

Michael Horschitz

# **MENSCH, POLITIK UND GESCHICHTE**

Studien zu Francis Fukuyama

Königshausen & Neumann

Michael Horschitz

—

Mensch, Politik und Geschichte

Michael Horschitz hat Sozialwissenschaften in München studiert und mit einem Magister Artium abgeschlossen. Er arbeitet als freier Redakteur. Bei K&N sind von ihm *Politische Philosophie in der Phänomenologie* (2022) sowie *Lebenswelten und Identitäten* (2023) erschienen.

Michael Horschitz

# Mensch, Politik und Geschichte

Studien zu Francis Fukuyama

Königshausen & Neumann

*Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek*

Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie; detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

© Verlag Königshausen & Neumann GmbH, Würzburg 2024

Gedruckt auf säurefreiem, alterungsbeständigem Papier

Umschlag: skh-softics / coverart

Umschlagabbildung: Tampatra: Stadt mit Lichtern © envato.com

Alle Rechte vorbehalten

Dieses Werk, einschließlich aller seiner Teile, ist urheberrechtlich geschützt.

Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Germany

ISBN 978-3-8260-8939-8

eISBN 978-3-8260-8940-4

[www.koenigshausen-neumann.de](http://www.koenigshausen-neumann.de)

[www.ebook.de](http://www.ebook.de)

[www.buchhandel.de](http://www.buchhandel.de)

[www.buchkatalog.de](http://www.buchkatalog.de)

## Gesamtinhaltsverzeichnis

Würde und Ehre als menschliche Bedürfnisse .....	9
Gerechtigkeitstheorie bei Alexandre Kojève und Francis Fukuyama.....	75
Die Huntington-Fukuyama-Kontroverse .....	103
David Egnor und Francis Fukuyama zu Politik, internationalem System und Geschichte .....	145
Ernst Nolte und Francis Fukuyama über Geschichte und Nachgeschichte.....	191
Thymos-Philosophie im geistigen Umfeld Peter Sloterdijks .....	239
Literaturverzeichnis .....	283



## Einleitung zu Mensch, Politik und Geschichte. Studien zu Francis Fukuyama

Der vorliegende Band versammelt einige Aufsätze, welche in den Jahren 2021 bis 2023 entstanden sind, 2024 ein letztes Mal überarbeitet wurden und sich allesamt mit dem Werk des amerikanischen Philosophen und Politikwissenschaftlers Francis Fukuyama beschäftigen, welcher im Oktober 2022 seinen 70. Geburtstag feiern konnte.

Obwohl Fukuyama in seinem langen Leben etliche Monographien veröffentlicht hat, ist er doch in Deutschland vor allem für sein berühmtes Buch bekannt, welches auf Englisch *The End of History and the Last Man* (1992) heißt. In diesem Titel kommen zwei der drei wichtigsten Aspekte seines Denkens zusammen: die *Geschichtsphilosophie* und die (*politische*) *Anthropologie*. Der dritte Aspekt ist das *politische Denken* – und alle drei Aspekte sind in Fukuyamas Werk aufs engste verwoben.

Obwohl Fukuyamas oben erwähnte Monographie in den Aufsätzen dieses Sammelbands einen wichtigen Platz einnehmen wird, soll es gerade auch darum gehen, auf andere zentrale Werke einzugehen, Fukuyamas Denkbewegung nachzuzeichnen und ihn durch Theorievergleiche in die Ideengeschichte der Gegenwart einzuordnen:

Der erste Aufsatz heißt „*Würde und Ehre als menschliche Bedürfnisse*“. Hier wird versucht, Fukuyamas politische Anthropologie zu modifizieren und auch zu überlegen, wie diese Modifikation sich auf die politische Theorie auswirken würde. Darüber hinaus soll der Text den Leser im Gesamtzusammenhang dieses Sammelbands auch ein wenig in die frühe Entwicklungsstufe von Fukuyamas Denken einführen, welche ganz wesentlich mit seiner berühmten Monographie von 1992 zusammenfällt.

Der zweite Aufsatz ist als „*Gerechtigkeitstheorie bei Alexandre Kojève und Francis Fukuyama*“ betitelt. Kojève war ideengeschichtlich das Bindeglied zwischen Fukuyama und dem deutschen Philosophen Georg Wilhelm Friedrich Hegel. Dennoch haben Kojève und Fukuyama recht unterschiedliche Verständnisse von politischer und sozialer



Gerechtigkeit, wie der Aufsatz zeigen soll. Darüber hinaus wird in diesem Zusammenhang auch auf das Problem des real existierenden Sozialismus eingegangen.

„Die Huntington-Fukuyama-Kontroverse“ soll dem Leser die höchst wechselhafte denkerische Beziehung Fukuyamas zu dem amerikanischen Politikwissenschaftler Samuel P. Huntington erschließen. Vertraten diese beiden in den 1990ern unvereinbare Ansichten und nahmen ablehnend aufeinander Bezug, hat sich Fukuyama nach Huntingtons Tod 2008 erheblich an ihn angenähert.

Als viertes wird der Aufsatz „David Egnor und Francis Fukuyama zu Politik, internationalem System und Geschichte“ die ambitionierte, aber noch nicht sehr bekannte Theorie von David Egnor vorstellen und mit dem Denkgebäude Fukuyamas vergleichen. Egnor steht u.a. in der *phänomenologischen* Tradition des Nachdenkens über das Politische. Er hat eine deskriptive Theorie entwickelt, welche erkenntnistheoretisch gründlich fundiert ist und mit Fukuyamas Theorie korrespondiert (aber doch auch ganz eigene Akzente setzt).

Der fünfte Aufsatz heißt „Ernst Nolte und Francis Fukuyama über Geschichte und Nachgeschichte“. Ernst Nolte gehört mit Sicherheit zu den bemerkenswertesten Denkern der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts. Während seine geschichtswissenschaftliche Arbeit aus wohl gut bekannten Gründen umstritten ist, soll seine Philosophie (sein „Geschichtsdenken“) hier vorgestellt und mit dem geschichtsphilosophischen Ansatz Fukuyamas verglichen werden. Dabei werden auch anthropologische Aspekte eine Rolle spielen.

