

Analyse friedensrelevanter Aussagen bei Fukuyama und Huntington

raphael daum

matr. 9718687

a 057 390

wise 2004/2005

eingereicht bei:

Prof. Franz Martin Wimmer

Copyright (c) 2005 Raphael Daum.

Permission is granted to copy, distribute and/or modify this document under the terms of the GNU Free Documentation License, Version 1.2 or any later version published by the Free Software Foundation; with no Invariant Sections, no Front-Cover Texts, and no Back-Cover Texts. A copy of the license can be found here:

<http://www.gnu.org/copyleft/fdl.html>

Diese Arbeit wurde mit vi in L^AT_EX 2_ε unter Debian GNU/Linux gesetzt.

Inhaltsverzeichnis

1 Einleitung	4
2 Francis Fukuyama, <i>The End of History</i>	4
2.1 Inhaltlicher Abriss	5
2.2 Problematisierung	9
2.2.1 Fukuyama und die Moderne	9
2.2.2 Das diskursive Feld von Demokratie und Kapitalismus	12
2.3 Was sagt uns Fukuyama in Bezug auf Frieden?	16
3 Samuel P. Huntington, <i>The Clash of Civilizations</i>	20
3.1 Inhaltlicher Abriss	20
3.2 Problematisierung	22
3.3 Was sagt uns Huntington in Bezug auf Frieden?	24
4 Conclusio	26
Literatur	28

1 Einleitung

Beginnend mit einer inhaltlichen Skizzierung von den Texten *The End of History* und *The Clash of Civilizations* wird der Versuch unternommen, das vorliegende Material einer Problematisierung zu unterziehen. Daran anschließend geht es darum, mögliche Aussagen zum Thema Frieden bei Fukuyama und Huntington auszumachen. Die Arbeit geht hierzu detailliert auf das Hauptwerk von Fukuyama *The End of History* ein und arbeitet jene Stellen heraus, die die zentrale Achse der Argumentation veranschaulichen. In einem zweiten Schritt wird durch ein interpretatives Verfahren der Text neu gelesen, interessante und problematische Passagen durch sukzessive Infragestellung gedeutet. In ähnlicher Weise werden zwei Texte von Samuel P. Huntington, nämlich *The Clash of Civilizations* und *The Hispanic Challenge*, bearbeitet. Schließlich soll anhand des interpretierten Materials die Frage beantwortet werden, ob sich bei Fukuyama und Huntington friedensrelevante Aussagen finden lassen und wie diese verstanden werden können.

2 Francis Fukuyama, *The End of History*

„Die liberalen Gesellschaften sind mit anderen Worten frei von „Widersprüchen“ früherer Formen der sozialen Organisation, und darum schließen sie die historische Dialektik ab.“

Fukuyama 1992, 104-105

Als 1992 das Buch *The End of History* von Francis Fukuyama erschien, war es in aller Munde und erregte große Aufmerksamkeit. Das Buch erschien in einer Zeit, als die Gewissheit, dass der Kapitalismus aus dem Systemwettbewerb zwischen Ost und West siegreich hervorgegangen war, sozusagen *common sense* war. Durch den Zusammenbruch des befehlsadministrativen kommunistischen Ostblocks entledigte sich der Kapitalismus seines härtesten Gegners und nahm für sich in Anspruch, dem Rest der Welt – frei nach Hayek – den Weg aus der Knechtschaft zu weisen. Francis Fukuyama griff diesen *common sense* geschickt auf und unternahm mit seinem Buch den Versuch, die wissenschaftlich-philosophische Unterfütterung für diesen Prozess zu liefern. Anknüpfend an eine hegelianische Geschichtinterpreta-

tion attestierte er „frühere[n] Regierungsformen schwere Mängel und irrationale Züge, die schließlich zu ihrem Zusammenbruch führten“ [Fukuyama 1992, 11]. Im Gegensatz dazu ist laut Fukuyama „die liberale Demokratie bemerkenswert frei von solchen fundamentalen inneren Widersprüchen“ [Fukuyama 1992, 11]. Und den Implikationen dieser Behauptung soll hier nachgegangen werden. . .

2.1 Inhaltlicher Abriss

Zuerst ein kurzer inhaltlicher Abriss des Buches, welcher in kursorischem Charakter die wichtigsten Argumentationslinien herausarbeitet. Hier geht es darum, in möglichst deskriptiver Art und Weise die Gedanken von Fukuyama darzustellen, die Problematisierung und Diskussion erfolgt im nächsten Abschnitt (2.2, Seite 9). Nun: Gleich zu Beginn stellt sich Fukuyama die zentrale Frage, die er mit seinem hier diskutierten Werk beantworten will:

„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?“ [Fukuyama 1992, 13]

Anzeichen dafür, dass die Frage mit *Ja* beantwortet werden kann, findet er einerseits in der Tatsache, dass sich der Kapitalismus als fähig erwiesen hat, seinen vermeintlichen Nachfolger in der Dialektik der Geschichte zu überleben, und die Anhäufung von materiellem Wohlstand zu befördern. Andererseits macht er im „Kampf um Anerkennung“ ein zentrales Problem aus, das erst jetzt durch die breitflächige Etablierung der liberalen Demokratie gelöst werden konnte. Nachdem laut Fukuyama alle wirklich großen Fragen der Menschheit geklärt werden konnten, macht es Sinn, einen analytischen Blick auf diese Entwicklung zu werfen und selbige durch Anwendung einer universalgeschichtlichen Interpretation leichter fassbar zu machen.

In methodischer Hinsicht beruft sich Fukuyama dazu fast ausschließlich auf Georg Wilhelm Friedrich Hegel und teilt auch dessen Geschichtsverständnis. Fukuyama schreibt: „Denn unter Geschichte verstehe ich einen einzigartigen, kohärenten evolutionären Prozeß, der die Erfahrungen aller Menschen aller Zeiten umfaßt“ [Fukuyama 1992, 12]. Wiewohl er sich auch auf Marx (oder genauer gesagt:

auf die dialektische Interpretation von Geschichte bei Marx) beruft, lehnt er nicht überraschend die Marx'sche Schlussfolgerung ab, dass der Kommunismus auf den Kapitalismus folgen werde. Für Fukuyama kommt die Kraft der Dialektik bereits heute zum Stehen, da die liberale Demokratie alle Widersprüche bereits gelöst habe und sie sich nun als „das einzige klar umrissene politische Ziel, das den unterschiedlichen Regionen und Kulturen rund um die Welt gemeinsam vor Augen steht“ [Fukuyama 1992, 14] behaupten könne. Ziel von Fukuyama ist es also zu zeigen, dass wir in einer Zeit leben, die all jene Faktoren zufriedenstellend befried(ig)en kann, welche das Rad der Geschichte weiterdrehen würden.

Da Fukuyama die rein ökonomische Interpretation der Geschichte, die er Marx unterstellt, als unzureichend ausmacht, um dem Anspruch einer Universalgeschichte gerecht zu werden, erweitert er seinen Zugang. Dazu greift er auf Hegel zurück, der sich mit der Frage der Anerkennung auseinander gesetzt hat und erblickt darin die Möglichkeit, heute ein Ende der Geschichte zu postulieren. Indem für Fukuyama „[d]as Streben nach Anerkennung [...] also das „missing link“ zwischen liberaler Ökonomie und liberaler Politik“ [Fukuyama 1992, 20] darstellt, stattet er sich mit diesem Bindeglied aus, um eine kohärente Geschichtsinterpretation vorlegen zu können. Ohne dieses „missing link“ kann nicht schlüssig gezeigt werden, wieso liberale Ökonomie (lies: Kapitalismus) und liberale Politik (lies: Demokratie westlichen Zuschnitts) zusammen gehören. Während der Kapitalismus und die modernen Naturwissenschaften uns in die Lage versetzen, all unsere materiellen Bedürfnisse zu befriedigen, schafft uns die Demokratie westlichen Zuschnitts die adäquate Möglichkeit, unsere Wünsche als BürgerInnen zu artikulieren.

