer der Fall sein wird.

Allgemeiner ausgedrückt, ist mein historisierender Blick auf die menschliche Entwicklung immer nur schwach deterministisch, im Unterschied zum ausgeprägten Determinismus des Marxismus-

Leninismus. Ich glaube, dass es einen breiten historischen Trend hin zur liberalen Demokratie gibt, denke aber auch, dass sich diesem Trend eine Reihe vorhersehbarer Herausforderungen in den Weg stellen wird. Die vier, die ich vorstehend umrissen habe, sind diejenigen, die sich meiner Meinung nach in den kommenden Jahren am dringlichsten manifestieren werden. Weicher Determinismus bedeutet, dass angesichts der weitreichenden historischen Trends Faktoren wie Staatskunst, Politik, Führung und individuelle Entscheidungsfreiheit für den tatsächlichen Verlauf der historischen Entwicklung auch weiterhin absolut entscheidend sein werden. So müssen beispielsweise die Chancen und Risiken, die die moderne Technologie bietet, von den Gesellschaften als Herausforderungen akzeptiert und durch entsprechende Politiken und Institutionen bewältigt werden. Damit erscheint die Zukunft tatsächlich viel offener, als ihre ökonomischen, technologischen oder sozialen Voraussetzungen vermuten lassen. Die politischen Entscheidungen, die von der Bevölkerung durch ihre Wahlentscheidung und von den politischen Führern unserer verschiedenen Demokratien getroffen werden, werden in Zukunft große Auswirkungen auf die Stärke und Qualität der liberalen Demokratie haben.

Nachwort zum Nachwort

Als ich das Nachwort zur englischen Ausgabe meines Buches von 2006 noch einmal durchlas, stellte ich zu meinem Erstaunen fest, dass die grundlegenden Argumente darin in keiner Weise den Argumenten entsprachen, die ich heute, 13 Jahre später, vortragen würde. Die Kernfrage war zwar 2006, oder 1992 oder 2019 unverändert geblieben: Wohin weist der Modernisierungsprozess (alias Geschichte)? Haben sich irgendwelche politischen und ökonomischen Modelle entwickelt, die sich als geeignet erweisen könnten, die liberale Demokratie als beste Organisationsform menschlicher Gesellschaften in normativer oder in praktischer Hinsicht herauszufordern? Ich bin mir keineswegs sicher, dass die Antworten auf diese Fragen heute grundsätzlich anders ausfallen würden als vor 13 oder vor 30 Jahren.

Es ist offenkundig, dass sich unsere unmittelbaren Sorgen geändert haben. 2006 lagen die Angriffe auf das World Trade Center und die Invasion der Vereinigten Staaten im Irak erst wenige Jahre zurück. Damals stellte der islamistische Terror für viele Menschen eine existenzielle Bedrohung der modernen Demokratie dar, und der Islam selbst pries sich als Alternative zum westlichen Liberalismus an.

Heute jedoch hat sich die zentrale Bedrohung der demokratischen Weltordnung auf den Populismus und die Wiederkehr des geopolitischen Konkurrenzkampfes in Gestalt Chinas und eines erneut aggressiv auftretenden Russlands verlagert. Der Islamismus stellt zwar auch weiterhin einen wichtigen politischen Faktor in bestimmten Regionen

dar, aber nach den Erschütterungen, die die US-Invasionen in Afghanistan und im Irak nach sich zogen, und nach all dem Chaos, das auf den Arabischen Frühling und den syrischen Bürgerkrieg folgte, scheint die islamische Theokratie global nicht mehr im Vormarsch begriffen zu sein. Das trifft nicht nur für die nichtmuslimischen Länder zu, sondern auch für die islamische Welt generell. Der Iran und die Golfstaaten mögen zwar in vielen Teilen der Welt einen unheilvollen Einfluss ausüben, aber sie selbst verkörpern sicherlich nicht die Hoffnungen vieler anderer für die Zukunft der Welt.

Im Populismus ist dagegen wohl eine viel ernstere Gefahr für die globale Demokratie zu sehen, weil er seit 2016 in Kernländern der demokratischen Praxis in Erscheinung tritt – so bei der Wahl Donald Trumps zum Präsidenten der Vereinigten Staaten und beim Brexit-Referendum im Vereinigten Königreich. Populistische Parteien kamen in Ungarn, Polen, Italien und Brasilien an die Macht und der Populismus sitzt auch in anderen europäischen Ländern vielen großen Parteien im Nacken. In anderen Regionen tritt die Religion anstelle der Nation als wirkmächtige Mobilisierungskraft auf, etwa im Falle von Narendra Modis hinduistisch-nationalistischer Partei BJP in Indien oder in der militanten Form des Buddhismus, die sich in Sri Lanka und Myanmar zeigt. Der Populismus stellt eine Ablehnung des liberalen Verfassungsrahmens dar, der die Macht der Exekutive begrenzt und unter Kontrolle hält und die Minderheiten schützt. Wie ich in meinem Buch *Identität: Wie der Verlust der Würde unsere Demokratie gefährdet* (deutsch 2019) erläuterte, scheint sich die Achse der internationalen Beziehungen von einer durch ökonomische Ideologie bestimmten zu einer durch Identität definierten Politik zu verschieben.

China hat sich inzwischen im Zuge seiner ökonomischen Modernisierung nicht etwa weiter geöffnet. Vielmehr hat es sich unter Xi Jinping eindeutig in die entgegengesetzte Richtung entwickelt, hin zu einer postmodernen Diktatur, die sich der modernsten Technologien wie Künstliche Intelligenz und Maschinelles Lernen bedient, um das Leben der eigenen Bevölkerung bis ins kleinste Detail kontrollieren zu können. Die allgemeine Korrelation zwischen steigendem Pro-Kopf-Einkommen und der Forderung nach politischer Teilhabe, die wir in meinem Buch feststellten, trifft daher auf das bevölkerungsreichste Land der Welt offenbar nicht zu. Das Internet, von dem viele nach seiner Entstehung in den neunziger Jahren glaubten, dass es zu mehr Demokratie beitragen könne, wurde in eine Waffe verwandelt und dazu missbraucht, die Demokratie zu untergraben.

Unsere heutige Welt ist daher eine ganz andere, als sie noch im Jahr 2006 war. Damals befand sich die von Samuel Huntington so genannte »Dritte Welle der Demokratisierung« auf ihrem Höhepunkt; seither hat sie sich in ein Wellental, in eine demokratische Rezession verwandelt. An der Wegmarke, an der wir heute stehen, können wir noch nicht erkennen, ob sich diese Rezession zu einer tiefgreifenden, anhaltenden Depression weiterentwickeln wird oder ob es sich nur um eine eher kurzfristige Korrektur innerhalb eines im Allgemeinen positiv verlaufenden Trends handelt. Auf diese Frage werde ich weiter unten noch einmal kurz zurückkommen.

Ich werde oft gefragt, ob sich meine Ansichten seit der Veröffentlichung der ursprünglichen Ausgabe im Jahr 1992 geändert hätten. Die Antwort lautet: So, wie sich die Ereignisse entfalten, sind natürlich auch meine Ansichten einer ständigen Veränderung unterworfen. Im Wesentlichen habe ich mein Buch in der zweibändigen

Serie über die politische Ordnung (*The Origins of Political Order*, 2011, und *Political Order and Political Decay*, 2014) fort- und umgeschrieben. In diesen beiden Bänden habe ich die grundsätzliche These beibehalten, dass sich die politischen Systeme im Laufe der Zeit modernisieren. Aber die beiden Bücher präsentierten auch mehrere neue Ideen: den Gedanken, wie wichtig moderne Staaten für die Entwicklung sind und mit welch unerhörten Schwierigkeiten es verbunden ist, moderne Staaten zu schaffen, aber auch die Idee des politischen Verfalls, der für eine Gesellschaft sowohl Rückschritt als auch Fortschritt bedeuten kann.

Gleichwohl gibt es in meinem Denken über diese drei Jahrzehnte hinweg auch bestimmte Kontinuitäten. Eines der Hauptthemen war, dass der Modernisierungsprozess nicht einfach nur von ökonomischen Faktoren angetrieben würde – also durch eine Kombination von technologischem Fortschritt und wirtschaftlichem Eigeninteresse –, sondern auch von dem, was Platon *Thymos* nannte, eine der drei menschlichen Grundmotivationen oder, anders ausgedrückt, den dritten Teil der Seele, der sich nach Anerkennung der eigenen, inneren Würde sehne. Damals führte ich aus, dass er sich in zwei Formen manifestiere: in der *Isothymia*, dem Verlangen, als den Mitmenschen gleichwertig anerkannt zu werden, und in der *Megalothymia*, dem Bestreben, anderen Menschen gegenüber als überlegen anerkannt zu werden. Die moderne Demokratie werde von dem Verlangen nach gleichwertiger Anerkennung angetrieben, werde aber ständig durch das Auftreten von Individuen bedroht, die durch ihren übersteigerten Ehrgeiz eine demokratische Ordnung gefährden oder gar umstürzen könnten. Während der Liberalismus auf der Forderung nach gleicher und universeller Anerkennung beruhe, gebe es auch Formen einer einseitigen, partiellen Anerkennung – Nationalismus oder Religion –, die eine liberale Ordnung

bedrohen könnten. Das war das Thema, mit dem ich mich in meinem oben erwähnten Buch *Identität* noch einmal näher befasste: dass der Liberalismus heute von diesen einseitigen, partiellen Formen der Anerkennung angegriffen würde und dass sich in der Folge die Gesellschaft – sowohl im Inland als auch international – in immer kleinere selbstverliebte und egoistische Gruppen spalte.

Die Tatsache, dass sich die Besorgnisse, die im Jahr 2006 dem radikalen Islamismus galten, bis 2020 auf den Populismus verlagert hatten, lässt vermuten, dass sich diese verschiedenartigen Herausforderungen, so ernst sie auch sein mögen, am Ende selbst erschöpfen und dass somit die liberale Demokratie als die Kämpferin mit der größten Ausdauer in der Arena zurückbleibt. Und tatsächlich hat die Demokratie allein im vergangenen Jahrhundert eine Menge Höhen und Tiefen überlebt. Die derzeitige Krise ist nicht annähernd so schwerwiegend wie die der dreißiger Jahre, die den Aufstieg des Faschismus im Herzen Europas mit sich brachte; eher ließe sie sich mit dem Vertrauensverlust in die westliche Demokratie gleichsetzen, der in Form vielfacher krisenhafter Erscheinungen in den siebziger Jahren auftrat. In der heutigen Zeit scheint das chinesische Modell zu erstarken, aber es hat sich bislang noch nie in einem schweren Wirtschaftsabschwung bewähren müssen, der unweigerlich irgendwann kommen wird. In vielen Teilen der Welt glimmt der Funke noch, der 1989–1991 die systemischen Veränderungen auslöste: In den letzten Jahren kam es in Ländern wie der Ukraine, in Algerien, im Sudan, in Nicaragua, Armenien, Hongkong und sogar in Russland zu Massenprotesten gegen autoritäre Regierungen, auch wenn sie nicht überall zu erfolgreichen demokratischen Systemveränderungen führten. In Tschechien, in der Slowakei, in Rumänien und Georgien wurden

jedoch Kräfte gegen die Korruption und die oligarchische Kontrolle des demokratischen Prozesses mobilisiert. Der Brexit hat das britische politische System dermaßen zerrüttet, dass wohl kein anderes Mitgliedsland der EU in absehbarer Zeit das Verlangen verspüren dürfte, diesem Pfad folgen zu wollen. Auch ist keineswegs ausgemacht, dass die britischen Wählerinnen und Wähler noch einmal dieselbe Entscheidung treffen würden, wenn sie heute dazu eine Chance bekämen. Auf längere Sicht werden die demographischen Fakten den Populismus nicht begünstigen, weil immer mehr junge Menschen aus den ländlichen Regionen in die Großstädte ziehen, wodurch das populistische Wählerpotenzial abnimmt.

Um zu dieser längeren Sicht zu gelangen, müssen wir allerdings erst einmal auf kürzere Sicht überleben. Falls es ein allgemeines historisches Narrativ gibt, das zu modernen Gesellschaften führt, dann könnte es darin zu sehen sein, dass immer mehr Individuen und ganze Bevölkerungen die gewonnene Handlungsmacht nutzen, um zu besseren Ergebnissen zu gelangen. Mein Buch im Jahr 1992 postulierte die Existenz eines Mechanismus, der die menschlichen Gesellschaften vorantreibe. Aber im Unterschied zu Karl Marx habe ich niemals behauptet, dass sich dieser Mechanismus dank unaufhaltbarer struktureller Kräfte unvermeidlich entfalten würde. Dass es so etwas wie die Geschichte gibt, entbindet uns als Individuen nicht von der Verantwortung, demokratische Institutionen zu bewahren und nicht nur für sie, sondern auch für eine liberale Weltordnung zu kämpfen – und auch für die Ideen, auf die sie sich stützen.

Francis Fukuyama

Stanford, CA.

Bibliographie

Bücher

Afanassjew, Juri (Hg.) (1988): *Es gibt keine Alternative zu Perestroika. Glasnost, Demokratie, Sozialismus.* Nördlingen.
Almond, Gabriel A. und Sidney Verba (1963): *The Civic Culture.* Boston.
Angell, Norman (1913): *Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg ein?* Berlin.
Apter, David (1965): *The Politics of Modernization.* Chicago.
Aristoteles (1977): *Hauptwerke.* Hrsg. von Wilhelm Nestle, 8. Auflage Stuttgart.
Aron, Raymond (1985): *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen.* München, Zürich.
Aslund, Anders (1989): *Gorbachev's Struggle for Economic Reform.* Ithaca/New York.
Avineri, Shlomo (1972): *Hegel's Theory of the Modern State.* Cambridge.
Ders. (1968): *The Social and Political Thought of Karl Marx.* Cambridge.
Azrael, Jeremy (1966): *Managerial Power and Soviet Politics.* Cambridge/Mass.
Ders. (1987): *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command, 1976–1986.* Santa Monica/Calif.
Baer, Werner (1989): *The Brasilian Economy. Growth and Development.* New York.
Bell, Daniel (1973): *The Coming of Post-Industrial Society. A Venture in Social Forecasting.* New York.
Ders. (1991): *Die kulturellen Widersprüche des Kapitalismus.* Frankfurt/Main.
Bell, Eric Temple (1937): *Men of Mathematics.* New York.
Bellah, Robert N. 11957): *Tokugawa Religion.* Boston.
Berger, Peter und Hsin-Huang Michael Hsiao (1988): *In Search of an East Asian Development Model.* New Brunswick/New Jersey.
Berliner, Joseph S. (1957): *Factory and Manager in the USSR*. Cambridge/Mass.
Bill, James A. und Robert L. Hardgrave jr. (1973): *Comparative Politics. The Quest for Theory.* Lanham/Md.
Binder, Leonard et al. (1971): *Crises and Sequences in Political Development.* Princeton/New Jersey.
Bloom, Allan (1988): *Der Niedergang des amerikanischen Geistes. Ein Plädoyer für die Erneuerung der westlichen Kultur.* Hamburg.
Ders. (1990): *Giants and Dwarfs. Essays 1960–1990.* New York.
Breslauer, George W. (1982): *Khrushchev and Brezhnew as Leaders. Building Authority in Soviet Politics.* London.
Bryce, James (1923): *Moderne Demokratien.* München.
Brzeziński, Zbigniew (1970): *Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era.* New York.
Bury, J. B. (1932): *The Idea of Progress.* New York.

Cardoso, Fernando und Enzo Faletto (1969): *Dependency and Development in Latin America.* Berkeley.
Catton, Bruce (1968): *Grant takes Command.* Boston.
Cherrington, David J. (1980): *The Work Ethik. Working Values and Values that Work.* New York.
Chilcote, Ronald (1981): *Theories of Comparative Politics. The Search for a Paradigm.* Boulder/Colo.
Clausewitz, Carl von (1969): *Vom Kriege.* Hrsg. von Wolfgang Pickert und Wilhelm Ritter von Schramm. 2. neu bearbeitete Auflage, Pfaffenhofen.
Collier, David (Hg.) (1979): *The New Authoritarianism in Latin America.* Princeton/New Jersey.
Collingwood, R. G (1955): *Philosophie der Geschichte.* Stuttgart.
Colton, Timothy J. (1986): *The Dilemma of Reform in the Soviet Union.* New York.
Cooper, Barry (1984): *The End of History. An Essay on Modern Hegelianism.* Toronto.
Coverdale, John F. (1979): *The political Transformation of Spain after Franco.* New York.
Craig, Gordon A. (1964): *The Politics of the Prussian Army 1640–1945.* Oxford.
Custine, Marquis de (1951): *Journey for Our Time.* Neuauflage, New York.
Dahl, Robert A. (1971): *Polyarchy. Participation and Opposition.* New Haven.
Dahrendorf, Ralf (1965): *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland.* München.
Dannhauser, Werner J. (1974): *Nietzsche's View of Socrates.* Ithaca/London.
Davenport, Thomas Rodney Hope (1987): *South Africa. A Modern History.* Johannesburg.
DeBardeleben, Joan (1985): *The Environment and Marxism-Leninism. The Soviet and East-German Experiences.* Boulder/Colo.
Deyo, Frederic C. (Hg.) (1987): *The Political Economy of the New Asian Industrialism.* Ithaca/New York.
Diamond, Larry, Juan Linz und Seymour Martin Lipset (Hg.) (1988a): *Democracy in Developing Countries.* Boulder/Colo.
Dies. (Hg.) (1988b): *Democracy in Developing Countries.* Bd. 4, *Latin America.* Boulder/Colo.
Dickson, Peter (1978): *Kissinger and the Meaning of History.* Cambridge.
Didion, Joan (1968): *Slouching Towards Bethlehem.* New York.
Dirlik, Arif und Maurice Meisner (Hg.) (1989): *Marxism and the Chinese Experience. Issues in Contemporary Chinese Socialism.* Boulder/Colo.
Djilas, Milovan (1957): *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems.* München.
Durkheim, Émile (1964): *The Division of Labour in Society.* New York.
Earle, Edward Meade (Hg.) (1948): *Makers of Modern Strategy. Military Thought from Machiavelli to Hitler.* Princeton.
Eisenstadt, Shmuel Noah (1971): *Die protestantische Ethik und der Geist des Kapitalismus. Eine analytische und vergleichende Darstellung.* Opladen.
Eksteins, Modris (1990): *Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg.* Reinbek bei Hamburg.
Epstein, David F. (1984): *The Political Theory of the Federalist.* Chicago.
Evans, Peter (1979): *Dependent Development. The Alliance of Multinational, State and Local Capital in Brazil.* Princeton.
Fackenheim, Emil (1970): *God's Presence in History.* New York.

Field, Mark G. (Hg.) (1976): *Social Consequences of Modernization in Communist Societies.* Baltimore.
Finifter, Ada (Hg.) (1983): *Political Science. The State of the Disciplin.* Washington D.C.
Frank, André Gunder (1969): *Latin America. Underdevelopment or Revolution.* New York.
Friedrich, Carl J. (1948): *Inevitable Peace.* Cambridge/Mass.
Ders. und Zbigniew Brzeziński (1965): *Totalitarian Dictatorship and Autocracy.* 2. Auflage, Cambridge/Mass.
Furtado, Celso (1970): *Economic Development of Latin America. A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution.* Cambridge.
Fussell, Paul (1975): *The Great War and Modern Memory.* New York.
Galston, William (1975): *Kant and the Problem of History.* Chicago.
Gellner, Ernest (1983): *Nations and Nationalism.* Ithaca/New York.
Gerschenkron, Alexander (1962): *Economic Backwardness in Historical Perspective.* Cambridge/Mass.
Giliomee, Hermann und Laurence Schlemmer (1990): *From Apartheid to Nation-Building.* Johannesburg.
Gimbutas, Marija (1989): *Language of the Goddess.* New York.
Goldman, Marshall I. (1972): *The Spoils of Progress. Environmental Pollution in the Soviet Union.* New York.
Ders. (1987): *Gorbachev's Challenge. Economic Reform in the Age of High Tèchnology.* New York.
Greenstein, Fred I. und Nelson Polsby (Hg.) (1975): *Handbook of Political Science.* Bd. 3, Reading/Mass.
Grew, Raymond (Hg.) (1978): *Crisis of Political Development in Europe and the United States.* Princeton/New Jersey.
Hamilton, Alexander, James Madison und John Jay (1961): *The Federalist Papers.* New York.
Harkabi, Yehoshafat (1988): »Directions of Change in the World Strategic Order. Comments on an Address by Professor Kaiser« in: *The Changing Strategic Landscape. IISS Conference Papers 1988*, Teil II, Adelphi Paper Nr. 237. International Institute for Strategic Studies, London.
Harrison, Lawrence E. (1985): *Underdevelopment Is a State of Mind. The Latin American Case.* New York.
Hartz, Louis (1955): *The Liberal Tradition in America.* New York.
Havel, Václav (1989): *Versuch, in der Wahrheit zu leben.* Reinbek bei Hamburg.
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich (1936): *Dokumente zu Hegels Entwicklung.* Stuttgart.
Ders. (1970): *Werke.* Hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel. Frankfurt/Main.
Heller, Mikhail (1988): *Cogs in the Wheel. The Formation of Soviet Man.* New York.
Hewett, Ed A. (1988): *Der neue Markt Sowjetunion. Effizienz und Perestroika in der sowjetischen Wirtschaft.* Landsberg.
Ders. (1988): *Reforming the Soviet Economy. Equality versus Efficiency.* Washington D.C.
Hirschman, Albert O. (1974): *Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten.* Tübingen.

Ders. (1980): *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg.* Frankfurt/Main.
Hobbes, Thomas (1966): *Leviathan oder Stoff Form und Gewalt des bürgerlichen und kirchlichen Staates.* Hrsg. von Iring Fetscher. Frankfurt/Main, Berlin, Wien.
Hoffmann, Stanley (1965): *The State of War.* New York.
Hough, Jerry (1977): *The Soviet Union and Social Science Theory.* Cambridge/Mass.
Ders. und Merle Fainsod (1979): *How the Soviet Union is Governed.* Cambridge/Mass.
Huntington, Samuel (1968): *Political Order in Changing Societies.* New Haven/Conn.
Ders. und Myron Weiner (Hg.) (1987): *Understanding Political Development.* Boston.
Johnson, Chalmers (Hg.) (1970): *Change in Communist Systems.* Stanford/Calif.
Kane-Berman, John (1990): *South Africa's Silent Revolution.* Johannesburg.
Kant, Immanuel (1968): *Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik 1.* Theorie-Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel. Bd. 11, Frankfurt/Main.
Kassof, Allen (Hg.) (1968): *Prospects for Soviet Society.* New York.
Keohane, Robert (Hg.) (1986): *Neorealism and Its Critics.* New York.
Kesey, Ken (1962): *Einer flog über das Kuckucksnest.* Reinbek bei Hamburg.
Kissinger, Henry A. (1977): *Foreign Policy.* 3. Auflage, New York.
Ders. (1962): *Großmacht und Diplomatie. Von der Staatskunst Castlereaghs und Metternichs.* Düsseldorf, Wien.
Kojève, Alexandre (1947): *Introduction à la lecture de Hegel.* Paris. (Deutsche Teilübersetzung: *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes.* Hrsg. von Iring Fetscher, Stuttgart 1958.)
Komarow, Boris (1980): *The Destruction of Nature in the USSR*. London.
Kuhn, Thomas S. (1976): *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen.* 2. Auflage, Frankfurt/Main.
Langer, William L. (1976): »A Critique of Imperialism« in: Harrison M. Wright (Hg.), *The »New Imperialism«, Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion.* Lexington/Mass.
Lerner, Daniel (1958): *The Passing of Traditional Society.* Glencoe/Ill.
Lewis, Clive S. (1983): *Die Abschaffung des Menschen.* Freiburg i. Br.
Lincoln, Abraham (1940): *The Life and Writings of Abraham Lincoln.* New York.
Lindblom, Charles (1977): *Politics and Markets. The World's Political-Economic System.* New York.
Linz, Juan (Hg.) (1978): *The Breakdown of Democratic Regimes. Crisis, Breakdown and Reequilibration.* Baltimore.
Lukács, Georg (1923): *Geschichte und Klassenbewusstsein.* Berlin.
Machiavelli, Niccolò (1963): *Der Fürst.* Hrsg. von R. Zorn, 3. Auflage, Stuttgart.
Ders. (1966): *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung.* Hrsg. von R. Zorn, Stuttgart.
Mansfield, Harvey (1989): *Taming the Prince.* New York.
Martin, David (1990): *Tongues of fire. The Exposition of Protestantism in Latin-America.* Oxford.
Marx, Karl (1962): *Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie.* Bd. 1. MEGA Bd. 23, Berlin.
Ders. (1977): *Das Kapital. Kritik der politischen Okonomie.* Bd. 3. MEGA Bd. 23, Berlin:
McKibben, Bill (1989): *The End of Nature.* New York.

Melzer, Arthur (1990): *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought.* Chicago.
Moore, Barrington jr. (1969): *Soziale Ursprünge von Demokratie und Diktatur.* Frankfurt/Main.
Morgenthau, Hans J. und Kenneth Thompson (1963): *Macht und Frieden.* Gütersloh.
Mueller, John (1989): *Retreat from Doomsday. The Obsolence of Major War.* New York.
Myrdal, Gunnar (1973): *Asiatisches Drama. Eine Untersuchung über die Armut der Nationen.* Frankfurt/Main.
Naipaul, V. S. (1978): *India. A Wounded Civilization.* New York.
Ders. (1984): *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen.* Köln.
Nakane, Chie (1970): *Japanese Society.* Berkeley/Calif.
Nichols, James und Colin Wright (Hg.) (1990): *From Political Economy to Economics … and back?* Institute for Contemporary Studies. San Francisco/Calif.
Niebuhr, Reinhold (1932): *Moral Man and Immoral Society. A Study in Ethics and Politics.* New York.
Nietzsche, Friedrich (1980): *Sämtliche Werke.* Hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, München.
Nisbet, Robert (1969): *Social Change and History.* Oxford.
O'Donnell, Guillermo, Philippe Schmitter und Laurence Whitehead (Hg.) (1986a): *Transitions from Authoritarian Rule. Comparative Perspectives.* Baltimore.
Dies. (Hg.) (1986b): *Transitions from Authoritarian Rule. Latin America.* Baltimore.
Dies. (Hg.) (1986c): *Transitions from Authoritarian Rule. Southern Europe.* Baltimore.
Dies. (Hg.) (1986d): *Transitions from Authoritarian Rule. Téntative Conclusions About Uncertain Democracies.* Baltimore.
Pangle, Thomas (1988): *The Spirit of Modern Republicanism. The Moral Vision of the American Founding.* Chicago.
Parsons, Talcott (1937): *The Structure of Social Action.* New York.
Ders. (1951): *The Social System.* Glencoe/Ill.
Ders. (1967): *Sociological Theory and Modern Society.* New York.
Ders. und Edward Shils (Hg.) (1951): *Toward a General Theory of Action.* Cambridge/Mass.
Pascal, Blaise (1964): *Pensées.* Neuausgabe, Paris.
Pelikan, Jaroslav, J. Kitzagawa und S. Nasr (1985): *Comparative Work Ethics. Judeo-Christian, Islamic, and Eastern.* Philadelphia.
Pinkard, Terry (1988): *Hegel's Dialectic. The Explanation of Possibility.* Philadelphia.
Platon (1988): *Sämtliche Dialoge.* Hrsg. von Otto Apelt. Hamburg (Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1923).
Popper, Karl (1980): *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde.* Bd. 2, 6. Auflage, Tübingen.
Porter, Michael E. (1990): *The Competitive Advantage of Nations.* New York.
Pridham, Geoffrey (Hg.) (1984): *The New Mediterranean Democracies. Regime Transition in Spain. Greece, and Portugal.* London.
Pye, Lucian W. (1985): *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority.* Cambridge/Mass. 1985.
Ders. (Hg.) (1963): *Communications and Political Development.* Princeton/New Jersey.

Remarque, Erich Maria (1991): *Im Westen nichts Neues.* Neuauflage, Frankfurt/Main.
Revel, Jean-François (1984): *So enden die Demokratien.* München.
Riesman, David, Reuel Denney und Nathan Glazer (1956): *Die Einsame Masse. Eine Untersuchung der Wandlungen des Amerikanischen Charakters.* Darmstadt.
Rigby, T. H. und Ferenc Feher (Hgg.) (1982): *Political Legitimation in Communist States.* New York.
Robertson, H. H. (1933): *Aspects of the Rise of Economic Individualism.* Cambridge.
Rose, Michael (1985): *Re-working the Work Ethic. Economic Values and Socio-Cultural Politics.* New York.
Rostow, Walt Whitman (1960): *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto.* Cambridge.
Ders, (1990): *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present.* New York.
Roth, Michael S. (1988): *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France.* Ithaca/New York.
Rousseau, Jean-Jacques (1964): *Œuvres Complètes.* Vier Bände, Neuauflage, Paris.
Russell, Bertrand (1973): *Unpopuläre Betrachtungen.* 3. Auflage, Zürich.
Sabel, Charles und Michael J. Piore (1984): *The Second Industrial Divide.* New York.
Schram, Stuart und Hélène Carrère-d'Encause (1969): *Marxism and Asia.* London.
Schumpeter, Joseph A. (1950): *Capitalism, Socialism and Democracy.* New York.
Ders. (1955): *Imperialism and Social Classes.* New York.
Shulsky, Abram N. (1990): »The Concept of Property in the History of Political Economy« in: James Nicols, Colin Wright (Hg.) *From Political Economy to Economics … and Back?* San Francisco.
Skidmore, Thomas E. (1988): *The Politics of Military Rule in Brazil, 1964–1985.* New York.
Skilling, H. Gordon und Franklyn Griffiths (1971): *Interest Groups in Soviet Politics.* Princeton/New Jersey.
Smith, Adam (1976): *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations.* Zwei Bände, Neuauflage, Oxford.
Ders. (1982): *The Theory of Moral Sentiments.* Neuauflage, Indianapolis.
Smith, Steven B. (1989a): *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context.* Chicago.
Sombart, Werner (1902–1927): *Der moderne Kapitalismus.* Leipzig.
de Soto, Hernando (1989): *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World.* New York.
Sowell, Thomas (1983): *The Economics and Politics of Race. An International Perspective.* New York.
Stern, Fritz (1963): *Kulturpessimismus als politische Gefahr*. Bern.
Strauss, Leo 11952): *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Genesis.* Chicago.
Ders. (1977): *Naturrecht und Geschichte.* Stuttgart.
Ders. (1958): *Thoughts on Machiavelli.* Glencoe/Ill.
Ders. (1963): *Über Tyrannis.* Mit einem Essay von Alexandre Kojève über »Tyrannis und Weisheit«. Neuwied/Berlin.

Ders. (1991): *On Tyranny. Including the Strauss-Kojève Correspondence.* Überarbeitete und erweiterte Ausgabe, hrsg. von V. Gourevitch und M. Roth. New York.
Ders. und Joseph Cropsey (Hg.) (1972): *History of Political Philosophy.* Zweite Auflage, Chicago.
Tarcov, Nathan (1984): *Locke's Education for Liberty.* Chicago.
Tawney, R. H. (1946): *Religion und Frühkapitalismus.* Bern.
Tocqueville, Alexis de (1987): *Über die Demokratie in Amerika.* Zürich.
Ders. (1959): *Der alte Staat und die Revolution.* Bremen.
Troeltsch, Ernst (1912): *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen.* Gesammelte Schriften, Tübingen.
Veblen, Thorstein (1942): *Imperial Germany and the Industrial Revolution.* New York.
Wallerstein, Immanuel (1974): *Modern World System.* Drei Bände, New York.
Waltz, Kenneth (1959): *Man, the State and War. A Theoretical Analysis.* New York.
Ders. (1979): *Theory of International Politics.* New York.
Ward, Robert und Dankwart Rustow (Hg.) (1964): *Political Development in Japan and Turkey.* Princeton/New Jersey.
Weber, Max (1988): *Gesammelte Aufsatze zur Wissenschaftslehre.* Hrsg. von Johannes Winckelmann. 7. Auflage, Tübingen.
Ders. (1988): *Gesammelte politische Schriften.* Hrsg. von Johannes Winckelmann. 5. Auflage, Tübingen.
Ders. (1979): *Die Protestantische Ethik.* Hrsg. von Johannes Winckelmann. Gütersloh.
Ders. (1976): *Wirtschaft und Gesellschaft.* Hrsg. von Johannes Winckelmann. 5. Auflage, Tübingen.
Ders. (1923): *Wirtschaftsgeschichte.* Hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi. München/Leipzig.
Wiles, Howard (1962): *The Political Economy of Communism.* Cambridge/ Mass.
Williams, Allan (Hg.) (1984): *Southern Europe Transformed. Political and Economic Change in Greece, Italy, Spain. and Portugal.* New York.
Wray, Harry und Hilary Conroy (Hg.) (1983): *Japan Examined. Perspectives on Modern Japanese History.* Honolulu/Hawaii.
Wright, Harrison M. (Hg.) (1961): *The »New Imperialism«. Analysis of Late Nineteenth Century Expansion.* 2. Auflage, Boston.
Zuckert, Catherine H. (1988): *Understanding the Political Spirit. Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche.* New Haven/Conn.