Schließlich wird im letzten Aufsatz ein Gegenstand von Fukuyamas Denken in den Mittelpunkt gerückt, der sich im deutschsprachigen philosophischen Diskurs wider die einseitige Wahrnehmung Fukuyamas als Geschichtsphilosoph behaupten konnte: In „*Thymos-Philosophie im geistigen Umfeld Peter Sloterdijks*“ wird aufgezeigt, wie Fukuyamas von Platon entlehnter Begriff des „Thymos“ hierzulande Karriere gemacht hat und wesentlich zur Entwicklung neuer kultur- und politikphilosophischer Theorieansätze beigetragen hat.

*Michael Horschitz*

## **Würde und Ehre als menschliche Bedürfnisse**



## Inhaltsverzeichnis

Einleitung .....	13
I. Anthropologische Fundamente politischer Theorien.....	15
II. Fukuyamas Theoriegebäude .....	21
Fukuyamas Anthropologie .....	21
Fukuyamas politische Theorie.....	25
Argumente für eine Modifikation von Fukuyamas Terminologie.....	27
III. Würde als Bedürfnis.....	31
IV. Ehre als Bedürfnis .....	33
Ehre aus ideengeschichtlicher Sicht .....	33
Ehre aus soziologischer und moralphilosophischer Sicht.....	35
Ehre und Würde aus anthropologischer Perspektive.....	40
V. Würde und Ehre: Diskussion.....	41
Megalothymia und Kollektivität .....	41
Verschränkung von Würde und Ehre .....	44
Würde und Ehre als Teil einer systematischen anthropologischen Bedürfnistheorie.....	48
Historische Entwicklung der menschlichen Bedürfnisse.....	50
VI. Ableitung eines dualen Konzepts liberaler und kommunitarischer Institutionen.....	55
Ein Modell liberaler und kommunitarischer Institutionen.....	55
Vergleich mit Fukuyamas Modell .....	59
VII. Ansätze der politischen Vermittlung zwischen den liberalen und kommunitarischen Institutionen.....	63
Die Konfliktträchtigkeit menschlicher Sozialgeschichte.....	63
Diskursive Vermittlung .....	64
Tugendethische Vermittlung.....	65
Transformation der menschlichen Bedürfnisstruktur durch Technik.....	70
Fazit .....	73



## Einleitung

Francis Fukuyama ist gegenwärtig wahrscheinlich der herausragendste Repräsentant der Geschichtsphilosophie. Dies ist er jedoch gerade nicht dadurch geworden, dass er vom ersten Augenblick an in allem Recht hatte – seine These, dass die liberale Demokratie das „Ende der Geschichte“ sei, wurde ja vielfach infrage gestellt.<sup>1</sup> Sondern vielmehr hat er nach der Publikation seiner Monographie *Das Ende der Geschichte* (1992) sein eigenes Theoriemodell immer wieder überarbeitet und durch die Integration neuer Erkenntnisse auf einen aktuellen Stand gebracht.<sup>2</sup> Im Folgenden soll es aber nicht darum gehen, die Entwicklung von Fukuyamas Geschichtsdenken nachzuvollziehen. Vielmehr wollen wir uns einem Gegenstand zuwenden, der in der Fukuyama-Rezeption stets unterbelichtet war, weil die polarisierenden Geschichtsthesen den Großteil der Aufmerksamkeit auf sich gezogen haben.

Und zwar soll Fukuyamas *politische Anthropologie* und *politische Theorie* in ihrer Tiefe ausgelotet, sowie auf Schwachstellen und vor allem bisher unbeschrittene Wege hin untersucht werden. Da Fukuyama von Anfang an ebenso sehr politischer Philosoph wie Geschichtstheoretiker war, verspricht dieses Vorhaben interessante Erkenntnisse und überzeugt vielleicht auch andere Forscher, sich diese zweite (aber

- 
- 1 Der Hauptgrund für die verbreitete Kritik, so etwas wie ein „Ende“ der Geschichte könne es gar nicht geben, scheint die Verwechslung von „Geschichte“ mit „Zeit“ zu sein: Während die Zeit in der Tat unaufhörlich voranschreitet, wird Geschichte letztlich durch die *Geschichtsschreibung* konstruiert. Fukuyama definiert das Ende der Geschichte als die (weltweite) Verwirklichung eines Typs politischer Systeme, welcher menschliche Bedürfnisse weitestgehend befriedige und gleichzeitig flexibel genug sei, um eine weitere Optimierung der gesellschaftlichen Verhältnisse *ohne Systemwechsel* zu erreichen. Diese Definition Fukuyamas ist ohne weiteres möglich und m.E. auch sinnvoll. Da aber Geschichte eben erst von der Geschichtsschreibung geschaffen wird, sind praktisch unbegrenzt viele andere Definitionen möglich. Oder, wie Ludwig Landgrebe es ausgedrückt hat: „*Jedes Ereignis ist Anfang und Ende ineins.*“ [Hervorh. im Original] (Landgrebe, 1982, S. 155).
  - 2 Für einen kurzen, aber aktuellen Überblick zu den vielfachen Modifikationen Fukuyamas an seiner Geschichtsphilosophie, vgl. Englmann, 2018.

nicht unbedeutendere) Hälfte seines Theoriegebäudes zum Gegenstand zu nehmen.

Vorgegangen wird folgendermaßen: Im I. Teil sollen einige allgemeine Überlegungen zur anthropologischen Grundlegung politischer Philosophien angestellt werden und von einem eher oberflächlichen Standpunkt aus gezeigt werden, warum gerade Fukuyamas politische Anthropologie und politische Theorie eines näheren Blickes wert ist.