Doch ein kurzer Blick in die Geschichte reicht aus, um zu sehen, dass sich Kapitalismus auch mit anderen Herrschaftsformen gedeihlich betreiben lässt. Das gesteht auch Francis Fukuyama ein:

„Die liberale Demokratie ist mit der hochentwickelten Industriegesellschaft vereinbar, und sie wird von den Bürgern vieler hochindustrieller Staaten bevorzugt. Es scheint jedoch keinen *notwendigen* Zusammenhang zwischen dem wirtschaftlichen Entwicklungsstand und dem politischen System zu geben. Der Mechanismus, der unserer zielgerichteten Geschichte zugrundeliegt, kann genausogut in eine bürokratisch-autoritäre Zukunft führen wie in eine liberale.“ [Fukuyama 1992, 181]

Ein Fehlen von Demokratie stellt sich – zumindest mittelfristig – für eine kapitalistischen Produktionsweise als weniger tragisch heraus, als etwa ein Fehlen von Kapital und Privateigentum sichernden Regelungen. Solange die Akkumulation von Kapital und Reichtum von herrschaftlicher Seite gestützt oder forciert wird, ist es nicht unmittelbar ersichtlich, wieso die Herrschaftsform genau die Form der liberalen Demokratie annehmen muss. Kapitalismus und Demokratie zeichnen sich ja gerade durch diametral gegenüberstehende Position aus, was die partizipativen Artikulationsmöglichkeiten betrifft. Da der Kapitalismus vor allem durch Partizipationsprozesse gekennzeichnet ist, welche über die Verfügungsgewalt von Produktionsmitteln und die möglichst erfolgreiche Inwertsetzung von Kapital bestimmt werden, muss er im Wesentlichen als autoritäres System verstanden werden. Auf der anderen Seite steht die Idee der Demokratie, die darauf abzielt, allen Menschen unabhängig von ihrer sozialen und ökonomischen Stellung die Möglichkeit zu bieten, partizipativ und gleichberechtigt an der Gestaltung der Gesellschaft teilzunehmen. Prinzipiell spricht also wenig für eine automatische und gedeihliche Koexistenz von Kapitalismus und Demokratie. Aus diesem Grund hebt Fukuyama die Bedeutung des Strebens um Anerkennung hervor, da damit zwei erfolgreiche Modelle eines langen historischen Prozesses verbunden werden können. Die universalgeschichtliche Konzeptualisierung von Fukuyama braucht diesen „missing link“, um glaubhaft zu bleiben. Der Autor unternimmt den Versuch, das Streben nach Anerkennung enger einzugrenzen, und charakterisiert es folgendermaßen: „Dieser Teil der Persönlichkeit ist der Ursprung von Gefühlen wie Stolz, Zorn oder Scham; er ist nicht auf Verlangen einerseits und Vernunft andererseits zu reduzieren“ [Fukuyama 1992, 230]. In Anlehnung an *Platon* wird dieses Streben nach Anerkennung auch als Beherztheit, als *Thymos* bezeichnet.

Das Bindeglied namens *Thymos* stellt somit den biologischen (oder harmloser: menschlichen) Kitt dar, den Fukuyama großzügig zur Anwendung bringt, um die zwei nebeneinander stehenden Blöcke – beide Resultat eines dialektischen Prozesses – zu einer Einheit zu formen, in der Geschichte zum Stillstand kommt. Rückblickend erkennt Fukuyama in der Geschichte einen evolutionären Prozess, in dem über die Jahrhunderte verschiedene Formen der Herrschaft erprobt und wieder verworfen wurden, um daraufhin von einer „besseren“ Form der Organisation der Gesellschaft abgelöst zu werden. Dieser säkuläre Siebungsprozess ließ all jene Formen

durch das engmaschige Sieb der Geschichtsentwicklung fallen, die nur eine zwischenzeitliche Hintanhaltung der fundamentalen Widersprüche ermöglichten. *Das Ende der Geschichte* folgert daraus, dass wir heute im Sieb der Geschichte jenes vorfinden, das nicht durch grundlegende Mängel bereits vorzeitig von der Dialektik ausrangiert wurde. Und im Sieb befinden sich laut Fukuyama „liberale Demokratie“ und „Marktwirtschaft“. Ausgehend von dieser Geschichtsinterpretation ist die Schlussfolgerung, die Fukuyama daraus zieht, zumindest konsequent. Er konstatiert eine zunehmende Verengung der offen stehenden Perspektiven und folgert daraus...

[...] 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 von Regierungsformen, die es in der Geschichte der Menschheit gegeben hat, von der Monarchie über die Theokratie bis hin zu den faschistischen und kommunistischen Diktaturen unseres Jahrhunderts, behauptete sich am Ende des zwanzigsten Jahrhunderts allein die liberale Demokratie.“ [Fukuyama 1992, 82]

Dieser Argumentationslinie treu bleibend wird ein Fehlen von Alternativen postuliert, da es laut Fukuyama schwer bis unmöglich ist, uns eine Welt vorzustellen, die ganz insgesamt besser ist als die heutige, und uns eine Zukunft auszumalen, die nicht demokratisch und kapitalistisch geprägt ist. Durch das faktische Fehlen des Ostblocks gingen wir auch der Fähigkeit verlustig, humanistischen Visionen und kühne Utopien zu denken, die nicht rein affirmativ den Staat, das Wirtschaftssystem und die Gesellschaft, wie sie nach Fukuyama heute vorliegt, bestätigen. Historisch betrachtet birgt jede kurz- oder mittelfristig erfolgreiche Zählung der Dialektik das Potential in sich, utopisch zu sein und zu denken. Aus den gravierenden inneren Widersprüchen früherer Versuche, der dialektischen Geschichtsentwicklung Einhalt zu gebieten, ging jeweils das Potential hervor, gesellschaftsverändernd zu denken und zu agieren. Nachdem aber jetzt durch die Erreichung von liberaler Demokratie und Marktwirtschaft für Fukuyama keine gravierenden Widersprüchen sichtbar sind, ist die Perspektivlosigkeit nicht negativ zu beurteilen, sondern muss als Signum unserer Zeit verstanden werden, das das Ende der Geschichte anzeigt.

Denn ein grundlegendes Problem der menschlichen Geschichte wurde gelöst, nämlich: „[Die] 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“ [Fukuyama 1992, 214]. Und nachdem für Fukuyama die Marktwirtschaft über den Markt und die liberale Demokratie über institutionell verankerte Partizipationsmöglichkeiten diese Suche zu einem optimalen Ergebnis bringt, in dem es nicht mehr nötig ist, das Streben nach Anerkennung mit Unterdrückung, Gewaltandrohung und Krieg zu befriedigen, ist die Zeit der Widerspruchsfreiheit gekommen. Und der *Thymos* ruht in Frieden. . .

2.2 Problematisierung

Versuchen wir nun nach dieser kurzen inhaltlichen Skizze des Werkes von Fukuyama eine Problematisierung einiger seiner zentralen Aussagen und Argumente. Die Problematik der affirmativ hegelianischen Geschichtsinterpretation soll anhand von ausgewählten Beispielen aufgezeigt werden. Dieser Abschnitt soll dazu dienen, einige Aspekte stärker zu fokussieren, die im nächsten Kapitel darüber Aufschluss geben sollen, inwiefern Fukuyama mit seinem Werk friedensrelevante Aspekte anspricht.