Zeitschriften

Babst, Dean V. (1972): »A Force for Peace. in: *Industrial Research* 14 (April), 55–58.
Baer, Werner (1989): »Import Substitution and Industrialization in Latin America. Experiences and Interpretations« in: *Latin American Research Review 7, Nr.* 1 (Frühjahr), 95–122.
Ball, Terence (1976): »From Paradigms to Research Programs. Toward a Post-Kuhnian Political Science« in: *American Journal of Political Science* 20, Nr. 1 (Februar), 151–177.

Barros, Robert (1986): »The Left and Democracy. Recent Debates in Latin America« in: *Telos* 68, 49–70.
Bell, Daniel (1967a): »Notes on the Post-Industrial Society I« in: *The Public Interest* 6, 24–35.
Ders. (1967b): »Notes on the Post-Industrial Society II« in: *The Public Interest* 7, 102–118.
Beloff, Max (1990): »Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier« in: *Encounter* 74, 51–54.
Bendix, Reinhard (1967): The Protestant Ethic – Revisited. in: *Comparative Studies in Society and History* 9, Nr. 3 (April). 266–2773.
Binder, Leonhard (1986): »The Natural History of Development Theory« in: *Comparative Studies in Society and History* 28.
Bodenheimer, Susanne J. (1970): »The Ideology of Developmentalism« in: *Berkeley Journal of Sociology* 95–137.
Caporaso, James A. (1978): »Dependence, Dependency and Power in the Global System. A Structural and Behavioral Analysis« in: *International Organization* 32, 13–43.
Cardoso, Fernando Henrique (1972): »Dependent Capitalist Development in Latin America« in: *New Left Review* 74 (Juli/August).
Casanova, José (1983): »Modernization and Democratization. Reflections on Spain's Transition to Democracy« in: *Social Research* 50 (Winter), 929–973.
Cutright, Phillips (1963): »National Political Development. Its Measurements and Social Correlate. in: *American Sociology Review* 28, 253–264.
Dönhoff, Marion Gräfin (1989): »Am Ende aller Geschichte?« in: *Die Zeit* (22. September), 1.
Dos Santos, Theotonio (1980): »The Structure of Dependency« in: *American Economic Review* 40 (Mai), 231–236.
Doyle, Michael (1983a): »Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I« in: *Philosophy and Public Affairs* 12 (Sommer), 205–235.
Ders. (1983b): »Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs I« in: *Philosophy and Public Affairs* 12 (Herbst), 323–353.
Ders. (1986): »Liberalism and World Politics« in: *American Political Science Review* 80, Nr. 4 (Dezember), 1151–1169.
Fields, Gary S. (1984): »Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies« in: *Economic Journal* 94 (März), 74–83.
Fishman, Robert M. (1990): »Rethinking State and Regime. Southern Europe's Transition to Democracy« in: *World Politics* 42, Nr. 3 (April), 422–440.
Fontaine, André (1989): »Après l'histoire, l'ennui?« in: *Le Monde* (27. September), 1.
Frank, André G. (1990): »Revolution in Eastern Europe. Lessons for Democratic Social Movements (and socialists?)« in: *Third World Quarterly* 12, Nr. 2 (April), 36–52.
Freedom House Survey (1990): *Freedom at Issue* (Januar/Februar).
Friedman, Edward (1989): »Modernization and Democratization in Leninist States. The Case of China« in: *Studies in Comparative Communism* 22, Nr. 2/3 (Sommer/Herbst), 251–264.
Fukuyama, Francis (1989): »The End of History?« in: *The National Interest* Nr. 16 (Sommer).
Ders. (1989): »A Reply to My Critics« in: *The National Interest*, Nr. 18 (Winter).

Fullerton, Kemper 11924): »Calvinism and Capitalism« in: *Harvard Theological Review* 21, 163–191.
Gaddis, John Lewis (1986): »The Long Peace. Elements of Stability in the Postwar International Situation« in: *International Security* 10, Nr. 4 (Frühjahr), 99–142.
Gellner, David (1982): »Max Weber. Capitalism and the Religion of India« in: *Sociology* 16, Nr. 4 (November), 526–543.
Gray, John (1989): »The End of History – Or the End of Liberalism?« – in: *National Review* (Oktober), 33–35.
Hauslohner, Peter (1987): »Gorbachev's Social Contract« in: *Soviet Economy* 3, Nr. 1, 54–89.
Himmelfarb, Gertrude (1989): »Response to Fukuyama« in: *The National Interest* 16 (Sommer), 26ff.
Hirst, Paul, (1989) »Endism« in: *London Review of Books* Nr. 23.
Huntington, Samuel P. (1984): »Will More Countries Become Democracies?« in: *Political Science Quarterly* 99, Nr. 2 (Sommer), 193–218.
Ders. (1989): »No Exit. The Errors of Endism« in: *The National Interest 17* (Herbst), 3–11, 193–218.
Ders. (1991): »Religion and the Third Wave« in: *The Notional Interest* 24 (Sommer), 29–42.
Kaysen, Carl (1990): »Is War Obsolete?« in: *International Security* 14, Nr. 4 (Frühjahr), 42–64.
Kirkpatrick, Jeane (1979): »Dictatorships and Double Standards« in: *Commentary 68* (November), 34–45.
Kissinger, Henry (1989): »The Caricature of Deng as Tyrant is Unfair« in: *Washington Post* (1. August), A21.
Kober, Stanley (1990): »Idealpolitik« in: *Foreign Policy* Nr. 79 (Sommer), 3– 24.
Krier, Beth Ann (1990): »California's Newest Export«, *Los Angeles Times* (5. Juni).
MacFarquhar, Roderick (1980): »The Post-Confucian Challenge« in: *Economist* (9. Februar), 67–72.
McAdams, James A. (1987): »Crisis in the Soviet Empire. Three Ambiguities in Search of a Prediction« in: *Comparative Politics* 20, Nr. 1 (Oktober), 107–118.
Mearsheimer, John J. (1990): »Back to the Future. Instability in Europe after the Cold War« in: *International Security* 15, Nr. 1 (Sommer), 5–56.
Migranjan, Andranik (1989): »Der lange Weg in die europäische Heimat« in: *Nowy Mir 7* (Juli), 166–184.
Modelski, George (1990): »Is World Politics Evolutionary Learning?« in: *International Organization* 44, Nr. 1 (Winter), 1–24.
Nasar, Sylvia (1991): »Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth« in: *New York Times* (8. Juli), Al.
Neubauer, Deane E. (1967): »Some Conditions of Democracy« in: *American Political Science Review* 61, 1002–1009.
Nordlinger, Eric A. (1968): »Political Development. Time Sequences and Rates of Change« in: *World Politics* 20, 494–530.
Pangle, Thomas (1987): »The Constitution's Human Vision« in: *The Public Interest* 86 (Winter), 77–90.

Parsons, Talcott (1964): »Evolutionary Universals in Society« in: *American Social Review* 29 (Juni), 339–357.
Pye, Lucian W. (1990a): »Political Science and the Crisis of Authoritarianism« in: *American Political Science Review* 84, Nr. 1 (März), 3–17.
Ders. (1990b): »Tiananmen and Chinese Political Structure. The Escalation of Confrontation« in: *Asian Survey* 30, Nr. 4 (April), 331–347.
Revel, Jean-François (1989): »But We Follow the Worse …« in: *The National Interest* 18 (Winter), 99–103.
Riley, Patrick (1981): »Introduction to the Reading of Alexandre Kojève« in: *Political Theory* 9, Nr. 1.
Rosenberg, Nathan und L.E. Birdzell jr. (1990): »Science, Technology and the Western Miracle« in: *Scientific American* 263, Nr. 5 (November), 42– 54.
Roth, Michael S. (1985): »A Problem of Recognition. Alexandre Kojève and the End of History« in: *History and Theory* 24, Nr. 3, 293–306.
Rummel, R. J. (1983): »Libertarianism and International Violence« in: *Journal of Conflict Resolution* 277 (März), 27–71.
Rustow, Dankwart A. (1970): »Transitions to Democracy. Toward a Dynamic Model« in: *Comparative Politics* 2 (April), 337–363.
Ders. (1990): »Democracy. A Global Revolution?« in: *Foreign Affairs* 69, Nr. 4 (Herbst), 75–91.
Schmitter, Philippe C. (1975): »Liberation by *Golpe.* Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal« in: *Armed Forces and Society* 2, Nr. 1 (November), 5–33.
Sestanovich, Stephen (1985): »Anxiety and Ideology« in: *University of Chicago Law Review* 52, Nr. 2 (Frühjahr), 3–116.
Ders. (1990): »Inventing the Soviet National Interest« in: *The National Interest* 20 (Sommer), 3–16.
Skocpol, Theda (1977): »Wallerstein's World Capitalist System. A Theoretical and Historical Critique« in: *American Journal of Sociology* 82 (März), 1075–1090.
Smith, Steven B. (1983): »Hegel's Views on War, the State, and International Relations« in: *American Political Science Review* 77, Nr. 3 (September), 624–632.
Ders. (1989b): »What is ›Right‹ in Hegel's Philosophy of Right?« in: *American Political Science Review* Nr. 1 (März), 3–18.
Smith, Tony (1979): »The Underdevelopment of Development Literature. The Case of Dependency Theory« in: *World Politics* 31, Nr. 2 (Juli), 247–285.
Solschenizyn, Alexander (1990): »Wie wir Russland neu strukturieren sollten« in: *Literaturnaja Gaseta* Nr. 18 (18. September), 3–6.
Sunkel, Osvaldo (1972): »Big Business and ›Dependencia‹« in: *Foreign Affairs* 50 (April), 517–531.
Tipps, Dean C. (1973): »Modernization Theory and the Comparative Study of Societies. A Critical Perspective« in: *Comparative Studies of Society and History* 15 (März), 199–226.
Valenzuela, J. Samuel und Arturo Valenzuela (1978): »Modernization and Dependency. Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment« in: *Comparative Politics* (Juli), 535–557.

Wettergreen, John Adams jr. (1973): »Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity« in: *Western Political Quarterly* 26, Nr. 1 (März), 109–129.
Wiarda, Howard (1973): »Toward a Framework for the Study of Political Change in the Ibero-Latin Tradition« in: *World Politics* 25 (Januar), 106–135.
Ders. (1981): »The Ethnocentrism of the Social Science [sic]. Implications for Research and Policy« in: *Review of Politics* 43, Nr. 2 (April), 163–197.
Wilson, Ian und You Ji (1990): »Leadership by ›Lines‹. China's Unresolved Succession« in: *Problems of Communism* 39, Nr. 1 (Januar/Februar), 2844.
Zolberg, Aristide (1981): »Origins of the Modern World System. A Missing Link« in: *World Politics* 33 (Januar), 253–281.

Register

A
Abalkin, Leonid 63
Aganbegjan, Abel 63
Alexander II. 120
Alfonsín, Raúl 45
Alkibiades 419
Allen, Woody 408
Angell, Norman 33
Aquino, Corazón 45, 176
Aristophanes 392
Aristoteles 96, 185, 440, 441
Armstrong, Louis 408
Aron, Raymond 109, 145
Atatürk, Kemal 322, 346, 365
Atta, Mohammed 456
Augustinus 96, 257
Aylwin, Patricio 80

B
Bach, Johann Sebastian 116
Bacon, Francis 97, 116, 117, 196, 449
Bell, Daniel 141
Bellah, Robert 311, 314
Berija, Lawrenti 67, 78
Bin Laden, Osama 456
Bismarck, Otto von 360
Bogomolow, Oleg 63
Boroumand, Ladan 456
Boroumand, Roya 456
Bouyeri, Mohammed 456
Breschnew, Leonid 37, 40, 63, 67, 68, 74, 78, 121, 239, 302
Breschnewa, Galina 67
Bryce, James 81
Bukowski, Wladimir 240
Bush, George H.W. 338, 421, 432

C
Caesar (Gaius Iulius) 256, 263
Caetano, Marcelo 50

Capra, Frank 327
Carnegie, Andrew 418
Carter, Jimmy 263
Catton, Bruce 434
Ceaușescu, Nicolae 169, 250, 413
Chamorro, Violeta 45
Chiang Ching-kuo 46
Chruschtschow, Nikita 60, 62, 65, 66, 67, 78
Chun Doo-hwan 46
Churchill, Winston 421
Collor de Mello, Fernando 80
Comte, Auguste 111
Condorcet, Marie Jean Antoine Nicolas Caritat, Marquis de 98, 104
Cortés, Hernán 349
Cunhal, Álvaro 50
Custine, Astolphe-Louis-Léonor, Marquis de 58

D
Darwin, Cahrles 395
De Klerk, Frederik Willem 46, 54, 165
De Soto, Hernando 80, 156, 157
Debray, Régis 421
Deng Xiaoping 68, 69, 72, 146, 148, 195, 251
Descartes, René 97, 117, 196, 449
Deutscher, Isaak 139
Didion, Joan 255
Đjilas, Milovan 391
Douglas, Stephen 459
Doyle, Michael 354
Durkheim, Émile 112, 128

E
Ellison, Ralph 248
Engels, Friedrich 103, 140
Euklid 411

F
Fackenheim, Emil 31
Ferguson, Adam 259
Figueiredo, João 53
Filmer, Robert 219
Fisher, H.A.L. 34

Fontenelle, Bernard Le Bovier de 98, 104, 106, 116
Ford, Henry 418
Franco, Francisco 21, 44, 51, 52, 57, 65, 125, 163, 164, 284
Franklin, Benjamin 430
Franz Ferdinand von Österreich-Este 436
Freud, Sigmund 395
Fussell, Paul 34

G

Galilei, Galileo 97
Gandhi, Mahatma 313
Gaulle, Charles de 435
Gellner, Ernest 361, 362
Gneisenau, August Neidhardt Graf von 120
Goebbels, Joseph 36
Gorbatschow, Michail 41, 44, 60, 63, 64, 65, 66, 67, 78, 87, 121, 178, 235, 304, 354
Guevara, Ernesto »Che« 421

H

Hamilton, Alexander 9, 219, 231, 261, 262, 281, 420
Havel, Václav 68, 235, 237, 238, 239, 240, 241, 243, 248, 249, 254, 255, 266, 272, 348
Hegel, Georg Wilhelm Friedrich 12, 13, 15, 18, 19, 20, 76, 101, 102, 103, 104, 105, 106, 107, 108, 109, 110, 111, 112, 114, 120, 130, 140, 187, 196, 197, 205, 206, 207, 208, 209, 210, 211, 212, 213, 214, 215, 216, 217, 219, 220, 221, 222, 223, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 256, 260, 266, 267, 270, 271, 272, 274, 275, 276, 277, 281, 282, 284, 285, 287, 298, 299, 306, 307, 342, 344, 345, 383, 384, 385, 395, 399, 400, 401, 406, 413, 423, 425, 433, 434, 439, 444, 447, 448, 449
Heidegger, Martin 438, 449
Heller, Mikhail 57
Helmsley, Leona 393
Hideyoshi, Toyotomi 423
Hitler, Adolf 34, 35, 47, 48, 49, 57, 186, 187, 194, 265, 338, 365, 376
Hobbes, Thomas 20, 207, 208, 209, 211, 212, 213, 215, 217, 218, 219, 220, 221, 222, 223, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 231, 233, 243, 259, 263, 264, 268, 272, 275, 277, 295, 344, 345, 350, 385, 401, 428, 452
Homer 413
Honecker, Erich 144, 193, 250, 251
Hooker, Richard 219
Hu Yaobang 69, 251
Hume, David 259
Huntington, Samuel 41, 42, 298, 448, 449, 451, 455, 462

I

Ibáñez del Campo, Carlos 158
Ishida Baigan 312

J
Jakeš, Miloš 249
Jakowlew, Alexander 65
Jawlinski, Grigori 63
Jay, John 261
Jefferson, Thomas 20, 219, 226, 430
Jelzin, Boris 61, 62, 65, 66, 73, 138, 178, 304
Jeschow, Nikolai 67
Jones, Reginald Victor 308
Juan Carlos von Spanien 52, 86

K
Kant, Immanuel 15, 31, 99, 100, 101, 102, 114, 121, 184, 196, 200, 206, 215, 216, 227, 231, 342, 353, 376, 377, 378, 395, 402
Karamanlis, Konstantinos 44
Karl V. 361
Kennan, George 335, 345
Kepler, Johannes 100
Kesey, Ken 58
Khomeini, Ruhollah 36, 122, 130, 194, 331
King, Martin Luther 273, 324
Kirkpatrick, Jeane 38, 39
Kissinger, Henry 23, 37, 38, 112, 335, 338, 339, 340, 341, 345, 374
Kojève, Alexandre 24, 25, 109, 110, 111, 202, 205, 206, 207, 210, 214, 267, 269, 281, 285, 286, 287, 383, 384, 385, 388, 412, 413, 422, 423, 424, 433, 446, 448, 453, 454
Krenz, Egon 250

L
Langer, William 359
LaRouche, Lyndon 408
Le Pen, Jean-Marie 365
Lee Kuan Yew 195, 328, 331
Lenin, Wladimir Iljitsch 64, 78, 82, 141, 149, 150, 404, 405
Lewis, C.S. 263
Li Peng 69, 78
Lincoln, Abraham 241, 247, 269, 430, 459
Lipset, Seymour Martin 162, 163, 451
Locke, John 20, 132, 207, 208, 209, 211, 215, 217, 219, 224, 225, 226, 227, 228, 229, 242, 245, 259, 261, 263, 264, 267, 270, 272, 273, 277, 281, 282, 285, 295, 331, 350, 385, 401, 430, 452

López Rodó, Laureano 163
Ludwig XIII. 119, 301

M

Machiavelli, Niccolò 98, 137, 231, 257, 258, 259, 261, 265, 334, 337
Mackenzie, Robert 33
Madison, James 20, 219, 226, 231, 261, 262, 270, 273, 281, 387, 420
Mahmud II. 119
Malan, Daniel François 164
Malenkow, Georgi 78
Mandela, Nelson 46
Mao Zedong 68, 70, 74, 125, 146, 251
Marcos, Ferdinand 45, 175
Marx, Groucho 401
Marx, Karl 12, 13, 103, 107, 108, 109, 111, 112, 113, 124, 125, 128, 140, 142, 150, 191, 192, 193, 196, 197, 198, 207, 211, 218, 271, 285, 306, 315, 331, 383, 388, 395, 400, 447, 448, 449
Mehmet Ali 119
Menem, Carlos 80, 158
Messner, Reinhold 432
Metternich, Klemens Wenzel, Graf, Fürst von 338, 340
Michelangelo Buonarroti 116, 413
Migranjan, Andranik 177
Miller, George 129
Milošević, Slobodan 66
Modrow, Hans 250
Molotow, Wjatscheslaw 67
Montesquieu, Charles de Secondat 259, 452
Morales, Francisco 53
Morgenthau, Hans 335, 336, 339, 341, 345, 346
Morosow, Pawel 57
Mueller, John 356
Mussolini, Benito 376
Myrdal, Gunnar 313

N

Naipaul, V.S. 313
Napoleon I. 32, 110, 119, 120, 263, 276, 301, 338, 448
Nasser, Gamal Abdel 322
Newton, Isaac 100, 116, 213
Niebuhr, Reinhold 335, 338, 339, 345
Nietzsche, Friedrich 26, 95, 162, 231, 254, 263, 264, 265, 272, 286, 291, 293, 294, 296, 396, 399, 400, 401, 404, 405, 406, 408, 409, 410, 411, 412, 413, 414, 415, 416, 417, 419, 437, 438, 439, 440,

441, 449
Nikias 419
Nuikin, Andrej 56

P
Parsons, Talcott 166, 167, 172
Pascal, Blaise 97, 410, 411
Perikles 89
Perón, Isabel 52
Perón, Juan 158
Perry, Matthew Calbraith 119
Peter der Große 120
Petrakow, Nikolai 63
Philipp II. 119
Pinochet, Augusto 45, 55, 80, 180, 451
Pizarro, Francisco 349
Platon 18, 47, 96, 103, 185, 230, 231, 233, 234, 240, 241, 256, 258, 265, 286, 439, 440, 443, 444
Plutarch 426
Pol Pot 14, 187
Prebisch, Raúl 79, 150

R
Rangel, Carlos 80
Raschidow, Scharaf 67
Rasputin, Valentin 73
Rauschenberg, Robert 116
Reagan, Ronald 83, 121, 263, 375, 392
Remarque, Erich Maria 34
Revel, Jean-François 38, 39, 189, 384
Riefenstahl, Leni 36
Riesman, David 210
Roh Tae-woo 46
Rostow, Walt 186
Rousseau, Jean-Jacques 130, 131, 132, 134, 209, 216, 231, 344, 345, 385, 452
Roy, Olivier 456

S
Sacharow, Andrei 240, 327
Saddam Hussein 47, 265, 269
Salazar, António de Oliveira 50
Salinas de Gortari, Carlos 80, 158
Sayyid Qutb 456

Scharnhorst, Gerhard von 120
Schatalin, Stanislaw 63
Schewardnadse, Eduard 65, 354
Schmelew, Nikolai 63
Schönberg, Arnold 116
Schönhuber, Franz 365
Schumpeter, Joseph 180, 350, 351, 356, 357, 419
Sévigné, Marie de Rabutin-Chantal, Marquise de 352
Shakespeare, William 116
Shintaro Ishihara 331
Smith, Adam 128, 132, 244, 306, 309, 398
Soares, Mário 44, 50
Sokrates 47, 230, 231, 232, 233, 234, 237, 256, 257, 272
Solschenizyn, Alexander 73, 240, 327
Sowell, Thomas 308
Spencer, Herbert 111
Spengler, Oswald 111, 112, 114
Spinoza, Baruch de 117
Stalin, Josef 34, 35, 57, 60, 64, 66, 67, 139, 141, 145, 185, 186, 256, 265, 269, 377, 404, 405
Stein, Karl Freiherr vom 120
Stepan, Alfred 455
Steuart, James 259
Stewart, James 327
Stolypin, Pjotr 120, 180
Stroessner, Alfredo 45
Suárez, Adolfo 52

T

Takashima Shuhan 120
Taylor, Charles 452
Thatcher, Margaret 83, 392
Thomas von Aquin 31
Thukydides 185, 333, 334, 348
Tocqueville, Alexis de 22, 26, 39, 173, 246, 293, 299, 300, 304, 305, 325, 352, 390, 393, 409, 410, 411, 412, 425, 426, 427, 430, 449
Tőkés, László 250
Toynbee, Arnold 111, 112, 114
Trotzki, Leo 404, 405
Trump, Donald 393, 432
Tschurbanow, Juri 67
Tupolew, Andrei 145
Turgot, Anne Robert Jacques 98

Turner, Ted 418

V
Van Gogh, Theo 456
Vargas Llosa, Mario 80, 157
Verwoerd, Hendrik Frensch 53
Voltaire (François-Marie Arouet) 98

W
Washington, George 269
Weber, Max 112, 128, 139, 169, 272, 303, 310, 311, 314, 315, 316
Wilson, Woodrow 335
Wingate, Orde 421
Witte, Sergei 180
Wolfe, Tom 433

Z
Zhao Ziyang 69, 78, 251

Über Francis Fukuyama

Foto: © Djurdja Padejski

FRANCIS FUKUYAMA, geboren 1952 in Chicago, ist einer der bedeutendsten politischen Theoretiker der Gegenwart. Sein 1992 veröffentlichter Bestseller *Das Ende der Geschichte* machte ihn international bekannt. Er lehrte an der Johns-Hopkins-Universität, erhielt 2015 den Johan-Skytte-Preis und hat zahlreiche Bücher zur US-Politik veröffentlicht. Zuletzt erschien von ihm Der *Liberalismus und seine Feinde* (2022). Derzeit ist er Professor für Politikwissenschaft an der Stanford-Universität.

Übersetzt von Ute Mihr, Helmut Dierlamm und Karlheinz Dürr. Letzterer hat für diese Ausgabe auch das Nachwort neu ins Deutsche übertragen.

Impressum

Die Originalausgabe erschien 1992 unter dem Titel *The End of History and the last Man* bei The Free Press, New York.

Copyright © 1992, 2006 Francis Fukuyama
Für die deutschsprachige Ausgabe:
Copyright © 2022 Hoffmann und Campe Verlag, Hamburg
Deutsche Erstveröffentlichung: Kindler Verlag GmbH, München, 1992
www.hoffmann-und-campe.de
Covergestaltung: Lisa Busch © Hoffmann und Campe
ISBN 978-3-455-01520-1

Unsere Homepage finden Sie im Internet unter: *www.hoffmann-und-campe.de*

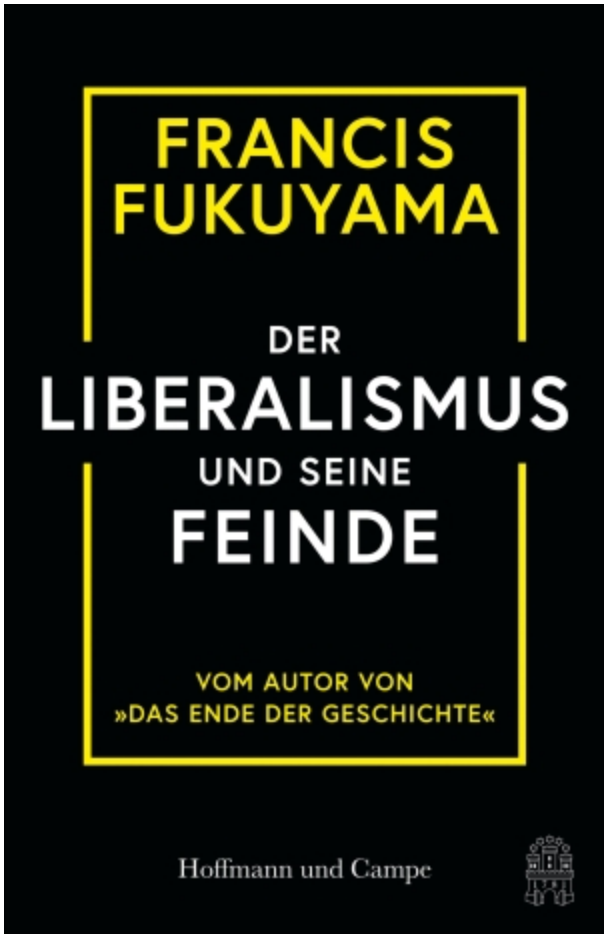
www.facebook.com/Hoffmann.und.Campe.Verlag

www.instagram.com/hoffmannundcampeverlag

www.twitter.com/HoCaHamburg

HOFFMANN UND CAMPE

Ein Unternehmen der
GANSKE VERLAGSGRUPPE



Der Liberalismus und seine Feinde

Fukuyama, Francis
9783455014945
300 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Hat der Liberalismus noch eine Zukunft?

Die Demokratien stecken weltweit in der Krise. Militärischen Drohgebärden und der Spaltung der Gesellschaft haben sie scheinbar nichts entgegenzusetzen. Francis Fukuyama unterzieht unserem System einen Stresstest: Sind die Prinzipien des Liberalismus als Grundlage unseres Handelns noch zeitgemäß?

Corona-Einschränkungen, Hetze und Falschinformationen in den sozialen Medien, die aggressive Politik von Russland und China, populistische Führer im Westen: Der westliche Liberalismus erscheint heutzutage schwach und nicht in der Lage, unsere drängenden Probleme zu lösen. Dass er Menschen- und Bürgerrechte nicht ohne langwierige Prozesse einschränken mag, scheint heutzutage ein Nachteil zu sein.

Man könne nicht alle Menschen gleich behandeln, heißt es dieser Tage von links wie von rechts, allerdings mit unterschiedichen Vorzeichen. Francis Fukuyama untersucht in seinem so kurzen wie prägnanten Buch, welche Werte ein echter Liberalismus vertreten muss, inwiefern der Neoliberalismus seinem Ansehen geschadet hat, und wie wir auf die Herausforderungen der Gegenwart antworten müssen, wenn wir unsere Freiheit nicht verlieren wollen.

Titel jetzt kaufen und lesen

Rue de Paradis

Oetker, Alexander

9783455012132

288 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Die große Bestseller-Reihe geht weiter: In der Rue de Paradis, einer Straße zwischen Ozean und Austernbucht,

gerät Luc Verlain in ein Dickicht aus Lügen, Neid und lange gehüteten Geheimnissen.

Bei einer schweren Sturmflut wird in einem kleinen Ort auf der Halbinsel Cap Ferret eine ganze Straße Opfer der Wassermassen, auch eine alte Frau stirbt in jener Nacht. Tatsächlich hätte hier, in der Rue de Paradis, nie gebaut werden dürfen. Nun müssen alle Häuser weg und die Bewohner umgesiedelt werden, aus ihrem Idyll am Ende der Welt. Luc Verlain soll in der aufgeheizten Stimmung vermitteln – und findet sich bald in seinem kniffligsten Fall wieder, genau in der Nacht, in der eine neue Sturmflut droht: Der Bürgermeister des Dorfes treibt tot im Wasser. War der Mord an ihm die Rache des Enkels der Toten aus der Sturmnacht? Oder ist einer der Menschen schuldig, deren Häuser abgerissen werden? Bald wird klar: Der reiche Politiker hatte nur noch Feinde in der Rue de Paradis.

Titel jetzt kaufen und lesen

Im Wasser sind wir schwerelos

Jedrowski, Tomasz

9783455011081

224 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

"Elegant, unwiderstehlich und von melancholischer Schönheit." Evening Standard

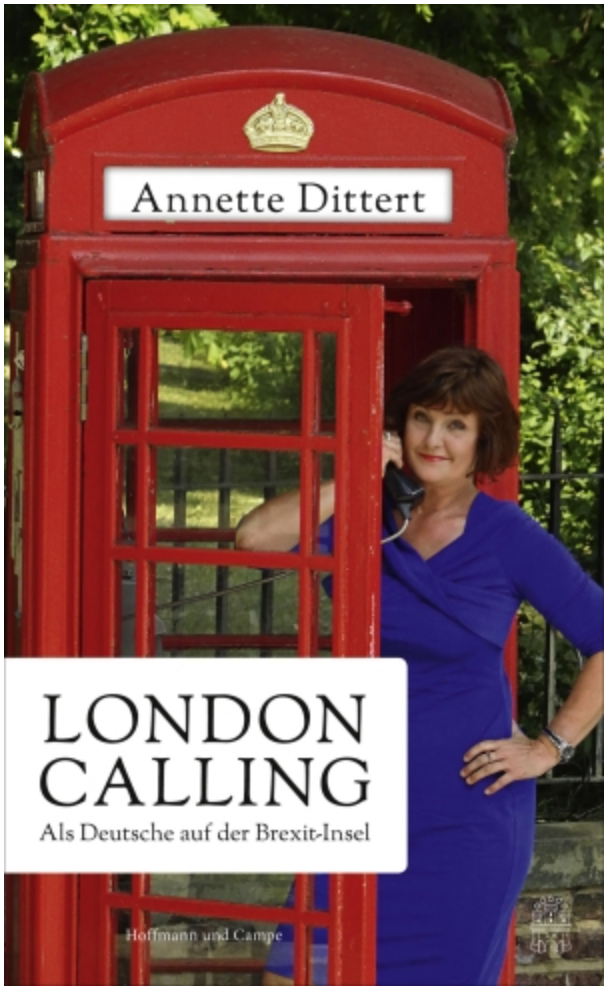
"Ein zauberhaftes Buch, sinnlich und intensiv." Literary Review

"Das überwältigende Debüt eines jungen Autors, der so unglaublich gut schreibt wie kaum ein anderer." The Guardian, Buch des Jahres

Ein Sommer. Eine Liebe. Ein unvergesslicher Roman über das, was zählt. Über den letzten Sommer der Jugend. Über Liebe und Verlust. Und über die Opfer, die wir bringen, um aufrecht durchs Leben zu gehen.