Daraufhin wird sein Theoriegebäude näher vorgestellt, ohne dabei das Thema Geschichtsphilosophie zu sehr in den Mittelpunkt zu rücken. Gegen Ende dieses II. Teils wird auf eine offene Frage bei Fukuyama eingegangen, die mit der Art und Weise zusammenhängt, wie er politische Anthropologie und politische Theorie verbindet: Einerseits leitet er das zweite aus dem ersten ab, doch andererseits stellt er weiterführende anthropologische Überlegungen an, welche er bei der Ableitung seiner politischen Institutionenlehre dann nicht mehr systematisch berücksichtigt. Es wird die These aufgestellt, dass dies auch mit einer terminologischen Unbestimmtheit zu tun hat und es wird versucht zu zeigen, dass das benannte Problem sich lösen lässt, indem man dem von Fukuyama postulierten Bedürfnis nach Anerkennung der „Würde“ ein Bedürfnis nach „Ehre“ gegenüber stellt.

Die darauf folgenden Teile III. und IV. setzen sich etwas näher mit je einem dieser beiden Schlüsselbegriffen auseinander, wobei insbesondere die Definitionsfrage im Vordergrund stehen wird. Im V. Teil wird eine anthropologische Bedürfnistheorie kritisch diskutiert, welche dualistisch von den beiden menschlichen Bedürfnissen nach Würde und Ehre ausgeht.

Dann (VI. Teil) wird versucht zu rekonstruieren, wie Fukuyamas Institutionenlehre wohl ausgesehen hätte, wenn er das, was hier als Bedürfnis nach Ehre bezeichnet wird (er jedoch selbst lediglich mit anderen Worten umschrieben hat), systematisch in sein Theoriegebäude integriert hätte.

Der VII. Teil beschließt diesen Aufsatz, indem auf Probleme eingegangen wird, die notwendigerweise daraus entstehen, dass von einer *dualen* menschlichen Bedürfnisstruktur eine *dualen* Struktur rechtlich-politischer Institutionen abgeleitet wird, und außerdem wird die Frage nach der Überwindung dieser Probleme gestellt.

## I.

### Anthropologische Fundamente politischer Theorien

Anthropologische Erkenntnisse können zur Begründung politischer Theorien herangezogen werden, weil es in der Philosophiegeschichte vielen Denkern einleuchtete, die soziale Ordnung so zu entwerfen, dass sie die Befriedigung menschlicher Bedürfnisse erleichtere oder zumindest nicht erschwere.

So hat schon Aristoteles das menschliche Glück zum Staatszweck erhoben. Ganz besonders mit Beginn der Neuzeit wurden anthropologische Bedürfnistheorien zur positiven Grundlage politischer Philosophien erklärt. Thomas Hobbes postulierte ein Bedürfnis nach *Sicherheit*.<sup>3</sup> Widersprochen konnte ihm darin kaum werden, doch John Locke stellte dem Bedürfnis nach Sicherheit das Bedürfnis nach *Wohlstand* zu Seite<sup>4</sup>; ihm schlossen sich Jean-Jacques Rousseau, Adam Smith und andere an.

John Rawls hat noch in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts eine Bedürfnistheorie entwickelt, welche in dieser Tradition steht. In seinem Hauptwerk *Eine Theorie der Gerechtigkeit* (1971, dt. 1975) benötigt er eine Bedürfnistheorie, weil geklärt werden muss, nach welchen „Grundgütern“ Menschen streben, wenn man sich mit der gerechten Verteilung von solchen Gütern beschäftigen will. Seiner Bedürfnistheorie muss er einen *anthropologischen Charakter* zuschreiben, um der „Gefahr einer ethischen Parteilichkeit“<sup>5</sup> zu entgehen. Die wesentlichen Grundgüter benennt Rawls als *Rechte und Freiheiten, Chancen auf gesellschaftliche Ämter und Positionen, Einkommen und*

---

3 Vgl. Hobbes, 1970.

4 Vgl. Locke, 1974.

5 Kersting, 2001, S. 56 Eine gewisse Parteilichkeit unterstellt Kersting aber, insofern Rawls' Bedürfnistheorie einer (v.a. für westliche Gegenwartsgesellschaften typische) „individualistischen Lebensauffassung“ entgegen komme, weniger jedoch einer gemeinschaftsbezogenen Haltung („kommunitaristische Lebenspläne“), vgl. ebd., S. 59.



*Vermögen*, sowie die *sozialen Grundlagen der Selbstachtung*.<sup>6</sup> Diese Liste menschlicher Bedürfnisse (oder Güter, auf welche diese Bedürfnisse sich richten) wirkt wie eine Explizierung des Lockeschen Konzepts von Sicherheit und Wohlstand – wobei Rawls den größeren Fokus eindeutig auf den Wohlstand legt. Obwohl Rawls zweifellos eine anthropologische Grundlage für seine Gerechtigkeitstheorie schaffen will, ist aber doch anzumerken, dass anthropologische Erwägungen in seiner Theoriearchitektur eher die Rolle einer sekundären Stütze spielen. So führt er die oben genannten Grundgüter zunächst einfach als Gegebenheit ein, ihre philosophische Begründung wird erst viel später nachgereicht<sup>7</sup>, nachdem sein Hauptargumentationsstrang sich entfaltet hat.

In der deutschsprachigen Philosophie hat die Anthropologie erst etwas verspätet einen breiteren Raum eingenommen: So schreibt Marc Rölli, dass Immanuel Kant der Anthropologie noch „keinen Rang innerhalb der systematischen Philosophie zuerkannt“<sup>8</sup> habe. Im Anschluss an Kant und erneut in den 20ern des 20. Jahrhunderts seien aber auch in Deutschland bedeutende anthropologische Diskurse und Schulen aufgekommen, so Rölli weiter.

Mitte des 20. Jahrhunderts erhielten anthropologische Ansätze allerdings starken Gegenwind. Rölli zählt wichtige Strömungen dieser Zeit auf, welche sich alle mehr oder weniger stark von der Anthropologie distanzieren: Pragmatismus, Phänomenologie, sprachanalytische Philosophie, Existenzphilosophie, Hermeneutik, Strukturalismus.<sup>9</sup> Rawls kann als Ausnahme gelten, wobei die erwähnte eher sekundäre Rolle seiner anthropologischen Überlegungen dies jedoch wieder relativiert.