2.2.1 Fukuyama und die Moderne

Beginnen wir mit einer sehr allgemeinen Problematisierung, die darauf abstellt, einerseits die wissenschaftstheoretischen Grundlagen aufzuzeigen, auf denen Fukuyama seine Argumentation baut, und andererseits die verführerische Verfänglichkeit des Metanarrativs vom Ende der Geschichte kritisch andeutet. Dazu ist in erster Linie Fukuyama mit der Kritik der Postmoderne an der Moderne zu konfrontieren. Fukuyama erzählt von einer Post-Geschichtlichkeit, von einer Moderne, die zum Stillstand gekommen ist. Der zentrale Begriff, die Achse, um die sich Geschichte und Entwicklung drehen, ist eben die *Entwicklung*. Die Vorstellung, dass es zu einer Entwicklung, zu Fortschritt kommen kann, wenn die theoretischen Grundlagen dazu geklärt sind, stellt einen Kristallisationspunkt der Moderne dar. Die Moderne spricht von einer Entwicklung hin zu mehr Freiheit, von einer Aufklärung

als Prozess der Emanzipation und dem Fortschritt als Signum und Charakteristik der ökonomischen Dynamik. Hegel paraphrasierend merkt Fukuyama an:

„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.“ [Fukuyama 1992, 104]

Will er diese Argumentation weiterführen, nämlich dass der Mensch immer höhere Stufen auf der Leiter der Vernunft erklimmen wird, müssen auch die Greuel des 20. Jahrhunderts, welche einen grausamen Punkt in der Geschichte der Moderne darstellen, auf eine Weise interpretiert werden, die die vernunftgeleitete Entwicklung der Menschheit nicht grundlegend in Frage stellen. Wird Auschwitz etwa als der Moderne zugehörig interpretiert, verliert eine auf Rationalität aufbauende Geschichte über die Geschichte den legitimatorischen Boden unter den Füßen.

Der prozessuale, kontinuierliche und lineare Charakter der Entwicklung hin zum Besseren wirkt konstitutiv und legitimierend für die Moderne und für die Geschichte, die Fukuyama erzählt. Die von Fukuyama vorgelegte Interpretation der Geschichte gewinnt ihren Auftrag zum Handeln dadurch, dass sie davon ausgeht, dass „die Befreiung von Armut, Unterdrückung und Unwissenheit [. . .] prinzipiell für die ganze Welt möglich“ [Menzel 1995, 46] ist. Eine solche Theorie organisiert sich entlang der Prämisse, „daß Gesellschaften „machbar“ sind, wenn sie nur nach rationalen Kriterien organisiert und die Natur der rationalen Kontrolle durch den Menschen unterworfen ist“ [Menzel 1995, 46]. Eine Moderne in den Augen von Fukuyama birgt also einen Anspruch auf Realisierung, auf praktische Umsetzung der theoretischen Erkenntnisse in sich.

Die Postmoderne könnte auf diese Anmaßung ungefähr folgendermaßen antworten: der moderne Durchsetzungsanspruch von Entwicklung, Fortschritt und Freiheit ist eine Gewaltandrohung, eine Exklusion der kleinen Erzählungen. Und: durch die Delegitimierung der Metaerzählung geht auch der Rahmen verloren, in dem Entwicklung und Fortschritt bisher gedacht wurden. „Was bleibt, ist ein zum Selbstzweck erhobener Fortschrittsgedanke, der den Verlauf des Fortschreitens selbst zum normativen Ziel ansetzt“ [Vötsch 2002, 29], sich ohne Rückbindung an eine starke Erzählung selbst sinnentleert. Doch allein mit der Feststellung, dass sich

zentrale Kategorien der Moderne auflösen und ihre Stelle die Pluralität von Geschichtskonzeptionen tritt, ist nur ein erster Schritt getan. Ausgehend von diesem Punkt ist die Entscheidung zu treffen, wie wir das delegitimierende Potential der Postmoderne anwenden, oder: gegen was wir es wenden.

Wenn wir den Weg von Francis Fukuyama einschlagen und ein Ende der Geschichte verkünden, bewegen wir uns auf gefährlichem Terrain. Die Schlussfolgerung, dass nach dem „Sieg“ des kapitalistischen System über das kommunistische System ein fast perfekter Zustand erreicht ist, der nur noch im Detail, nicht aber in seiner Gesamtkonzeption, verbesserungswürdig scheint, ist folgenreich. Denn ein Metadiskurs, wie ihn Fukuyama mit dem Ende der Geschichte erzählt, bezieht seine Legitimation aus seiner Faktizität, nicht aus seiner Idee, erklärt im nonchalant postmodernen Jargon das Ende einer Metaerzählung – der kommunistischen – und vergisst dabei die andere, namentlich die kapitalistische. Oder: In dem Narrativ des globalen Sieges der „Wahrheit“ (der Erzählung: Kapitalismus – Demokratie – Menschenrechte), kann es keinen Anspruch auf eine andere Wahrheit mehr geben. Die Geschichte sei an ihr Ende gekommen, weil ein Metadiskurs der Moderne zerstört wurde. Somit entzieht Fukuyama aber auch jeglicher emanzipatorischen, transformierenden und kritischen Politik das Fundament. Anders gesagt: Es geht nur mehr um die Verbesserung des Details, der Ausstaffierung des Wohnzimmers, nicht um die Errichtung eines neuen Hauses. Den kleinen Erzählungen wird so lange Platz eingeräumt, bis sie nicht die Legitimationsbasis (die ja eigentlich nicht mehr nötig ist), angekratzt wird. Im Buch von Fukuyama kann etwa nicht-westliche Kultur als kleine Erzählung verstanden werden, die zwar bedingte historische Relevanz hat, aber die Sinnhaftigkeit der Erzählung vom Ende der Geschichte nicht mehr in Frage zu stellen vermag. Ebenso ist Religion eine temporäre Erscheinungsform, die zwar die Bedürfnisse der Gläubigen zu befriedigen vermag, aber kein dialektisches Potential mehr enthält, das eingehend zu analysieren zu wäre. Dass sich schließlich die „Vernunft“ durchsetzen werde, sieht *Das Ende der Geschichte* dadurch bestätigt, dass die Dependenztheorie für „fast eine Generation [...] die wirtschaftliche Entwicklung vieler Staaten der Dritten Welt“ [Fukuyama 1992, 148] behindert hätte. Dank der selbstlosen Eingriffe von Weltbank und Internationalem Währungsfond wurde auch hier der „Vernunft“ wieder auf die (dialektischen?) Sprünge geholfen. . .

Die Verkündung einer Post-Geschichtlichkeit dient nur zur Zementierung und Entideologisierung des status quo. Die vermeintliche Überwindung der im Sinne Fukuyamas falschen Ideologien mag zwar auf den ersten Blick erleichtern, bei genauerer Analyse müssen wir aber feststellen, dass die vom Autor konstruierte Geschichte selbst zutiefst ideologisch ist. Nur wird diese geschickt hinter „objektiven und vernünftigen Gesetzen“ der Geschichtsentwicklung versteckt. Fukuyama befindet sich somit in bester positivistischer Tradition, die den Anspruch erhebt, durch objektive und neutrale Beobachtung „Wahrheit“ erkennen zu können. Die Universalgeschichte von Fukuyama nimmt mancherorts Züge an, die an eine Naturgesetzlichkeit der Historie erinnern. Die kritische Analyse tritt in den Hintergrund, an ihre Stelle tritt eine normative Dogmatik: „Die Universalgeschichte der Menschheit ist nicht anderes als der Aufstieg des Menschen zur absoluten Vernunft und zu der Einsicht, daß die Vernunft sich in liberaler Selbstregierung ausdrückt“ [Fukuyama 1992, 100]. Noch Fragen?

Eine andere Möglichkeit besteht darin, postmodernes Denken auf jene Bereiche anzuwenden, welche Fukuyama ausgespart hat: den Kapitalismus und seine Legitimationsstrategien. „Da heute aufgrund der internationalen Arbeitsteilung alle Lebensbereiche aller Menschen in diesen sozioökonomischen Prozess integriert sind, braucht der Kapitalismus in seiner Legitimation keine ideologische Metaerzählung – er ist faktisch allgegenwärtig“ [Vötsch 2002, 14]. Dass der Kapitalismus doch einer ideologischen Metaerzählung bedarf, beweist uns Fukuyama, indem er sie schreibt. Wenn auch nur mit der Absicht, durch die Verkündung des Ende der Geschichte die bestehenden Herrschafts- und Ausbeutungsverhältnisse zu legitimieren.