Ludwik ist verliebt. Es ist der Sommer nach dem Examen, ein Sommer, in dem alles anders wird. Denn Ludwik ist verliebt in Janusz, eine Unmöglichkeit in Polen im Jahr 1980. Zu zweit verbringen sie magische Tage an einem verborgenen See im Wald. Hier können sie sich einander offenbaren, hier erleben sie die große Liebe. Doch irgendwann ist der Sommer zu Ende, sie müssen zurück in die Stadt. Die Welt befindet sich im Umbruch, Ludwik träumt von der Flucht in den Westen, Janusz wählt eine Karriere innerhalb des Systems. Ludwik muss sich entscheiden: für ein Leben voller Heimlichkeiten – oder den Mut, er selbst zu sein.

Titel jetzt kaufen und lesen



London Calling

Dittert, Annette

9783455001648

288 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Es ist Liebe auf den ersten Blick, als Annette Dittert 2008 als Korrespondentin der ARD in London ihre Zelte aufschlägt. Nach vielen Jahren beruflichen Nomadentums weiß sie sofort: Hier will ich bleiben. Während ihrer vielen Jahre in der britischen Hauptstadt hat sie im Fernsehen nicht nur über Politik, Kultur und Königshaus berichtet, sondern auch immer wieder über die Eigenarten der Engländer im Allgemeinen und der Londoner im Speziellen. In ihrem Buch erzählt sie sehr persönlich über das Leben in dieser wunderbaren Stadt: über die Leidenschaft zu ihrem Hausboot namens Emilia, über das Prinzip des englischen Sich-Durchwurschtelns, über Straßenkünstler, gentrifzierte Stadtteile, den Bären Paddington – und natürlich den Brexit, der das Lebensgefühl in der Metropole auch für sie ganz persönlich verändert hat.

Titel jetzt kaufen und lesen

Winteraustern

Oetker, Alexander

9783455000795

320 Seiten

Titel jetzt kaufen und lesen

Ziehen Sie sich warm an für Luc Verlains kältesten Fall!

Winterzeit am Bassin d'Arcachon, das bedeutet für die Austernzüchter Hochkonjunktur. Allerdings auch für die Austerndiebe, denen man mit immer drastischeren Methoden begegnet. Und so mündet das, was eine besinnliche Bootsfahrt werden sollte, für Luc Verlain in einen Mordfall, der es in sich hat.

Zusammen mit seinem Vater, einem ehemaligen Austernzüchter, hatte Luc eigentlich nur noch einmal dessen einstige Wirkungsstätte befahren wollen, als sie plötzlich auf die übel zugerichteten Leichen zweier junger Männer stoßen. Handelt es sich um Austernzüchter, die den Austernmogul der Region um einen Teil seines Festtags-Umsatzes bringen wollten? Oder wollte ein anderer Austerndieb von seinem Treiben ablenken?

Die Ermittlungen von Luc und seiner Partnerin Anouk führen tief hinein in eine von Profitgier und Konkurrenzdenken korrumpierte Branche.

Dies ist der dritte Band der beliebten Krimireihe im französischen Aquitaine. **Commissaire Luc Verlain** ermittelte bereits in diesen Fällen:

Band 1 - *Retour*
Band 2 - *Château Mort*

Titel jetzt kaufen und lesen

Endnoten

1 »The End of History?« in: *The National Interest* 16 (Sommer 1989), S. 3–18.

2 Ein früher Versuch, auf einen Teil der Kritik zu reagieren, ist der Aufsatz »Reply to My Critics« in: *The National Interest* 18 (Winter 1989/1990), S. 21–28.

3 Locke und vor allem Madison haben verstanden, dass es ein Ziel der republikanischen Regierungsform ist, die Selbstachtung des Menschen zu schützen.

4 Emil Fackenheim, *Gods Presence in History: Jewish Affirmations and Philosophical Reflections* (New York 1970), S. 5f.

5 Robert Mackenzie, *The Nineteenth Century – A History*, zitiert nach R.G. Collingwood, *Philosophie der Geschichte* (Stuttgart 1955), S. 156.

6 *Encyclopaedia Britannica*, 11. Aufl. (London 1911), Bd. 27, S. 72.

7 Norman Angell, *Die falsche Rechnung. Was bringt der Krieg ein?* (Berlin 1913).

8 Paul Fussell, *The Great War and Modern Memory* (New York 1975).

9 Dieser Gedanke stammt aus Modris Eksteins' Buch *Tanz über Gräben. Die Geburt der Moderne und der Erste Weltkrieg* (Reinbek bei Hamburg 1990), S. 269–291; siehe auch Fussell (1975), S. 18–27.

10 Erich Maria Remarque, *Im Westen nichts Neues* (Neuausgabe Frankfurt 1991), S. 15.

11 Zitiert nach Eksteins (1990), S. 291.

12 Das betont Jean-François Revel, »But We Follow the Worse …« in: *The National Interest* 18 (Winter 1989/1990), S. 99–103.

13 Vgl. die Erwiderung von Gertrude Himmelfarb auf den ursprünglichen Artikel »The End of History?« in: *The National Interest* 16 (Sommer 1989), S. 25f. Vgl. auch Leszek Kołakowski, »Uncertainties of a Democratic Age« in: *Journal of Democracy* 1, Nr. 1 (1990), S. 47–50.

14 Hervorhebungen von mir. Henry Kissinger, »The Permanent Challenge of Peace. US Policy toward the Soviet Union« in: Ders., *American Foreign Policy*, 3. Aufl. (New York 1977), S. 302.

15 Auch der Autor des vorliegenden Buches gehört dazu. Im Jahr 1984 schrieb er, dass »amerikanische Sowjetexperten durchgehend dazu neigen, die Probleme des sowjetischen Systems zu übertreiben und seine Effektivität und Dynamik zu unterschätzen«. Rezension von Robert Byrnes (Hg.), *After Brezhnev* in: *American Spectator* 17, Nr. 4 (April 1984), S. 35ff.

16 Jean-François Revel, *So enden die Demokratien* (München 1984), S. 11.

17 Jeane Kirkpatrick, »Dictatorships and Double Standards« in: *Commentary* 68 (November 1979), S. 34–45.

18 Eine gute Kritik an Revels Thesen, noch vor der Einführung von Glasnost und Perestroika geschrieben, findet sich bei Stephen Sestanovich, »Anxiety and Ideology« in: *University of Chicago Law Review 52*, Nr. 2 (Frühjahr 1985), S. 3–16.

19 Revel (1984) S. 17. Es wird nicht ganz klar, inwieweit Revel selbst an seine harten Formulierungen über die relativen Stärken und Schwächen von Demokratie und Totalitarismus glaubt. Die Schärfe, mit der er die Mängel der Demokratien kritisiert, dürfte zu einem großen Teil daher rühren, dass er seine demokratischen Adressaten mit rhetorischen Mitteln aufrütteln und ihr Augenmerk auf die sowjetische Gefahr lenken wollte. Wenn er tatsächlich der Ansicht wäre, dass die Demokratien so hilflos sind, wie er sie manchmal darstellt, dann hätte es keinen Sinn gehabt, das Buch *So enden die Demokratien* überhaupt zu schreiben.

20 Jerry Hough, *The Soviet Union and Social Science Theory* (Cambridge/Mass. 1977), S. 8. Hough fährt fort: »Man findet sicher Wissenschaftler, die sagen würden, dass die Partizipation in der Sowjetunion nicht real ist …, dass der Begriff Pluralismus für die Sowjetunion nicht sinnvoll verwendet werden kann … Solche Behauptungen verdienen es meines Erachtens nicht, dass man sie ausführlich und ernsthaft diskutiert.«

21 Hough (1977), S. 5. In Jerry Houghs Neufassung von Merle Fainsods klassischem Werk über den Sowjetkommunismus *How the Soviet Union Is Goverened* ist ein langer Abschnitt dem Obersten Sowjet unter Breschnew gewidmet. Der Oberste Sowjet wird dort als ein Forum verteidigt, wo soziale Interessen artikuliert und verteidigt werden. Das Kapitel liest sich heute kurios, wenn man die Tätigkeit des Kongresses der Volksdeputierten betrachtet, die von Gorbatschow nach dem 19. Parteitag im Jahr 1988 verfügte Reform des Obersten Sowjets und die verschiedenen seit 1990 entstandenen Obersten Sowjets der Republiken. Vgl. *How the Soviet Union Is Goverened* (Cambridge/Mass. 1979), S. 363–380.

22 James McAdams, »Crisis in the Soviet Empire. Three Ambiguities in Search of a Prediction« in: *Comparative Politics* 20, Nr. 1 (Oktober 1987), S. 107–118.

23 Zum sowjetischen Gesellschaftsvertrag siehe Peter Hauslohner, »Gorbachev's Social Contract« in: *Soviet Economy* 3 (1987), S. 54–89.

24 Vgl. beispielsweise T.H. Rigbys These, dass die Legitimität der kommunistischen Länder in ihrer »Zweckrationalität« gründe. »Introduction« Political Legitimacy, Weber and Communist Mono-organizational Systems« in: T.H. Rigby, Ferenc Feher (Hg.), *Political Legitimation in Communist States* (New York 1982).

25 Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven 1968), S. 1. Vgl. auch Timothy J. Colton, *The Dilemma of Reform in the Soviet Union*, überarbeitete und erweiterte Aufl. (New York 1986), S. 119–122.

26 Eine allgemeine Beschreibung dieses Phänomens findet sich bei Dankwart A. Rustow, »Democracy. A Global Revolution?« in: *Foreign Affairs* 69, Nr. 4 (Herbst 1990), S. 75–90.

27 Was Legitimität heißt, wurde sehr ausführlich von Max Weber behandelt. Von Weber stammt die berühmte Unterscheidung der drei Herrschaftsformen legale Herrschaft, traditionelle Herrschaft und charismatische Herrschaft. Max Weber, »Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft« in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 7. Aufl. (Tübingen

1988), S. 475–488. Es ist viel darüber diskutiert worden, in welche der Weber'schen Kategorien totalitäre Staaten wie Nazi-Deutschland oder die Sowjetunion gehören. Vgl. dazu beispielsweise die Aufsätze in Rigby und Feher (1982). Die Schwierigkeit, Webers Kategorien auf totalitäre Staaten anzuwenden, hängt wohl mit den Grenzen seiner formalen, idealtypischen Konstruktion zusammen.

28 Dieses Argument stammt aus Kojèves Aufsatz »Tyrannis und Weisheit« in: Leo Strauss, *Über Tyrannis* (Ithaca/New York 1963).

29 Interner Widerstand gegen Hitler manifestierte sich in dem Attentat vom 20. Juli 1944. Der Widerstand hätte sich vielleicht ebenso ausgebreitet wie in der Sowjetunion, wenn das Hitlerregime einige Jahrzehnte länger überlebt hätte.

30 Zu diesem Punkt vgl. die Einleitung in Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Tentative Conclusions about Uncertain Democracies* (Baltimore 1986).

31 Vgl. die klassische Untersuchung zu diesem Thema, Juan Linz (Hg.), *The Breakdown of Democratic Regimes. Crisis, Breakdown and Reequilibration* (Baltimore 1978).

32 Ein Schweizer Journalist, zitiert nach Philippe Schmitter, »Liberation by *Golpe.* Retrospective Thoughts on the Demise of Authoritarianism in Portugal« in: *Armed Forces and Society* 2, Nr. 1 (November 1975), S. 5–33.

33 Ebd. sowie Thomas C. Bruneau, »Continuity and Change in Portuguese Politics. Ten Years after the Revolution of 25 April 1974« in: Geoffrey Pridham (Hg.), *The New Mediterranean Democracies. Regime Transition in Spain, Greece and Portugal* (London 1984).

34 Kenneth Maxwell, »Regime Overthrow and the Prospects for Democratic Transition in Portugal« in: Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter, *Transitions from Authoritarian Rule. Southern Europe* (Baltimore 1986), S. 136.

35 Vgl. Kenneth Medhurst, »Spain's Evolutionary Pathway from Dictatorship to Democracy« in: Pridham (1984), S. 31f.; sowie José Casanova, »Modernization and Democratization. Reflections on

Spain’s Transition to Democracy« in: *Social Research* 50 (Winter 1983), S. 929–973.

36 José María Maravall und Julián Santamaría, »Political Change in Spain and the Prospects for Democracy« in: O’Donnell, Schmitter (1986c), S. 81. Eine Untersuchung im Dezember 1975 ergab, dass 42,2 Prozent der Befragten und 51,7 Prozent derjenigen, die eine Meinung äußerten, Veränderungen befürworten, die zum Ziel haben, Spanien an Verhältnisse in den demokratischen Ländern Westeuropas anzugleichen. John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York 1979), S. 17.

37 Trotz der Opposition hartnäckiger Franco-Anhänger beteiligten sich 77,7 Prozent der Wahlberechtigten an der Volksabstimmung vom Dezember 1976, 94,2 Prozent stimmten mit Ja. Coverdale (1979), S. 53.

38 P. Nikiforos Diamandouros, »Regime Change and the Prospects for Democracy in Greece. 1974–1983« in: O’Donnell, Schmitter (1986c), S. 148.

39 Das fehlende Selbstvertrauen des Militärs zeigte sich darin, dass unter dem Druck einer Putschdrohung der Dritten Armee die traditionelle militärische Rangordnung wiederhergestellt wurde, wodurch der starke Mann des Regimes, Brigadegeneral Dimitrios Ioannidis, seine Machtbasis verlor. P. Nikiforos Diamandouros, »Transition to, and Consolidation of, Democratic Politics in Greece 1974–1983. A Tentative Assessment« in: Pridham (1984), S. 53f.

40 Vgl. Carlos Waisman, »Argentina. Autarkic Industrialization and Illegitimacy« in: Larry Diamond, Juan Linz, Seymour Martin Upset (Hg.). *Democracy in Developing Countries* Bd. 4, *Latin America* (Boulder/Colo. 1988), S. 85.

41 Cynthia McClintock, »Peru. Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic« in: Diamond et al. (1988b), S. 350. Außerdem hatte sich der scharfe Gegensatz zwischen der alten Oligarchie Perus und der Reformpartei des Landes, APRA, inzwischen so weit entspannt, dass 1985 ein *Aprista* Präsident werden konnte.

42 Zu diesem Abschnitt der brasilianischen Geschichte vgl. Thomas E. Skidmore, *The Politics of Military Rule in Brazil 1964–1985* (New York 1988), S. 210–255.

43 Charles Guy Gillespie, Luis Eduardo González, »Uruguay. The Survival of Old and Autonomous Institutions« in: Diamond et al. (1988b), S. 223–226.

44 Verwoerd, ab 1950 Minister für Eingeborenenfragen und von 1961 bis 1966 Premierminister, hatte in den zwanziger Jahren in Deutschland studiert und war mit einer »neo-fichteanischen« Theorie über »das Volk« nach Südafrika zurückgekehrt. Vgl. Thomas R.H. Davenport, *South Africa. A Modern History* (Johannesburg 1987), S. 318.

45 Zitiert nach John Kane-Berman, *South Africa's Silent Revolution* (Johannesburg 1987), S. 60. Die Äußerung wurde 1987 im Wahlkampf gemacht.

46 Ein solcher Fall ist auch der Irak unter Saddam Hussein. Wie viele Polizeistaaten des 20. Jahrhunderts wirkte auch der Irak unter der Baath-Partei ausgesprochen stark, bis sein Militär unter dem Gewicht der amerikanischen Bomben zusammenbrach. Sein imposanter Militärapparat, der stärkste im gesamten Nahen Osten, finanziert durch Ölreserven, die nur denen Saudi-Arabiens nachstehen, erwies sich als ein Koloss auf tönernen Füllen, weil die irakische Bevölkerung letztlich nicht bereit war, für das Regime zu kämpfen. Der starke Staat zeigte entscheidende Schwächen, als er in weniger als einem Jahrzehnt zwei zerstörerische und unnötige Kriege vom Zaun brach, Kriege, die ein demokratischer Irak, in dem sich der Wille des Volkes hätte durchsetzen können, wahrscheinlich nie geführt hätte. Saddam Hussein hat zwar viele Feinde damit überrascht, dass er sich nach dem Krieg an der Macht halten konnte, aber der künftige Status des Irak als Regionalmacht ist nach wie vor unsicher.

47 Streiks und Protestdemonstrationen trugen mit dazu bei, die autoritären Regime in Griechenland, Peru, Brasilien und Südafrika zum Machtverzicht zu bewegen, während in anderen Fällen, wie wir gesehen haben, dem Fall des Regimes eine externe Krise vorausging. Diese Faktoren hätten die alten Machthaber jedoch niemals dazu *zwingen* können, die Macht abzugeben, wenn sie fest entschlossen gewesen wären, sie zu behalten.

48 Juri Afanassjew (Hg.), *Es gibt keine Alternative zur Perestroika. Glasnost, Demokratie, Sozialismus* (Nördlingen 1988), S. 588.

49 Die Standarddefinition des Begriffs »Totalitarismus« ist entnommen aus: Carl J. Friedrich, Zbigniew Brzeziński, *Totalitarian Dictatorship and Autocracy*, 2. Aufl. (Cambridge/Mass. 1965).

50 Mikhail Heller, *Cogs in the Wheel. The Formation of Soviet Man* (New York 1988), S. 30.

51 Marquis de Custine, *Journey for Our Time* (New York 1951), S. 323.

52 Alle diese osteuropäischen Staaten haben seit 1989 eine ähnliche Entwicklung durchgemacht. Einzelne alte kommunistische Machthaber wandelten sich über Nacht zu angeblichen Sozialisten und gewannen einigermaßen freie Wahlen, aber sie gerieten danach in große Schwierigkeiten, als die Bürger ihre Forderung nach mehr Demokratie immer radikaler stellten. Das bulgarische Regime brach unter diesem Druck zusammen, und alle anderen frischgebackenen Sozialisten verloren rasch an Boden.

53 Ed Hewett, *Reforming the Soviet Economy. Equality versus Efficiency* (Washington D.C. 1988), S. 38.

54 Die Zahlenangaben stammen von Seljunin, Chanin und Abel Aganbegjan und sind zitiert nach: Anders Aslund, *Gorbachev's Struggle for Economic Reform* (Ithaca/N.Y. 1989), S. 15. Aslund weist darauf hin, dass die sowjetischen Verteidigungsausgaben, die vom CIA für den größten Teil der Nachkriegszeit auf 15 bis 17 Prozent des Nettomaterialprodukts geschätzt wurden, tatsächlich eher bei 25 bis 30 Prozent lagen. Seit Anfang 1990 bezifferten Vertreter der Sowjetführer wie Eduard

Schewardnadse den Anteil der Verteidigungsausgaben am Bruttosozialprodukt der sowjetischen Wirtschaft routinemäßig mit 25 Prozent.

55 Ebenda.

56 Einen Überblick über die verschiedenen wirtschaftswissenschaftlichen Schulen in der Sowjetunion geben Aslund (1989), S. 3–8, und Hewett (1988), S. 274–302. Ein repräsentatives Beispiel für die sowjetische Kritik an der zentralen Planung ist Gawril Popows Artikel »Die Umgestaltung der Wirtschaftsleitung« in: Afanassjew (1988), S. 689–705.

57 Es ist ziemlich klar, dass sowohl Andropow als auch Gorbatschow sich über das Ausmaß des wirtschaftlichen Niedergangs im Klaren waren und dass den ersten Reformversuchen beider Sowjetführer das Bestreben zugrunde lag, eine ökonomische Krise zu verhindern. Siehe Marshall I. Goldman, *Economic Reform in the Age of High Technology* (New York 1987), S. 71.

58 Die meisten Effektivitätshemmnisse und Fehlentwicklungen, die eine zentrale Wirtschaftsleitung unvermeidlich mit sich bringt und die in der Perestroika angeprangert wurden, hat man im Westen bereits in den fünfziger Jahren beschrieben, siehe beispielsweise Joseph Berliner, *Factory and Manager in the USSR* (Cambridge/Mass. 1957). Berliners Buch basierte auf Interviews mit Emigranten. Vermutlich war der KGB durchaus in der Lage. Andropow oder Gorbatschow zum Amtsantritt eine vergleichbare Analyse zu liefern.

59 Gorbatschow lobte 1985 Stalins politisches Lebenswerk, und noch Ende 1987 erklärte er sich (wie Chruschtschow) mit Stalins Kollektivierung in den dreißiger Jahren einverstanden. Erst 1988 war er dazu bereit, die begrenzte Liberalisierung gutzuheißen, die von Bucharin und Lenin im Zuge der »Neuen Ökonomischen Politik« in den zwanziger Jahren eingeleitet worden war. Siehe die Erwähnung von Bucharin in Gorbatschows Rede zum siebzigsten Jahrestag der Großen Sozialistischen Oktoberrevolution am 7. November 1987.

60 Es gibt tatsächlich rechtsgerichtete russische Nationalisten, die wie etwa Alexander Prochanow mehr oder weniger systematisch eine antikapitalistische und antidemokratische Ideologie vertreten

und trotzdem keine Marxisten sind. Alexander Solschenizyn ist solcher Neigungen verdächtigt worden, doch er ist ein zwar kritischer, aber überzeugter Anhänger der Demokratie. Siehe seinen Aufsatz, »Wie wir Russland neu strukturieren sollten« in: *Literaturnaja Gaseta* Nr. 18 (18. September 1990), S. 3–6.

61 Ich stimme mit Jeremy Azrael darin überein, dass das russische Volk eine Entschuldigung seiner zahlreichen westlichen Kritiker und seiner eigenen russophoben Intelligenzija verdient hätte, die es für unfähig hielten, unter demokratischen Verhältnissen zu leben.

62 Es gab unter akademischen Sowjetexperten eine ausführliche Debatte darüber, ob dem totalitären Projekt letztlich Erfolg beschieden sein würde und ob der Begriff »totalitäre« auf die poststalinistische UdSSR oder ihre früheren Satellitenstaaten in Osteuropa noch anwendbar sei. Meine Datierung des Endes der totalitären Periode der UdSSR wird bestätigt von Andranik Migranjan, »Der lange Weg in die europäische Heimat« in: *Nowy Mir* 7 (Juli 1989), S. 166–184.

63 Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben* (Neuausgabe Reinbek bei Hamburg 1989). Mit diesem Begriff hat bereits Juan Linz die Regime der Breschnew-Ära bezeichnet. Es ist falsch, wenn man sagt, dass sich die Sowjetunion unter Chruschtschow und Breschnew zu einem normalen autoritären Staat entwickelt habe. Manche Sowjetexperten wie etwa Jerry Hough glaubten in der Sowjetunion der sechziger und siebziger Jahre die Entstehung von »Interessengruppen« und eines »institutionellen Pluralismus« beobachten zu können. Zwar gab es in gewissem Umfang Verhandlungen, beispielsweise zwischen den verschiedenen sowjetischen Wirtschaftsministerien oder zwischen Moskau und den Parteiorganisationen in der Provinz, aber sie spielten sich in einem engen Korsett von Regeln ab, die der Staat gesetzt hatte. Siehe H. Gordon Skilling, Franklyn Griffiths (Hg.), *Interest Groups in Soviet Politics* (Princeton/N.J. 1971), und Hough (1979), S. 518–529.

64 Hu Yaobang, ein früherer Verbündeter Dengs, wurde von den Studenten für ein Reformer in der Kommunistischen Partei gehalten. Eine Chronologie der damaligen Ereignisse findet sich bei Lucian W. Pye, »Tiananmen and Chinese Political Structure« in: *Asian Survey* 30, Nr. 4 (April 1990b), S. 331–347.

65 Diese Vermutung wurde von Henry Kissinger geäußert: »The Caricature of Deng as Tyrant is unfair« in: *Washington. Post* (1. August 1989), S. A21.

66 Ian Wilson, You Ji, »Leadership by ›Lins‹. China's Unresolved Succession« in: *Problems of Communism* 39, Nr. 1 (Januar/Februar 1990), S. 28–44.

67 Man hielt diese Gesellschaften tatsächlich für so verschieden, dass man sie von verschiedenen Fachrichtungen wie »Sinologie«, »Sowjetologie« oder »Kremnologie« untersuchte. Dabei galt das Augenmerk freilich nicht der allgemeinen gesellschaftlichen Entwicklung, sondern nur der Politik, dem angeblichen Souverän, und das war oft genug nur eine Gruppe von zehn oder zwölf mächtigen Männern.

68 J. Hoffmeister (Hg.), *Dokumente* (Stuttgart 1936), S. 352.

69 Unter anderem einen Überblick über diese Veränderung gibt Sylvia Nagar, »Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth« in: *New York Times* (8. Juli 1991), S. Al.

70 Zur Neubewertung der Legitimität der revolutionären Diktatur in den letzten zehn Jahren in Lateinamerika vgl. Robert Barros, »The Left and Democracy. Recent Debates in Latin America« in: *Telos* 68 (1986), S. 49–70. Zur Verwirrung der Linken nach den Ereignissen in Osteuropa vgl. André G. Frank, »Revolution in Eastern Europe. Lessons for Democratic Social Movements (and Socialists?)« in: *Third World Quarterly* 12, Nr. 2 (April 1990), S. 36–52.

71 James Bryce, *Moderne Demokratien*, Bd. I (München 1923), S. 4ff.

72 Wenn wir Schumpeters Bewertung der Demokratie im 18. Jahrhundert akzeptieren, können wir mit ihm sagen, dass Demokratie der »freie Wettbewerb von angeblichen Führern um Wählerstimmen« ist. Joseph Schumpeter, *Capitalism, Socialism, and Democracy* (New York 1950), S. 284. Vgl. auch die Erörterung unterschiedlicher Definitionen von Demokratie bei Samuel Huntington, »Will More Countries Become Democratic?« *Political Science Quarterly* 99, Nr. 2 (Sommer 1984), S. 193–218.

73 Das Wahlrecht wurde in den meisten Demokratien, darunter auch England und die Vereinigten Staaten, schrittweise eingeführt. In vielen heutigen Demokratien ist das allgemeine Wahlrecht aller erwachsenen Bürger eine relativ späte Errungenschaft des 4. Jahrhunderts, dennoch können sie auch

für die Zeit davor schon sinnvoll als Demokratien bezeichnet werden. Vgl. Bryce (1923), Bd. I, S. 20–23.

74 Nach den Revolutionen in Osteuropa im Jahr 1989 wurden auch in etlichen Ländern des Nahen Ostens wie Ägypten und Jordanien Rufe nach mehr Demokratie laut. In diesem Teil der Welt ist jedoch der Islam ein großes Hindernis für die Demokratisierung. Bei den Kommunalwahlen in Algerien im Jahr 1990 oder im Iran zehn Jahre früher hat sich gezeigt, dass mehr Demokratie nicht unbedingt zu mehr Liberalisierung führt, denn die demokratische Wahl brachte islamische Fundamentalisten an die Macht, die eine Art Volkstheokratie etablieren wollen.

75 Der Irak ist zwar ein islamisches Land, doch die Baath-Partei Saddam Husseins ist eine eindeutig weltliche arabisch-nationalistische Organisation. Saddams Versuche, sich nach dem Einmarsch in Kuwait den Deckmantel des Islam überzustreifen, waren scheinheilig; wenige Jahre zuvor hatte er sich im Krieg mit dem Iran als Verteidiger der westlichen Werte gegen ein fanatisch islamisches Land dargestellt.

76 Selbstverständlich können sie die liberale Demokratie durch Terroranschläge herausfordern – ein ernst zu nehmender, aber keineswegs lebensbedrohlicher Angriff.

77 In meinem ursprünglichen Aufsatz »The End of History?« schrieb ich, es gebe keine echte, lebensfähige Alternative zur liberalen Demokratie. Diese Aussage provozierte einige empörte Entgegnungen von Kritikern, die auf den islamischen Fundamentalismus, Nationalismus, Faschismus und eine Vielzahl anderer Möglichkeiten hinwiesen. Doch keiner von ihnen meinte, diese Alternativen seien der liberalen Demokratie *überlegen*, und soweit mir bekannt, äußerte sich niemand zu einer alternativen Form der gesellschaftlichen Organisation, die er oder sie für besser hielt.

78 Verschiedene Unterscheidungen dieser Art macht Robert M. Fishman, »Rethinking State and Regime. Southern Europe’s Transition to Democracy« in: *World Politics* 42, Nr. 3 (April 1990), S. 422–440.

79 Diese Tabelle basiert, mit einigen Modifikationen, auf einer Tabelle in: Michael Doyle, »Kant, Liberal Legacies, and Foreign Affairs« in: *Philosophy and Public Affairs* 12 (Sommer 1983), S. 205–235. Zu Doyles Voraussetzungen für eine liberale Demokratie gehören Marktwirtschaft, eine repräsentative Regierung, externe Souveränität und Rechtsstaatlichkeit. Länder mit weniger als einer Million Einwohner wurden nicht in die Liste aufgenommen.

Einige Namen auf dieser Liste könnten eine Kontroverse auslösen. So werden Bulgarien, Kolumbien, El Salvador, Nicaragua, Mexiko, Peru, die Philippinen, Singapur, Sri Lanka und die Türkei von Freedom House als nur »teilweise frei« klassifiziert, weil entweder angezweifelt wurde, ob die jüngst durchgeführten Wahlen tatsächlich unter gerechten Bedingungen stattfanden, oder weil die Menschenrechte nicht geschützt sind. Außerdem gab es einige Rückfälle. Thailand ist seit 1990 keine Demokratie mehr. Andererseits fehlen einige Staaten auf dieser Liste, die erst vor kurzem demokratisch wurden oder in der nahen Zukunft freie Wahlen durchführen wollen. Siehe Freedom House Survey, *Freedom at Issue* (Januar/Februar 1990).

80 Aus diesem Grund konnte Athen seinen berühmtesten Bürger Sokrates hinrichten; er hatte letztlich nur sein Recht auf freie Meinungsäußerung ausgeübt und dadurch die Jugend verdorben.

81 Howard Wiarda, »Toward a Framework for the Study of Political Change in the Iberio-Latin Tradition« in: *World Politics* 25 (Januar 1973), S. 106–135.

82 Ders., »The Ethnocentricism of the Social Science *(sic).* Implications for Research and Policy« in: *Review of Politics* 43, Nr. 2 (April 1981), S. 163–197.

83 Friedrich Nietzsche, »Vom Nutzen und Nachteil der Geschichte für das Leben«, *Unzeitgemäße Betrachtungen*, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, hrsg. von Giorgio Colli und Mazzino Montinari, Bd. 1, (München 1980), S. 312f.

84 Herodot, der sogenannte Vater der Geschichtsschreibung, schrieb zwar einen enzyklopädischen Bericht über Griechenland und die barbarischen Gesellschaften, aber der rote Faden fehlt.

85 Siehe Platon, *Der Staat*, Sämtliche Dialoge, hrsg. von Otto Apelt (Hamburg 1988, Nachdruck der Ausgabe Leipzig 1923), Bd. 5, Buch VII, 543 St.–569 St. und Aristoteles, *Politik*, Hauptwerke, hrsg. von Wilhelm Nestle (Stuttgart 1977), S. 285–335, insb. S. 321ff.

86 Vgl. dazu Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe/Ill. 1958), S. 299.

87 Zwei sehr unterschiedliche Urteile über die Universalgeschichten der Vergangenheit finden sich in: J.B. Bury, *The Idea of Progress* (New York 1932), und in: Robert Nisbet, *Social Change and History* (Oxford 1969).