Besonders einflussreich im *deutschsprachigen* Raum war sicherlich die Anthropologiekritik des jungen Habermas, dessen philosophische Diskurstheorie man in die oben genannte Tradition des Pragmatismus einordnen kann (wobei sie auch sprachphilosophische Elemente aufnimmt). Er postuliert in einem ausführlichen, einflussreichen<sup>10</sup>

---

6 Vgl. Rawls, 1975, S. 83 und S. 85. Auf die „Selbstachtung“ geht er ausführlicher ein ab S. 475.

7 Nämlich erst ab S. 433 in Teil 3 seines Hauptwerks.

8 Rölli, 2015, S. 9f.

9 Vgl. ebd., S. 15.

10 Vgl. Jörke, 2015, S. 216.

Lexikonartikel zur Anthropologie, dass diese Wissenschaft keine „unveränderliche[n] Strukturen“ feststellen, keinen fixen „Katalog anthropologischer Konstanten“<sup>11</sup> erarbeiten könne. Er begründet dies damit, dass der Mensch – anders als Tiere – grundsätzlich eine geschichtlich geprägte Lebensform besitze. Er bestreitet nicht die Möglichkeit anthropologischer Forschung *per se*, will aber keine pauschalen, universell gültigen anthropologischen Diagnosen anerkennen.

Zugleich allerdings – und das kann man schon als Pointe empfinden – gehört gerade Habermas zu den vielen Denkern, welche Ende des 20. Jahrhundert die politische Anthropologie wiederentdeckten<sup>12</sup>: In Deutschland kann man noch Axel Honneth oder Otfried Höffe nennen, in Nordamerika Martha Nussbaum oder Charles Taylor.<sup>13</sup>

Es mehren sich also heute Stimmen, welche anthropologische Überlegungen zur Fundierung der politischen Philosophie oder sogar der Politikwissenschaft<sup>14</sup> für sinnvoll erachten. Man muss jedoch differenzieren: Die Renaissance der politischen Anthropologie hat bisher nicht zu neuen *anthropologischen Bedürfnistheorien* geführt, wie beispielsweise Locke sie entwickelt hat. Das kann verschiedene Gründe haben. *Zum einen* liegt es sicherlich daran, dass zeitgenössische Philosophen um die schon weiter oben erwähnte Erkenntnis nicht herum kommen, dass die menschliche Natur (im Gegensatz zur tierischen Natur) für kulturelle und soziale Einflüsse offen und damit zugleich historisch entwicklungsfähig ist. Anthropologische Bedürfnistheorien wie die von Locke – so einflussreich sie ideengeschichtlich auch waren – scheinen dafür zu statisch zu sein und so auch die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit menschlicher Gesellschaftsordnungen und Kulturen nicht so recht zu erklären. Es lassen sich hierzu jedoch zwei Gegenargumente anbringen: Erstens ist Lockes Bedürfnistheorie auch heute noch plausibel: Dass Menschen nach Selbsterhaltung streben, nach körperlicher Unversehrtheit und nach einem gewissen Komfort, lässt sich gut und leicht beobachten. Und zweitens könnte es ja auch gerade eine anthropologische Bedürfnistheorie sein, welche die Vielfalt und Wandlungsfähigkeit der menschlichen Gesellschaften und Kulturen *erklärt*.

---

11 Habermas, 1973, S. 108.

12 Vgl. Habermas, 2001.

13 Vgl. Jörke, 2005.

14 Vgl. Wintersteiger, 2019.

Dass die Wiederbelebung der politischen Anthropologie nicht zu innovativen neuen Bedürfnistheorien geführt hat, mag *zum anderen* auch daran liegen, dass Lockes Vorstellung von Sicherheit und Wohlstand als menschliche Grundbedürfnisse schlicht so überzeugend war, dass sie nicht wesentlich weiterentwickelbar schien (und selbst von vielen Philosophen, welche sich nicht ausdrücklich zu einer bestimmten Bedürfnistheorie bekennen, implizit als Prämisse unterstellt worden ist). Es wurde ja weiter oben darauf hingewiesen, dass etwa Rawls die Bedürfnistheorie Lockes lediglich ausdifferenziert und dabei nichts wesentlich neues bringt.

Eine wichtige Ausnahme im 20. Jahrhundert stellt Francis Fukuyama dar: Er hat die auf Hobbes und Locke zurückgehende Traditionslinie anthropologischer Bedürfnistheorien erneuert, indem er sie mit der Traditionslinie von G.W.F. Hegel und Alexandre Kojève zusammengelegt hat. Der nächste Teil des vorliegenden Aufsatzes wird deshalb Fukuyama gewidmet sein.

Von Fukuyama abgesehen, scheint das philosophische Forschungsgebiet anthropologischer Bedürfnistheorien recht festgefahren zu sein. Deshalb sei hier die Frage gestellt, was denn im Allgemeinen *Kriterien einer überzeugenden Bedürfnistheorie* sind. Lässt sich nachweisen, dass Fukuyama diese Kriterien erfüllt, ist seine Theorie auf jeden Fall einen genaueren Blick wert.

Als erstes wäre wohl die *Einfachheit* zu nennen. Rawls' Theorie ist wohl schon zu komplex: Je mehr er beispielsweise das Bedürfnis nach Wohlstand ausdifferenziert, desto angreifbarer wird er. Der Mensch strebt nach materiellen Gütern, die ihm das Leben angenehm machen. Selbst ein völlig enthaltsamer Asket beweist nicht das Gegenteil, denn schließlich will selbst dieser nicht behaupten, dass er bedürfnislos *sei*, sondern das er seine – sehr wohl vorhandenen – Bedürfnisse *überwinden* wolle und könne. Doch wenn Rawls behauptet, Personen strebten nach Chancen/Aussichten auf „soziale Positionen oder Ämter“<sup>15</sup>, so lassen sich hierfür wohl Gegenbeispiele finden. Fukuyama jedenfalls erfüllt das Kriterium der Einfachheit: Er fügt den Bedürfnissen nach Sicherheit und Wohlstand noch ein Bedürfnis nach Anerkennung hin-

---

15 Rawls, 1975, S. 85. Wolfgang Kersting bezeichnet Rawls' Theorie der Grundgüter, nach denen Menschen streben würden, als „zu verschwenderisch“, vgl. Kersting, 2001, S. 58.

zu. Somit knüpft er an eine überzeugende Theorie an, macht sie dadurch aber nicht zugleich in ihrer Komplexität unüberschaubar.