2.2.2 Das diskursive Feld von Demokratie und Kapitalismus

Wie schon weiter oben angedeutet, ist es zentrales Anliegen von Fukuyama nachzuweisen, dass Kapitalismus und Demokratie quasi *wesentlich* miteinander verbunden sind. Ohne diesen Nachweis gerät die zentrale Botschaft des Buches, dass es ein Ende der Geschichte gibt und dass wir jetzt dieses Ende erleben, unvermeidlich ins Wanken. Fukuyama ist bestrebt, eine Geschichte der Vernunft zu schreiben, eine von Rationalität angetriebene Geschichte:

„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.“ [Fukuyama 1992, 439]

Anhand einer historischen Skizzierung versucht das Buch Zeugnis dafür abzulegen, dass sich im Laufe der Geschichte durch einen – meines Erachtens als sozialdarwinistisch einzuschätzenden – Siebungsprozess jene Formen der Herrschaft herauskristallisiert haben, die aus dialektischer Perspektive keine gravierenden Mängel mehr aufweisen; und somit vernünftig sind. Durch die Einführung des Konzepts „Streben nach Anerkennung“ scheint der Brückenschlag für Fukuyama zu gelingen. Er rekuriert somit auf eine angebliche menschliche Grundkonstante, die – weit über Vernunft und Zweckrationalität hinausreichend – als letztgültiger Prüfstein anzusehen ist. Kann die Wirtschaftsform „liberale Marktwirtschaft“ und die Herrschaftsform „liberale Demokratie“ diesen Test erfolgreich bestehen, und: können diese vermeintlichen Zwillinge das Streben nach Anerkennung – den *Thymos* – befriedigen, so darf mit Fukuyama gesagt werden, dass alle hinreichenden Gründe für eine dialektische Fortsetzung der Geschichte, die eine Umstürzung der momentanen Verhältnisse unterstützen würden, als hinfällig anzusehen sind.

Abgesehen von dem prinzipiell zu problematisierenden Rückgriff auf durchaus biologistisch angehauchte Grundverfasstheiten der menschlichen Natur begeht Fukuyama mit der Einführung des *Thymos* einen folgenreichen Kunstgriff. Ohne eine genauere und kritischere Durchleuchtung dieser beiden im Werk immer undefiniert bleibenden Begriffe zu leisten, wird davon ausgegangen, dass sich Kapitalismus und Demokratie zueinander komplementär verhalten. Es treten zwei Formen sozialer Organisation gegenüber, die sich gegenseitig ergänzen und stärken, aber auf keinen Fall bekämpfen oder gefährden. Und das ist eine – ungeachtet der Beliebtheit dieser Denkfigur im entwicklungs- und globalpolitischen Diskurs – durchwegs fragwürdige These. Ist es wirklich so? Fukuyama muss sich der Problematik dieser These bewusst gewesen sein, denn ansonsten hätte die Einführung des „missing links“ namens *Thymos* nicht erfolgen müssen. Mittlerweile ist in den um Global Governance kreisenden Diskursen der platonische *Thymos* durch die massenwirksameren und leichter verständlichen Menschenrechte ersetzt worden, um die breiten Konsens erntende Triade Demokratie – Marktwirtschaft – Menschenrechte zu

komplettieren. Dieser Diskurs, der eindeutig an Fukuyama anknüpft, wird nun in leicht entschärfter Version von globalen Institutionen wie der Weltbank aufgegriffen und appetitlich kredenzt, kulminiert doch in diesem Diskurs das momentan vorherrschende Verständnis von Entwicklung. Wo sich Fukuyama noch selbstbewusst in die modernisierungstheoretische Tradition stellte [vgl. [Fukuyama 1992](#), 150ff], wird heute in abgeschwächter Diktion argumentiert.

Mithilfe dieser Spange versucht er bemüht zusammen zu halten, was zumindest prinzipiell nicht zusammen gehören muss. Fukuyama gelangt selbst zum Schluss, dass auch andere Regierungsformen – zumindest mittelfristig – geeignet sind, die kapitalistische Akkumulation gewinnträchtig zu gestalten. Ein Beispiel:

„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. [...] Marktorientiert-autoritäre Regime genießen [...] 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.“ [[Fukuyama 1992](#), 179-180]

Hier spricht kein Demokrat, sondern ein Apologet des sogenannten „freien Marktes“, welcher allen (lies: den KapitalistInnen) Heil bringt, solange sie sich nur nicht der dem Markt unterstellten Rationalität widersetzen. In diesem Zusammenhang erscheint es dann nicht mehr verwunderlich, Francos Diktatur als „aufgeklärten, technokratischen Verwaltungsstaat“ [[Fukuyama 1992](#), 285] einzuschätzen.

Das obige Zitat scheint einmal eine sehr präzise Einschätzung der undemokratischen Züge kapitalistischer Produktionsweise zu sein, dann aber auch eine Offenlegung des Kalküls, wie es etwa in Chile unter der Diktatur von Pinochet gelebt wurde. Solange ein Regime dem Akkumulationsimperativ so viel „Freiheit“ bieten kann, dass letzteres nicht in seinem grundlegenden Funktionsmechanismus behindert wird, darf der demokratischen Freiheit des Volkes dieser Tribut abverlangt

werden. In dem Zitat offenbart Fukuyama auch eine Grundtendenz des Kapitalismus, namentlich die autoritäre. In einem Wirtschaftssystem, das auf der Trennung von Besitzenden und Nicht-Besitzenden basiert und die Verfügung über Produktionsmittel radikal einschränkt, sind Systeme sozialer Ordnung wie etwa die Demokratie, welche allen gleiche Rechte zusichern sollte, im wesentlich gefährdend. Wie schon Henry Kissinger das chilenische Volk vor seiner eigenen Unvernünftigkeit schützen wollte, ist auch ein demokratisches System innerhalb einer kapitalistischen Produktionsweise als gefährlich oder bedrohlich einzuschätzen, sobald grundlegende Fragen, wie die nach sozialer Gerechtigkeit oder nach Privateigentum der Produktionsmittel, gestellt werden. Kirkpatrick zitierend stellt Fukuyama fest, dass traditionelle autoritäre Regime „die bestehende Verteilung von Vermögen, Macht und Status unangetastet lassen“, während linke totalitäre Regime den gravierenden Fehler aufweisen, dass sie „Normen für alle Bereiche der Gesellschaft aufstellen“ [Fukuyama 1992, 36] wollen. Der Kapitalismus wird von Fukuyama nur über die Klammer des Strebens nach Anerkennung an die Demokratie gebunden, denn letztlich stehen sich Demokratie, verstanden als uneingeschränkte Volkssouveränität, und Kapitalismus, verstanden als System der Ausbeutung fremder Arbeit, diametral gegenüber.

Insgesamt muss über den Versuch einer Universalgeschichte von Fukuyama gesagt werden, dass der hohe Anspruch, den sich dieses Buch gesetzt hat, schon gemessen an der Präzision der verwendeten Begrifflichkeiten zum Scheitern verurteilt ist. Die einzige klare Definition wird der Begrifflichkeit Geschichte zuteil, andere zentrale Säulen wie „Marktwirtschaft“ und „liberale Demokratie“ werden aus dem Nebel, der sie im Alltagsgebrauch umgibt, nicht befreit. Im Gegenteil: ich formuliere die Hypothese, dass es für das Unterfangen von Fukuyama gefährlich wäre, diese Begriffe genauer zu definieren. Eine Definition schließt eine Analyse, Wertung und Positionierung zwangsläufig mit ein, womit aber der Großteil des diskursiven Charmes von Begriffen wie „sozialer Marktwirtschaft“ abhanden kommt. Dass Kapitalismus kein sonderlich positiv konnotiertes Wort ist, führt Fukuyama dazu, das wesentlich beliebtere und mit irreführenden Adjektiven erweiterbare Label „Marktwirtschaft“ zu verwenden. Als diskursive Praxis hat sich diese Bezeichnung seit den 50er Jahren durchgesetzt [siehe Plehwe/Walpen 1999], so wird etwa über Ludwig Erhard berichtet, „den Begriff „soziale Marktwirtschaft“ vor allem aus taktischen

Gründen“ [Plehwe/Walpen 1999, 22] gewählt zu haben, um zu suggerieren, Marktwirtschaft (lies: Kapitalismus) könne sozial sein. Fukuyama belässt diese Begriffe meines Erachtens bewusst im Bereich – um mit Gramsci zu sprechen – des *pensiero comune*, vermeidet er damit doch den Akt ideologischer und ideengeschichtlicher Offenbarung, der bei einer präziseren Fassung der Begrifflichkeiten unumgänglich wäre. Er knüpft somit an einem alltäglichen Diskurs an, verwendet die Begriffe in umgangssprachlich diffuser Weise und erreicht durch diese Unschärfe sicher sein Ziel.