88 Die heute auf der ganzen Welt übliche Praxis, die Jahre vor und nach Christi Geburt zu zählen, geht auf die Arbeit eines dieser christlichen Historiker zurück, nämlich auf Isidor von Sevilla, der im 7. Jahrhundert lebte. Vgl. R.G. Collingwood, *The Idea of History* (New York 1956), S. 49, 51.

89 Andere frühmoderne Universalgeschichten wurden unter anderem in Angriff genommen von Jean Bodin, *De la vicissitude ou variété des choses en l'univers* und ein Jahrhundert später von Jacques Bénigne Bossuet, *Discours sur l'histoire universelle* (Paris 1852). Vgl. Bury, S. 37–47.

90 Zitiert nach Nisbet (1969), S. 104. Vgl. auch Bury (1932), S. 104–111.

91 Nisbet (1969), S. 120f.

92 Immanuel Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht.* Theorie-Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11 (Frankfurt/Main 1968), S. 33–50. Kants Aufsatz wird unter anderem diskutiert in: Collingwood, S. 98–103, und in: William Galston, *Kant and the Problem of History* (Chicago 1975), insb. S. 205–268.

93 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, a.a.O., S. 35ff.

94 Ebenda S. 39.

95 Ebenda S. 48ff.

96 Hegel wurde von empiristischen oder positivistischen Autoren oft oberflächlich gelesen und missverstanden. So zum Beispiel von Karl Popper: »Was aber Hegel betrifft, so glaube ich, dass er nicht einmal talentiert war. Er ist ein unverdaulicher Schreiber, sogar seine glühendsten Apologeten müssen zugeben, dass sein Stil ›zweifellos skandalös‹ ist. Und was den Inhalt seiner Schriften betrifft, so zeichnet er sich einzig durch seinen bemerkenswerten Mangel an Originalität aus … Aber diese erborgten Gedanken und Methoden widmete er einseitig, wenn auch ohne eine Spur von Talent, einem einzigen Ziel, dem Ziel, die offene Gesellschaft zu bekämpfen und auf diese Weise seinem Arbeitgeber, Friedrich Wilhelm von Preußen, zu dienen … Und die ›Affäre Hegel‹ wäre kaum der Rede Wert, wenn sie nicht zu jenen unheilvollen Konsequenzen geführt hätte, die zeigen, wie leicht ein Clown zu einem ›Geschichtsbildner‹ werden kann.« (Karl Popper, *Die Offene Gesellschaft und ihre Feinde*, 6. Aufl. [Tübingen 1980], Bd. 2, S. 42.)

Oder Bertrand Russell: »Aus seiner Metaphysik folgt ohne weiteres, dass wahre Freiheit im Gehorsam gegenüber einer beliebigen Autorität besteht, dass Redefreiheit ein Übel und die absolute Monarchie etwas Gutes ist, dass der preußische Staat zu seinen Lebzeiten der beste aller bestehenden Staaten war, dass Krieg gut ist und eine internationale Organisation zur Bereinigung von Streitigkeiten ein Unglück wäre.« (Bertrand Russell, *Unpopuläre Betrachtungen*, 3. Aufl., Zürich [1973], S. 171.

Auch Paul Hurst bleibt der Tradition treu, Hegels Liberalität in Zweifel zu ziehen: »Kein aufmerksamer Leser von Hegels *Philosophie des Rechts* könnte den Autor je mit einem Liberalen verwechseln. Hegels politische Theorie ist vom Standpunkt eines preußischen Konservativen

geprägt, dessen Ansicht nach die Reformen nach der Niederlage bei Jena von 1806 gerade weit genug gegangen waren. (»Endism« in: *London Review of Books* [23. November 1989]).

97 So argumentiert Galston (1975), S. 261.

98 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* in: Werke in zwanzig Bänden, hrsg. von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel, Bd. 12, (Frankfurt/Main 1970), S. 31.

99 Ebenda S. 32.

100 Ein gutes Korrektiv für die weitverbreitete Ansicht, Hegel sei ein autoritärer Denker gewesen, bieten: Shlomo Avineri, *Hegel's Theory of the Modern State* (Cambridge 1972), und Steven B. Smith, »What Is ›Right‹ in Hegel's *Philosophy of Right*?« in: *American Political Science Review* 83, Nr. 1 (März 1989a), S. 3–18. Im Folgenden einige Beispiele dafür, wie man Hegel missverstanden hat: Es ist zwar richtig, dass Hegel die Monarchie befürwortet, aber seine Vorstellung von der Monarchie, wie sie in § 275f. der *Philosophie des Rechts* beschrieben wird, entspricht in etwa den Funktionen moderner Staatsoberhäupter und kommt zeitgenössischen konstitutionellen Monarchien nahe. Hegel rechtfertigt darin die preußische Monarchie seiner Zeit, die Passage kann im Gegenteil als verkappte Kritik an den damaligen Zuständen verstanden werden. Es trifft zu, dass Hegel direkte Wahlen ablehnte und ihnen die Organisation der Gesellschaft in Korporationen vorzog, aber dies lag nicht daran, dass er das Prinzip der Volkssouveränität als solches abgelehnt hätte. Hegels Korporativismus ist mit Tocquevilles »Kunst sich zusammenzuschließen« vergleichbar: In einem großen modernen Staat muss die politische Partizipation durch eine Reihe von kleineren Organisationen und Vereinigungen vermittelt werden, wenn sie effektiv sein soll. Die Mitgliedschaft in einer Korporation basiert nicht auf Geburt oder Beruf, sondern ist jedermann zugänglich. Zum Problem der angeblichen Glorifizierung des Krieges durch Hegel siehe unten, Teil V.

101 Eine Interpretation Hegels, die die nichtdeterministischen Aspekte seines Systems betont, gibt Pinkard Terry, *Hegel's Dialectic: The Explanation of Possibility* (Philadelphia 1988).

102 Hegel, *Philosophie der Geschichte*, a.a.O., S. 387–393.

103 Der »Historismus in diesem Sinne sollte von Karl Poppers Verwendung des Begriffs in *Das Elend des Historismus* und anderen Schriften unterschieden werden. Mit der ihm eigenen Oberflächlichkeit versteht Popper unter Historismus den Irrglauben, dass man die Zukunft aus der Vergangenheit voraussagen könne. Nach diesem Verständnis wäre ein Philosoph, der wie Platon an die Unveränderlichkeit der menschlichen Natur glaubt, genauso »historistisch« wie Hegel.

104 Diese Ausnahme war Rousseau, der in seinem zweiten *Discours* das Bild eines Menschen entwirft, dessen Bedürfnisse sich im Lauf der Zeit sehr stark verändern.

105 Dies bedeutete unter anderem, dass die Menschen den physikalischen Gesetzen, die für die übrige Natur gelten, nicht ganz und gar unterworfen sind. Dagegen basiert die moderne Sozialwissenschaft weitgehend auf der Annahme, dass das Studium der Natur den Menschen mit einschließen kann, da sich sein Wesen im Kern nicht von dem der Natur unterscheidet. Vielleicht war die Sozialwissenschaft aufgrund dieser Annahme unfähig, sich als allgemein akzeptierte »Wissenschaft« durchzusetzen.

106 Siehe Hegels Diskussion der veränderlichen Natur der Bedürfnisse in: *Philosophie der Geschichte*, a.a.O., § 190–195.

107 Hegel über die Konsumgesellschaft: »Was die Engländer *comfortable* nennen, ist etwas durchaus Unerschöpfliches und ins Unendliche Fortgehendes, denn jede Bequemlichkeit zeigt wieder ihre Unbequemlichkeit, und diese Erfindungen nehmen kein Ende. Es wird ein Bedürfnis daher nicht sowohl von denen, welche es auf unmittelbare Weise haben, als vielmehr durch solche hervorgebracht, *welche durch sein Entstehen einen Gewinn suchen.*« (Hervorheb. durch den Verf.) *Philosophie des Rechts*, a.a.O., Zusatz zu § 191.

108 Diese Interpretation von Marx wurde Mode im Gefolge von Georg Lukacs, *Geschichte und Klassenbewusstsein* (Berlin 1923).

109 Zu vielen dieser Punkte vgl. Shlomo Avineri, *The Social and Political Thought of Karl Marx* (Cambridge 1971).

110 Kojèves Vorlesungen in der École Pratique wurden unter dem Titel *Introduction à la lecture de Hegel* (Paris 1947) veröffentlicht. (Deutsche Übersetzung in Auszügen: *Hegel, eine Vergegenwärtigung seines Denkens: Kommentar zur Phänomenologie des Geistes* [Stuttgart 1958]). Von Kojèves Schülern wurden viele eine Generation später berühmt: Raymond Queneau, Jacques Lacan, Georges Bataille, Raymond Aron, Eric Weil, Georges Fessard und Maurice Merleau-Ponty. Eine komplette Liste findet sich in: Michael G. Roth, *Knowing and History* (Ithaca/N.Y. 1981). S. 225ff. Zu Kojève siehe auch Barry Cooper, *The End of History: An Essay an Modern Hegelianism* (Toronto 1984).

111 Raymond Aron, *Erkenntnis und Verantwortung. Lebenserinnerungen* (München/Zürich 1985), S. 65f.

112 Konkret: »Was ist seit diesem Datum [1806] geschehen? Überhaupt nichts, nur eine *Angleichung* der Provinzen. Die Chinesische Revolution ist nur die Einführung des *Code Napoleon* in China.« Aus einem Interview in: *La quinzaine littéraire*, 1.–15. Juni 1968, zitiert nach Roth (1988) S. 83.

113 Kojève (1947), S. 436.

114 Es ist etwas problematisch, Kojève selbst als einen Liberalen anzusehen, weil er zeitweise eine heiße Bewunderung für Stalin zum Ausdruck brachte und versicherte, es gebe keinen wesentlichen Unterschied zwischen den Vereinigten Staaten, der Sowjetunion und dem China der fünfziger Jahre: »Wenn die Amerikaner den Eindruck machen, reiche Sino-Sowjets zu sein, dann deshalb, weil die Russen und die Chinesen Amerikaner sind, die zwar noch arm sind, aber schnell reicher werden.« Trotzdem leistete derselbe Kojève der Europäischen Gemeinschaft und dem bourgeoisen Frankreich

treue Dienste und glaubte, dass »die Vereinigten Staaten bereits das letzte Stadium des marxistischen ›Kommunismus‹ erreicht haben, denn all diese Mitglieder einer ›klassenlosen‹ Gesellschaft von heute können erwerben, was ihnen gefällt, ohne dabei mehr arbeiten zu müssen, als sie Lust haben«. In Amerika und Europa war während der Nachkriegszeit das »universale Anerkanntsein« mit Sicherheit besser verwirklicht als jemals im stalinistischen Russland, was eher dem Liberalen Kojève recht gibt als dem Stalinisten Kojève. Kojève (1947), S. 436.

115 Max Beloff, »Two Historians, Arnold Toynbee and Lewis Namier« in: *Encounter* 74 (1990), S. 51–54.

116 Es gibt keinen bestimmten Text, der eine verbindliche Definition der Modernisierungstheorie liefert, zudem ist die Theorie im Laufe der Jahre mehrfach modifiziert worden. Außer von Daniel Lerner in *The Passing of Traditional Society* (Glencoe/Ill. 1958) wurde die Modernisierungstheorie von Talcott Parsons in mehreren Werken entwickelt, insbesondere in: *The Structure of Social Action* (New York 1937), zusammen mit Edward Shils in: *Toward a General Theory of Action* (Cambridge/Mass. 1951), und in: *The Social System* (Glencoe/Ill. 1951). Eine kurze und relativ gut verständliche Zusammenfassung von Parsons Ansichten findet sich in seinem Aufsatz »Evolutionary Universals in Society« in: *American Sociological Review* 29 (Juni 1964), S. 339–357. In der Tradition der Modernisierungstheorie standen auch die neun Bände, deren Veröffentlichung zwischen 1963 und 1975 vom American Social Science Research Council gefördert wurde. Die Serie beginnt mit Lucian Pye, *Communications and Political Development* (Princeton/N.J. 1963) und endet mit Raymond Grew, *Crises of Political Development in Europe and the United States* (Princeton/N.J. 1978). Einen Überblick über die Geschichte dieser Literatur bieten die Aufsätze von Samuel Huntington und Gabriel Almond in: Myron Weiner und Samuel Huntington (Hg.), *Understanding Political Development* (Boston 1987), sowie Leonard Binder, »The Natural History of Development Theory« in: *Comparative Studies in Society and History* 28 (1986).

117 Karl Marx, Friedrich Engels, *Das Kapital*, Werke Bd. 23 (Ost-Berlin 1962), S. 8.

118 Siehe beispielsweise Daniel Lerner (1958), S. 46.

119 Der Begriff ökonomische Entwicklung ist ziemlich vage, der Begriff politische Entwicklung ist genauer umrissen. Er impliziert eine Vorstellung von einer Hierarchie historischer Formen der politischen Organisation, an deren Spitze für die meisten amerikanischen Sozialwissenschaftler die liberale Demokratie steht.

120 So heißt es in einer Standarduntersuchung, die in den Vereinigten Staaten zur Pflichtlektüre fortgeschrittener Studenten der Politikwissenschaft gehört: »Die Literatur über die politische Entwicklung ist nach wie vor stark an der Stabilität des demokratischen Pluralismus orientiert und von der Betonung des Wandels geprägt … Die amerikanische Sozialwissenschaft hat kein begriffliches Konzept für radikalen Wandel und grundlegende Systemveränderung. Sie ist von normativen Ordnungsvorstellungen durchdrungen.« (James A. Bill und Robert L. Hardgrave jr., *Comparative Politics: The Quest for Theory* [Lanham/Md. 1973], S. 75).

121 Mark Kesselman, »Order or Movement? The Literature of Political Development as Ideology« in: *World Politics* 26, Nr. 2 (Oktober 1973), S. 139–154. Siehe auch Howard Wiarda, The Ethnocentrism of the Social Science *(sic)*: Implications for Research and Policy. in: *Review of Politics* 43, Nr. 2 (April 1981), S. 163–197.

122 Auf derselben Linie liegen auch Joel Midgal, »Studying the Politics of Development and Change: The State of the Art« in: Ada Finifter (Hg.), *Political Science: The State of the Discipline* (Washington/D.C. 1983), S. 309–321, und Robert Nisbet (1969).

123 So zitiert etwa Gabriel Almond, als er in einer Zusammenfassung der Modernisierungstheorie auf den Vorwurf des Ethnozentrismus eingeht, die folgende Passage aus Lucian Pye, *Communications and Political Development*: »Die generationenlange Schulung in kulturellem Relativismus hat ihre Wirkung nicht verfehlt, und die Sozialwissenschaftler haben ein ungutes Gefühl bei jeder Theorie, die einen Glauben an den ›Fortschritt‹ oder an ›Zivilisationsstadien‹ implizieren könnte.« Weiner, Huntington, S. 447.

124 Es gibt auch heute noch Anhänger einer zyklischen Geschichtstheorie, vgl. Irving Kristols Erwiderung auf meinen Artikel »The End of History« in: *The National Interest* 16 (Sommer 1989), S. 26ff.

125 Der kumulative und fortschreitende Charakter der modernen Naturwissenschaft wurde von Thomas Kuhn infrage gestellt. Er betont, dass sich der Wandel in den Naturwissenschaften diskontinuierlich und revolutionär vollzogen hat. In den radikalsten Passagen seines Werks bestreitet er, dass es so etwas wie wissenschaftliche Erkenntnis der Natur überhaupt gibt, da *alle* »Paradigmen«, mittels derer die Wissenschaftler die Natur verstehen, letztlich scheitern. Nach Kuhns Ansicht fügt beispielsweise die Relativitätstheorie der Newtonschen Mechanik nicht einfach etwas Neues hinzu, sondern falsifiziert die gesamte Newtonsche Mechanik in einem fundamentalen Sinne.

Kuhns Skeptizismus ist für unsere Argumentation allerdings nicht relevant, denn ein wissenschaftliches Paradigma muss nicht »wahr« im erkenntnistheoretischen Sinne sein, um weitreichende historische Auswirkungen zu haben. Es muss lediglich natürliche Phänomene erfolgreich voraussagen und dem Menschen erlauben, diese zu beeinflussen. Die Tatsache, dass die

Newtonsche Mechanik bei Geschwindigkeiten nahe der Lichtgeschwindigkeit nicht mehr gilt und dass sie keine geeignete Basis für die Entwicklung der Atomkraft oder der Wasserstoffbombe bietet, bedeutet nicht, dass sie kein geeignetes Mittel gewesen wäre, sich andere Naturgesetze zunutze zu machen. In der Navigation, bei der Erfindung der Dampfmaschine oder der Entwicklung von weit tragenden Geschützen stützte man sich auf diese Kenntnis der Naturgesetze. Es gibt außerdem eine Hierarchie der Paradigmen, die eher von der Natur gesetzt als vom Menschen festgelegt ist: Die Relativitätstheorie hätte nicht entwickelt werden können, *bevor* Newton die Bewegungsgesetze entdeckt hatte. Diese Hierarchie der Paradigmen verleiht dem naturwissenschaftlichen Fortschritt seine Folgerichtigkeit und lässt ihn in nur eine Richtung verlaufen.

Siehe Thomas S. Kuhn, *Die Struktur wissenschaftlicher Revolutionen*, 2. Aufl. (Frankfurt/M. 1976), besonders S. 85–89, 111–117 und 182–185. Zur Rezeption der Kuhn'schen Wissenschaftskritik vgl. Terence Ball, »From Paradigms to Research Programs. Toward a Post-Kuhnian Political Science« in: *American Journal of Political Science* 20, Nr. 1 (Februar 1976), S. 151–177.

126 Es gibt Fälle, in denen technologisch weniger entwickelte Mächte weiter entwickelte »besiegten«, so etwa Vietnam die Vereinigten Staaten oder Afghanistan die Sowjetunion. Diese Niederlagen hingen jedoch damit zusammen, dass für den jeweiligen Sieger viel mehr auf dem Spiel stand als für den Verlierer. Es besteht kein Zweifel, dass sowohl die Vereinigten Staaten als auch die Sowjetunion vom technologischen Niveau her in der Lage gewesen wären, Kriege zu gewinnen.

127 Vgl. Samuel Huntington, *Political Order in Changing Societies* (New Haven/Conn. 1968), S. 154ff. Auf denselben Zusammenhang weist auch Walt Rostow hin, *The Stages of Economic Growth. An Non-Communist Manifesto* (Cambridge 1960), S. 26f., S. 56.

128 Huntington (1968), S. 122f.

129 Der Modernisierungsprozess in Japan und der Türkei wird verglichen in: Robert Ward, Dankwart Rustow (Hg.), *Political Development in Japan and Turkey* (Princeton/N.J. 1964).

130 Zu den preußischen Reformen siehe Gordon A. Craig *The Politics of the Prussian Army 1640–1945* (Oxford 1955), S. 35–53, und Hajo Holborn »Moltke and Schlieffen: The Prussian-German School« in: Edward Earle (Hg.), *The Makers of Modern Strategy* (Princeton/N.J. 1948), S. 172f.

131 Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge/Mass. 1962), S. 17. Diese Art staatlicher Reform »von oben« ist natürlich ein zweischneidiges Schwert: Sie zerstört zwar traditionelle feudale Institutionen, schafft jedoch eine neue, »moderne« Form des bürokratischen Despotismus. Gerschenkron weist daraufhin, dass die Modernisierung Peters des Großen den Druck auf die russischen Bauern verstärkte.

132 Es gibt zahlreiche Beispiele für militärisch motivierte Reformen, wie etwa die Reformbewegung der »Einhundert Tage« in China, die durch die chinesische Niederlage gegen die Japaner im Jahr 1895 ausgelöst wurde, oder die Reformen des Schahs Reza in den zwanziger Jahren im Gefolge der Besetzung Irans durch französische und britische Truppen 1917–1918.

133 Hohe sowjetische Militärs wie der frühere Generalstabschef Marschall Ogarkow haben radikale Wirtschaftsreformen und Demokratisierung nie als Maßnahmen zur Lösung des Problems der militärischen Innovation akzeptiert. In Gorbatschows Denken spielte die Notwendigkeit, militärisch konkurrenzfähig zu bleiben, vermutlich 1985–1986 eine größere Rolle als in den folgenden Jahren. Als sich die Perestroika radikalisierte, war die militärische Verteidigungsbereitschaft durch innere Faktoren gefährdet. Anfang der neunziger Jahre war die sowjetische Wirtschaft durch den Reformprozess dramatisch geschwächt, und das schränkte die militärische Konkurrenzfähigkeit ein. Über die Einstellung der sowjetischen Militärs zur Wirtschaftsreform siehe Jeremy Azrael, *The Soviet Civilian Leadership and the Military High Command 1976–1986* (Santa Monica 1987), S. 15–21.

134 Viele dieser Argumente stammen aus V.S. Naipaul, *Eine islamische Reise. Unter den Gläubigen* (Köln 1984).

135 Nathan Rosenberg und L.E. Birdzell jr., »Science, Technology and the Western Miracle« in: *Scientific America* 263, Nr. 5 (November 1990), S. 42–54; zum Pro-Kopf-Einkommen im 18. Jahrhundert siehe David S. Lande, *The Unbound Prometheus. Technological Change and Industrial Development in Western Europe from 1750 to the Present* (New York 1969), S. 13.

136 Die Technologie und die Naturgesetze, auf denen sie beruht, geben dem Prozess des Wandels einen gewissen Zusammenhang und eine Regelmäßigkeit, aber sie bestimmen den Charakter der ökonomischen Entwicklung nicht auf eine mechanische Art, wie es bei Marx und Engels manchmal den Anschein hat. Michael Piore und Charles Sabel vertreten beispielsweise die Ansicht, dass die amerikanische Form der industriellen Organisation, die seit dem 19. Jahrhundert, das Hauptgewicht auf die Massenproduktion hochstandardisierter Güter und auf eine sehr starke Spezialisierung zulasten der handwerklichen Produktion gelegt hat, keine notwendige Entwicklung war und dass diese Entwicklung in anderen Ländern mit anderen Traditionen wie Deutschland oder Japan auch viel weniger ausgeprägt verlief. Siehe *The Second Industrial Divide* (New York 1984), S. 19–48 und 133–164.

137 Wir werden wenn möglich von Arbeitsorganisation sprechen und nicht von Arbeitsteilung, weil der Begriff Arbeitsteilung die negative Bedeutung einer zunehmenden Aufteilung handwerklicher Aufgaben in immer stumpfsinnigere Arbeitsschritte angenommen hat. Der Begriff Arbeitsteilung ist in der Zeit der Industrialisierung entstanden, andere technologische Fortschritte haben diesen Prozess inzwischen tendenziell wieder rückgängig gemacht. Einfache Arbeitsvorgänge sind wieder durch komplexere ersetzt worden, die eine größere intellektuelle Leistung erfordern. Die marxsche Vision einer industriellen Welt, in der die Arbeiter nur noch Anhängsel ihrer Maschinen wären, ist im großen und ganzen nicht Wirklichkeit geworden.

138 Die Aufteilung der Arbeit in neue, immer stärker spezialisierte Arbeitsvorgänge schafft wiederum neue Gelegenheiten für technische Verbesserungen im Produktionsprozess. Adam Smith weist darauf hin, dass ein einzelner, einfacher Arbeitsvorgang oft dazu anregt, neue Möglichkeiten für den Einsatz von Maschinen zu erproben, was der Aufmerksamkeit eines Handwerkers entgeht, weil er eine Vielzahl von Aufgaben zugleich im Blick haben muss. Arbeitsteilung führt daher oft zu neuer Technologie und umgekehrt. Adam Smith, *An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations*, Bd. 1 (Oxford 1976), S. 19f.

139 Charles Lindblom weist darauf hin, dass Ende der siebziger Jahre die eine Hälfte der Amerikaner in der Bürokratie des privaten Sektors arbeitete und weitere dreizehn Millionen in den

bundesstaatlichen, einzelstaatlichen und lokalen Bürokratien. Siehe Charles Lindblom, *Politics and Markets. The World's Political-Economic System* (New York 1977), S. 27f.

140 Marx stimmte mit Adam Smith darin überein, dass er der maschinellen Produktion gegenüber der Arbeitsteilung eine Nebenrolle zuwies, jedoch nur für die Zeit der Manufakturproduktion bis ins späte 18. Jahrhundert, als Maschinen nur sporadisch eingesetzt wurden. Marx (1962), S. 368f.

141 Es ist kaum zu glauben, dass diese berühmte Vision aus *Die Deutsche Ideologie* ernst gemeint war. Abgesehen von den ökonomischen Konsequenzen einer Aufhebung der Arbeitsteilung ist es keineswegs sicher, dass das Leben in einem solchen Dilettantismus jemals hätte befriedigend sein können.

142 In dieser Beziehung waren die Sowjets im Allgemeinen vernünftiger, obwohl auch sie sich manchmal schwer damit taten, gleichzeitig »rot« und »Experte« zu sein. Siehe Maurice Meisner, »Marx, Mao and Deng on the Division of Labour in History« in: Arif Dirlik, Maurice Meisner (Hg.), *Marxism and the Chinese Experience* (Boulder/Colo. 1989), S. 79–116.

143 Durkheim hebt hervor, dass der Begriff der Arbeitsteilung zunehmend in den biologischen Wissenschaften angewandt wird, um nichtmenschliche Organismen zu beschreiben, und dass eines der anschaulichsten Beispiele dafür die biologische Arbeitsteilung zwischen Mann und Frau bei der Erzeugung von Kindern ist. Siehe Émile Durkheim, *The Division of Labor in Society* (New York 1964), S. 39f. und 56–61. Zum Ursprung der Arbeitsteilung vgl. auch Marx (1962), Bd. 23. S. 372.

144 Große, zentralisierte Bürokratien waren typisch für vormoderne Reiche wie China oder die Türkei. Diese bürokratischen Organisationen wurden jedoch nicht aufgebaut, um die ökonomische Effizienz zu verbessern, sie waren deshalb vereinbar mit stagnierenden, traditionsorientierten Gesellschaften.

145 Natürlich stehen derartige Revolutionen häufig im Zusammenhang mit bewussten staatlichen Eingriffen wie etwa einer Landreform.

146 Juan Linz. »Europe’s Sothern Frontier. Evolving Trends toward What?« in: *Daedalus* 108, Nr. 1 (Winter 1979), S. 175–209.

147 Das heißt Rousseau vertritt anders als Hobbes und Locke die Ansicht, dass die Aggression keine natürliche Eigenschaft des Menschen ist und im Naturzustand nicht vorhanden war. Da Rousseaus Mensch im Naturzustand nur wenige Bedürfnisse hat und diese relativ leicht zu befriedigen sind, hat er keinen Grund, seine Mitmenschen zu berauben oder zu ermorden und keinen

Grund, in einer zivilen Gesellschaft zu leben. Siehe *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, Œuvres complètes, hrsg. von B. Gagnebin und M. Raimond, Bd. 3 (Paris 1964), S. 136.

148 Die Bedeutung dieser natürlichen Ganzheitlichkeit und die Bedeutung von Rousseaus *sentiment de l'existence* werden diskutiert in: Arthur Melzer, *The Natural Goodness of Man* (Chicago 1990), besonders S. 69–85.

149 Bill McKibben vertritt in seinem Buch *The End of Nature* (New York 1989) die These, dass wir zum ersten Mal nahe daran sind, ein Stück Natur zu vernichten, das unberührt und von menschlichem Einfluss noch verschont ist. Diese Beobachtung ist natürlich richtig, aber McKibben hinkt mit der Datierung seines Phänomens fast vierhundert Jahre hinterher. Auch primitive Stammesgesellschaften veränderten bereits ihre Lebensräume, der Unterschied zwischen ihnen und modernen technisierten Gesellschaften ist nur graduell. Der Wunsch, die Natur zu erobern und dem Wohl des Menschen dienstbar zu machen, lag der frühmodernen wissenschaftlichen Revolution zugrunde. Es ist ein bisschen spät, wenn man sich heute darüber beschwert und grundsätzliche Zweifel anmeldet, ob es richtig ist, die Natur zu verändern. Was wir heute als »Natur« ansehen – sei es ein See im Angeles National Forest oder ein Pfad in den Adirondacks –, ist in vieler Hinsicht genauso das Ergebnis menschlicher Anstrengungen wie das Empire State Building oder das Space Shuttle.

150 Wir wollen vorläufig noch nicht annehmen, dass die moderne Naturwissenschaft oder die von ihr ausgelöste wirtschaftliche Entwicklung gut sind, und sollten deshalb das Urteil darüber aufschieben, wie die Möglichkeit einer plötzlichen globalen Katastrophe zu bewerten ist. Wenn unsere historischen Pessimisten recht haben und die moderne Technologie die Menschheit nicht glücklicher gemacht hat, dann wäre die Aussicht auf eine Katastrophe, die sozusagen die Tafel abwischen und die Menschheit zu einem Neubeginn zwingen würde, eher eine Manifestation des Wohlwollens der Natur als ihrer Grausamkeit. Dies war die Ansicht der klassischen politischen Philosophen Platon und Aristoteles, die ganz unsentimental damit rechneten, dass alle menschlichen Erfindungen einschließlich ihrer eigenen Werke eines Tages verloren gehen würden, wenn die

Menschheit von einem Zyklus in den nächsten überwechselte. Siehe zu diesem Punkt Leo Strauss, *Thoughts on Machiavelli* (Glencoe/Ill. 1958), S. 298f.

151 Dazu Leo Strauss: »Die Schwierigkeit, die darin liegt einzuräumen, dass Erfindungen, die der Kriegskunst dienen, gefördert werden müssen, ist die einzige Basis für Machiavellis Kritik der klassischen politischen Philosophie.« Ebenda S. 299.

152 Andere Lösungen würden darin bestehen, das internationale Staatensystem durch eine Weltregierung zu ersetzen, die das Verbot gefährlicher Technologien durchsetzen würde, oder ein wirklich globales Abkommen zur Technologiebegrenzung zu treffen. Abgesehen davon, dass es aus vielen Gründen schwierig wäre, selbst nach einer Katastrophe zu einer derartigen Vereinbarung zu gelangen, wäre das Problem der technischen Innovation damit nicht unbedingt gelöst. Die wissenschaftliche Methode wäre immer noch für kriminelle Gruppen, nationale Befreiungsbewegungen und andere Dissidenten verfügbar, und dieser Umstand würde zu einem internen technologischen Konkurrenzkampf führen.

153 Zu Deutscher und anderen Autoren, die glaubten, dass es zwischen Ost und West eine Konvergenz auf sozialistischer Basis geben würde, siehe Alfred G. Meyer, »Theories of Convergence« in: Chalmers Johnson (Hg.), *Change in Communist Systems* (Stanford/Calif. 1970), S. 321ff.

154 Der Begriff »hoher Massenkonsum« wurde von Walt Rostow geprägt (in: *The Stages of Economic Growth. A Non-Communist Manifesto* [Cambridge 1960]), der Begriff »technotronische Ära« von Zbigniew Brzeziński (in: *Between Two Ages. America's Role in the Technotronic Era* [New York 1970]) und der Begriff »postindustrielle Gesellschaft« von Daniel Bell, siehe Bells Artikel »Notes on the Post-Industrial Society I and II« in: *The Public Interest* 6/7 (Winter 1967a/Frühjahr 1967b) S. 24–35, S. 102–118, sowie seine Schilderung, wie das Konzept der postindustriellen Gesellschaft entstand, in: *The Corning of Post-Industrial Society* (New York 1973), S. 33–40.

155 Bell (1967), S. 25.

156 Die Zahlen sind zitiert nach: »Political Science and the Crisis of Authoritarianism« in: *American Political Science Review* 84, Nr. 1 (März 1990), S. 3–17.

157 Selbst bei diesen älteren Industriezweigen hinken die Volkswirtschaften der sozialistischen Länder in der Modernisierung der Produktionsprozesse erheblich hinter den kapitalistischen Ländern her.

158 Zahlen zitiert nach Hewett (1988). S. 192.

159 Aron zitiert nach Jeremy Azrael, *Managerial Power and Soviet Politics* (Cambridge/Mass. 1966), S. 4. Azrael zitiert auch Otto Bauer, Isaac Deutscher, Herbert Marcuse, Walt Rostow, Zbigniew Brzeziński und Adam Clam mit ähnlichen Äußerungen. Vgl. auch Allen Kassof, »The Future of Soviet Society« in: Kassof (Hg.), *Prospects for Soviet Society* (New York 1968), S. 501.