Ein weiteres Kriterium dürfte die *Uneinseitigkeit*<sup>16</sup> anthropologischer Bedürfnistheorien sein. Wenngleich anthropologische Bedürfnistheorien inhaltlich nicht zu komplex geraten dürfen, so dürfen sie doch strukturell nicht eindimensional sein. Eindimensionale Ansätze müssen sich oft Reduktionismus vorwerfen lassen, d.h. es leidet ihre Erklärungskraft unter ihrer Eindimensionalität und sie müssen einen Teil der Wirklichkeit ausblenden, um wenigstens den Rest der Wirklichkeit erklären zu können. Hobbes, der lediglich von einem Bedürfnis nach Sicherheit ausgeht, kann damit bestimmt einen Teil des menschlichen Denkens und Verhaltens gut erklären. Die ökonomische Dimension sozialer Ordnungen vernachlässigt er aber dabei. Fukuyama indes konnte zeigen, dass *auch* John Locke und mithin die gesamte Linie des „angelsächsischen“ Liberalismus von einem eindimensionalen Menschenbild ausgeht, indem sie lediglich Sicherheit und Wohlstand als menschliche Bedürfnisse postuliert: Er selbst hat diese von ihm als eindimensional-„materialistisch“ kritisierte Sichtweise überwunden, indem er mithilfe Hegels verdeutlicht hat, dass Menschen auch nach immateriellen Gütern und abstrakten Zielen streben.<sup>17</sup> Er verwendet den Begriff des „Kampfes um Anerkennung“, wie er in Hegels Herr-Knecht-Dialektik wurzelt und vor Fukuyama bereits von Kojève ausgelegt wurde.

Ein drittes Kriterium könnte die *Plausibilität* einer anthropologischen Bedürfnistheorie sein. Sogar eine einfache und uneinseitige Bedürfnistheorie ist wenig wert, wenn sie schon oberflächlich betrachtet keine Plausibilität besitzt. Eine zumindest prinzipielle Anschlussfähigkeit an die empirisch gemessene Wirklichkeit, d.h. an historische, kulturelle, soziale und psychologische Fakten, muss gegeben sein. So betreibt auch Fukuyama viel Aufwand um zu verdeutlichen, dass seine nicht mit rein materiellen Bedürfnissen argumentierende Theorie eine höhere Erklärungskraft besitze als frühere Ansätze.<sup>18</sup>

---

16 Mario Wintersteiger schreibt – Wolfgang Welsch aufgreifend –, die menschliche Natur sei nicht „eindimensional aufgebaut“ (Wintersteiger, 2019, S. 39).

17 Vgl. Fukuyama, 1992, S. 17ff. oder auch S. 227.

18 Vgl. ebd., S. 20 oder auch S. 284ff.



## II.

### Fukuyamas Theoriegebäude

Fukuyama wird in erster Linie als Geschichtsphilosoph gelesen, der die schon von Kant, Hegel, Kojève oder Marx getragene Idee wieder aufgreift, Geschichtsmechanismen zu identifizieren, welche die Menschheitsgeschichte – verstanden als ein durch innere Widersprüche vorangetriebener Prozess der Aufeinanderfolge von gesellschaftlichen Systemen – auf ein Ziel zutreiben. Ein Ziel, bei dem es sich Fukuyama zufolge um die „liberale Demokratie“ handelt.

#### ***Fukuyamas Anthropologie***

Nun ist es aber so, dass eher die *politische Anthropologie* Dreh- und Angelpunkt von Fukuyamas Theorie darstellt: Aus Platons Seelenlehre leitet er eine philosophische Psychologie ab, aus der er wiederum eine Theorie menschlicher Bedürfnisse ableitet, aus der er wiederum eine politische Theorie ableitet.

Zugleich ist die Anthropologie für Fukuyamas Geschichtsphilosophie entscheidend: Geht man davon aus, dass es die inneren Widersprüche sozialer Ordnungen sind, welche die Geschichte vorantreiben, so setzt die Identifizierung dieser Widersprüche ein Verständnis davon voraus, welche Bedürfnisse Menschen überhaupt haben, nach welchen Gütern sie überhaupt streben – der Mangel an einem bestimmten Gut ist kein gesellschaftlicher „Widerspruch“, solange dieses Gut ohnehin niemand oder kaum jemand erlangen will.

Die politische Anthropologie Fukuyamas müssen wir uns also zuvorderst ansehen, wollen wir sein Theoriegebäude verstehen. Dass Fukuyama an Platons Seelenlehre anknüpft, dürfte in der akademischen Psychologie für Stirnrunzeln gesorgt haben: Denn es ist ja nicht so, dass keine moderne, empirisch fundierte Literatur zur menschlichen Psyche vorläge. Fukuyama allerdings verweist erstens darauf, dass Platon bereits psychologisch komplexer argumentiert habe als mancher

moderner Psychologe<sup>19</sup> und will zweitens ja selbst die menschliche Psyche *weder* empirisch erforschen *noch* interessiert er sich für denjenigen Teil von Platons Überlegungen zur „Seele“, welche ins Metaphysische hineinreichen. Was er braucht ist ein kompaktes Modell, das es ihm erlaubt, eine Bedürfnistheorie abzuleiten, welche wiederum nicht in Gegensatz zu den plausiblen neuzeitlichen Bedürfnistheorien stehen darf, die wir weiter oben angeschnitten hatten. Es ist verblüffend, wie gut es Fukuyama gelingt. Trotzdem darf man nicht vergessen, dass Fukuyama sich von Platon letztlich nur das nimmt, was er braucht. Wenn hier also im Folgenden näher auf diese „Seelenlehre“ eingegangen wird, dann muss man im Hinterkopf behalten, dass es nicht um Platon in Reinkultur geht, sondern um Platon wie Fukuyama ihn sieht.

Fukuyama führt aus, dass Platon von einer Dreiteilung der Seele ausgegangen sei<sup>20</sup>: 1. Begierde/Verlangen, 2. Vernunft, 3. „Thymos“.