Fukuyama greift hinlänglich bekannte Positionen in gängigen Diskursen auf und verbindet sie scheinbar mühelos zu einer Theorie. Somit strickt er einen hegemonialen Diskurs aus Geschichte, Entwicklung und Ökonomie [vgl. Fukuyama 1992, 371ff], der heute noch wirkungsmächtig zu sein scheint, wenn auch mittlerweile zentrale Aussagen Fukuyamas anders dekliniert werden. Dass etwa die Bedürfnisbefriedigung des Menschen über den Markt am besten bedient werden kann, ist zwar weithin *common sense*, bedarf aber doch der bedeutenden Relativierung, dass der Markt keine historisch logische Form der sozialen Interaktion ist. Novy [vgl. Novy 2002, 75ff] weist diesbezüglich darauf hin, dass Märkte immer künstliche Gebilde sind, die von ökonomischen Machtstrukturen durchzogen werden und eine KonsumentInnensouveränität suggerieren, die de facto nicht gegeben ist. Der Markt kann nur solche Bedürfnisse befriedigen, die innerhalb einer kapitalistischen Produktionsweise gewinnträchtig kommodifiziert werden können. Und selbst jene Bedürfnisse können nur befriedigt werden, wenn über die richtige monetäre Ausstattung verfügt wird, womit aber auf jeden Fall die Menge der KonsumentInnen mit der Anzahl der Menschen nicht annähernd deckungsgleich ist.

2.3 Was sagt uns Fukuyama in Bezug auf Frieden?

Kurz gefasst: Viel, aber wenig Erfreuliches. Ausgehend von der Annahme, dass Frieden immer auch mit Freiheit zusammenhängt, bietet uns Fukuyama wenig, was über den Freiheitsbegriff, wie er in der Mainstream-Ökonomie anzutreffen ist, hinauszeigen würde. Der Freiheitsbegriff bei Fukuyama ist grundsätzlich ein negativer; Freiheit wird als „Fehlen von“ angesehen und besitzt keine ethische oder normative Kraft, die die Affirmation des Bestehenden überschreiten könnte. Die Frei-

heit, die Fukuyama als ein Ziel der Menschheit anführt, materialisiert sich im Buch in erster Linie als die Freiheit am Markt, als konsumfähige BürgerInnen zu agieren. Das Gesellschaftsmodell, nämlich das herrschende, das von Fukuyama als bis jetzt beste Variante in der Menschheitsgeschichte ausgemacht wird, definiert sich in meinen Augen durch einen doppelt negativen Freiheitsbegriff. Marx macht im Kapitalismus ein System aus, in dem ArbeiterInnen zwei Freiheiten genießen. Einmal die „Freiheit“ von Produktionsmitteln, dann die „Freiheit“, die einzig wertschaffende Ware, nämlich ihre Arbeitskraft, verkaufen zu müssen [vgl. [Heinrich 2004](#), 46f]. Andere demokratische Freiheiten werden von Fukuyama auch angeführt, gefährden den zentralen Platz, die Fukuyama der Marktfreiheit zukommen lässt, jedoch nicht.

An anderen Punkten hingegen bleibt *Das Ende der Geschichte* auf halber Strecke stehen und lässt wichtige friedensrelevante Fragen offen. Fukuyama geht weder auf die Verteilungsproblematik des globalen Reichtums ein, noch zweifelt er an der Fähigkeit des Marktes, die Umweltproblematik zu lösen. Diese beiden Problematiken stellen für mich Punkte dar, die eine Vision des Friedens in ihren Grundfesten zu erschüttern vermag, sofern sie nicht annähernd zufriedenstellend und nachhaltig gelöst werden können.

Soll Frieden über die bloße Duldung des Anderen, über das unkommunikative *tolerare* hinausgehen und interkulturelle Praxis werden, so kann uns Fukuyama schwerlich weiterhelfen. Die romantisierende Verbrämung der us-amerikanischen Geschichte kann dafür Zeugnis ablegen: „Die sozialen und ethnischen Grenzen in Amerika waren so fließend, daß sich keine starren sozialen Gruppen, bedeutenden nationalen Untergruppen oder großen Minderheiten herausbilden konnten“ [[Fukuyama 1992](#), 172]. Nachdem Samuel P. Huntington [siehe [Huntington 2004](#)] in einem aktuellen Artikel in *Foreign Policy* zu einer gänzlich anderen Einschätzung kommt, dürfen wir davon ausgehen, dass Fukuyama hier ein Desiderandum vor Augen hatte. Lediglich ein Problem gesteht Fukuyama ein:

Auch lange nach Abschaffung der Sklaverei [...] 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.“ [Fukuyama 1992, 172]

An dieser Stelle muss mehreres auffallen: Einmal stellt Fukuyama selbst die liberale Demokratie als idealste aller Herrschaftsformen in Frage, denn eine Herrschaftsform, die sich nicht in der Lage sieht, alle Gesellschaftsmitglieder gleichzustellen, hat ein fundamentales Problem. Wenn es ausreichende Unzufriedenheit jener Gruppen gibt, die sich in der Gesellschaft nicht vertreten oder gerecht behandelt fühlen, sollte es zumindest das theoretische Potential geben, an Stelle dieser Herrschaftsform eine andere zu denken. Dass sich Unzufriedenheit im Wunsch äußern kann, eine Form zu finden, die die momentanen Mängel nicht aufweist, scheint zumindest auf theoretischer Ebene denkmöglich. Und wenn sich Fukuyama hier ernst nimmt, müsste auch seine These vom Ende der Geschichte revidiert werden. Im weiteren Verlauf der Argumentation wird der Autor dann behaupten, dass Demokratie nur dann eine geeignete Regierungsform darstellt, wenn die Gesellschaft „bereits einen hohen Grad an sozialer Gleichheit [. . .] erreicht hat.“ In Gesellschaften, die stark polarisiert sind, „kann ein demokratisches System zu einer Pattsituation oder in die Stagnation führen“ [Fukuyama 1992, 172]. Das würde wiederum implizieren, dass Assimilierung eine Grundvoraussetzung für Demokratie darstellt und dass stark polarisierte Gesellschaften wohl erst durch die harte Hand autoritärer Regime so geformt werden können, dass sich darauf stabile Demokratien westlichen Zuschnittes errichten lassen.

Dann wiederum kann der zitierten Stelle ein rassistischer Grundton nicht abgesprochen werden, wenn von der schwarzen Bevölkerung behauptet wird, sie würde die amerikanischen (sic!) Werte ablehnen. Ist die schwarze Bevölkerung in den USA etwa nicht amerikanisch? Oder sind die amerikanischen Werte eben die Werte der Weißen, und werden aus dem Grund abgelehnt, dass diese Werte keinen Raum zur Artikulierung eigener Wertvorstellungen lassen? Der Vorwurf, dass Bevölkerungsgruppen nicht willig sind, sich assimilieren zu lassen, gehört zum Standardrepertoire des Rassismus und darf auf eine lange (koloniale) Tradition zurückblicken. In jüngster Zeit erlebt dieses Stereotyp wieder Konjunktur, nicht zuletzt aufgrund der Arbeit *The Hispanic Challenge* von Huntington, wie wir noch sehen werden. Beide, Fukuyama und Huntington, scheinen einer Demokratieform das Wort zu reden, welche die Differenz, das Anderssein, geringschätzt. Dass so ein – im Grunde kolo-

nialistisches – Demokratiemodell die ideale Blaupause für eine Vision einer friedlichen Gesellschaft abgibt, muss mit Vehemenz verneint werden. Nichtsdestotrotz kann Fukuyama wenige Seiten vor dieser Aussage feststellen, dass die Demokratie in liberaler Inkarnation eigentlich keine Gefahr fürchten muss:

„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“ [Fukuyama 1992, 111-112] zwingt den Autor dazu, sich die Frage zu stellen, ob eine Universalgeschichte nicht doch schreibbar ist. Die Inkonsistenzen in der Argumentation werden hier augenscheinlich.