160 Die Art, wie sich das sowjetische System an die Erfordernisse der fortgeschrittenen Industrialisierung anpasste, diskutiert Richard Löwenthal, »The Ruling Party in a Mature Society« in: Mark G. Field (Hg.), *Social Consequences of Modernization in Communist Societies* (Baltimore 1976).

161 Azrael (1966), S. 173–180.

162 Im Hinblick auf China vertritt diese Ansicht Edward Friedman, »Modernization and Democratization in Leninist States. The Case of China« in: *Studies in Comparative Communism* 22, Nr. 2/3 (Sommer/Herbst 1980), S. 251–264.

163 Zitiert von Lucian W. Pye in: *Asian Power and Politics. The Cultural Dimensions of Authority* (Cambridge/Mass. 1985), S. 4.

164 6. Aufl. (Berlin 1962).

165 Einen Überblick über die Literatur geben Ronald Chilcote, *Theories of Comparative Politics: The Search for a Paradigm* (Boulder/Colo. 1981); James A. Caporaso, »Dependence, Dependency and Power in the Global System. A Structural and Behavioral Analysis« in: *International Organization* 32 (1978), S. 13–43; Ders., »Dependency Theory. Continuities and Discontinuities in Development Studies« in: *International Organization* 34 (1980), S. 605–628; und J. Samuel Valenzuela, Arturo Valenzuela, »Modernization and Depedency: Alternative Perspectives in the Study of Latin American Underdevelopment« in: *Comparative Politics* 10 (Juli 1978), S. 535–557.

166 Die Ergebnisse der Arbeit dieser Kommission sind unter anderem veröffentlicht in: *El Segundo Decenio de las Naciones Unidas Para el Desarollo: Aspectos Basicos de la Estrategia del Desarollo de América Latina* (ECLA, Lima, 14.–23. April 1969). Prebischs Arbeit wurde von Ökonomen wie Osvaldo Sunkel und Celso Furtado weitergeführt und von André Gunder Frank in Nordamerika bekannt gemacht. Siehe Osvaldo Sunkel, »Big Business and ›Dependencia‹« in: *Foreign Affairs* 50 (April 1972), S. 517–531; Celso Furtado, *Economic Development of Latin America. A Survey from Colonial Times to the Cuban Revolution* (Cambridge 1970); André Gunder Frank, *Latin America. Underdevelopment or Revolution* (New York 1969). In die gleiche Richtung geht auch Theotonio Dos Santos, »The Structure of Dependency« in: *American Economic Review* 40 (Mai 1980), S. 231–236.

167 Siehe das Kapitel über Prebisch in: Walt Rostow, *Theorists of Economic Growth from David Hume to the Present* (New York 1990), S. 403–407.

168 Osvaldo Sunkel und Pedro Paz zitiert nach Valenzuela/Valenzuela (1978), S. 544.

169 Diese Ansicht hat ursprünglich Thorstein Veblen im Hinblick auf die Entwicklung des Deutschen Reichs im 19. Jahrhundert vertreten in seinem Buch: *Imperial Germany and the Industrial Revolution* (New York 1942). Siehe auch Alexander Gerschenkron, *Economic Backwardness in Historical Perspective* (Cambridge/Mass. 1962), S. 8.

170 Einige spätere Dependenztheoretiker unterschieden, als sie in Lateinamerika eine Zunahme von Fertigungsindustrien beobachteten, zwischen einem kleinen isolierten modernen Sektor, der an die multinationalen Konzerne des Westens gebunden sei, und einem traditionellen Sektor, dessen Entwicklungsmöglichkeiten von Ersterem beeinträchtigt würden. Siehe Tony Smith, »The Underdevelopment of Development Literature. The Case of Dependency Theory« in: *World Politics* 31. Nr. 2 (Juli 1979), S. 247–285, und Ders., »Requiem or New Agenda for Third World Studies?« in: *World Politics* 37 (Juli 1985), S. 532–561; Peter Evans, *Dependent Development. The Alliance of Multinational, State, and Local Capital in Brazil* (Princeton/N.J. 1979); Fernando Cardoso, Enzo Faletto, *Dependency und Development in Latin America* (Berkeley 1979); und Cardoso, »Dependent Capitalist Development in Latin America« in: *New Left Review* 74 (Juli/August 1972), S. 83–95.

171 Das gilt freilich nicht für alle. Fernando Cardoso gab beispielsweise zu, dass anscheinend »Unternehmer vom ›demokratischen Liberalismus‹ genauso angezogen werden wie andere soziale Akteure« und dass es »strukturelle Elemente zu geben scheint, die durch die Bildung einer industrialisierten Massengesellschaft entstehen, und dazu führen, dass ein soziales Modell angestrebt wird, das eine zivile Gesellschaft höher bewertet als den Staat«. Cardoso, »Entrepreneurs and the Transition Process. The Brasilian Case« in: O'Donnell/Schmitter (1986b), S. 140.

172 In den Vereinigten Staaten bildete die Dependenztheorie die Basis für einen breitangelegten Angriff auf die Modernisierungstheorie und deren Anspruch, eine empirische Sozialwissenschaft zu sein. Mit den Worten eines Kritikers: »Die von den amerikanischen Sozialwissenschaftlern

angewandten Theorien sind keineswegs allgemein gültig, wie ihre Vertreter behaupten; sie sind vielmehr sehr eng mit bestimmten amerikanischen Interessen in Lateinamerika verbunden, und es wäre daher treffender, sie als Ideologie zu bezeichnen und nicht als eine solide Grundlage für die wissenschaftliche Forschung.« Der Gedanke, dass entweder der politische oder der ökonomische Liberalismus der entwickelten Welt der Endpunkt der historischen Entwicklung sei, wurde als eine Form von »Kulturimperialismus« attackiert, der »unseren Gesellschaften amerikanische, oder allgemeiner ausgedrückt, westliche kulturelle Entscheidungen überstülpt …«. Siehe dazu Susanne J. Bodenheimer, »The Ideology of Developmentalism. American Political Sciences Paradigm-Surrogate for Latin American Studies« in: *Berkeley Journal of Sociology* 15 (1970), S. 95–137; Dean C. Tipps, »Modernization Theory and the Comparative Study of Society. A Critical Perspective« in: *Comparative Studies of Society and History* 15 (März 1973), S. 199–226. In unzähligen Schriften wurde versucht, die Dependenztheorie durch eine sehr tendenziöse Interpretation der Geschichte historisch zu untermauern. Dabei erschien bereits die Welt des 16. Jahrhunderts als kapitalistisches »Weltsystem« mit einem »Zentrum« und einer ausgebeuteten »Peripherie«. Diese Weltsicht liegt auch dem dreibändigen Werk von Immanuel Wallerstein, *The Modern World System* (New York 1974 und 1980), zugrunde. Zumindest teilweise wohlwollende Kritik an Wallerstein und seiner Interpretation der Geschichte üben Theda Skocpol, »Wallerstein's World Capitalist System. A Theoretical and Historical Critique« in: *American Journal of Sociology* 82 (März 1977), S. 1075–1090; und Aristide Zolberg, »Origins of the Modern World System. A Missing Link« in: *World Politics* 33 (Januar 1981), S. 253–281.

173 Diese Ansicht vertritt Pye (1985), S. 4.

174 Zitat ebenda, S. 5.

175 Ebenda.

176 Die Zahlen stammen aus »Taiwan and Korea. Two Paths to Prosperity« in: *Economist* 316, Nr. 7663 (14. Juli 1990), S. 19–22.

177 Ein Maßstab für das Vorhandensein einer breiten, gebildeten Mittelschicht ist die regelmäßige Zeitungslektüre, die laut Flegel in nivellierten Mittelstandsgesellschaften am Ende der Geschichte das tägliche Gebet ersetzen wird. In Taiwan und Südkorea gibt es inzwischen genauso viele Zeitungsleser wie in den Vereinigten Staaten. Pye (1990a), S. 9.

178 Ebenda. Taiwan hatte Anfang der achtziger Jahre den niedrigsten »Gini-Koeffizienten« (ein Maßstab für die Einkommensverteilung) aller Entwicklungsländer. Siehe Gary S. Fields, »Employment, Income Distribution and Economic Growth in Seven Small Open Economies« in: *Economic Journal* 94 (März 1984), S. 74–83.

179 Zu anderen Versuchen, die Dependenztheorie gegen das asiatische Beispiel zu verteidigen, siehe Peter Evans, »Class, State and Dependence in East Asia. Lessons for Latin Americanists«, und Bruce Cumings, »The Origins and Development of the Northeast Asian Political Economy. Industrial Sectors, Product Cycles, and Political Consequences«, beide in: Frederic C. Deyo (Hg.), *The Political Economy of the New Asian Industrialism* (Ithaca/N.Y. 1989), S. 54–83, 202–226.

180 Zum konkurrenzgeprägten Charakter der erfolgreichen japanischen Industriezweige siehe Michael Porter, *The Competitive Advantage of Nations* (New York 1990), S. 117–122.

181 Diese Ansicht vertritt Lawrence Harrison in: *Underdevelopment is a State of Mind. The Latin American Case* (New York 1985).

182 Werner Baer, *The Brasilian Economy. Growth and Development.* 3. Aufl. (New York 1989), S. 238f.

183 Die Zahlen stammen aus einer Untersuchung von Baranson und werden zitiert in: Werner Baer, »Import Substitution and Industrialization in Latin America. Experiences and Interpretations« in: *Latin American Research Review* 7, Nr. 1 (Frühjahr 1972), S. 95–122. Viele ehemals unterentwickelte europäische und asiatische Länder ergriffen Maßnahmen zum Schutz ihrer jungen Industrien, es ist jedoch nicht klar, ob dies der Grund für ihr frühes Wirtschaftswachstum war. Jedenfalls wurde die Strategie der Importsubstitution in Lateinamerika besonders rigoros angewandt und auch dann noch lange fortgesetzt, als sie als Schutzmaßname für junge Industrien nicht mehr zu rechtfertigen war.

184 Zu diesem Punkt siehe Albert O. Hirschman, »The Turn to Authoritarianism in Latin America and the Search for Its Economic Determinants« in: David Collier (Hg.), *The New Authoritarianism in Latin America* (Princeton/N.J. 1979), S. 85.

185 Über den staatlichen Sektor in Brasilien siehe Baer (1989), S. 238–273.

186 Hernando de Soto, *The Other Path. The Invisible Revolution in the Third World* (New York 1989), S. 134.

187 Ebenda, Vorwort S. xiv.

188 Zitiert bei Hirschman (1979), S. 65.

189 Siehe Sylvia Nasar, »Third World Embracing Reforms to Encourage Economic Growth« in: *New York Times* (8. Juli 1990), S. Al, D3.

190 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, »Vom Lande der Bildung«, Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, a.a.O., Bd. 4, S. 153f.

191 Seymour Martin Lipset, »Some Social Requisites of Democracy. Economic Development and Political Legitimacy« in: *American Political Science Review* 53 (1959), S. 69–105. Siehe auch das Kapitel »Economic Development and Democracy« in: Seymour Martin Lipset, *Political Man. Where, How, and Why Democracy Works in the Modern World* (New York 1960) S. 45–76; Phillips Cutright, »National Political Development. Its Measurements and Social Correlate« in: *American Sociology Review* 28 (1963), S. 253–264; Deane E. Neubauer, »Some Conditions of Democracy« in: *American Political Science Review* 61 (1967), S. 1002–1009.

192 R. Hudson und J.R. Lewis, »Capital Accumulation: The Industrialization of Southern Europe?« in: Allan Williams (Hg.), *Southern Europe Transformed* (London 1984), S. 182. Siehe auch Linz (1979), S. 176. So hohe Wachstumsraten erreichten in einem vergleichbaren Zeitraum weder die sechs ursprünglichen Mitglieder der EWG noch später die neun Mitglieder nach der ersten Erweiterung der Gemeinschaft.

193 John F. Coverdale, *The Political Transformation of Spain after Franco* (New York 1979), S. 3.

194 Linz (1979), S. 176.

195 Coverdale (1979), S. 1.

196 »Taiwan and Korea: Two Paths to Prosperity«, a.a.O.

197 Pye (1990d), S. 8.

198 Einer Quelle zufolge musste damals ein Fünftel der Buren als »arme Weiße« klassifiziert werden, das heißt als Personen, »die aus geistigen, wirtschaftlichen oder körperlichen Gründen so abhängig geworden sind, dass sie ohne fremde Hilfe nicht mehr leben können …« Davenport (1987), S. 319.

199 Im Jahr 1936 lebten 41 Prozent der Buren auf dem Land; diese Zahl fiel bis 1977 auf 8 Prozent. Zur selben Zeit waren 27 Prozent als Arbeiter in der Produktion und 65 Prozent als Manager und Freiberufler tätig. Zahlen entnommen aus: Hermann Giliomee, Laurence Schlemmer, *From Apartheid to Nation-Building* (Johannesburg 1990), S. 120.

200 In den frühen sechziger Jahren wies Peter Wiles darauf hin, dass die Sowjetunion ihre technokratische Elite vermehrt nach funktionalen statt nach ideologischen Kriterien ausbildete. Dies werde schließlich dazu führen, dass die Elite irrationale Seiten des Systems erkennen werde. Siehe *The Political Economy of Communism* (Cambridge/Mass. 1962), S. 329. Moshe Lewin hat Verstädterung und Bildung als wichtige Faktoren bei der Entstehung der Perestroika gesehen. Siehe *The Gorbachev Phenomenon. A Historical Interpretation* (Berkeley/Calif. 1987).

201 Wie in Teil I bereits erwähnt, wurden in den achtziger Jahren eine Reihe von Staaten in Afrika, darunter Botswana und Namibia, Demokratien, in etlichen anderen sind für die neunziger Jahre freie Wahlen geplant.

202 Parsons (1964), S. 355f.

203 Eine Variante des Funktionalitätsarguments besagt, dass die liberale Demokratie notwendig ist, damit der Markt funktioniert. Autoritäre Regime geben sich selten damit zufrieden, den Markt sich selbst zu überlassen, sie sind vielmehr ständig versucht, im Namen von Wachstum, Gerechtigkeit, nationaler Stärke oder anderer Ziele staatliche Eingriffe vorzunehmen. Man könnte sagen, dass nur die Existenz eines politischen »Marktplatzes« unangemessene staatliche Eingriffe in die Wirtschaft verhindert, weil dieser auf eine unkluge Regierungspolitik mit Widerstand reagiert. Diese Ansicht vertritt Mario Vargas Llosa in: de Soto (1989), S. xviii–xix.

204 Etwas Ähnliches geschah in den sechziger und siebziger Jahren in der Sowjetunion, als die Partei die Wirtschaft nicht mehr so sehr von oben leitete und sich eher zu einer Art Schiedsrichter zwischen den verschiedenen Sektoren, Ministerien und Unternehmen entwickelte. Die Partei mochte aus ideologischen Gründen befohlen haben, dass die Landwirtschaft kollektiviert wurde und die Ministerien nach einem zentralen Plan arbeiteten, aber die Ideologie bot keine Handhabe zur Lösung beispielsweise eines Konflikts zwischen zwei Zweigen der chemischen Industrie um Investitionsmittel. Die Feststellung, dass die Partei eine Art Vermittlerrolle zwischen Interessen verschiedener Institutionen spielte, bedeutet freilich nicht, dass es eine echte Demokratie gegeben hätte. In anderen Bereichen der Gesellschaft *regierte* die Partei nach wie vor mit fester Hand.

205 Zu der Ansicht, der Kapitalismus sei für die Umweltzerstörung verantwortlich, siehe unter anderem Marshall Goldman, *The Spoils of Progress. Environmental Pollution in the Soviet Union* (Cambridge/Mass. 1972). Einen Überblick über die Umweltprobleme der Sowjetunion und Osteuropas geben Joan DeBardeleben, *The Environment and Marxism-Leninism. The Soviet and East-German Experiences* (Boulder/Colo. 1985); und B. Komarow, *The Destruction of Nature in the USSR* (London 1980).

206 Vgl. »Eastern Europe Faces Vast Environmental Blight« in: *Washington Post* (30. März 1990), S. Al; »Czechoslovakia Tackles the Environment, Government Says, a Third of the Country is ›Ecologically Devastated‹«. in: *Christian Science Monitor* (21. Juni 1990), S. 5.

207 Zu dieser Argumentationslinie siehe Richard Löwenthal, »The Ruling Party in a Mature Society« in: *Field* (1976), S. 107.

208 Auf dieser Ansicht basieren die meisten Analysen in den Beiträgen von O'Donnell, Schmitter und Przeworski in dem mehrbändigen Werk: *Transitions from Authoritarian Rule*, hrsg. von O'Donnell/Schmitter (1986a, 1986b, 1986c, 1986d).

209 Die meiste Literatur dazu konzentriert sich mehr auf die Frage, wie die Bildung die Menschen für die Demokratie qualifiziert und wie sie zur Konsolidierung der Demokratie beiträgt, als auf die Frage, warum gebildete Menschen eher einem demokratischen System zuneigen. Siehe beispielsweise Bryce (1931), S. 70–79.

210 Natürlich gibt es in entwickelten Ländern überqualifizierte Akademiker, die weniger verdienen als ein Immobilienmakler mit Abitur, aber im Großen und Ganzen besteht trotzdem ein deutlicher Zusammenhang zwischen Bildung und Einkommen.

211 Siehe dazu David Apter, *The Politics of Modernization* (Chicago 1965).

212 Diese Ansicht wird vertreten in: Huntington (1968), S. 134–137. Zu den sozialen Konsequenzen der Tatsache, dass die Amerikaner »gleich geboren« werden, siehe Louis Hartz, *The Liberal Tradition in America* (New York 1955).

213 Eine Ausnahme von dieser Regel ist die große spanisch sprechende Bevölkerungsgruppe im amerikanischen Südwesten, die sich von anderen ethnischen Gruppen durch ihre Größe und vergleichsweise geringere sprachliche Assimilierung unterscheidet.

214 Eine ähnliche Situation besteht in der Sowjetunion. Statt alter Klassen, die aus feudalistischer Zeit übrig geblieben sind, ist dort jedoch eine »neue Klasse« von Parteibürokraten und Managern der

nomenklatura entstanden, die besondere Privilegien genießt. Wie die lateinamerikanischen Großgrundbesitzer kann diese Klasse ihre überkommene Macht einsetzen, um Wahlen zu ihren Gunsten zu manipulieren. Diese Klasse stellt ein hartnäckiges soziales Hindernis auf dem Weg zu Kapitalismus und Demokratie dar, ihre Macht muss gebrochen werden, wenn demokratische oder kapitalistische Verhältnisse geschaffen werden sollen.

215 Eine Diktatur reicht nicht aus, um egalitäre soziale Reformen durchzuführen. Ferdinand Marcos setzte die Staatsmacht ein, um seine persönlichen Freunde zu belohnen, und verschärfte damit bereits bestehende soziale Ungleichheiten. Eine Modernisierungsdiktatur, die sich der wirtschaftlichen Effizienz verschrieben hat, sollte theoretisch in viel kürzerer Zeit einen fundamentalen Wandel der philippinischen Gesellschaft erreichen können als eine Demokratie.

216 Cynthia McClintock, »Peru. Precarious Regimes, Authoritarian and Democratic« in: Larry Diamond, Juan Linz, Seymour Martin Lipset, *Democracy in Developing Countries*, Bd. 4, *Latin America* (Boulder/Colo. 1988b), S. 353–358.

217 Dies war teilweise dadurch verursacht, dass ein Großteil der enteigneten Güter der alten Oligarchen einem ineffizienten staatlichen Sektor zugeschlagen wurde, der dadurch in der Zeit der Militärherrschaft von 13 auf 23 Prozent des Bruttosozialprodukts anschwoll.

218 Interview mit Andranik Migranjan und Igor Klyamkim in *Literaturnaja Gaseta* (16. August 1989), englische Übersetzung in *Détente* (November 1989); und »Der lange Weg in die europäische Heimat« in: *Nowy Mir* 7 (Juli 1989), S. 166–184.

219 Eine ähnliche Ansicht vertritt Daniel H. Levine in seiner Kritik an den von O’Donnell und Schmitter herausgegebenen Bänden zum Übergang vom Autoritarismus zur Demokratie. Es ist schwer vorstellbar, dass in einem Land, wo niemand die Demokratie um ihrer selbst willen für legitim hielte, eine Demokratie entstehen oder gar sich konsolidieren und stabilisieren könnte. Siehe Levine, »Paradigm Lost. Dependence to Democracy« in: *World Politics* 40, Nr. 3 (April 1988), S. 377–394.

220 Eine ausführliche Begründung, warum autoritäre Systeme bei der Förderung der frühen Industrialisierung überlegen sind, gibt Gerschenkron (1962). Den Zusammenhang zwischen Japans Wirtschaftswachstum nach 1868 und dem Absolutismus beschreibt Koji Taira, »Japan's Modern Economic Growth. Capitalist Development under Absolutism« in: Harry Wray, Hilary Conroy (Hg.), *Japan Examined. Perspectives on Modern Japanese History* (Honolulu 1983), S. 34–41.

221 Die Zahlen stammen aus Samuel P. Huntington, Jorge I. Domínguez, »Political Development« in: Fred I. Greenstein, Nelson Polsby (Hg.), *Handbook of Political Science*, Bd. 3, (Reading/Mass. 1975), S. 61.

222 Sowohl Syrien als auch der Irak bekennen sich in gewisser Weise zum Sozialismus, aber das spiegelt eher die Strömung der Zeit wider, als diese Regime an die Macht kamen, und hat wenig mit ihrer tatsächlichen Politik zu tun. Viele würden vermutlich widersprechen, wenn man diese Regime als »totalitär« bezeichnete, weil die staatliche Kontrolle in diesen Ländern nur begrenzt ist. Eine bessere Bezeichnung wäre vielleicht »gescheiterter« oder »inkompetenter« Totalitarismus, das verharmlost allerdings die Brutalität dieser Regime.

223 Es ist vielfach darauf hingewiesen worden, dass das erste Land, in dem sich eine kommunistische Herrschaft etablieren konnte, nicht wie von Marx vorausgesagt ein hochentwickeltes Land war mit einem breiten Industrieproletariat wie beispielsweise Deutschland, sondern dass die erste kommunistische Revolution im halb industrialisierten, halb verwestlichten Russland stattfand und die zweite in China, einem Agrarland mit einer riesigen bäuerlichen Bevölkerungsmehrheit. Zu den kommunistischen Versuchen, mit diesen Realitäten fertigzuwerden, siehe Stuart Schram, Hélène Carrère-d'Encausse, *Marxism and Asia* (London 1969).

224 Siehe Walt Rostow, *The Stages of Economic Growth* (Cambridge 1960), S. 162f.

225 Diese Ansicht vertritt Tsvetan Todorov in einer Rezension des Buchs von Zygmunt Bauman *Modernity and the Holocaust* in: *The New Republic* (19. März 1990), S. 30–33. Todorov weist mit Recht daraufhin, dass Nazideutschland nicht als exemplarisch für die Moderne betrachtet werden kann. Es enthielt vielmehr moderne und antimoderne Elemente, und die antimodernen Elemente erklären ein Stück weit, warum es zum Holocaust kam.

226 Siehe beispielsweise Klassiker wie Ralf Dahrendorf, *Gesellschaft und Demokratie in Deutschland* (München 1965), Fritz Stern, *Kulturpessimismus als politische Gefahr* (Bern 1963). Stern führt eine Reihe von Elementen der nationalsozialistischen Ideologie auf die nostalgische

Sehnsucht nach einer organischen, vorindustriellen Gesellschaft zurück und auf ein weit verbreitetes Unbehagen an den atomisierenden und entfremdenden Eigenschaften der wirtschaftlichen Modernität. Der Iran unter Khomeini ist ein ähnlicher Fall: Nach dem Zweiten Weltkrieg erlebte er eine Periode des extrem schnellen Wirtschaftswachstums, wodurch die traditionellen Sozialbeziehungen und kulturellen Normen völlig zerrüttet wurden. Der schiitische Fundamentalismus kann wie der Faschismus als der nostalgisch geprägte Versuch gewertet werden, durch die Schaffung einer vollkommen neuen Sozialordnung wieder eine Art vorindustrielle Gesellschaft zu errichten.

227 Revel (1989), S. 99–103.

228 Karl Marx, *Das Kapital*, Bd. 3 (Berlin 1977), S. 828.

229 Die zwei Ausnahmen sind die marktorientiert-autoritären Staaten Asiens und der Islamische Fundamentalismus. Auf die asiatischen Staaten werden wir in Teil IV zurückkommen.

230 Von einem historischen Standpunkt aus kann man nicht behaupten, dass die eine »Widerlegung« der anderen überlegen wäre. Vor allem gibt es keinen Grund zu behaupten, dass eine Gesellschaft, die dank ihrer wirtschaftlichen Konkurrenzfähigkeit überlebt, in irgendeiner Weise »legitimer« ist als eine andere Gesellschaft, die dank ihrer militärischen Macht überdauert.

231 Dieses Argument und der Vergleich der Weltgeschichte mit einem Dialog stammen von Kojève, in: Strauss (1963), S. 183f.

232 Zu diesem Punkt vgl. Steven B. Smith, *Hegel's Critique of Liberalism. Rights in Context* (Chicago 1989), S. 225.

233 Man hat die Ansicht vertreten, im Mittelmeerraum habe es einst matriarchalische Gesellschaften gegeben, jedoch in einer bestimmten historischen Ära seien sie von patriarchalischen Gesellschaften überwältigt worden. Siehe dazu Marija Gimbutas, *Language of the Goddess* (New York 1989).

234 Ein solcher Ansatz wirft allerdings auch Probleme auf. Das erste und wichtigste Problem ist die Frage, wie man überhaupt zu einem transhistorischen Menschenbild kommt. Wenn wir uns nicht auf die religiöse Offenbarung stützen wollen, dann muss unser Verständnis auf irgendeiner Form der privaten philosophischen Reflexion basieren. Sokrates entwickelte sein Menschenbild, indem er andere Menschen beobachtete und den Dialog mit ihnen suchte. Wir, die wir nach Sokrates geboren sind, können einen ähnlichen Dialog mit den großen Denkern früherer Zeiten führen, die die Anlagen der menschlichen Natur am besten verstanden haben. Oder wir können unsere eigenen Seelen erforschen, um die wahren Triebkräfte des Menschen zu ergründen, wie es Rousseau und zahllose Schriftsteller und Künstler getan haben. Nun kann die private Reflexion in der Mathematik und in geringerem Umfang auch in den Naturwissenschaften eine intersubjektive Einigung über die Wahrheit herbeiführen, wenn sie sich, wie Descartes es ausdrückt, in »klaren und deutlichen Gedanken« äußert. Niemand würde auf dem Marktplatz die Lösung für eine partielle Differentialgleichung suchen; man geht zu einem Mathematiker und könnte sich dessen Losung von anderen Mathematikern bestätigen lassen. Im Reich der menschlichen Dinge gibt es jedoch keinen »klaren und deutlichen Gedanken«. Es besteht keine Einigkeit über die Natur des Menschen noch über die Frage der Gerechtigkeit oder der menschlichen Befriedigung oder über die beste Regierungsform, die sich von der Beantwortung der erstgenannten Fragen ableiten ließe. Individuen mögen davon überzeugt sein, dass sie über diese Themen »klare und deutliche Gedanken« hegen, aber auch Verrückte können das glauben, und es ist nicht immer leicht, zwischen normal und verrückt zu unterscheiden. Die Tatsache, dass ein bestimmter Philosoph einen Kreis von Jüngern von der »Evidenz« seiner Ansichten überzeugt hat, garantiert vielleicht, dass der Philosoph kein Verrückter ist, aber es bewahrt seine Anhänger nicht davor, einer Art aristokratischem Vorurteil zu unterliegen. Siehe Alexandre Kojève, »Tyrannis und Weisheit« in: Leo Strauss (1963), S. 166–168.

235 In einem Brief an Kojève vom 22. August 1948 weist Leo Strauss darauf hin, dass selbst im Rahmen von Kojèves hegelianischem System eine Naturphilosophie »unverzichtbar« sei. Er wirft folgende Frage auf: »Wie sonst sollte die Einzigartigkeit des historischen Prozesses … erklärt werden? Er kann nur dann notwendigerweise einzigartig sein, wenn es in einem unendlichen Zeitraum nur *eine Erde*, von endlicher Dauer geben *kann* …

Außerdem, warum sollten auf dieser einen, zeitlichen Erde nicht Katastrophen ausbrechen, die (alle hundert Millionen Jahre) zu einer völligen oder teilweisen Wiederholung des historischen Prozesses führen? Nur ein teleologisches Verständnis der Natur kann hier helfen.« Zitiert nach Leo Strauss, *On Tyranny*, hrsg. von Victor Gourevitch, Michael S. Roth, überarbeitete und erweiterte Aufl. (New York 1991), S. 237. Siehe auch Michael S. Roth, *Knowing and History. Appropriations of Hegel in Twentieth Century France* (Ithaca/N.Y. 1988), S. 126f.

236 Kant, *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, a.a.O., S. 45f. Kant beschreibt die Natur als eine außerhalb des Menschen stehende Instanz, die willentlich handelt. Wir können dies allerdings als eine Metapher für einen Aspekt der menschlichen Natur verstehen, der in allen Menschen angelegt ist, sich jedoch nur in ihrer sozialen und historischen Interaktion realisiert.

237 Georg Wilhelm Friedrich Hegel, *Phänomenologie des Geistes*, Theorie-Werkausgabe, hrsg. von Eva Moldenhauer und Markus Michel, Bd. 3. (Frankfurt/Main 1970), S. 149.

238 Alexandre Kojève, *Hegel. Eine Vergegenwärtigung seines Denkens. Kommentar zur Phänomenologie des Geistes*, hrsg. von Iring Fetscher (Stuttgart 1958), S. 15.

239 Zum Problem der Beziehung Kojèves zum wirklichen Hegel siehe Michael S. Roth, »A Problem of Recognition. Alexandre Kojève and the End of History« in: *History and Theory* 24, Nr. 3 (1985), S. 293–306; und Patrick Riley, »Introduction to the Reading of Alexandre Kojève« in: *Political Theory* 9, Nr. 1 (1981), S. 1ff.

240 Zu Kojèves Hegel-Interpretation im Hinblick auf den Kampf ums Anerkanntsein siehe Roth (1988), S. 98f.; und Smith (1989), S. 116f.

241 Diese Ansicht vertritt Smith (1989a), S. 115. Siehe auch Steven Smith, »Hegel's Critique of Liberalism« in: *American Political Science Review* 80, Nr. 1 (März 1986), S. 121–139.

242 David Riesman verwendet in seinem Buch *Die einsame Masse* den Begriff »außengeleitet« als Bezeichnung für den schleichenden Konformismus, der seiner Ansicht nach die amerikanische Nachkriegsgesellschaft prägt, und kontrastiert den Konformismus mit der »Innengeleitetheit« der Amerikaner des 19. Jahrhunderts. Hegel zufolge kann kein menschliches Wesen wirklich »innengeleitet« sein; der Mensch kann nicht einmal zum Menschen werden, ohne mit anderen Menschen zu interagieren und von ihnen anerkannt zu werden. Was Riesman als »Innengeleitetheit« beschreibt, wäre also in Wirklichkeit eine Art verdeckte »Außengeleitetheit«. So basiert beispielsweise die scheinbare Unabhängigkeit sehr religiöser Menschen auf einer »Außengeleitetheit« zweiten Grades, da der Mensch sich die religiösen Maßstäbe und die Objekte seiner Frömmigkeit selber schafft.

243 Siehe auch Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, 2. Abhandlung 16, in: Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe in 15 Bänden, a.a.O., Bd. 5 (München 1980), S. 322f.

244 Als Beispiel, dass die Motive, warum Männer sich duellierten, heute oft nicht mehr verstanden werden, siehe: John Mueller, *Retreat from Doomsday: The Obsolence of Major War* (New York 1989), S. 9ff.

245 Thomas Hobbes, *Leviathan oder Stoff Form und Gewalt eines bürgerlichen und kirchlichen Staates*, hrsg. und eingeleitet von Iring Fetscher (Frankfurt/Main, Berlin, Wien 1966), S. 163.