Die fundamentalsten *Begierden* zeigen sich im Streben, Hunger und Durst zu vermeiden oder zu stillen. Außerdem will der Mensch Obdach, warme Kleidung, ein komfortables Bett usw. Alle fundamentalen Begierden existieren auch in der Gegenwart noch, davon geht er aus. Zu ihnen allerdings haben sich sehr viel raffiniertere Wünsche gesellt, und unsere moderne Konsumgüterindustrie versucht eifrig, sie zu befriedigen – wobei dies letztlich nie gelingt.

Alle Objekte, auf welche die Begierde sich richtet, haben eines gemeinsam: Sie treiben „den Menschen zu etwas, das sich außerhalb seiner Person befindet“<sup>21</sup>. Die Begierde lässt uns also mit der Außenwelt interagieren, stellt sich als die anthropologische Wurzel des Wirtschaftslebens dar. Der angelsächsische Liberalismus hat sie auch als Wurzel des politischen Lebens gesehen, was Fukuyama allerdings zu dem Einspruch gezwungen hat, dabei werde der „Thymos“ vernachlässigt.<sup>22</sup> Mehr dazu gleich.

Die Begierde oder das Verlangen findet ihre Grenze an der *Vernunft*, welche die zweite der drei grundlegenden psychischen Kräfte ist. Fukuyama nennt das Beispiel, die Vernunft würde uns – auch wenn wir überaus durstig sind – davon abhalten, Wasser zu trinken, von

---

19 Vgl. Fukuyama, 2002, S. 168f.: Zumindest was die *Psychoanalyse* angeht, gibt auch Peter Sloterdijk Fukuyama hierin Recht, vgl. Sloterdijk, 2006, S. 28.

20 Vgl. Fukuyama, 1992, S. 231.

21 Ebd.

22 Vgl. ebd., S. 226f.

dem wir wissen, dass es vergiftet sei. Weil der Mensch vernunftbegabt ist, kann er „langfristige *Sicherheit* gegen kurzfristiges Vergnügen“<sup>23</sup> [Hervorh. d. Verf.] abwägen.

Die dritte psychische Kraft ist der „Thymos“. Während die Begierde die Aufmerksamkeit der Psyche nach außen richtet, richtet der Thymos sie nach *innen*<sup>24</sup>: auf die Selbstachtung.<sup>25</sup> Der Thymos begehrt nicht, sondern wertet.<sup>26</sup> Dass der Thymos die Aufmerksamkeit nach innen richtet, ist jedoch eigentlich nur auf den ersten Blick richtig. Denn indem er unseren Selbstwert konstituiert, entsteht das Streben nach *Anerkennung*: Wir wünschen uns, dass *andere* unseren Selbstwert affirmieren.

Diese drei psychischen Kräfte beeinflussen sich gegenseitig: Der Thymos kann Verbündeter der Begierde sein oder auch Verbündeter der Vernunft. Als wünschenswerten Zustand betrachtet Platon ein Gleichgewicht der drei Seelenteile.<sup>27</sup> Zumal schon die menschliche Begierde sich nie endgültig stillen lässt, muss es sich dabei um ein bewegliches (und prekäres) Gleichgewicht handeln. Aus der Begierde als in der menschlichen Psyche wirkende Kraft leitet Fukuyama das menschliche Bedürfnis nach *Wohlstand* ab. Menschen streben nach einer Vielzahl unterschiedlichster Dinge, die ihr Leben angenehmer, aber auch *sicherer* machen. Eine leckere Mahlzeit ist eine Annehmlichkeit, doch Nahrung ermöglicht auch die nackte Selbsterhaltung. Das gleiche gilt für Obdach, Bekleidung und ähnliches. Von der Begierde und der sie zügelnden Vernunft lassen sich also die *menschlichen Bedürfnisse nach Sicherheit und Wohlstand* ableiten. Fukuyama nennt diese Bedürfnisse „materialistisch“ und bezieht sie als Paradigma auf den angelsächsischen Liberalismus, deren wichtigste Vertreter Hobbes und Locke waren.<sup>28</sup>

Zugleich wirft Fukuyama diesem Paradigma vor, die immaterielle Seite der menschlichen Bedürfnisnatur zu vernachlässigen oder unge-rechtfertigt pauschal zu pathologisieren: So habe Hobbes das Streben

---

23 Ebd., S. 231.

24 Vgl. ebd., S. 233: Der aus dem Thymos entstehende „Zorn ist kein Begehren nach materiellen Gütern außerhalb des Selbst.“

25 Vgl. ebd., S. 232.

26 Vgl. ebd., S. 233.

27 Vgl. ebd., S. 444, S. 232 und S. 248.

28 Vgl. ebd., S. 226.



nach immateriellen Gütern als „Ruhmsucht“ abqualifiziert und ihr eine gesellschaftlich schädliche Wirkung unterstellt.<sup>29</sup> Hobbes will, dass man das Streben nach immateriellen Gütern dem materiellen Streben nach Selbsterhaltung unterordnet und gelangt in seiner politischen Philosophie so zur Legitimation eines starken Staates<sup>30</sup> – wenn auch um des menschlichen Wohles willen.

Fukuyama stellt dem angelsächsischen Liberalismus ein zweites Paradigma zur Seite, dessen zentrale Figur Hegel war und das – vermittelt durch Kojève<sup>31</sup> – starken Einfluss auf Fukuyama genommen hat. Ausgangspunkt ist dabei die Hegelsche Dialektik von Herr und Knecht. Deren „Kampf um Anerkennung“ sah Kojève als Dreh- und Angelpunkt von Hegels Denken und weist ihm bereits anthropologischen Rang zu.<sup>32</sup> Das menschliche *Bedürfnis nach Anerkennung* ist für Fukuyama dasjenige *immaterielle* Bedürfnis, welches den Materialismus des angelsächsischen Liberalismus ergänzen muss. So könne erklärt werden, warum Menschen beispielsweise im kommunistischen Machtbereich freiwillig als Dissidenten einer Diktatur die Stirn geboten hätten und so ihre Sicherheit und materiellen Privilegien aufs Spiel gesetzt hätten für Güter wie Würde und politische Freiheit, die materialistisch gesehen wertlos sind. Das Bedürfnis nach Anerkennung hat für Fukuyama zwei Seiten. Die erste Seite ist das Streben nach *Würde*: „Die Würde jedes einzelnen als freies und selbstständiges menschliches Wesen wird von allen anderen anerkannt.“<sup>33</sup> Wenn hier von „allen anderen“ die Rede ist, so meint Fukuyama damit tatsächlich die *gesamte Menschheit*. Anerkennung muss universell, d.h. gleich verteilt und nicht an Bedingungen geknüpft sein, damit das Bedürfnis nach Würde gestillt ist.