Wenden wir uns nun der Nation zu, jenem Gebilde, unter dessen Banner unzählige Kriege geführt worden sind und geführt werden, auch wenn neuerdings gerne von Koalitionen gesprochen wird. Die Problematik der Nation und der Nationalismen erfährt im Werk keine entsprechende Diskussion. Es darf also davon ausgegangen werden, dass Nationalismen für Fukuyama keine Bedrohung des Friedens darstellen. Ein kurzer Blick in die jüngste europäische Geschichte würde hier wohl einen anderen Schluss nahelegen.

„Staaten müssen unterschiedliche Formen regionaler, religiöser und verwandtschaftlicher Bindungen zerbrechen, wenn sie der nationalen Einheit im Wege stehen [. . .]. Sie müssen Entwicklungen jenseits der Grenzen aufmerksam verfolgen, und seit der Einführung der Volksheeres [. . .] müssen sie den unteren Klassen wenigstens ansatzweise das Wahlrecht zugestehen, damit im Notfall die gesamte Bevölkerung mobilisiert werden kann. [. . .] [D]er Krieg übt einen besonders starken Zwang zur sozialen Modernisierung aus, und er ist ein eindeutiger Test, ob sie erfolgreich war.“ [Fukuyama 1992, 116]

Um mit Fukuyama zu sprechen, haben etliche Nationen diesen „eindeutigen Test“ für die Modernisierung angetreten, wobei die „Testreihen“ durchwegs in Unterdrückung, Verfolgung und Vernichtung gipfelten. Die blutige Geschichte Afrikas im 19. und 20. Jahrhundert legen beredtes Zeugnis dafür ab, dass die Zerbrechung von regionalen und/oder religiösen Bindungen nicht der Weg zu Frieden sind.

Wiederum greift Fukuyama auf Hegel zurück, wenn es darum geht, dem Krieg seinen gerechten Platz in der dialektischen Geschichtsentwicklung zu weisen. Der Krieg sei wegen „seiner Nebenwirkungen auf Charakter und Gesellschaft wichtig“, da ohne Krieg die Menschheit „in eigensüchtigen Hedonismus“ [Fukuyama 1992, 434] zu versinken drohe. Fukuyama selbst neigt zu der Ansicht, der Krieg würde ehrenwerte Werte wie „Freundschaft und Tapferkeit“ fördern, die dem Soldaten das ruhmreiche Gefühl geben können, „daß er selbst an etwas teilgenommen hat, das viel größer war als er selbst“ [Fukuyama 1992, 435]. Hier sind wir an einem diskursiven Punkt angelangt, der es schwierig macht, im Werk von Fukuyama Ansätze zu finden, wie eine friedliche Welt zu denken sein könnte. Vollends unmöglich wird es nach folgender Argumentation, die versucht, die mannigfaltigen Ursachen für den ersten Weltkrieg auf den Punkt zu bringen: „Viele Menschen in Europa wollte einfach deshalb den Krieg, weil sie die Langeweile und die Vereinzelung ihrer zivilen Existenz satt hatten“ [Fukuyama 1992, 436]. Krieg also Kampf gegen die Langeweile? Oder als Abenteuer in einer gesättigten Konsumgesellschaft? Oder doch als menschliche Grundkonstante, die mit gewissen zeitlichen Abständen wieder Geltung verlangt? Endlich: Fukuyama scheint der falsche Ort zu sein, um sich Anstöße für eine friedliche Gesellschaft zu holen. . .

3 Samuel P. Huntington, *The Clash of Civilizations*

The question is: „What are you?“ That is a given that cannot be changed.“

Huntington 1993, 5

Wenden wir uns nun Huntington zu. Ausgehend von seiner These des *Clash of Civilizations*, die der Autor im gleichnamigen Text vertritt, soll untersucht werden, welche Aussagen und Schlussfolgerungen in Bezug auf Frieden getätigt werden.

3.1 Inhaltlicher Abriss

Der erstmals in dem Journal *Foreign Affairs* publizierte Artikel von Huntington, in dem er von einem Zusammenprallen der Zivilisationen spricht, erweckte großes Aufsehen. Huntington legt eine Analyse vor, die dadurch bemerkenswert wurde,

dass sie eine weit verbreitete Skepsis gegenüber anderen Gesellschaften oder Kulturen aufgriff, um diese in – auf jeden Fall – radikaler Art und Weise zu synthetisieren.

In seinem Versuch, den Lauf der Weltgeschichte als Wettkampf der Kulturen zu interpretieren, beruft sich Huntington auf das Konstrukt der Zivilisationen, das allerdings im Text weitestgehend unbestimmt bleibt. Zivilisation ist bei Huntington sicherlich ein von Kultur determinierter Begriff, der in seinem Inneren nicht näher zu definieren ist, aber nach außen hin klare und scharf gezogene Grenzen aufweist, denn: „The fault line between civilizations will be the battle lines of the future“ [Huntington 1993, 1]. Während die Feststellung, warum es zu kriegerischen Auseinandersetzungen kommen wird, mühelos getroffen werden kann, verhält es sich mit Aussagen über das Wesen einer Zivilisation schwieriger. Der Autor bietet mehrere Lesarten an:

„A civilization is a cultural entity. [...] A civilization is thus the highest cultural grouping of people and the broadest level of cultural identity. [...] The civilization to which he belongs is the broadest level of identification with which he intensely identifies“ [Huntington 1993, 2]

Huntington konstatiert, dass die Welt nach dem Zusammenbruch des Ostblocks – durchaus ähnlich wie Fukuyama – „is entering a new phase“ [Huntington 1993, 1] und geht davon aus, dass sich die Konfliktlinien von den Grenzen der Nationalstaaten zu den Grenzen der sogenannten Zivilisationen verschieben werden. In dieser Verschiebung der Konfliktlinien manifestiert sich für Huntington der letzte Schritt in der Evolution der Konflikte. Waren dem Autor zufolge die Kriege der letzten Jahrhunderte Kriege der Könige und feudaler Herrscher, treten wir jetzt in die Phase der „wars of peoples“ [Huntington 1993, 1]. Hatten sich die Kriege bis jetzt immer innerhalb der Grenzen der jeweiligen Zivilisation (wohl aber nicht innerhalb der zivilisatorischen Grenzen) abgespielt, transzendiert das heute vorzufindende Konfliktpotential das enge Gehege des Nationalstaates und positioniert sich in den Schützengräben der Zivilisation. Zum ersten Mal in der Geschichte sieht Huntington die Zeit gekommen, in der es zur „interaction between the West and non-Western civilizations“ [Huntington 1993, 2] kommt, womit auch die Ebene der Konflikte angezeigt wird. Der Kampf der Kulturen ist in den Augen Huntingtons ein Offenbarungs-

akt, dem sich niemand entziehen kann. Waren Klassenkonflikte oder ideologische Auseinandersetzungen noch dadurch charakterisiert, dass es für die Beteiligten zumindest theoretisch möglich war, sich für die eine oder die andere Seite zu entscheiden, sind Konflikte zwischen Zivilisationen determiniert. Denn: „The question is: „What are you?“ That is a given that cannot be changed“ [Huntington 1993, 5]. Da es für Huntington nicht möglich ist, diese Frage aus freien Stücken zu entscheiden, muss der gewaltsame Zusammenprall aufgrund der *natürlichen* Verschiedenheit unvermeidlich sein. Im Inneren der Zivilisationen sei hingegen ein ökonomischer und kultureller Homogenisierungsprozess beobachtbar. Huntington führt dazu die NAFTA an, welche zu „convergence of Mexican, Canadian and American cultures“ [Huntington 1993, 5] führe. Insgesamt schließen sich die verschiedenen Zivilisationen stärker in sich ab, da auch ökonomische Zusammenschlüsse die Grenzen der Zivilisation nicht überwinden können und eine Mobilisierung von Staaten zunehmend auf zivilisatorische Werte abstellt. In weiterer Folge beschreibt Huntington anhand von „descriptive hypothesis“ [Huntington 1993, 20] die zunehmende Gefahr, die von „non-Western civilizations“ ausgeht, welche in der Lage sind, moderne Waffensysteme zu ordern. Abschließend versucht sich Huntington in Strategieentwicklung und empfiehlt dem Westen in Zeiten des Kampfes der Kulturen:

„to maintain military superiority in East and Southwest Asia, to exploit differences and conflicts among Confucian and Islamic states, [...] to strengthen international institutions that reflect the legitimate Western interests, [...] to maintain the economic and military power necessary to protect its interests.“ [Huntington 1993, 21]

3.2 Problematisierung

Huntington legt ein radikales Konzept der Geschichtsinterpretation vor, welches die Geschichte als fortlaufenden Kampf zwischen Kulturen, Staaten und Zivilisationen skizziert. In Anlehnung an Fukuyama entwickelt auch er ein deterministisches und evolutionistisches Geschichtsbild, das keinen Ausweg bietet. Handlung und Handlungsmöglichkeiten der Einzelnen gehen in dieser Konzeption völlig unter, solange die Handelnden nicht zur Elite der jeweiligen Zivilisation gehören. Die Masse ist im Werk von Huntington als passiv, formbar, manipulierbar und träge konzipiert.

tualisiert. Um im Kampf der Kulturen zu bestehen, wird von der politischen und ökonomischen Elite eines Landes ausreichendes Durchsetzungsvermögen verlangt, „[t]o redefine its civilization identity“ [Huntington 1993, 17]. Es erstaunt auch nicht, dass diese Aufgabe den sogenannten Entwicklungsländern zufällt, welche sich als „recipient civilization“ der hegemonialen Macht anzupassen hätten. Am Beispiel der Eliten Mexikos – welche durch die Bank an us-amerikanischen Universitäten ausgebildet wurden – versucht Huntington zu zeigen, dass ein „reshaping“, eine Anpassung an die Ideen und Werte des hegemonialen Blockes, möglich ist.

Das Geschichtsbild von Huntington offenbart durchwegs anti-egalitäre, narzistische und imperialistische Züge. Ohne es jemals explizit zu machen, wird den LeserInnen schnell klar, dass in den Augen Huntingtons die westliche Zivilisation (und hier vor allem die USA) als die höchststehende anzusehen ist. In einem patriarchal-narzistischen Gestus eröffnet Huntington den „non-Western civilizations“, dass sie nicht länger „objects of history“ bleiben werden, sondern – unklar bleibt hier lediglich, an wen die Dankesadresse zu schicken ist – nun die Möglichkeit hätten, „[to] join the West as movers and shapers of history“ [Huntington 1993, 2]. Eine derart dichotome und revisionistische Geschichtsauffassung legt eine Selbstherrlichkeit offen, die wohl nur zu Zeiten des Kolonialismus ähnlich frenetisch gelebt werden konnte. Was hier betrieben wird, kann als gefährlicher Versuch interpretiert werden, eine Geschichte im Sinne der momentan Mächtigen zu schreiben, eine Geschichte der vermeintlichen Siegerinnen im Kampf der Zivilisationen, eine neoimperiale Hagiographie.

Huntington ist bestrebt, eine „history of civilizations“ [Fukuyama 1992, 3] zu erzählen und tut dies in deterministischer Manier. Die Grenzen der Zivilisation können von den Individuen nicht übersprungen werden, sie bleiben darin gefangen und perpetuieren mit ihrem Handeln die Werte ebendieser Zivilisation. Im Inneren dieser Konstrukte herrscht ein Assimilierungsdruck, der von den herrschenden Eliten erzeugt wird. Erst eine relativ homogene Zivilisation hat nach Huntingtons Meinung das Zeug, erfolgreich zu sein. Tendenzen, die als Abweichung von diesem Assimilierungsdogma ausgemacht werden können, stellen laut Huntington eine fundamentale Bedrohung für die Zivilisation dar. So merkt er in dem kürzlich erschienenen Artikel [Huntington 2004] an, dass die us-amerikanische Kultur langsam aber stetig von der „hispanic culture“ unterminiert werde, da die spanisch-

sprachige Bevölkerung in den USA nicht Willens ist, die herrschende Werte zu übernehmen. Die sogenannten „Hispanics“ begehen den Fehler, „[to] fail to assimilate“ [Huntington 2004, 20]. Wie schon bei Fukuyama treffen wir auch hier auf eine tiefe Skepsis bis Abneigung, wenn es darum geht, Andersheit zu respektieren. Vielleicht gelangt aus diesem Grund der Autor zur apokalyptischen Aussage, dass der Kampf der Zivilisationen unvermeidlich sei, dass es aus deterministischer Sichtweise zu diesem „final showdown“ kommen müsse. Und bevor es dazu kommt, gilt es, die eigene Zivilisation im nicht nur metaphorischen Sinne mit den geeigneten Waffen auszustatten. Denn dass es dazu kommt, ist für Huntington vollkommen klar, nachdem er mithilfe einer biologistischen Argumentation alle Auswege, die nicht gewaltsam enden müssen, versperrt hat. Der *Clash of Civilizations* ist ein Kampf, der bereits in der *Natur* des Menschen angelegt ist und im Zeitalter der Geschichte der Zivilisationen sozusagen auf den Plan tritt. Es gilt also weiterhin: „That is a given that cannot be changed“ [Huntington 1993, 5]. Amen.

3.3 Was sagt uns Huntington in Bezug auf Frieden?

Angesichts der Tatsache, dass Huntington nicht umhin kommt, Kriege zu prognostizieren, liefert *The Clash of Civilizations* kaum Hinweise, wie Frieden im Zeitalter der Zivilisationen denkbar und realisierbar wäre. Es kommt nach Huntington innerhalb und zwischen den Zivilisationen andauernd zu Kämpfen, deren Ursachen – abgesehen von kultureller und/oder biologischer Determinierung – nicht genauer ausgemacht werden. Es bleibt weitgehend unklar, ob es sich um Konflikte handelt, die neoimperiale Staaten unter sich austragen, ob es um Verteilungskämpfe am globalen Reichtum dreht oder ob religiöse Spannungen Konflikte hervorbringen. Huntington kann mit Leichtigkeit die „bloody borders“ [Huntington 1993, 10] des Islams ausmachen, vergisst dabei aber völlig auf die blutigen Grenzen, die die USA von Mexiko und die EU vom Mittelmeerraum trennt. Eine wohl vergleichbar verzerrte Wahrnehmung lässt den Autor zum Schluss kommen, „[c]ommon membership in a civilization reduces the probability of violence in situations where it might otherwise occur“ [Huntington 1993, 13]. Ausgehend von dieser Lesart der Genese von Konflikten fällt es reichlich schwer, die Kriege, die Europa im 20. Jahrhundert verwüsteten, in einer Art und Weise zu interpretieren, die uns nicht dazu zwingt, in

naher Zukunft eine Apokalypse zu erwarten. Wie müssen wir uns erst die heraufbeschworenen Kriege zwischen Zivilisationen vorstellen, wenn die Kriege innerhalb der Zivilisationen Millionen von Menschen das Leben kostete? Mit Frieden oder Ideen zu einem möglichen Frieden hat das alles wenig zu tun, da auch Huntington nicht davor zurückschreckt, einen Weltkrieg anzudeuten: „The next world war, if there is one, will be a war between civilizations“ [Huntington 1993, 14].