246 Diese Formulierung stammt aus Rousseau, *Du contrat social*, Œuvres complètes, Bd. 3, a.a.O., S. 365. Rousseau verwendet den Begriff »Freiheit« sowohl im Hobbes'schen als auch im Hegel'schen Sinne. Einerseits spricht er im *Discours sur l'origine* davon, dass der Mensch im Naturzustand frei sei, seinen natürlichen Trieben wie etwa dem Bedürfnis nach Nahrung, einer Frau und Ruhe zu folgen. Andererseits lässt die zitierte Passage vermuten, dass er meinte, die »metaphysische« Freiheit verlange die Befreiung von den Leidenschaften und Bedürfnissen.

Rousseaus Darstellung der Perfektibilität des Menschen ist Hegels Verständnis der Geschichte als eines Prozesses der freien Selbsterschaffung des Menschen recht ähnlich.

247 Konkret sagt Rousseau in der ersten Version des *Contrat social*: »dans la constitution de l'homme l'action de l'âme sur le corps est l'abyme de la philosophie«. Rousseau (1964), a.a.O., S. 296.

248 Thomas Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 95.

249 Anders als Hobbes' Naturzustand sollte der »blutige Krieg« in gewisser Weise den Zustand der Dinge in einem bestimmten historischen Moment (um genauer zu sein: am Anfang der Geschichte) beschreiben.

250 Hervorhebung vom Verfasser. Hobbes, *Leviathan*, a.a.O., S. 95f.

251 Thomas Hobbes, *Vom Menschen. Vom Bürger*, hrsg. und eingeleitet von Günter Gawlick (Hamburg 1959), Vorwort. Siehe auch Melzer (1990), S. 121.

252 Vgl. den Brief von Kojève an Strauss vom 2. November 1936, in dem er folgerte: »Hobbes erkennt den Wert der Arbeit nicht und unterschätzt deshalb den Wert des Kampfes (Eitelkeit). Nach Hegel wird dem arbeitenden Knecht 1. der *Gedanke* der Freiheit und 2. die *Verwirklichung* dieses Gedankens im Kampf bewusst. Ursprünglich ist deshalb der ›Mensch‹ immer Herr *oder* Knecht; das vollwertige ›menschliche Wesen‹ am ›Ende‹ der Geschichte ist Herr *und* Knecht (also beides und keines). Nur dieser Zustand kann seine Eitelkeit *befriedigen.*« (Hervorhebungen im Original.) Zitiert in der überarbeiteten Ausgabe von Leo Strauss (1991), a.a.O., S. 233.

253 Der Vergleich zwischen Hobbes und Hegel findet sich in Leo Strauss, *The Political Philosophy of Hobbes* (Chicago 1952), S. 57f. In einer Anmerkung schreibt Strauss: »Monsieur Alexandre Kojevnikoff und der Verfasser beabsichtigen, eine detaillierte Untersuchung der Verbindung zwischen Hegel und Hobbes durchzuführen.« Dieses Vorhaben wurde jedoch leider nie vollständig verwirklicht.

254 Hobbes stellt fest: »*Freude*, die von der Vorstellung eigener Macht und Fähigkeit herrührt, ist jenes Hochgefühl des Geistes, das man *Stolz* nennt. Liegt ihm die Erfahrung früherer eigener Taten zugrunde, so ist er dasselbe wie *Selbstvertrauen.* Gründet er sich dagegen auf die Schmeicheleien anderer oder legt man ihn sich einfach nur bei, weil man seine Folgen schätzt, so nennt man dies *Einbildung.* Dieser Name besteht zurecht, denn ein wohlbegründetes *Selbstvertrauen* führt zur Tat, die bloße Annahme von Macht dagegen nicht und wird deshalb zurecht *eingebildet* genannt.« (Hervorhebungen im Original.) Hobbes, *Leviathan,* a.a.O., S. 44.

255 Vgl. Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Frankfurt/M. 1977), S. 188f.

256 Hobbes war einer der ersten Philosophen, die das Prinzip der universalen Gleichheit der Menschen auf einer nichtchristlichen Grundlage vertraten. Ihm zufolge waren die Menschen in ihrer Fähigkeit, sich gegenseitig zu töten, grundsätzlich gleich. Der physisch Schwächere konnte den Gegner durch List oder durch einen Bund mit anderen Menschen besiegen. Die Universalität des modernen liberalen Staates und der liberalen Menschenrechte gründete deshalb ursprünglich auf der Universalität der Furcht vor einem gewaltsamen Tod.

257 Strauss merkt an, dass Hobbes anfänglich die aristokratische Tugend pries; erst später trete bei ihm an die Stelle des aristokratischen Stolzes die Betonung der Furcht vor einem gewaltsamen Tod als der primären moralischen Tatsache. Vgl. Strauss (1952), Kap. 4.

258 Vgl. dazu ebenda S. 13. (Hervorhebungen im Original.)

259 Die Vorstellung des stillschweigenden Einverständnisses ist nicht so unerhört, wie es auf den ersten Blick erscheinen mag. So können beispielsweise die Bürger der alten und etablierten liberalen Demokratien ihre politischen Führer wählen, aber sie stimmen gewöhnlich nicht über die grundlegenden verfassungsrechtlichen Bestimmungen ihres Staates ab. Woher wissen wir also, dass sie diese Bestimmungen gutheißen? Offenbar nur durch die Tatsache, dass sie aus eigenem Antrieb in diesem Staat bleiben und an den bestehenden politischen Entscheidungsprozessen teilnehmen (oder zumindest nicht dagegen protestieren).

260 Zu Hobbes' Recht auf Selbsterhaltung fügt Locke ein weiteres grundlegendes Menschenrecht hinzu: das Recht auf Eigentum. Das Recht auf Eigentum leitet sich aus dem Recht auf Selbsterhaltung ab. Hat ein Mensch das Recht auf Leben, so hat er auch das Recht auf die Mittel, sein Leben zu erhalten, also das Recht auf Nahrung, Kleidung, Wohnung, Landbesitz und so weiter. Die bestehende bürgerliche Gesellschaft hindert nicht nur die Stolzen daran, sich gegenseitig zu töten, sondern erlaubt allen Menschen, ihr natürliches Eigentum zu schützen, das sie im Naturzustand besaßen, und es auf friedliche Weise zu mehren.

Die Umwandlung des natürlichen Eigentums in vertragliches Eigentum, also in Eigentum, das durch einen Gesellschaftsvertrag zwischen Eigentümern bestätigt wird, verändert das menschliche Leben grundlegend. Denn nach Locke waren der menschlichen Erwerbsfähigkeit vor der bürgerlichen Gesellschaft Grenzen gesetzt: Der Mensch konnte durch seine Arbeit nur so viel Eigentum anhäufen, wie er für den eigenen Verbrauch benötigte, soweit es nicht verdarb. In der bürgerlichen Gesellschaft kann der Mensch unbegrenzt Eigentum erwerben: nicht so viel, wie er selbst benötigt, sondern so viel er will. Locke erklärt, dass der Ursprung allen Wertes (wir würden heute sagen: allen »ökonomischen« Wertes) in der menschlichen Arbeit liege, die den Wert der fast wertlosen Stoffe der Natur mehr als verhundertfache. Während im Naturzustand die Anhäufung von Wohlstand zulasten eines anderen Menschen gehen kann, ist es in der bürgerlichen Gesellschaft möglich und zulässig, unbeschränkten Wohlstand zu erwerben, weil die beispiellose Produktivität der Arbeit zur Bereicherung aller Individuen führt. Dies ist unter der Voraussetzung möglich und zulässig, dass die bürgerliche Gesellschaft die Interessen der strebsamen und vernünftigen gegenüber den Interessen der streitsüchtigen und kampflustigen Individuen schützt. Vgl. hierzu John Locke, *Zweite Abhandlung über die Regierung*, hrsg. und eingel. von Walter Euchner (Frankfurt/Main 1977), S. 215ff. Ferner Abram N. Shulsky, »The Concept of Property in the History of Political Economy« in: James Nicols, Colin Wright (Hg.), *From Political Economy to Economics … and Back?* (San Francisco 1990), S. 15–34; Leo Strauss, *Naturrecht und Geschichte* (Frankfurt/Main 1971), S. 244–262.

261 Ein kritischer Überblick über die Literatur zum klassischen Republikanismus und zur Gründung der amerikanischen Demokratie findet sich in: Thomas Pangle, *The Spirit of Modern Republicanism* (Chicago 1988), S. 28–39.

262 Eine Anzahl ernsthafter amerikanischer Gelehrter merkt an, dass sich Locke sehr viel eingehender mit Stolz und Gemeinsinn befasst, als allgemein angenommen wird. Zweifellos versucht Locke, den Stolz der Herrschenden und Aggressiven zu verringern und ihnen die Verfolgung ihrer rationalen Selbstinteressen nahezubringen. Aber Nathan Tarcov weist daraufhin, dass Locke in *Some thoughts concerning education* die Menschen ermutigt, auf ihre Freiheit stolz zu sein und die Sklaverei zu verachten: Leben und Freiheit würden so zu Zwecken an sich, die sogar den Einsatz des Lebens rechtfertigten, und seien damit mehr als nur Mittel zum Schutz des Eigentums. So kann der Patriotismus eines freien Menschen in einem freien Land neben dem Verlangen nach angenehmer Selbsterhaltung bestehen, wie es offensichtlich in den Vereinigten Staaten der Fall war.

Es ist nicht zu bezweifeln, dass die Betonung der Anerkennung in den Gedanken Lockes häufig nicht angemessen gewürdigt wird, Ähnliches gilt auch für Madison und Hamilton. Mir scheint jedoch, dass Locke fest auf der anderen Seite der großen ethischen Kluft steht, wenn er der Selbsterhaltung den Vorzug vor dem Stolz gibt. Die sorgfältige Lektüre seines Werkes über die Erziehung lässt zwar einen dem Stolz zuneigenden Locke sichtbar werden; dies rechtfertigt jedoch nicht den Vorrang der Selbsterhaltung, den er in den *Zwei Abhandlungen über die Regierung* betont. Vgl. Nathan Tarcov, *Locke's Education for Liberty* (Chicago 1984), insbesondere S. 5ff. und 209ff.; Ders., »The Spirit of Liberty and Early American Foreign Policy« in: Catherine H. Zuckert (Hg.), *Understanding the Political Spirit. Philosophical Investigations from Socrates to Nietzsche* (New Haven/Conn. 1988), S. 136–148; Pangle (1988), S. 194, 227; Harvey C. Mansfield, *Taming the Prince. The Ambivalence of Modern Executive Power* (New York 1989), S. 204–211.

263 Die potenzielle Unvereinbarkeit von Kapitalismus und Familienleben beschreibt Schumpeter (1950), S.157–160.

264 Platon, *Der Staat*, a.a.O., S. 87. Das Zitat stammt aus Homers *Odyssee*, Elfter Gesang, 489–491.

265 In der westlichen philosophischen Tradition wurden die Begriffe *Thymos* und *Anerkennung* nur selten diskutiert, obwohl sie für diese Tradition große Bedeutung hatten. Einen Versuch in dieser Richtung unternimmt Catherine Zuckert (1988). Vgl. auch die Ausführungen zum Begriff *Thymos* in Allan Blooms Kommentar zu seiner Übersetzung von Platons *Politeia* (New York 1968), S. 355ff., 375–379.

266 *Thymos* lässt sich auch mit »Herz« oder »Beherztheit« übersetzen.

267 Zur Bedeutung von *Thymos* bei Platon siehe Catherine Zuckert, »On the Role of Spiritedness in Politics« und Mary P. Nicholas, »Spiritedness and Philosophy in Plato's *Republic*« in: Zuckert (1988).

268 Der Hinweis auf die drei Teile der Seele findet sich in Platons *Der Staat*, a.a.O., 435 St.–441 St. Der Begriff *Thymos* taucht zum ersten Mal auf im II. Buch, 375 St.–376 St. Vgl. auch 411, 441, 442, 456, 465, 467, 536, 547, 548, 550, 553, 572, 580, 581, 586, 590, 606 St. Die Vorstellung, dass die menschliche Natur aus mehreren Teilen zusammengesetzt ist, bestand nach Platon noch lange fort und wurde erstmals von Rousseau in Zweifel gezogen. Vgl. hierzu Melzer (1990), S. 65–68, 69.

269 Platon, *Der Staat*, a.a.O., 439 St.–440 St.

270 Hobbes unterschätzt die relative Bedeutung des *Thymos* oder Stolzes. Dies wird bei seiner wenig befriedigenden definitorischen Ableitung des Zorns deutlich: »*Abneigung*, verbunden mit der Erwartung eines durch den Gegenstand bewirkten Schadens, ist *Furcht.* Dasselbe, verbunden mit der Hoffnung, diesen Schaden durch Widerstand abwenden zu können, ist *Mut.* Plötzlich auftretender *Mut* ist *Zorn.*« – (*Leviathan*, a.a.O., S. 42. Hervorhebungen im Original.) Im Gegensatz zu Hobbes sollte man doch annehmen, dass sich der Mut vom Zorn ableitet und dass der Zorn eine völlig eigenständige Leidenschaft ist, die nichts mit den Mechanismen von Hoffnung und Furcht zu tun hat.

271 Zorn über sich selbst ist dasselbe wie Scham; Leontios hätte gleichermaßen als ein Mensch beschrieben werden können, der sich schämt.

272 Platon, *Der Staat*, a.a.O., 440 St.

273 Hervorhebungen vom Verfasser. Václav Havel, *Versuch, in der Wahrheit zu leben*, a.a.O., S. 14f.

274 Ebenda, S. 25f.

275 Vgl. hierzu die häufige Erwähnung von Wörtern wie Würde und Erniedrigung in Havels *Versuch, in der Wahrheit zu leben.* In seiner ersten Neujahrsansprache an die Nation sagte er: »Der Staat, der sich als Staat des arbeitenden Volkes bezeichnet, *erniedrigt* die Arbeiter … Das vergangene Regime bewaffnete sich mit seiner arroganten und intoleranten Ideologie und *verunglimpfte* den Menschen als Produktionsfaktor und die Natur als Produktionsmittel … Überall auf der Welt sind die Menschen überrascht, dass das fügsame, *erniedrigte*, skeptische tschechoslowakische Volk, das offenbar an gar nichts mehr glaubte, plötzlich die gewaltige Kraft finden konnte, innerhalb weniger Wochen das totalitäre System auf moralisch vollkommen einwandfreiem und friedlichem Wege abzuschütteln …« (Hervorhebungen durch den Verfasser.) Zitiert in: *Foreign Broadcast Information Service* (2. Januar 1990), S. 9– 10.

276 Der bekannte sowjetische Fernsehjournalist Wladimir Posner, der mit einem amerikanischen Akzent spricht, verfasste eine biographische Selbstentschuldigung. Darin versucht er, seine moralischen Wahlmöglichkeiten bei seinem Aufstieg an die Spitze der sowjetischen Journalisten während der Ära Breschnew zu rechtfertigen. Er ist gegenüber seinen Lesern (und vielleicht auch gegenüber sich selbst) alles andere als ehrlich, wenn er erklärt, in welchem Maße er gezwungen war, sich selbst zu verleugnen. Dann stellt er die rhetorische Frage, ob man ihn angesichts des bösartigen sowjetischen Systems für seine Entscheidungen verantwortlich machen könne. Diese routinemäßige Hinnahme der moralischen Erniedrigung ist selbst Teil der Erniedrigung des thymotischen Lebens, das Havel als unvermeidliche Konsequenz des posttotalitären Kommunismus ansieht. Vgl. Wladimir Posner, *Parting with Illusions* (New York 1989).

277 Zitiert in: Abraham Lincoln, *The Life and Writings of Abraham Lincoln* (New York 1940), S. 842.

278 Das Streben nach Anerkennung lässt sich streng genommen als ein Bedürfnis wie Hunger oder Durst auffassen, aber als ein Bedürfnis, das sich nicht auf ein materielles, sondern auf ein ideelles Ziel richtet. Die enge Beziehung zwischen *Thymos* und Begierde wird in dem griechischen Wort für Begierde, *Epithymia*, deutlich.

279 Hervorhebungen vom Verfasser. Adam Smith, *The Theory of Moral Sentiments* (Indianapolis 1982), S. 50f. Diesen und andere Einblicke in das Denken von Adam Smith verdanke ich Abram Shulsky und Charles Griswold jr. Vgl. auch Albert O. Hirschman, *Leidenschaften und Interessen. Politische Begründung des Kapitalismus vor seinem Sieg* (Frankfurt/Main 1980).

280 Rousseau würde Smith wohl zustimmen, dass es relativ wenige natürliche Bedürfnisse gibt und dass das Verlangen nach Privateigentum ausschließlich aus dem *amour-propre* oder der Eitelkeit des Menschen entsteht, das heißt aus seiner Neigung, sich mit anderen Menschen zu vergleichen. Die beiden Denker unterscheiden sich natürlich in ihrer Einschätzung dessen, was Smith als »Verbesserung der eigenen Umstände« bezeichnet.

281 Alexis de Tocqueville, *Der alte Staat und die Revolution*, hrsg. von J.P. Mayer (Bremen 1959). Vgl. vor allem Teil 3, Kapitel 4–6.

282 Empirische Nachweise finden sich in Huntington (1968), S. 40–47.

283 Lincoln spricht von seinem Glauben an einen gerechten Gott. Damit stellt sich allerdings die Frage, ob sich die größten Taten der thymotischen Selbstüberwindung notwendig auf den Glauben an Gott stützen müssen.

284 Die Abtreibungsfrage enthält insofern einen ökonomischen oder soziologischen Aspekt, als sich die Gegner und Befürworter in Gruppen unterscheiden lassen, die durch Bildung, Höhe des Einkommens, städtische oder ländliche Herkunft und so weiter unterschieden sind. Im Kern der Debatte geht es jedoch um rechtliche und nicht um ökonomische Fragen.

285 Der Fall Rumänien ist sehr kompliziert, denn es gibt Hinweise, dass die Demonstrationen von Timisoara nicht völlig spontan zustande kamen, sondern dass die Erhebung vom Militär geplant war.

286 Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung*, Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 6, S. 60f.

287 Vgl. den kurzen, brillanten Essay von Joan Didion, »On Self-Respect« in: Dies., *Slouching Towards Bethlehem* (New York 1968), S. 142–148.

288 Aristoteles behandelt den Begriff des *Thymos* im Zusammenhang mit der »Seelengröße« (Megalopsychia) oder Großmut, die für ihn wichtigste menschliche Tugend. Der großmütige Mensch »fordert viel und verdient viel« Ehre, das größte aller äußeren Güter, und hält sich dabei an den mittleren Pfad zwischen der Eitelkeit einerseits (der eitle Mensch fordert viel und verdient wenig) und der Kleinmut andererseits (der kleinmütige Mensch fordert wenig und verdient viel). Seelengröße umfasst alle anderen Tugenden, beispielsweise Mut, Gerechtigkeit, Mäßigung, Wahrheitsliebe, und erfordert *Kalokagathia*, was man mit »Ehrenhaftigkeit« oder »Hochherzigkeit« übersetzen könnte. Mit anderen Worten: Der großmütige Mensch fordert die größtmögliche Anerkennung für die größte Tugend. Es ist interessant, dass der großmütige Mensch nach Aristoteles

die eigenen »schönen, aber nutzlosen« Dinge liebt, da es besser ist, unabhängig zu sein. Das Verlangen der thymotischen Seele nach nutzlosen Dingen entsteht aus demselben Impuls, der sie bewegt, das physische Leben zu riskieren. Vgl. Aristoteles, »Nikomachische Ethik« in: *Hauptwerke*, a.a.O., S. 209–284. Die Akzeptanz des Verlangens nach Anerkennung oder Ehre ist einer der Hauptunterschiede zwischen der griechischen und der christlichen Sittenlehre.

289 Nach Sokrates reicht *Thymos* nicht aus, um die gerechte Stadt zu schaffen; er muss vielmehr durch den dritten Teil der Seele, Vernunft oder Weisheit, in der Gestalt des Philosophen-Königs ergänzt werden.

290 Vgl. beispielsweise Platon, *Der Staat*, a.a.O., 375 St.–376 St. Sokrates führt Adeimantos mit dem Gedanken in die Irre, dass *Thymos* am häufigsten mit der Vernunft verbündet sei und selten als Feind der Vernunft erscheine.

291 Das folgende Zitat soll an die ganz andersartige ethische Bedeutung erinnern, die einst dem Begriff *Megalothymia* beigemessen wurde:

»Von allen großartigen Gefühlen, die die menschliche Brust in dem heißen Drange des Kampfes erfüllen, ist, wir wollen es nur gestehen, keines so mächtig und konstant wie der Seelendurst nach Ruhm und Ehre, den die deutsche Sprache so ungerecht behandelt, indem sie ihn in *Ehrgeiz* und *Ruhmsucht*, durch zwei unwürdige Nebenvorstellungen, herabzusetzen strebt. Freilich hat der Missbrauch dieser stolzen Sehnsucht gerade im Kriege die empörendsten Ungerechtigkeiten gegen das menschliche Geschlecht hervorbringen müssen; aber ihrem Ursprunge nach sind diese Empfindungen gewiss zu den edelsten der menschlichen Natur zu zählen, und im Kriege sind sie der eigentliche Lebenshauch, der dem ungeheuren Körper die Seele gibt. Alle anderen Gefühle, wie viel allgemeiner sie auch werden können, oder wie viel höher manche auch zu stehen scheinen, Vaterlandsliebe, Ideenfanatismus, Rache, Begeisterung jeder Art, sie machen den Ehrgeiz und die Ruhmbegierde nicht entbehrlich.« Carl von Clausewitz, *Vom Kriege*, hrsg. von Wolfgang Pickert und Wilhelm Ritter von Schramm, 2. neu bearbeitete Aufl. (Pfaffenhofen 1969), S. 53.

292 Die Ruhmsucht ist natürlich mit der christlichen Tugend der Demut unvereinbar. Vgl. Hirschman (1980), S. 9ff.

293 Siehe vor allem Machiavellis *Der Fürst*, hrsg. von R. Zorn, 3. Aufl. (Stuttgart 1963), Kapitel 15. Für eine breitere Interpretation Machiavellis vgl. Strauss (1977), S. 184–188, sowie den

Beitrag von Strauss über Machiavelli in: Leo Strauss, Joseph Cropsey (Hgg.), *History of Political Philosophy*, 2. Aufl. (Chicago 1972), S. 271–292.

294 Vgl. Machiavelli, *Discorsi. Gedanken über Politik und Staatsführung*, hrsg. von R. Zorn (Stuttgart 1966), Buch I, Kapitel 43, mit der Überschrift: »Nur jene, die für ihren eigenen Ruhm kämpfen, sind gute und treue Kämpfer.« Vgl. auch Michael Doyle, »Liberalism and World Politics« in: *American Political Science Review* 80, Nr. 4 (Dezember 1986), S. 1151–1169, sowie Mansfield (1989), S. 137, 239.

295 Mansfield (1989), S. 129, 146.

296 Vgl. Harvey C. Mansfield jr., »Machiavelli and the Modern Executive« in: Zuckert (1988), S. 107.

297 Hirschman (1980) legt überzeugend dar, wie der Begriff *Thymos* in der frühmodernen Ideengeschichte verharmlost wurde.

298 Das Streben nach Anerkennung hat auch zentrale Bedeutung bei Jean-Jacques Rousseau, der den ersten Hauptangriff auf den Liberalismus von Hobbes und Locke führte. Rousseau wandte sich scharf gegen die Vision der bürgerlichen Gesellschaft, die Hobbes und Locke entwarfen, stimmte ihnen aber darin zu, dass das Streben nach Anerkennung die Hauptursache des Bösen in der menschlichen Gesellschaft sei. Für das Streben nach Anerkennung prägte Rousseau den Begriff *amour-propre* oder Eitelkeit (»Selbstsucht«), den er von dem Begriff *amour de soi* (»Selbstliebe«) unterschied, die dem Menschen im Naturzustand eigen gewesen sei, bevor die Zivilisation ihn verdorben habe. *Amour de soi* hing mit der Befriedigung natürlicher Bedürfnisse wie Nahrung, Ruhe und Geschlechtstrieb zusammen und war eine selbstsüchtige Leidenschaft. Rousseau hielt sie jedoch ihrem Wesen nach für harmlos, da er glaubte, dass der Mensch im Naturzustand ein einsames und friedfertiges Leben geführt habe. *Amour-propre* hingegen entstand nach Rousseau im Verlauf der Menschheitsgeschichte, als die Menschen Gesellschaften gründeten und sich miteinander verglichen. Für Rousseau war das Vergleichen der Ausgangspunkt der Ungleichheit, der Bösartigkeit des

zivilisierten Menschen und des Unglücks, zugleich die Quelle des Privateigentums und all der sozialen Ungleichheiten, die sich daraus ergaben.

Rousseaus Lösung bestand nicht darin, dass er wie Hobbes und Locke die willentliche Selbstschätzung des Menschen verurteilte. Er folgte vielmehr Platon, indem er den *Thymos* zur Grundlage einer auf Gemeinsinn beruhenden Bürgerlichkeit in einer demokratischen und egalitären Republik zu erklären suchte. Der Zweck einer legitimen Regierung, wie er im *Gesellschaftsvertrag* beschrieben wurde, war es nicht, Eigentumsrechte und private ökonomische Interessen zu schützen, sondern durch die *volonté générale* oder den Gemeinwillen eine soziale Entsprechung zur natürlichen Freiheit zu schaffen. Der Mensch konnte seine natürliche Freiheit nicht dadurch wiedererlangen, dass ihm der Staat, wie Locke gefordert hatte, völlige Handlungsfreiheit beim Erwerb von Geld oder Eigentum einräumte, sondern durch aktive Teilhabe am öffentlichen Leben einer kleinen und fest gefügten Demokratie. Der Gemeinwille war nach Rousseau die Summe der einzelnen Willen der Individuen in einer Republik. Den Gemeinwillen konnte man sich auch als ein einziges, riesiges thymotisches Individuum vorstellen, das seine Befriedigung in der eigenen Freiheit zur Selbstbestimmung und Selbstbehauptung fand. Vgl. Jean-Jacques Rousseau, *Œuvres complètes*, (Paris 1964), Bd. 3, S. 364–365. Vgl. ferner Melzer (1990), S. 70f. Melzer behandelt die Uneinigkeit in der Seele, die durch den Eintritt des Menschen in die Gesellschaft und seine daraus folgende Abhängigkeit von anderen Menschen hervorgerufen wird.

299 Natürlich verlief dieser ethische Tauschhandel in Japan nicht völlig reibungslos. Das aristokratische Ethos blieb im Militär erhalten. Der imperialistische Ausbruch, der schließlich zum Pazifik-Krieg mit den Vereinigten Staaten führte, lässt sich als ein letztes Aufbäumen der traditionellen thymotischen Klasse interpretieren.

300 *The Federalist Papers* (New York 1961), S. 78.

301 Ebenda, S. 78f.

302 Diese Interpretation des *Federalist* stammt aus: David Epstein, *The Political Theory of the Federalist* (Chicago 1984), S. 6, 136–141, 183–184, 193–197. David Epstein verdanke ich den Hinweis auf die Bedeutung von *Thymos* nicht nur im *Federalist*, sondern auch in den Gedanken einer Vielzahl von politischen Philosophen.

303 *Federalist*, a.a.O., S. 437.

304 Vgl. das erste Kapitel in C.S. Lewis, *Die Abschaffung des Menschen*, Einsiedeln 1979.

305 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, »Von Tausend und Einem Ziele«, a.a.O., S. 75.

306 Vgl. Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, a.a.O., 2. Abhandlung 8, S. 305ff.

307 Alexandre Kojève (1947), S. 26.

308 »Langfristig« bedeutet hier einen *sehr* langen Zeitraum von Tausenden von Jahren, seit dem ersten Auftreten der sozialen Beziehung zwischen Herr und Sklave bis zur Französischen Revolution. Wenn Kojève (oder Hegel) von Sklaven (oder Knechten) spricht, so ist damit nicht ein Mensch mit dem Rechtsstatus eines Tieres gemeint, sondern der Begriff umfasst alle Menschen, deren Würde nicht »anerkannt« wird. Dazu gehörten beispielsweise auch die rechtlich freien Bauern im vorrevolutionären Frankreich.

309 Der folgende, recht unvollständige Bericht über den historischen Prozess in Hegels *Phänomenologie* folgt der Interpretation Kojèves und könnte wiederum dem Werk des künstlichen Philosophen Hegel-Kojève zugeschrieben werden. Vgl. hierzu Roth (1988), S. 110–115 und Smith (1989a), S. 119–121.

310 Herren suchen natürlich auch die Anerkennung durch andere Herren, aber gleichzeitig streben sie danach, die anderen Herren durch Prestigekämpfe zu unterwerfen und zu Knechten zu machen.

Solange der Zustand einer vernunftgeleiteten, gegenseitigen Anerkennung nicht besteht, kann ein Mensch nur durch Knechte oder Sklaven anerkannt werden.

311 Kojève argumentiert, dass die Furcht vor dem Tod metaphysisch für die spätere Entwicklung des Knechts notwendig sei – nicht weil er vor dem Tod fliehe, sondern weil ihm diese Todesfurcht seine eigene *Nichtigkeit* bewusst werden lasse. Ihm werde dabei klar, dass er ein Wesen ohne gefestigte Identität sei oder dessen Identität im Zeitverlauf negiert werde.

312 Kojève unterscheidet den Knecht vom *bourgeois*, der für sich selbst arbeitet.

313 Bei der Frage der Arbeit stellen wir eine gewisse Konvergenz zwischen Hegel und Locke fest. Für Locke wie auch für Hegel ist die Arbeit die primäre Quelle des *Wertes*: Die wichtigste Quelle des Wohlstandes ist die menschliche Arbeit, nicht die »fast wertlosen Stoffe« der Natur. Weder für Locke noch für Hegel gibt es einen natürlichen Zweck der Arbeit. Die natürlichen Bedürfnisse des Menschen halten sie für relativ gering und leicht zu befriedigen. Der besitzende Mensch, der unbegrenzte Mengen von Gold und Silber anhäuft, arbeitet nach Locke nicht für die Befriedigung seiner Bedürfnisse, sondern um den ständig sich verändernden neuen Bedürfnissen zu genügen. Die menschliche Arbeit ist in diesem Sinne kreativ, denn sie muss sich ständig an neuen und immer ehrgeizigeren Aufgaben orientieren. Die menschliche Kreativität betrifft auch den Menschen selbst, der immer neue eigene Bedürfnisse erfindet. Wie Hegel hat auch Locke eine gewisse Abneigung gegen die Natur; er glaubt, dass die Menschen in ihrer Fähigkeit Befriedigung finden, die Natur zu manipulieren und sie ihren eigenen Zwecken nutzbar zu machen. Die Lehren von Locke und Hegel könnten gleichermaßen zur Rechtfertigung des Kapitalismus herangezogen werden, das heißt der ökonomischen Welt, die durch die fortgesetzte Entfaltung der modernen Naturwissenschaften geschaffen wurde.

Locke und Hegel unterscheiden sich jedoch in einem nur vordergründig als nebensächlich erscheinenden Aspekt. Für Locke besteht der Zweck der Arbeit in der Befriedigung der Begierden. Die Begierden sind nichts Festgefügtes, sie wachsen und verändern sich ständig; ihre einzige Beständigkeit ist, dass sie befriedigt werden müssen. Locke hält Arbeit für eine im Grunde unangenehme Betätigung, die nur um der Wertobjekte willen unternommen wird, die durch Arbeit geschaffen werden. Der spezifische Zweck der Arbeit lässt sich nicht von vornherein auf der

Grundlage natürlicher Prinzipien bestimmen – Lockes Naturgesetz sagt nichts darüber aus, ob ein Mensch als Schuhverkäufer oder Informatiker arbeiten soll. Dennoch gibt es eine natürliche Begründung: Arbeit und die Anhäufung von Eigentum dienen dazu, dem Schrecken des Todes zu entgehen. Die Furcht vor dem Tod bleibt ein negativer Pol, von dem sich die Menschen durch ihre Arbeit zu entfernen suchen. Besitzt ein reicher Mann mehr, als er zu seiner Befriedigung benötigt, wird er dennoch von seinem Verlangen, für schlechte Zeiten vorzusorgen, und von seiner Angst, in den Naturzustand der Armut zurückzufallen, zur weiteren Anhäufung von Eigentum getrieben.