Auf die zweite Seite des Bedürfnisses nach Anerkennung wird im folgenden Abschnitt eingegangen.

---

29 Vgl. ebd., S. 219.

30 Vgl. ebd., S. 221.

31 Vgl. de Berg, 2007, S. 197.

32 Vgl. ebd., S. 76 und S. 97.

33 Fukuyama, 1992, S. 278.

### **Fukuyamas politische Theorie**

Mit den drei menschlichen Bedürfnissen nach Sicherheit, nach Wohlstand und nach Anerkennung der Würde hat Fukuyama jetzt eine Bedürfnistheorie, von der ausgehend er ableiten kann, wie eine *gute Gesellschaftsordnung* aussehen muss. *Wohlstand* wird am zuverlässigsten erzeugt von der *Marktwirtschaft*; das Versagen der Planwirtschaften des untergegangenen Ostblocks, Innovationen hervorzubringen und dem Verlangen nach Konsum ähnlich weit entgegenzukommen wie der westliche Kapitalismus, kann ihm als Beweis dienen.<sup>34</sup> Welches politische System befriedigt das Bedürfnis nach *Sicherheit* am meisten? Hier ist Fukuyama vielleicht nicht ganz eindeutig. Im Zuge seiner Kritik an Hobbes argumentiert er, dass das Streben nach Selbsterhaltung von Hobbes instrumentell ins Feld geführt werde, um die Beherrschten davon abzuhalten, Ansprüche auf politische Mitbestimmung zu stellen. Das würde auf moderne politische Systeme übertragen bedeuten, dass eine Diktatur das Bedürfnis nach Sicherheit ebenso gut befriedigt wie eine Demokratie, solange man nicht als Oppositioneller auffällt. Was gegen diese Sichtweise spricht, ist, dass die Repression autoritärer und besonders totalitärer Systeme durchaus auch mit einem gewissen Grad an Willkür einhergehen kann, was die Auswahl von „Opfern“ angeht. Und auch dem angepassten Untertan kann es passieren, dass ihn jemand falsch denunziert aus Gründen, die mit politischer Gesinnung gar nichts zu tun haben müssen. Fukuyama allerdings betont lieber, dass es das Bedürfnis nach Anerkennung der Würde sei, welches Menschen dazu bringt demokratische und rechtsstaatliche Verhältnisse zu bevorzugen: Gleiche Menschenrechte und gleiche demokratische Mitbestimmung nach dem One-man-one-vote-Prinzip institutionalisieren gleiche staatliche Anerkennung für jedermann.<sup>35</sup>

Die liberale Demokratie als Synthese aus ökonomischem und politischem Liberalismus ist damit zugleich das „Ende der Geschichte“: Auch wenn liberale Demokratien nicht perfekt seien, so könnten sie doch im Vergleich zu anderen Systemen als diejenigen Systeme gelten,

---

34 Vgl. ebd., S. 141ff.

35 Schon Hobbes hat geschrieben, dass es der *Staat* sei, welcher das Gut der Würde verteile: „Unter Würde versteht man insgemein den Wert, welcher auf dem Urteile nicht eines einzelnen Menschen, sondern viel mehr eines ganzen Staates beruht“ (Hobbes, 1970, S. 82). Ehre und Unehre dagegen werde dem Menschen durch andere *Menschen* zuteil.

welche am wenigsten durch innere Widersprüche gekennzeichnet seien. Daher sei auszuschließen, dass andere Systeme ihnen historisch noch einmal den Rang ablaufen würden, zumal die Entfaltung der kapitalistischen Dynamik auch den wissenschaftlichen Fortschritt anheize und so militärische Vorteile verleihe.<sup>36</sup> In liberalen Demokratien dennoch weiter bestehende soziale Probleme könnten mit demokratischen und rechtsstaatlichen Mittel angegangen werden und benötigten nicht etwa eine sozialistische Revolution zu ihrer Auflösung oder Abmilderung.<sup>37</sup> In der westlichen Welt sei das Ende der Geschichte eingetreten, der Rest der Welt werde wohl folgen.

Damit könnte Fukuyamas Argumentation eigentlich ihrerseits zu einem Ende kommen. Dass das nicht der Fall ist, hat wiederum anthropologische Gründe. Fukuyama selbst hat nämlich Zweifel, ob er es sich nicht doch zu leicht gemacht hat. Mit diesen Zweifeln hält er nicht hinter dem Berg, sondern äußert sie in seiner umfangreichen Monographie immer wieder ausdrücklich und ausführlich. Weiter oben wurde bereits davon gesprochen, dass das Bedürfnis nach Anerkennung „zwei Seiten“ habe. Die eine Seite haben wir kennen gelernt als das Streben nach Anerkennung der persönlichen Würde. Hierfür verwendet Fukuyama auch den Begriff der „Isothymia“. Sein Gegenbegriff repräsentiert die zweite, „dunkle“ Seite des menschlichen Drangs nach Anerkennung: „Megalothymia“.

„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“<sup>38</sup>  
[Hervorh. im Original].