314 Vgl. hierzu Smith (1989a), S. 120, und Avineri (1972), S. 88–89.

315 Dieser Satz taucht bei Hegel in verschiedenen Abwandlungen auf. Hegel, *Philosophie des Rechts*, Zusatz zu § 258.

316 Wir können diese Feststellung mit der Definition des Nationalismus bei Ernest Gellner vergleichen: »Nationalismus lässt sich als Gefühl oder als Bewegung am besten mit diesem Prinzip (Kongruenz des nationalen und des politischen Elements) definieren. Das nationalistische *Gefühl* ist die Empfindung des Zorns, die durch die Verletzung dieses Prinzips hervorgerufen wird, oder die Empfindung der Befriedigung, die sich aus seiner Erfüllung ergibt. Eine nationalistische *Bewegung* wird durch eine solche Empfindung ausgelöst.« Ernest Gellner, *Nations and Nationalism* (Ithaca/N.Y. 1983), S. 1.

317 Darauf weist ebenfalls Gellner hin, ebenda, S. 7.

318 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, »Vom neuen Götzen«, a.a.O., Bd. 4, S. 61.

319 Selbstverständlich gibt es, wie Kojève zeigt, ein gewisses Element der Begierde in dem christlichen Glauben an ein ewiges Leben. Der Wunsch eines Christen, Gnade zu finden, hat möglicherweise kein höheres Motiv als seinen natürlichen Trieb zur Selbsterhaltung, Das ewige Leben ist die letzte Erfüllung für einen Menschen, den die Angst vor einem gewaltsamen Tod antreibt.

320 Wie oben bereits erwähnt, sind viele Konflikte, bei denen es angeblich um materielle Dinge wie Land oder nationale Reichtümer geht, seitens des Eroberers ein verdeckter Kampf ums

Anerkanntsein.

321 Diese Begriffe stammen aus den modernen Sozialwissenschaften, die damit den Versuch unternehmen, die »Werte« zu definieren, die eine moderne liberale Demokratie ermöglichen. So schreibt zum Beispiel Daniel Lerner: »Es ist eine wichtige Hypothese dieser Untersuchung, dass ausgeprägtes Einfühlungsvermögen nur in der modernen Gesellschaft zur persönlichen Art gehört, die unverkennbar industrialisiert, urban, gebildet und *partizipatorisch* ist« (Lerner [1958], S. 50). Der Begriff »Bürgerkultur«, erstmals verwendet von Edward Shils, wurde definiert als »dritte Kultur, die weder traditionell noch modern ist, sondern Elemente beider Kulturformen in sich trägt: eine pluralistische Kultur, die auf Kommunikation und Überzeugung basiert, eine Kultur des Konsenses und der Diversität, eine Kultur, die Veränderung zulässt, jedoch mäßigend auf sie einwirkt«. Gabriel A. Almond und Sidney Verba, *The Civic Culture* (Boston 1963), S. 8.

322 Welche zentrale Rolle die Tugend der Toleranz im modernen Amerika spielt, beschreibt treffend Allan Bloom, *The Closing of the American Mind* (New York 1988), vor allem Kapitel 1. Das korrespondierende Laster, die Intoleranz, gilt heutzutage als verwerflicher als die meisten traditionellen Laster wie Ehrgeiz, Lust, Geiz und so weiter.

323 Siehe dazu die allgemeine Erörterung der Voraussetzungen für eine Demokratie am Anfang aller Bände der von Diamond, Lipset, Linz herausgegebenen Reihe *Democracy in Developing Countries* (Boulder/Colo. 1988a), besonders die Erörterung in Bd. 4 zu Lateinamerika (1988b), S. 2–52. Siehe ferner die Ausführungen von Huntington über die Vorbedingungen der Demokratie, Huntington (1984), S. 198–209.

324 Nationale Einheit ist die einzige wirkliche Voraussetzung für eine Demokratie, die Dankwart Rustow nennt in seinem Aufsatz »Transitions to Democracy« in: *Comparative Politics* 2 (April 1970), S. 337–363.

325 Samuel Huntington vertritt die Ansicht, dass die Tatsache, dass so viele katholische Länder auf der gegenwärtigen »dritten Welle« der Demokratisierung mitschwimmen, die Demokratisierung in gewisser Weise zu einem katholischen Phänomen macht. Ursache dafür sei die Veränderung des katholischen Bewusstseins in eine etwas mehr demokratische und egalitäre Richtung in den sechziger

Jahren. Dieses Argument ist sicher nicht ganz aus der Luft gegriffen, dennoch legt es die Frage nahe, warum sich das katholische Bewusstsein gerade zu diesem Zeitpunkt veränderte. Die katholische Lehre enthält sicherlich nichts, was sie für eine demokratische Politik prädestinieren würde oder was das traditionelle Argument entkräften könnte, die autoritäre, hierarchische Struktur der katholischen Kirche begünstige eher eine autoritäre Politik. Als vorrangige Gründe für die Veränderung des katholischen Bewusstseins sind wohl zu nennen: (1) die allgemeine Legitimität demokratischer Ideen, die das katholische Denken beeinflusste (und nicht umgekehrt); (2) das höhere Niveau der sozialen und wirtschaftlichen Entwicklung, die die meisten katholischen Länder in den sechziger Jahren durchliefen; und (3) die langfristige »Säkularisierung« der katholischen Kirche, die vierhundert Jahre später dann auch dem Beispiel Martin Luthers folgte. Siehe Samuel Huntington, »Religion and the Third Wave« in: *The National Interest* 2 (Sommer 1991), S. 29–42.

326 Selbst die Türkei hatte nach der Säkularisierung des Staates Probleme, eine demokratische Ordnung aufrechtzuerhalten. Von den 36 Ländern mit überwiegend muslimischer Bevölkerung stufte Freedom House 1984 21 als »nicht frei« ein, 15 als »teilweise frei« und keines als »frei«. Aus Huntington (1984), S. 208.

327 Siehe die Ausführungen über Costa Rica in Harrison (1985), S. 48–54.

328 Dieses Argument wurde vor allem vertreten von Barrington Moore, *Soziale Ursprünge von Diktatur und Demokratie* (Frankfurt/Main 1969).

329 Diese These wirft zahlreiche Probleme auf, die ihre Erklärungskraft mindern. So entwickelte sich eine Reihe zentralistischer Monarchien wie zum Beispiel Schweden zu ausgesprochen stabilen Demokratien. Der Feudalismus kann ein Hindernis für eine nachfolgende demokratische Entwicklung sein oder sie im Gegenteil befördern. Darin liegt der Hauptunterschied in der Entwicklung von Nordamerika und Südamerika. Siehe Huntington (1984), S. 203.

330 Die Franzosen haben im Laufe der Zeit viele Versuche unternommen, zentralistische Praktiken abzulegen. Beispielsweise haben konservative wie sozialistische Regierungen in der jüngsten Vergangenheit wiederholt versucht, die Zuständigkeit für einzelne Bereiche wie das Bildungswesen

regional gewählten Organen zu übertragen. Wie erfolgreich die Dezentralisierungsbemühungen letztlich sein werden, muss sich erst noch herausstellen.

331 Eine ähnliche Reihenfolge, die bei nationaler Identität beginnt und über effektive demokratische Institutionen bis zur erweiterten Partizipation reicht, beschreibt Robert A. Dahl, *Polyarchy. Participation and Opposition* (New Haven 1971), S. 36. Siehe auch Eric A. Nordlinger, »Political Development. Time Sequences and Rates of Change« in: *World Politics* 20 (1968), S. 494–530; und Leonard Binder et al., *Crises and Sequences in Political Development* (Princeton/N.J. 1971).

332 Der Zusammenbruch der chilenischen Demokratie in den siebziger Jahren hätte vielleicht abgewendet werden können, wenn Chile statt eines präsidentiellen Systems ein parlamentarisches System gehabt hätte. Dann wären der Rücktritt der Regierung und die Umstrukturierung von Koalitionen möglich gewesen, ohne dass die gesamte institutionelle Struktur des Landes zerstört worden wäre. Zur Frage parlamentarische oder präsidentielle Demokratie siehe Juan Linz, »The Perils of Presidentialism« in: *Journal of Democracy* 1, Nr. 1 (Winter 1990), S. 51–69.

333 Das ist das Thema von Juan Linz, *The Breakdown of Democratic Regimes. Crisis, Breakdown, and Reequilibrialion* (Baltimore 1978).

334 Zu dieser allgemeinen Frage siehe Diamond et al. (1988b), S. 19–27. Die vergleichende Politikwissenschaft konzentrierte sich bis zum Ende des Zweiten Weltkriegs auf Verfassungsrecht und Verfahrensregeln. Unter dem Einfluss der europäischen Soziologie ignorierte die »Modernisierungstheorie« nach dem Krieg das Recht und die Politik und konzentrierte sich fast ausschließlich auf wirtschaftliche, kulturelle und soziale Faktoren, um die Ursprünge und den Erfolg der Demokratie zu erklären. In den letzten zwanzig Jahren kehrte man im Gefolge der Forschungen, die Juan Linz an der Yale University betrieb, in gewisser Weise zu der früheren Sichtweise zurück. Linz und seine Mitarbeiter leugnen die Bedeutung wirtschaftlicher und kultureller Faktoren nicht, haben aber die Autonomie und den Rang der Politik angemessen betont und sie mit dem Bereich des Subpolitischen besser ins Gleichgewicht gebracht.

335 Max Weber zufolge gab es die Freiheit, weil die abendländische Stadt eine Selbstverteidigungsorganisation unabhängiger Krieger brauchte und weil die abendländischen Religionen (das Judentum und das Christentum) die Klassenbeziehungen von Magie und Aberglauben reinigten. Die Entstehung der freien und relativ egalitären sozialen Beziehungen in der mittelalterlichen Stadt lässt sich nur mit einigen spezifischen Erfindungen des Mittelalters wie dem Zunftsystem erklären. Siehe Max Weber, *Wirtschaftsgeschichte*, hrsg. von S. Hellmann und M. Palyi (München/Leipzig 1923).

336 Es ist zwar keineswegs offensichtlich, dass sich während Gorbatschows erster Reformrunde in der UdSSR dauerhafte demokratische Institutionen entwickeln, aber es gibt auch keine absoluten kulturellen Hindernisse für die Entstehung einer Demokratie im Laufe der nächsten Generation. Im Hinblick auf das Bildungsniveau, den Grad der Verstädterung, die wirtschaftliche Entwicklung und Ähnliches haben die Sowjets sogar viele Vorteile gegenüber Ländern der Dritten Welt wie Indien oder Costa Rica, in denen der Demokratisierungsprozess erfolgreich verlief. Allerdings kann allein die Überzeugung, dass ein Volk aus tiefsitzenden kulturellen Gründen nicht zur Demokratie fähig ist, ein entscheidendes Hindernis für die Demokratisierung sein. Eine gewisse Russophobie selbst bei der russischen Elite, ein tiefempfundener Pessimismus, was die Fähigkeit sowjetischer Bürger angeht, ihr Leben selbst in die Hand zu nehmen, und ein fatalistischer Glaube an die Unausweichlichkeit einer starken Staatsmacht können an einem gewissen Punkt zu »self-fulfilling prophecies« werden.

337 Zitiert in Kojève (1988), S. 20.

338 Siehe Teil Zwei des vorliegenden Buches, »Der Sieg des Videorecorders«.

339 Siehe Thomas Sowell, *The Economics and Politics of Race. An International Perspective* (New York 1983); und Ders., »Three Black Historys« in: *Wilson Quarterly* (Winter 1979), S. 96–106.

340 R.V. Jones, *The Wizard War. British Scientific Intelligence 1939–1945* (New York 1978), S. 199, 229f.

341 Die Vorstellung, Arbeit sei etwas Unangenehmes, ist tief in der jüdisch-christlichen Tradition verwurzelt. In der Schöpfungsgeschichte der hebräischen Bibel wird Arbeit im Angesicht Gottes verrichtet. Gott arbeitete und schuf die Welt. Doch Arbeit ist auch ein Fluch, mit dem der Mensch als Folge seines Abfalls von der Gnade belegt wurde. Im »ewigen Leben«, so heißt es, gebe es keine Arbeit, sondern »ewigen Frieden«. Siehe Jaroslav Pelikan, »Commandment or Curse. The Paradox of Work in the Judeo-Christian Tradition« in: Pelikan et al., *Comparative Work Ethics. Judeo-Christian, Islamic, and Eastern* (Washington/D.C. 1985), S. 9, 19.

342 Dieser Sicht hätte auch Locke zugestimmt. Er sieht Arbeit nur als Mittel zur Herstellung nützlicher Dinge für den Konsum.

343 Ein moderner Ökonom würde versuchen, das Verhalten eines solchen Menschen durch die Verwendung einer rein formalen Definition von »Nützlichkeit« zu erklären; damit wäre definitionsgemäß jedes Ziel einbezogen, das von Menschen verfolgt wird. Von einem modernen »workaholic« würde man also sagen, er ziehe einen »psychischen Nutzen« aus seiner Arbeit, so wie man von Webers asketischem protestanischen Unternehmer sagen könnte, er ziehe einen psychischen Nutzen aus der Hoffnung auf ewige Erlösung. Dass man so verschiedene Dinge wie das Streben nach Geld, Freizeit, Anerkennung oder ewiger Erlösung unter einer formalen Rubrik der Nützlichkeit zusammenfassen kann, zeigt, wie wenig sich solche formalen Definitionen der Wirtschaftswissenschaft dazu eignen, wirklich interessante Aspekte des menschlichen Handelns zu erklären. Eine alles umfassende Definition der Nützlichkeit rettet zwar die Theorie, beraubt sie aber zugleich jeglicher Aussagekraft.

Es wäre klüger, die konventionelle wirtschaftswissenschaftliche Definition von »Nützlichkeit« beiseitezulegen und den Begriff mit einer eingeschränkten Bedeutung zu verwenden, die eher dem gesunden Menschenverstand entspricht. »Nützlich« ist alles, was die Begierde des Menschen befriedigt oder seine Schmerzen lindert, und zwar überwiegend durch den Erwerb von Besitz oder anderen materiellen Dingen. Der Asket, der seinen Körper wegen einer rein thymotischen Befriedigung täglich kasteit, könnte nicht als ein Mensch bezeichnet werden, der die Nützlichkeit maximiert.

344 Als weitere Autoren, die ebenfalls einen Zusammenhang zwischen Protestantismus und Kapitalismus festgestellt haben, nennt Weber selbst den Belgier Émile de Laveleye, der in den achtziger Jahren des 19. Jahrhunderts ein viel gelesenes wirtschaftswissenschaftliches Lehrbuch schrieb, und den britischen Kritiker Matthew Arnold. Andere nennen noch den Russen Nikolai Melgunow sowie John Keats und H.T. Buckle. Zu Vorläufern von Webers These siehe Reinhold Bendix, »The Protestant Ethic – Revisited« in: *Comparative Studies in Society and History* 9, Nr. 3 (April 1967), S. 266–273.

345 Viele Kritiker von Weber haben darauf hingewiesen, dass es den Kapitalismus bereits vor der Reformation gegeben habe, beispielsweise in jüdischen oder italienisch-katholischen Gesellschaften. Andere argumentierten, der von Weber erörterte Puritanismus sei ein verkümmerter Puritanismus, der erst *nach* der Verbreitung des Kapitalismus entstanden sei und deshalb als Trägersubstanz für den Kapitalismus dienen könne, nicht aber als seine Ursache. Schließlich wurde das Argument vertreten, die jeweilige Leistung protestantischer und katholischer Gemeinden sei besser mit den Behinderungen des ökonomischen Rationalismus durch die Gegenreformation zu erklären als durch einen aktiven Beitrag des Protestantismus.

Kritische Beiträge zu Webers These finden sich unter anderem bei R.H. Tawney, *Religion und Frühkapitalismus* (Bern 1946); Kemper Fullerton, »Calvinism and Capitalism« in: *Harvard Theological Review* 21 (1929), S. 163–191; Ernst Troeltsch, *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen* (Tübingen 1912); Werner Sombart, *Der moderne Kapitalismus* (Leipzig 1902–1927); und H.H. Robertson, *Aspects of the Rise of Economic Individualism* (Cambridge 1933). Siehe auch die Erörterung Webers bei Strauss (1977), Fußnote 22, S. 62ff. Strauss meint, der Reformation sei eine Revolution im rationalen philosophischen Denken vorausgegangen, die ebenfalls die endlose Anhäufung materieller Reichtümer gerechtfertigt und somit an der Verbreitung der Legitimität des Kapitalismus Anteil habe.

346 Vgl. Emilio Willems, »Culture Change and the Rise of Protestantism in Brazil and Chile« in: S.N. Eisenstadt (Hg.), *The Protestant Ethic and Modernization. A Comparative View* (New York 1968), S. 184–208; Lawrence E. Hamsons Untersuchung über den Einfluss der Kultur auf den Fortschritt, das 1992 erscheinen soll; David *Martin, Tongues of Fire. The Explosion of Protestantism in Latin America* (Oxford 1990). Die moderne Theologie der Befreiung in Lateinamerika ist eine

würdige Nachfolgerin der Gegenreformation. Sie hat der rationalen, unbegrenzten Anhäufung von Reichtümern die Legitimität abgesprochen.

347 Weber beschäftigte sich auch mit den Religionen Chinas und Indiens und versuchte zu erklären, warum sich der Geist des Kapitalismus in diesen Kulturen nicht regte. Aus dieser Frage ergibt sich eine etwas andere Perspektive als aus der Frage, warum diese Kulturen die Entwicklung des von außen importierten Kapitalismus förderten beziehungsweise behinderten. Zum letztgenannten Punkt siehe David Gellner, »Max Weber, Capitalism and the Religion of India« in: *Sociology* 16, Nr. 4 (November 1982), S. 526–543.

348 Robert Bellah, *Tokugawa Religion* (Boston 1957), S. 117–126.

349 Ebenda, S. 133–161.

350 *India. A Wounded Civilization* (New York 1978), S. 187f.

351 Myrdal erwähnt nicht nur die geistige Trägheit, die vom Hinduismus ausgeht. Seiner Ansicht nach behinderte allein das hinduistische Verbot, Kühe zu töten, in entscheidender Weise das Wirtschaftswachstum; in dem bevölkerungsreichen Land leben schließlich halb so viele unproduktive Kühe wie Menschen. Gunnar Myrdal, *Asian Drama. An Inquiry into the Poverty of Nations* (New York 1968), Bd. 1, S. 89–91, 95f., 103.

352 So argumentiert Daniel Bell in: *The Cultural Contradictions of Capitalism* (New York 1976), S. 21. Siehe auch Michael Rose, *Re-working the Worth Ethic. Economic Values and Socio-Cultural Politics* (New York 1985), S. 53–68.

353 Siehe Rose (1985), S. 66. Ebenso David Cherrington, *The Work Ethic. Working Values and Values that Work* (New York 1980), S. 12–15, 73.

354 Nach Angaben des amerikanischen Büros für Arbeitsstatistik arbeiteten im Jahr 1989 nahezu 24 Prozent der amerikanischen Vollzeitbeschäftigten 49 Stunden pro Woche und mehr, zehn Jahre zuvor waren es nur 18 Prozent. Aus einer Umfrage von Louis Harris geht hervor, dass die

wöchentliche freie Zeit von erwachsenen Amerikanern von 26,2 Stunden im Jahr 1973 auf 16,6 Stunden im Jahr 1987 gesunken ist. Die statistischen Angaben werden zitiert in Peter T. Kilborn, »Tales from the Digital Treadmill« in: *New York Times* (3. Juni 1990), Teil 4, S. 1, 3. Siehe auch Leslie Berkman, »40-Hour Week Is Part Time for Those on the Fast Track« in: *Los Angeles Times* (22. März 1990), Teil T, S. 8. Ich danke Doyle McManus für den Hinweis auf diese Artikel.

355 Zum Unterschied zwischen britischen und japanischen Arbeitern siehe Rose (1985), S. 84f.

356 Für eine ausführliche Erörterung dieses Themas siehe Roderick MacFarquhar, »The Post-Confucian Challenge« in: *Economist* (9. Februar 1980), S. 67–72; Lucian Pye, »The New Asian Capitalism. A Political Portrait« in: Peter Berger, Hsin-Huang Michael Hsiao (Hg.), *In Search of en East Asian Development Model* (New Brunswick/N.J. 1988), S. 81–98; und Pye (1985), S. 25ff., 33f., 325f.

357 In Japan sind die primären sozialen Beziehungen nicht die Beziehungen zwischen Gleichaltrigen, sondern vertikale Beziehungen zwischen *sempai* und *kohai*, zwischen einem Ranghöheren und einem Rangniedrigeren. Das gilt auch für die Familie, die Universität oder ein Unternehmen, wo die wichtigste Bindung die Bindung an einen älteren Gönner ist. Siehe Chie Nakane, *Japanese Society* (Berkeley 1970), S. 26ff.

358 Lockes *Erste Abhandlung* beispielsweise beginnt mit einem Angriff auf Robert Filmer. Er versuchte die patriarchalische politische Autorität am Modell der Familie zu rechtfertigen. Dieses Thema wird erörtert bei Tarcov (1984), S. 9–22.

359 Das ist kein Zufall. Locke verteidigt in der *Zweiten Abhandlung* die Rechte des Kindes gegen gewisse Formen der elterlichen Autorität.

360 Nach Pye (1985), S. 72, unterscheidet sich die japanische Familie von der chinesischen Familie dadurch, dass sie nicht nur auf die Loyalität zur Familie, sondern auch auf persönliche Ehre Wert legt. Dadurch kann sich die Familie mehr nach außen orientieren, sie wird anpassungsfähiger.

361 Die große Bedeutung der Familie als solcher kommt dem ökonomischen Rationalismus nicht unbedingt zugute. In Pakistan und Teilen des Nahen Ostens spielt die Familie eine ebenso große Rolle wie in Ostasien. Doch hier behindert das oftmals die ökonomische Rationalisierung, denn es fördert Vetternwirtschaft und auf Stammeszugehörigkeit basierende Bevorzugung. In Ostasien besteht die Familie nicht nur aus den lebenden Mitgliedern der weiteren Familie, sondern aus einer langen Reihe toter Vorfahren, die vom Einzelnen bestimmte Verhaltensnormen erwarten. Starke Familien fördern eher einen Sinn für Disziplin und Rechtschaffenheit als Vetternwirtschaft.

362 Der »Recruit«-Skandal in Jahr 1989 und andere Skandale, die zwei Ministerpräsidenten aus den Reihen der LDP innerhalb eines Jahres zu Fall brachten, zeigen ebenso wie der Verlust der Mehrheit im Oberhaus, dass inzwischen auch japanische Politiker wie die Politiker im Westen zur Verantwortung gezogen werden. Dennoch konnte die LDP den Schaden erfolgreich begrenzen und ihre Hegemonie über das politische System beibehalten, ohne die Partei oder das Geschäftsgebaren japanischer Politiker und Bürokraten von Grund auf zu verändern.

363 Die Südkoreaner beispielsweise orientierten sich beim Aufbau ihrer Regierungspartei nicht an der Demokratischen oder Republikanischen Partei der Vereinigten Staaten, sondern an der japanischen LDP.

364 In jüngster Zeit exportierte Japan nicht ohne Erfolg bestimmte Managementtechniken, die auf Gruppenloyalität und Gruppenzusammenhalt basieren, in die Vereinigten Staaten und England. Direkte Investitionen der Japaner in die entsprechende Fabrik und die Ausrüstung waren in dem Paket inbegriffen. Ob andere gesellschaftliche Institutionen mit größerer moralischer Bedeutung wie die Familie oder das Nationalgefühl in ähnlicher Weise exportierbar sind, ist fraglich, denn sie sind sehr fest mit der jeweiligen Kultur verwurzelt, aus der sie stammen.

365 Es ist nicht klar, ob Kojève meinte, das Ende der Geschichte erfordere die Bildung eines buchstäblich universalen, homogenen Staates. Einerseits sprach er davon, dass die Geschichte im Jahre 1806 geendet habe, als das Staatensystem offensichtlich noch intakt war; andererseits kann man sich einen nur auf die Vernunft gegründeten Staat kaum vorstellen, bevor nicht alle moralisch

bedeutsamen nationalen Unterschiede beseitigt sind. Seine Arbeit für die Europäische Gemeinschaft lässt darauf schließen, dass er den Abbau der bestehenden nationalen Grenzen für eine historisch bedeutsame Aufgabe hielt.

366 Thukydides, III 105.2. Vergleiche dazu 137, S. 40f.

367 So findet sich in Kenneth Waltz' Buch *Theory of International Politics* (New York 1979), folgende Passage: »Auch wenn sich so viel verändert, so ist es doch beeindruckend, wie viel gleich geblieben ist. Das lässt sich in vielfältiger Weise veranschaulichen. Wer mit den Ereignissen während und nach dem Ersten Weltkrieg im Kopf das apokryphe Erste Buch der Makkabäer liest, wird ein Gefühl für die Kontinuität der internationalen Politik gewinnen. Im zweiten Jahrhundert vor Christus und im zwanzigsten Jahrhundert nach Christus kämpfen Araber und Juden gegeneinander und um die Reste im nördlichen Reich, während Staaten außerhalb der Arena aufmerksam zusehen oder aktiv eingreifen. Um den Sachverhalt noch etwas allgemeiner zu veranschaulichen, kann man das bekannte Beispiel anführen, wie Hobbes die Modernität des Thukydides erkannte. Weniger bekannt, aber ebenso verblüffend ist Louis J. Halles Erkenntnis, dass Thukydides im Zeitalter der Atomwaffen und der Supermächte höchst relevant ist.«

368 Am prägnantesten formuliert Reinhold Niebuhr diese Ansichten über internationale Beziehungen wahrscheinlich in seinem Buch *Moral Man in Immoral Society. A Study in Ethics and Politics* (New York 1932). Morgenthaus Lehrbuch trägt den Titel *Politics among Nations. The Struggle for Power and Peace* (New York 1985). Das Buch erlebte sechs Auflagen und wurde zuletzt nach Morgenthaus Tod von Kenneth Thompson herausgegeben.

369 Waltz unterschied ursprünglich zwischen Ursachen auf der Ebene einzelner Staaten und Ursachen auf der Ebene des Staatensystems. Siehe *Man, the State and War* (New York 1959).

370 Realisten zeigen ihre geistige Verwandtschaft mit liberalen Internationalisten dadurch, dass sie das Fehlen eines gemeinsamen Souveräns und das Fehlen internationaler Gesetze als Wurzel des Krieges hervorheben. Tatsächlich ist jedoch, wie wir sehen werden, das Fehlen des gemeinsamen Souveräns nicht unbedingt der entscheidende Faktor bei der Vermeidung von Krieg.

371 Eine Variation dieses Arguments ist Thrasymachos' Definition des Gerechten als das »dem Stärkeren Zuträgliche« in Platons *Staat*, a.a.O., Buch I, 338 St.-347 St.

372 Im Gegensatz zu vielen frühen Vertretern der realistischen Schule kurz nach dem Krieg meinte George Kennan nicht, dass der Expansionsdrang zum Wesen des russischen Staates gehöre. Er hielt ihn vielmehr für eine Folge des sowjetrussischen Nationalismus in Verbindung mit einem militarisierten Marxismus. Kennans Strategie der Eindämmung lag die Überlegung zugrunde, dass der sowjetische Kommunismus, auf sich selbst zurückgeworfen, schließlich zusammenbrechen würde.

373 Eine Variante dieses Arguments findet sich bei Samuel Huntington, »No Exit. The Errors of Endism« in: *The National Interest* 17 (Herbst 1989), S. 3–11.

374 Kenneth Waltz wirft Realisten wie Morgenthau, Kissinger, Raymond Aron und Stanley Hoffmann vor, sie vermischten ihre Konflikttheorien mit Innenpolitik, weil sie zwischen »revolutionären« Staaten und »Status-quo-Staaten« unterscheiden. Er selbst hingegen erklärt die internationale Politik ausschließlich aufgrund der Struktur des Systems. Die innenpolitischen Verhältnisse der einzelnen Länder ignoriert er völlig. Alle Theorien, die auch die Innenpolitik berücksichtigen, nennt Waltz in einer erstaunlichen Umkehrung der üblichen Wortbedeutung »reduktionistisch«. Im Gegensatz dazu steht seine Theorie, die die gesamte Komplexität der Weltpolitik auf das »System« reduziert. Und von dem System weiß man im Wesentlichen eines: ob es bipolar ist oder multipolar. Siehe Waltz (1979), S. 18–78.

375 Zu diesem Punkt vgl. Waltz (1979), S. 70f., 161–193. Theoretisch hat ein multipolares System wie das klassische europäische Konzert der Nationen gegenüber einem bipolaren System einige Vorzüge. So kann man durch rasche Bündniswechsel ein Gegengewicht schaffen, wenn ein Herausforderer auftritt. Überdies machen sich Verschiebungen des Gleichgewichts am Rand nicht so sehr bemerkbar, weil die Macht auf viele Beteiligte verteilt ist. Ein solches System funktioniert jedoch am besten in einer monarchischen Welt, in der Herrscher vollkommen frei Bündnisse eingehen oder brechen und das Gleichgewicht der Kräfte ausbalancieren können, indem sie sich

Provinzen einverleiben oder abstoßen. In einer Welt jedoch, in der Nationalismus und Ideologie die Bündnismöglichkeiten eines Staates beschränken, wirkt sich Multipolarität nachteilig aus. Der Erste Weltkrieg war wohl weniger eine Folge der Multipolarität als vielmehr die Folge einer *zerfallenen* Multipolarität, die sich zunehmend einer Bipolarität annäherte. Deutschland und Österreich-Ungarn saßen aus nationalistischen und ideologischen Gründen in einem mehr oder weniger permanenten Bündnis fest und zwangen so das übrige Europa in eine ebenso inflexible Allianz gegen sie. Die Bedrohung der österreichischen Souveränität durch den serbischen Nationalismus stürzte dann das wacklige bipolare System in den Krieg.

376 Niebuhr (1932), S. 110.

377 Henry A. Kissinger, *A World Restored. Metternich, Castlereagh, and the Problems of Peace 1812–1822* (Boston 1973), besonders S. 312–332.

378 Morgenthau (1985), S. 13.

379 Ebenda, S. 1ff.

380 Niebuhr (1932), S. 233.

381 Die einzige Ausnahme war die Reaktion der UNO auf den Angriff Nordkoreas im Jahr 1950, die nur zustande kam, weil die Sowjetunion die Vereinten Nationen boykottierte.

382 Zu Kissingers Dissertation siehe Peter Dickson, *Kissinger and the Meaning of History* (Cambridge 1978).

383 John Gaddis, »One Germany – In Both Alliances« in: *New York Times* (21. März 1990), S. A27.

384 John J. Mearsheimer, »Back to the Future. Instability in Europe after the Cold War« in: *International Security* 15, Nr. 1 (Sommer 1990), S. 5–56.

385 Mearsheimer (1990), S. 12,

386 Waltz berücksichtigt die Innenpolitik in seiner Theorie der internationalen Beziehungen nicht. Er argumentiert, die Theorie werde dadurch genauer und wissenschaftlicher, weil die »Untersuchungseinheit« und die »strukturellen« Ebenen der Untersuchung besser unterschieden würden. In seinem Bestreben, universale Gesetzmäßigkeiten des menschlichen Verhaltens in der internationalen Politik zu finden, errichtet er ein gewaltiges Gedankengebäude. Dieses entpuppt sich jedoch als eine Aufreihung banaler Beobachtungen über das Verhalten von Staaten, die sich in der Bemerkung zusammenfassen lassen, dass »das Gleichgewicht der Kräfte eine Rolle spielt«.

387 Vgl. die Antwort der Athener nach dem Aufruf der Korinther an die Lakedamonier in Thukydides, *Der Peloponnesische Krieg*, I 76, wo sie die Gleichwertigkeit von Athen und Sparta darlegen, obwohl Sparta den Status quo unterstützt, sowie ihr Argument im Melierdialog (III 105 siehe das Motto von Kapitel 23).

388 Selbstverständlich entstehen Probleme, wenn sich benachbarte Staaten unterschiedlich schnell entwickeln, denn eine solche Situation gibt oft Anlass zu Ressentiments. Moderne kapitalistische Staaten versuchen dann im Allgemeinen jedoch nicht, den Erfolg des Nachbarstaates zu zerstören, sondern ihm nachzueifern.

389 Eine Darlegung der Beziehungen zwischen Macht und Legitimität sowie eine Kritik an stark vereinfachenden Vorstellungen von »Machtpolitik« siehe bei Max Weber, »Politik als Beruf« in: *Gesammelte politische Schriften*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 5. Aufl. (Tübingen 1988), S. 505–560 und ders., »Machtprestige und ›Großmächte‹« in: *Wirtschaft und Gesellschaft*, hrsg. von Johannes Winckelmann, 5. Aufl. (Tübingen 1976), S. 520f.

390 Einen ähnlichen Einwand gegen die unhistorische Perspektive von Kenneth Waltz, jedoch von einem marxistischen Standpunkt aus, erhebt Robert W. Cox, »Social Forces, States and World Orders« in: Robert Keohane (Hg.), *Neorealism and Its Critics* (New York 1986), S. 213–216. Vgl. auch George Modelski, »Is World Politics Evolutionary Learning?« in: *International Organization* 44, Nr. 1 (Winter 1990), S. 1–24.

391 Joseph A. Schumpeter, *Imperialism and Social Classes* (New York 1955), S. 69.

392 Ebenda, S. 5.

393 Schumpeter verwendete den Begriff *Thymos* nicht. Er erklärte das endlose Streben nach Eroberungen eher funktional oder ökonomisch als ein Überbleibsel aus einer Zeit, in der es als Überlebensstrategie diente.

394 Das galt sogar für die Sowjetunion. Die Verwundeten aus dem Krieg in Afghanistan waren selbst unter Breschnew politisch sehr viel mehr präsent, als außenstehende Beobachter es für möglich gehalten hätten.

395 Die Gewalt in amerikanischen Städten und die wachsende Häufigkeit von Gewaltdarstellungen sind kein Widerspruch zu diesen Trends. Der durchschnittliche Mittelschichtbürger in Nordamerika, Europa und Asien hat viel weniger persönliche Erfahrungen mit Gewalt und Tod als noch vor zwei oder drei Jahrhunderten, und sei es nur, weil sich die ärztliche Versorgung verbessert hat; dadurch sank die Säuglingssterblichkeit, und die Lebenserwartung stieg. Die Darstellung von Gewalt im Film zeigt vielleicht eher, wie ungewöhnlich Gewalt im Leben der Menschen ist, die sich diese Filme ansehen.

396 Tocqueville (1945), Bd. 2, S. 174f.

397 Einige der Argumente finden sich in dem Buch von John Mueller, *Retreat from Doomsday. The Obsolence of Major War* (New York 1989). Mueller erwähnt die Sklaverei und das Duell als Beispiele für alte gesellschaftliche Praktiken, die in der modernen Welt abgeschafft wurden, und deutet an, dass ebenso der Krieg zwischen entwickelten Ländern abgeschafft werden könnte. Mueller hat recht mit dem Hinweis auf diese Veränderungen, schildert sie aber, wie Carl Kaysen (1990) feststellt, als isolierte Phänomene und nicht im Kontext der gesellschaftlichen Entwicklung in den vergangenen Jahrhunderten. Die Abschaffung von Sklaverei und Duell haben ihre gemeinsame Wurzel in der Abschaffung der Beziehung von Herr und Knecht durch die Französische Revolution und in der Umwandlung des Strebens nach Anerkennung aufseiten des Herren in die rationale Anerkennung des universalen und homogenen Staates. Das Duell in der modernen Welt ist ein Artefakt der Herrenmoral. Der Herr tut seine Bereitschaft kund, sein Leben in einer blutigen Schlacht zu riskieren. Der Grund für den Niedergang der Sklaverei, des Duells und des Krieges ist in allen Fällen derselbe: die Entstehung der rationalen Anerkennung.

398 Viele dieser allgemeinen Argumente finden sich bei Carl Kaysen in seiner hervorragenden Rezension von John Muellers Buch *Is War Obsolete?* in: *International Security* 14, Nr. 4 (Frühjahr 1990), S. 42–64.

399 Vgl. beispielsweise John Gaddis, »The Long Peace. Elements of Stability in the Postwar International System«, *International Security* 10, Nr. 4 (Frühjahr 1986), S. 99–142.

400 Allerdings wurde auch die schwerwiegendste Konfrontation zwischen den Vereinigten Staaten und der Sowjetunion im Kalten Krieg, die Kubakrise, durch Atomwaffen ausgelöst. Doch auch in diesem Fall verhinderte die Aussicht auf einen Atomkrieg, dass der Konflikt tatsächlich in einer bewaffneten Auseinandersetzung eskalierte.

401 Siehe beispielsweise Dean V. Babst, »A Force for Peace« in: *Industrial Research* 14 (April 1972), S. 55–58; Ze'ev Maoz, Nasrin Abdolali, »Regime Types and International Conflict 1816–1976« in: *Journal of Conflict Resolution* 33 (März 1989), S. 3–35; und R.J. Rummel, »Libertarianism and International Violence« in: *Journal of Conflict Resolution* 27 (März 1983), S. 27–71.

402 Diese Schlussfolgerung hängt bis zu einem gewissen Grad mit Doyles Definition einer liberalen Demokratie zusammen. England und die Vereinigten Staaten führten 1812 einen Krieg gegeneinander; damals enthielt die britische Verfassung bereits viele liberale Ansätze. Doyle umgeht dieses Problem und datiert Englands Umwandlung in eine liberale Demokratie auf die Verabschiedung der Reform Bill im Jahr 1831. Dieses Datum ist ein wenig willkürlich gewählt, denn das Wahlrecht blieb in England bis weit ins 20. Jahrhundert hinein beschränkt; außerdem räumte England 1831 seinen Kolonien die liberalen Rechte sicherlich nicht ein. Dennoch sind Doyles Schlussfolgerungen korrekt und bemerkenswert. Doyle (1983a), S. 205–235; und Doyle (1983b), S. 323–353. Siehe auch seinen Aufsatz »Liberalism and World Politics« in: *American Political Science Review* 80, Nr. 4 (Dezember 1986), S. 1151–1169.

403 Zur Veränderung der sowjetischen Definition von »nationalem Interessen vgl. Stephen Sestanowitsch, »Inventing the Soviet National Interest« in: *The National Interest* Nr. 2 (Sommer 1990), S. 3–16.

404 W. Churkin, S. Karaganow und A. Kortunow, »Die Herausforderungen der Sicherheit. Gestern und heute« in: *Kommunist* (1. Januar 1988), S. 45.

405 Waltz meint, dass die Reformen in der Sowjetunion durch Veränderungen in der internationalen Umgebung hervorgerufen worden seien. Die Perestroika müsse als eine Bestätigung der Realismustheorie betrachtet werden. Wie oben bereits festgestellt, haben äußerer Druck und der internationale Wettbewerb gewiss viel zur Beschleunigung der Reformen in der Sowjetunion beigetragen. Die Realismustheorie wäre gerechtfertigt, wenn das Land einen Schritt zurück ginge, um dann zu einem späteren Zeitpunkt zwei Schritte auf einmal nach vorn zu tun. Doch in dieser Betrachtungsweise bleiben die fundamentalen Veränderungen der nationalen Ziele außer acht, die

sich seit 1985 in der Sowjetunion und an der Basis der sowjetischen Macht vollzogen haben. Siehe Waltz' Ausführungen in: *United States Institute of Peace Journal* 3, Nr. 2 (Juni 1990), S. 6f.

406 Mearsheimer (1990), S. 47. Mearsheimer komprimiert – eine wahre Meisterleistung von Verkürzung – den zweihundertjährigen Frieden zwischen liberalen Demokratien auf nur drei Fälle: England und die Vereinigten Staaten, England und Frankreich und die westlichen Demokratien seit 1945. Angefangen mit dem Beispiel Vereinigte Staaten-Kanada gab es natürlich noch viel mehr solcher Fälle. Siehe dazu auch Huntington (1989), S. 6f.

407 In Deutschland gibt es noch eine Minderheit, die eine Rückkehr ehemals deutscher Gebiete im heutigen Polen, der Tschechoslowakei und der Sowjetunion befürwortet. Dies sind vorwiegend Menschen, die nach dem Zweiten Weltkrieg aus diesen Gebieten vertrieben wurden, und deren Nachfahren. Die Parlamente Westdeutschlands und Ostdeutschlands sowie das Parlament des vereinigten Deutschlands haben auf solche Forderungen verzichtet. Wenn in einem demokratischen Deutschland eine politisch einflussreiche revanchistische Gruppierung entstünde, die ein demokratisches Polen bekämpfen wollte, wäre das ein wichtiger Test für die These, dass liberale Demokratien nicht gegeneinander kämpfen. Siehe auch Mueller (1990), S. 240.

408 Schumpeter 11955), S. 65.

409 William L. Langer, »A Critique of Imperialism« in: Harrison M. Wright (Hg.), *The »New Imperialism«. Analysis of Late Nineteenth-Century Expansion* 2. Aufl. (Lexington/Mass., 1976), S. 98.

410 Vgl. dazu Kaysen (1990), S. 52.

411 Diese Inflexibilität und nicht ein inhärenter Defekt der Multipolarität erklärt den Zusammenbruch des europäischen Bündnissystems und schließlich den Ausbruch des Ersten Weltkrieges. Wären die Staaten auch noch im 19. Jahrhundert nach dynastischen Prinzipien der Legitimität organisiert gewesen, dann hätte das Europäische Konzert die wachsende deutsche Macht

viel leichter durch eine Reihe von Bündnisverschiebungen ausgleichen können. Überhaupt hätte sich Deutschland ohne das nationale Prinzip niemals geeint.

412 Viele dieser Argumente bei Ernest Gellner (1983).

413 Siehe zum Beispiel John Gray, »The End of History – or of Liberalism?« in: *National Review* (27. Oktober 1989), S. 33ff.

414 Gellner (1983), S. 34.

415 Die Frankophilie des russischen Adels ist vielleicht ein extremes Beispiel. Doch in praktisch allen Ländern unterschied sich die Sprache der Adligen deutlich von der Sprache der Bauern.

416 Man sollte vorsichtig sein und diese Erklärung des Nationalismus aus wirtschaftlichen Faktoren nicht mechanisch anwenden. Man kann den Nationalismus zwar grob als Folge der Industrialisierung bezeichnen, doch nationalistische Ideologien können sich eigenständig weiterentwickeln, unabhängig vom wirtschaftlichen Entwicklungsstand eines Landes. Wie sollte man sonst nationalistische Bewegungen in Ländern wie Kambodscha und Laos erklären, die nach dem Zweiten Weltkrieg im Grunde noch auf einem vorindustriellen Entwicklungsstand waren?

417 So verbrachte Atatürk gegen Ende seiner Laufbahn viel Zeit mit historischen und sprachlichen »Forschungen«. Er wollte dem türkischen Nationalbewusstsein eine Basis schaffen.

418 Gellner (1983), S. 44f.

419 Ich bin mir natürlich bewusst, dass es in ganz Europa mächtige christdemokratische Parteien gibt. Doch sie sind zuerst demokratisch und dann erst christlich und interpretieren das Christentum in weltlicher Manier. Dies zeigt, dass der Liberalismus über die Religion triumphiert hat. Die intolerante, antidemokratische Religion verschwand mit dem Tod Francos aus der europäischen Politik.

420 Auch Gellner (1983), S. 113, meint, dass sich der Nationalismus zukünftig in diese Richtung entwickeln werde.

421 Ein Flügel der russischen nationalistischen Bewegung ist weiterhin chauvinistisch und imperialistisch eingestellt, er ist sehr stark im gegenwärtigen sowjetischen Oberkommando vertreten. Der imperialistische Nationalismus alten Stils taucht erwartungsgemäß in den rückständigsten Teilen Eurasiens auf. Ein Beispiel dafür ist der chauvinistische serbische Nationalismus eines Slobodan Milošević.

422 Mearsheimer nimmt den Nationalismus als praktisch einzigen Aspekt der Innenpolitik zur Kenntnis, der sich seines Erachtens auf Krieg oder Frieden auswirkt. Er identifiziert »Hypernationalismus« als einen Konfliktherd und meint, »Hypernationalismus« werde entweder von außen verursacht oder aber durch eine unsachgemäße Vermittlung der nationalen Geschichte in den Schulen. Offenbar erkennt Mearsheimer nicht, dass Nationalismus und »Hypernationalismus« nicht zufällig entstehen, sondern aus einem bestimmten historischen, gesellschaftlichen und wirtschaftlichen Kontext erwachsen und wie alle derartigen historischen Phänomene inneren Entwicklungsgesetzen unterliegen. Mearsheimer (1990), S. 20f., 25, 55f.

423 Swiad Gamsachurdias Runder Tisch für die Unabhängigkeit brach nach seinem Wahlsieg 1991 in Georgien sofort einen Streit mit der ossetischen Minderheit vom Zaun. Er sprach den Osseten alle Rechte ab, als eine eigenständige nationale Minderheit anerkannt zu werden. Im Gegensatz dazu besuchte der russische Präsident Boris Jelzin 1990 die verschiedenen Nationalitäten der Republik Russland und versicherte ihnen, dass sie frei entscheiden könnten, ob sie sich Russland anschließen wollten.

424 Es ist interessant, dass viele neue nationale Gruppen nach Souveränität streben, obwohl sie aufgrund ihrer Größe und ihrer geographischen Lage militärisch nicht als unabhängige Einheiten überleben können, zumindest nicht unter realistischen Voraussetzungen. Offenbar empfindet man das Staatensystem als nicht mehr so bedrohlich wie früher, und auch das traditionelle Argument für große Staaten, die Verteidigungsfähigkeit, sticht nicht mehr.

425 Es gibt natürlich einige wichtige Ausnahmen von dieser Regel wie beispielsweise die Besetzung Tibets durch China, die Besetzung der West Bank und des Gazastreifens durch Israel und

die Übernahme Goas durch Indien.

426 Viele Autoren haben darauf hingewiesen, dass in Afrika trotz der Irrationalität bestehender nationaler Grenzen, die oft ganz anders verlaufen als die Stammesgrenzen und ethnischen Grenzen, seit der Unabhängigkeit kein einziger Grenzverlauf erfolgreich verändert worden sei. Siehe Yehoshafat Harkabi, »Directions of Change in the World Strategic Order. Comment an the Address by Professor Kaiser« in: *The Changing Strategic Landscape. IISS Conference Papers 1988*, Teil II, Adelphi Paper Nr. 237 (London 1989), S. 21–25.

427 Diese Unterscheidung entspricht in hohem Maße der alten Unterscheidung zwischen Nord und Süd oder zwischen entwickelten und unterentwickelten Ländern. Die Übereinstimmung ist jedoch nicht hundertprozentig, weil es unterentwickelte Länder wie Costa Rica oder Indien gibt, die funktionierende liberale Demokratien sind, während manche entwickelten Staaten wie das nationalsozialistische Deutschland Diktaturen waren.

428 Stanley Kober beschreibt in seinem Aufsatz »Idealpolitik« in: *Foreign Policy* Nr. 79 (Sommer 1990), S. 3–24, eine nichtrealistische Außenpolitik.

429 Zu den wichtigsten Waffen der ideologischen Kriegführung gehörten »Radio Free Europe«, »Radio Liberty« und »Voice of America«, die während des Kalten Krieges kontinuierlich im Ostblock sendeten. Die von den Vereinigten Staaten unterstützten Sender wurden von den Vertretern des Realismus oft ignoriert oder vernachlässigt, weil sie glaubten, im Kalten Krieg gehe es nur um Panzereinheiten und nukleare Sprengköpfe. Doch wie sich herausstellte, spielten die Sender eine wichtige Rolle dabei, den demokratischen Gedanken in Osteuropa am Leben zu erhalten.

430 Aus dem »Siebten Satz« von Kants *Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, a.a.O., S. 44. Kant ging es insbesondere darum, dass die moralische Verbesserung der Menschheit erst erfolgen könne, wenn das Problem der internationalen Beziehungen gelöst sei, denn dazu wird »eine lange innere Bearbeitung jedes gemeinen Wesens zur Bildung seiner Bürger erfordert«.

431 Kenneth Waltz vertritt in seinem Aufsatz »Kant, Liberalism and War« in: *American Political Science Review* 56 (Juni 1962), S. 331–340, die Ansicht, Kant selbst habe den ewigen Frieden nicht für ein zweckmäßiges Unterfangen gehalten.

432 Kant zufolge ist die republikanische Verfassung die »erstlich nach Prinzipien der Freiheit der Glieder einer Gesellschaft (als Menschen); zweitens nach Grundsätzen der Abhängigkeit aller von einer einzigen gemeinsamen Gesetzgebung (als Untertanen); und drittens, die nach dem Gesetz der Gleichheit derselben (als Staatsbürger) gestiftete Verfassung«. Immanuel Kant, *Zum Ewigen Frieden.* Theorie-Werkausgabe, hrsg. von Wilhelm Weischedel, Bd. 11 (Frankfurt/Main 1968), S. 195–251, Zitat S. 204.

433 Ebenda, S. 208.

434 Siehe Carl J. Friedrich, *Inevitable Peace* (Cambridge/Mass. 1948), S. 45.

435 Das GATT verlangt freilich nicht, dass die Mitglieder demokratische Staaten sind, legt aber im Hinblick auf eine liberale Wirtschaftspolitik strenge Maßstäbe an.

436 Kojève (1947), S. 435 (Fußnote).

437 Dazu siehe Gellner (1983), S. 32ff., 36.

438 Dass Kojève zur Beschreibung der amerikanischen Nachkriegsgesellschaft den Begriff »klassenlose Gesellschaft« verwendet, ist in vieler Hinsicht zutreffend; er gebraucht den Begriff allerdings gewiss nicht im marxistischen Wortsinn.

439 Tocqueville (1945), Bd. II, Teil 2, Kap. 1.

440 Siehe Milovan Đjilas, *Die neue Klasse. Eine Analyse des kommunistischen Systems* (München 1957).

441 Nahezu alle linken Kritiker meines Aufsatzes »End of History?« zählten die zahlreichen wirtschaftlichen und sozialen Probleme moderner liberaler Gesellschaften auf, doch keiner vertrat die Ansicht, durch die Abschaffung der liberalen Prinzipien seien die Probleme zu lösen, wie Marx und Lenin das in einer anderen Zeit behauptet hatten. Siehe beispielsweise Marion Gräfin Dönhoff, »Am Ende aller Geschichte?« in: *Die Zeit* (22. September 1989), S. 1; und André Fontaine, »Après l'histoire, l'ennui?« in: *Le Monde* (27. September 1989), S. 1.

442 Wer das für ferne Zukunft hält, sehe sich einmal die Liste der »Speziellen Erscheinungsformen der Unterdrückung« des Smith College an. Dort ist unter anderem der »lookism« aufgeführt, das ist die »Überzeugung, dass die äußere Erscheinung ein Indikator für den Wert eines Menschen sei«. Zitiert in: *Wall Street Journal* (26. November 1990), S. A10.

443 Dazu siehe unter Berücksichtigung von John Rawls' Theorie der Gerechtigkeit Allan Bloom, »Justice. John Rawls versus the Tradition of Political Philosophy« in: *Giants and Dwarfs. Essays 1960–1990* (New York 1990), S. 329.

444 Tocqueville (1987), Bd. II, Teil 2, Kap. 1.

445 Friedrich Nietzsche, *Nachgelassene Fragmente Ende 1886 – Frühjahr 1887*, Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 12, S. 254f.

446 Friedrich Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 5, II,11; II,20; I1I,18; *Jenseits von Gut und Böse*, Sämtliche Werke, Bd. 5, Aphorismen 46, 50, 51, 199, 201, 202, 203, 229.

447 Siehe *Jenseits von Gut und Böse*, Aphorismus 260; auch Aphorismus 261 über Eitelkeit und die Anerkennung des »gemeinen Mannes« in demokratischen Gesellschaften.

448 Vgl. die Erörterung der Anerkennung in Leo Strauss' Antwort auf Kojève in Strauss (1963), S. 222. Vgl. auch seinen Brief an Kojève vom 22. August 1948. Darin vertritt er, Hegel selbst habe gemeint, Weisheit und nicht bloß Anerkennung sei notwendig, um den Menschen zu befriedigen;

deshalb verdanke der letzte Staat »sein Privileg der Weisheit, der Herrschaft der Weisheit, der Popularisierung der Weisheit … und nicht seiner Universalität und Homogenität als solcher«. Strauss (1991), S. 238.

449 Die kalifornische Sonderkommission zur Förderung der Selbstachtung sowie persönlicher und sozialer Verantwortung war eine Idee von John Vasconcellos. Die Kommission gab ihren Abschlussbericht Mitte 1990 heraus. Siehe »Courts, Parents Called Too Soft an Deliquents« in: *Los Angeles Times* (1. Dezember 1989), S. A3.

450 Die kalifornische Sonderkommission zur Selbstachtung definierte Selbstachtung als »Anerkennung des eigenen Wertes und der eigenen Bedeutung und charakterliche Fähigkeit, für sich selbst verantwortlich zu sein und andern gegenüber verantwortlich zu handeln«. Viel hängt vom zweiten Teil der Definition ab. So stellte ein Kritiker fest: »Wenn die Selbstachtungsbewegung in der Schule Fuß fasst, stehen die Lehrer unter dem Druck, jedes Kind so zu akzeptieren, wie es ist. Damit die Kinder ein gutes Gefühl von sich haben, muss jede Kritik und fast jede Anforderung unterbleiben, die verständlicherweise mit einem Misserfolg enden könnte.« Siehe Beth Ann Krier, »California's Newest Export« in: *Los Angeles Times* (5. Juni 1990), S. E1.

451 Siehe Nietzsche, *Jenseits von Gut und Böse*, a.a.O., Aphorismus 257, 259.

452 Siehe Platon, *Der Staat*, a.a.O., Buch VIII, 561 St.

453 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., S. 19f.

454 Friedrich Nietzsche, *Vom Nutzen und Nachtheil der Historie für das Leben*, Sämtliche Werke, a.a.O., Bd. 1, S. 253f.

455 Wie Nietzsches Relativismus in unsere allgemeine Kultur einging und wie der Nihilismus, der ihn einst mit Schrecken erfüllte, heute strahlend in Amerika zur Schau gestellt wird, dokumentiert in brillanter Weise Allan Bloom in: *Der Niedergang des amerikanischen Geistes* (Hamburg 1988), besonders S. 179–313.

456 Friedrich Nietzsche, *Also sprach Zarathustra*, a.a.O., S. 154.

457 Ein anderes Beispiel ist Max Weber. Seine Klage über die »Entzauberung« der Welt angesichts zunehmender Bürokratisierung und Rationalisierung und seine Angst, dass eines Tages Spezialisten ohne Geist und Sensualisten ohne Herz die Welt beherrschen, ist bekannt. Im folgenden Absatz tut Weber unsere zeitgenössische Zivilisation ab: »Dass man schließlich in naivem Optimismus die Wissenschaft, das heißt: die auf sie gegründete Technik der Beherrschung des Lebens, als Weg zum *Glück* gefeiert hat, – dies darf ich wohl, nach Friedrich Nietzsches vernichtender Kritik an jenen ›letzten Menschen‹, die ›das Glück erfunden haben‹, ganz beiseite lassen. Wer glaubt daran? – außer einigen großen Kindern auf dem Katheder oder in Redaktionsstuben?« Max Weber, »Wissenschaft als Beruf« in: *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, a.a.O., S. 682–613, Zitat S. 598.

458 Tocqueville (1987), Bd. 2, Teil 4, Kap. 6, S. 463.

459 Tocqueville (1987), Bd. 2, Teil 1, Kap. 10, S. 66f.

460 Siehe Mme. Perier, »La vie de M. Pascal« in: Blaise Pascal, *Pensées* (Paris 1964), S. 12f.

461 Eric Temple Bell, *Men of Mathematics* (New York 1937), S. 73, 82.

462 Kojève (1947), S. 434 (Fußnote).

463 Siehe die Kapitel über internationale Beziehungen in Teil IV.

464 Kojève behauptete: »Wenn der Mensch wieder zum Tier wird, muss auch seine Kunst, seine Liebe, sein Spiel wieder ganz natürlich, werden. Daher müsste man einräumen, dass der Mensch nach dem Ende der Geschichte seine Häuser und Kunstwerke bauen würde, wie Vögel ihre Nester bauen und Spinnen ihre Netze weben; er würde Konzerte geben nach Art der Frösche und Zikaden; er würde spielen wie junge Tiere und sich wie erwachsene Tiere der Liebe hingeben.« Kojève (1947), S. 436 Fußnote.

465 Kojèves letztes Projekt war ein Werk mit dem Titel *Essai d'une histoire raisonnée de la philosophie païenne* (Paris 1968). Darin wollte er den gesamten Zyklus des rationalen menschlichen Diskurses dokumentieren. In diesem Zyklus, der mit den Vorsokratikern begann und mit Hegel endete, konnte man alle philosophischen Strömungen der Vergangenheit und alle denkbaren Philosophien der Zukunft orten. Siehe Roth (1985), S. 300f.

466 Hervorhebung im Original. Kojève (1947), S. 436.

467 Strauss (1963), S. 233, schreibt: »Der Staat, in dem der Mensch, wie es heißt, einigermaßen zufrieden sein kann, ist also der Staat, in dem die Grundlage seines Menschseins abstirbt, oder in dem er seine Menschlichkeit verliert. Es ist der Staat von Friedrich Nietzsches ›letztem Menschen‹.«

468 So argumentiert Harvey Mansfield in: *Taming the Prince* (New York 1989), S. 1–20.

469 Kojève (1947), S. 437 (Fußnote).

470 Siehe John Adams Wettergreen jr., »Is Snobbery a Formal Value? Considering Life at the End of Modernity« in: *Western Political Quarterly* 26, Nr. 1 (März 1973), S. 109–129.

471 Vgl. dazu Alexis de Tocqueville, *Über die Demokratie in Amerika*, a.a.O., Bd. 2, passim.

472 Tocqueville ist der bekannteste Befürworter von Bürgervereinigungen, aber auch Hegel bringt in der *Philosophie des Rechts* ähnliche Argumente zugunsten »vermittelnder Institutionen«. Er vertritt ebenfalls die Ansicht, dass der moderne Staat zu groß und unpersönlich ist, um ein Gefühl der Identität zu geben, und meint deshalb, dass die Gesellschaft in Ständen, Klassen oder Korporationen wie etwa dem Bauernstand, der Mittelklasse oder der Beamtenschaft organisiert sein sollte. Die von Hegel befürworteten »Korporationen« gleichen weder geschlossenen mittelalterlichen Gilden noch den Mobilisierungsinstrumenten faschistischer Staaten, sondern sind spontane Zusammenschlüsse in einer zivilen Gesellschaft, die als Brennpunkte für Gemeinschaft und Bürgertugend dienen. In diesem Punkt unterscheidet sich Hegels Auffassung von Kojèves Interpretation. In Kojèves universalem und homogenem Staat gibt es keinen Raum für »vermittelnde« Organisationen wie Korporationen oder Stände; Kojèves universaler, homogener Staat entspricht eher der marxistischen Vision einer Gesellschaft, in der es zwischen dem freien, gleichen und atomisierten Individuum und dem Staat nichts gibt. Siehe auch Smith (1989), S. 140–145.

473 Dies ist bis zu einem gewissen Grad eine Folge der verbesserten Kommunikationsstrukturen. Sie erlauben den Zusammenschluss physisch weit voneinander entfernter Menschen, die durch gemeinsame Interessen oder Ziele miteinander verbunden sind.

474 Diesen Punkt erörtert Thomas Pangle, »The Constitution’s Human Vision« in: *The Public Interest* 86 (Winter 1987), S. 77–90.

475 Wie oben bereits bemerkt, gehen die starken Gemeinschaften in Asien auf Kosten der individuellen Rechte und der Toleranz: Starke familiäre Bindungen werden durch eine gewisse soziale Achtung kinderloser Menschen gestützt, Konformismus auf Gebieten wie Kleidung, Bildung, sexuellen Vorlieben, Beruf und so weiter wird eher positiv als negativ bewertet.

Das Ausmaß, in dem individuelle Rechte und der Zusammenhalt einer Gemeinschaft zueinander in Widerspruch treten können, zeigt das Beispiel einer Gemeinde in Inkster in Michigan. Die Gemeinde wollte den Drogenhandel durch die Errichtung einer Straßensperre bekämpfen. Die American Civil Liberties Union (ACLU) klagte auf der Grundlage des vierten Zusatzartikels der

amerikanischen Verfassung (der die ungesetzliche Durchsuchung von Personen und die ungesetzliche Beschlagnahme von Eigentum verbietet; A.d.Ü.) dagegen, und die Straßensperre wurde in erster Instanz verboten. In der Folge konnte der Drogenhandel, der das Leben in der Gemeinde praktisch unerträglich gemacht hatte, wieder Fuß fassen. Das Beispiel stammt aus Amitai Etzioni, »The New Rugged Communitarianism« in: *Washington Post* (20. Januar 1991), S. B1.

476 Pangle (1987), S. 88ff.

477 In der *Philosophie des Rechts* erklärt Hegel klar und deutlich, dass es auch nach dem Ende der Geschichte noch Kriege geben wird. Dagegen vertritt Kojève die Ansicht, dass das Ende der Geschichte auch das Ende aller größeren Konflikte bedeutet und dass es deshalb keinen Grund mehr geben wird zu kämpfen. Es ist unklar, warum sich Kojève für diese völlig unhegelianische Position entschied. Siehe Smith (1989a), S. 164.

478 Bruce Catton, *Grant Takes Command* (Boston 1968), S. 491f.

479 Zur Stimmung der Öffentlichkeit in Europa am Vorabend des Ersten Weltkriegs siehe Modris Eksteins, *Tanz über Gräben* (Reinbek bei Hamburg 1990), S. 93–103.

480 Ebenda, S. 95.

481 Ebenda, S. 298.

482 Siehe Friedrich Nietzsche, *Götzen-Dämmerung, Jenseits von Gut und Böse* und *Also sprach Zarathustra.*

483 Zur Beziehung zwischen Nietzsche und dem deutschen Faschismus siehe Peter Dannhauser, *Nietzsche's View of Socrates* (Ithaca/N.Y. 1974), vor allem die einleitenden Kapitel.

484 Siehe Platon, *Der Staat*, a.a.O., Buch IV, 440b, 440e.

485 Diese Formulierung des Problems verdanke ich Henry Higuera.

486 Taylor, Charles (1994): *Multiculturalism: Examining the Politics of Recognition.* Princeton, N.J. (Neuausgabe von Ders. (1992): *Multiculturalism and »The Politics of Recognition«*. Princeton, N.J. (dt.: Ders. (2009): *Multikulturalismus und die Politik der Anerkennung*. Frankfurt am Main.)

487 Walle, Nicolas van de, und Michael Bratton (1997): *Democratic Experiments in Africa: Regime Transitions in Comparative Perspective.* Cambridge.

488 Roy, Olivier (2004): *Globalized Islam: The Search for a New Ummah.* New York. Boroumand, Ladan, und Roya Boroumand (2002): »Terror, Islam, and Democracy« in: *Journal of Democracy* 13 (2).

489 Es geht hier nicht darum, dass die Vereinigten Staaten ihr liberales Wirtschaftsmodell auf dem Wege der Globalisierung dem Rest der Welt »aufzwingen« könnten. Selbst wenn Europas Volkswirtschaften vollständig autark wären, stünden sie dennoch einer versicherungsmathematischen Krise gegenüber, die vom demographischen Wandel verursacht wird.

This file was downloaded from Z-Library project

Your gateway to knowledge and culture. Accessible for everyone.

z-library.sk z-lib.gs z-lib.fm go-to-library.sk

Official Telegram channel

Z-Access

https://wikipedia.org/wiki/Z-Library