Menschen streben also auch danach, als jemand Besonderes anerkannt zu sein, als jemand der besser ist als andere, sie überragt, Vorrechte genießt, in gewisser Hinsicht also von höherem Wert ist oder wenigstens mehr Macht<sup>39</sup> hat. Fukuyama räumt sofort ein, dass die Megalothymia „im politischen Leben eine höchst problematische Leiden-

---

36 Vgl. Fukuyama, 1992, S. 115.

37 Vgl. ebd., S. 390f.

38 Ebd., S. 254.

39 Die Verbindung zwischen Macht und Ehre stellt schon Hobbes her, vgl. Hobbes, 1970, S. 82f.

schaft“<sup>40</sup> sei. Das Problem werde dadurch gemildert, dass die thymotischen Energien in modernen Gesellschaften kanalisiert<sup>41</sup> werden könnten – sei es nun durch die Freiheit, sich in den rauen kapitalistischen Wettbewerb zu stürzen oder schlicht durch Risikosportarten. Dennoch glaubt Fukuyama, dass die menschliche Megalothymia für stabile liberale Demokratien der größte noch bestehende Risikofaktor sei.<sup>42</sup>

Fukuyama geht anthropologisch von einer Signifikanz der Megalothymia aus. Bei der Ableitung seiner politischen Theorie aus seiner politischen Anthropologie berücksichtigt er die Megalothymia aber *nicht* derart, dass er die von ihm geforderten Institutionen der Marktwirtschaft, der Demokratie und der Menschenrechte durch zusätzliche politische Institutionen *ergänzt*, welche spezifisch aus der Megalothymia abgeleitet sind. Stattdessen hofft er – wie soeben angesprochen – dass die von ihm aus den Bedürfnissen nach Sicherheit, Wohlstand und Anerkennung der persönlichen Würde abgeleiteten Institutionen der Gesellschaft genug Raum lassen, um die Megalothymia ihrer ambitioniertesten Mitglieder auf subpolitischer Ebene zu kanalisieren und letztlich unschädlich zu machen. Dass er der Megalothymia eine gefährliche Potenz zuschreibt, lässt dies jedoch inkonsequent wirken.

### **Argumente für eine Modifikation von Fukuyamas Terminologie**

Bevor wir überhaupt darüber nachdenken können, ob sich diese Problematik irgendwie auflösen lässt, ist es sinnvoll erst einmal einen Schritt zurück zu gehen auf die *terminologische* Ebene. Fukuyama scheint es an einer Begrifflichkeit zu mangeln, welche das Bedürfnis nach anerkannter „Überlegenheit“ auf den Punkt bringt. Er verwendet häufig den selbst gebildeten Begriff der „Megalothymia“, welche er aber als etwas Übersteigertes, sozial pathologisch wirkendes beschreibt. Was ihm fehlt, ist ein geeigneter Begriff für die im anthropologischen Sinne „normale“ und im gesellschaftlichen Sinne nicht-pathologische Ausprägung dieses Bedürfnisses, auf welches er so oft eingeht. Er spricht in diesem Zusammenhang auch vom „Ruhm“ oder vom „Ehrgeiz“<sup>43</sup>.

---

40 Fukuyama, 1992, S. 254.

41 Vgl. ebd., S. 417ff.

42 Vgl. ebd., S. 386: Die von der politischen Linken vorgetragenen Einwände gegen die liberale Demokratie seien „nicht so schwerwiegend wie die Frage der Rechten, ob gleichberechtigte Anerkennung überhaupt erstrebenswert ist.“

43 Für beides, vgl. ebd., S. 256.

Doch der Ruhm ist nicht so sehr ein Bedürfnis, sondern vielmehr ein *Gut*, nach dem derjenige strebt, der dieses immernoch unbenannte Bedürfnis verspürt. Ehrgeiz dagegen bezeichnet eher ein *Persönlichkeitsmerkmal* oder eine *Tugend* (oder je nach Perspektive ein *Laster*) als ein Bedürfnis.

Vielleicht lässt sich von einem *Bedürfnis nach Ehre* sprechen, um den bei Fukuyama fehlenden Begriff zu ergänzen. Immerhin steckt „Ehre“ bereits in „Ehrgeiz“. Außerdem schreibt Fukuyama in Bezug auf aristokratische Gesellschaften, welche dem Streben nach Anerkennung von Überlegenheit breiten Raum einräumen, von den dort geltenden „Ehrenkodexen“.

Hegel verwendet den Begriff der Ehre einige Male. So kommt sie in seiner Rechtsphilosophie als Standesehre vor.<sup>44</sup> Dieser Ehrbegriff ist somit an dieser Stelle ein institutionalisierter, es geht hier nicht um Ehre als menschliches Bedürfnis. Man kann aber mutmaßen, dass eine Gesellschaft, welche über das Konzept einer Standesehre verfügt, ein Ehrbedürfnis unterstellt (zumal diese Gesellschaft ja auch erwartet, dass die Standesehre verteidigt wird). Interessant ist, dass Hegel die Ehre nicht nur in ihrer institutionalisierten Form thematisiert, sondern auch anklingen lässt, dass Ehre eine Frage von (Selbst-)Zuschreibung, d.h. letztlich von (Selbst-)Anerkennung ist: Es sei die subjektive „*Meinung*“ [Hervorh. im Original], welche sich „ihre Ehre gibt“<sup>45</sup> – die Ehre als Frage der Anerkennung: Indem Ehre anerkannt wird ist überhaupt erst die soziale Voraussetzung für ihre Institutionalisierung geschaffen.

De Berg zitiert einen Kommentar Hegels, in welchem es heißt, dass der Mensch im „Naturzustand“ zu „erzwingen“ versuche, dass seine „Ehre“ „Anerkennung“ finde (während sie dem Bürger durch den Staat in objektivierter Form zuerkannt werde).<sup>46</sup>

Auch der Hegel-Interpret Kojève erwähnt den Begriff der Ehre, wenn er Gesellschaften aristokratischen Typs beschreibt: „Mastery consists in the risk of life for recognition, for honor pure and simple.“<sup>47</sup>

---

44 Vgl. Hegel, 1972, S. 184.

45 Vgl. ebd., S. 183.

46 Vgl. Hegel, zitiert nach: De Berg, 2007, S. 248f.

47 Kojève, 2007, S. 238. „Master“ in diesem Zusammenhang bedeutet „Herr“ i.S.d. Hegelschen Herr-Knecht-Dialektik.