Huntington erwähnt das Wort Frieden in seinem Beitrag nicht einmal. Bei Huntington treffen wir den Frieden nicht direkt an, vielmehr gilt es aufzuspüren, wann und wo in dieser explosiven Gemengelage von Zivilisationen Frieden sein könnte. Hier bieten sich zwei Interpretationsversuche an: Einmal scheint es angesichts der hedonistischen und zentristisch um den Westen kreisenden Geschichtsinterpretation durchaus denkbar zu sein, dass Huntington das Hier und Jetzt der westlichen Zivilisation als friedlichen Zustand ansieht. Es scheint plausibel, anzunehmen, dass Huntington mit Fukuyama die Einsicht teilt, dass der Westen keine fundamentalen Antagonismen mehr aufweist und ein Stadium der Entwicklung erreicht hat, dass schwerlich überbietbar scheint. Wenn so eine Analogie plausibel erscheint, muss folgerichtig auch anzunehmen sein, dass dieser Zustand eben ein friedlicher ist. Ansonsten müsste der westlichen Zivilisation in ihrem *Wesen* eine nicht korrigierbare Fehlfunktion attestiert werden. Im Unterschied zu Fukuyama setzt Huntington für diesen Frieden aber einen knapperen Zeithorizont an, da Huntington am Horizont der Geschichtsentwicklung bereits den *Clash of Civilizations* dämmern sieht.¹

Ein zweiter Interpretationsversuch bei Huntington stellt darauf ab, Frieden als Zustand zu betrachten, der nach der letzten Schlacht der Menschheit, eben dem Zusammenprall der Zivilisationen, eintritt. Da dieser Kampf im Sinne des huntingtonianischen Metanarrativs als „the latest phase in the evolution“ [Huntington 1993, 1] anzusehen ist, stellt sich die Frage: Was kommt danach? Wieder ein Ende der Geschichte, aus dem der Westen erfolgreich hervorgegangen ist? Apotheose? Oder etwa Frieden? Letzteres muss wohl angenommen werden, sollen die Thesen von Huntington nicht hinfällig werden. Welche Sinn hätte es, Kriege zu prognostizieren, wenn danach alles bleibt, wie es war, weit und breit keine Besserung in Sicht? Wir müssen Huntington unterstellen, dass er einen Zustand des Friedens in seiner

¹Als musikalische Unterstützung der Imaginationskraft sei hier der Wallkürenritt von Wagner ans Herz gelegt.

Argumentation mitgedacht hat. Ansonsten wäre Huntington ein platter und visionsloser Apologet des Krieges.

4 Conclusio

Insgesamt können wir sagen, dass beide Autoren zu diesem Thema sehr wenig beitragen können, oder genauer gesagt: dass die Beiträge tendenziell Entwicklungen anzeigen, die Frieden oder friedliche Zustände verhindern.

Interessant ist die Ähnlichkeit gewisser Aussagen und Thesen, die in beiden Texten geäußert werden. Obwohl die methodischen Zugänge völlig verschieden ist, Fukuyama betreibt eine eigenwillige dialektische Geschichtsschreibung, Huntington hebt den evolutionistischen Gang der Geschichte unter Zuhilfenahme einer affirmativen Argumentationsweise stärker hervor, treffen sie sich im Punkt der definitiven Unschärfe. Den genauen LeserInnen wird einiges an Imaginationsvermögen abverlangt, wenn etwa von „Zivilisationen“ oder „liberalen Demokratien“ gesprochen wird. Beide knüpfen an Diskurse an, die in rechts-konservativen Kreisen auf breiten Konsens basieren, und entwickeln darauf aufbauend diskursive Gebäude, die weniger durch ihre theoretische Feingliedrigkeit oder argumentativ außergewöhnliche Planung bestechen, sondern in erster Linie durch ihre Imposanz und ausladenden Dimensionen. Auf beiden Seiten wird vor groben Verallgemeinerungen und großen Aussagen nicht zurückgeschreckt. In beiden Fällen wäre wohl ein Weniger mehr gewesen, auch wenn das grundsätzlich an der hier vorgebrachten Kritik nichts ändern würde, wurde ja versucht, den Inhalt und nicht die Form einer kritischen Analyse zu unterwerfen.

Huntington und Fukuyama teilen sich ein evolutionistisches Geschichts- und Menschheitsbild, welchem ein deterministisches Geschichtsverständnis zu Grunde liegt. Dabei fällt auf, dass die Analyse beider Autoren, so sehr sie auch in einer westlichen Nabelschau verhaftet ist, blinde Flecken aufweist. Weder Fukuyama noch Huntington leistet eine kritische Reflexion „westlicher Kultur“ und „westlicher Werte“, die in meinen Augen eine Grundvoraussetzung darstellt, um andere Kulturen oder sog. Zivilisationen in Rahmen einer wissenschaftlichen Arbeit zu behandeln. Beide kommen über die affirmative Legitimierung des status quo nicht hinaus, wobei sie sich wiederum nur in der Einschätzung der status quo unter-

scheiden: Fukuyama sieht das Ende der Geschichte gekommen und verweist auf die Dialektik als ein Prinzip in der Geschichtsentwicklung, das nun seine Schuldigkeit getan hat. Huntington hingegen predigt den Kampf der Kulturen, welcher den status quo (oder: die momentane globalen Hegemonieverhältnisse) gefährdet. Deshalb ist dieser Kampf mit Entschlossenheit und allen dazu erforderlichen militärischen Mitteln zu führen; Huntington empfiehlt hierzu „to moderate the reduction of Western military capabilities and maintain military superiority“ [Huntington 1993, 21].

In Bezug auf Frieden kann beiden Autoren nachgewiesen werden, für eine in letzter Konsequenz volle Bejahung des Krieges zu stehen. Fukuyama erklärt nach dem Ende der Widersprüche die menschliche Satttheit und Langeweile als neuen Quell, aus dem sich der Krieg in Zukunft speisen wird, und suggeriert somit, dass er an eine grundsätzliche menschliche Disposition zu Frieden nicht glauben kann. Für Fukuyama ist die Tendenz zu Kriegen unvermeidbar, aber das tut dem Ende der Geschichte keinen Abbruch. In die selbe Kerbe schlägt auch Huntington, der ausgehend von einer Einschätzung der Geschichte als Abfolge von Kriegen und Auseinandersetzungen von unterschiedlicher räumlicher und zeitlicher Ausdehnung zur These gelangt, der Zusammenprall der Zivilisationen figuriere als letzte Stufe dieser gewaltsamen Geschichte. Huntington prophezeit zwar Kriege, kann aber zum Thema Frieden nichts sagen, was über eine äußerst unbefriedigende Abwesenheit von Krieg hinausgehen würde. Beide teilen in so überzeugender Weise eine Ungläubigkeit, dass Konflikte auch friedlich gelöst werden könnten, dass von beiden Autoren abgeraten werden muss, sofern die Leserin geneigt ist, sich über Frieden Gedanken zu machen.

„Vielleicht werden sie (lies: wir, RD) nach einiger Zeit zu einer neuen, noch weiteren Reise aufbrechen“ [Fukuyama 1992, 446]. Daran muss – wirklich und friedlich – gearbeitet werden.

Literatur

- [Fukuyama 1992] Fukuyama, Francis, *Das Ende der Geschichte. Wo stehen wir?*, Kindler, München, 1992.
- [Heinrich 2004] Heinrich, Michael, *Kritik der politischen Ökonomie. Eine Einführung*, Schmetterling Verlag, Stuttgart, 2004.
- [Huntington 1993] Huntington, Samuel P., *The Clash of Civilizations*, in: Foreign Affairs, Volume 72, 1992. Online-Version: <http://www.alamut.com/subj/economics/misc/clash.html> [20.04.2005]
- [Huntington 2004] Huntington, Samuel P., *The Hispanic Challenge*, in: Foreign Policy, March/Arpil 2004, Online-Version: <http://www.foreignpolicy.com> (registrieungspflichtig), frei zugängliche Kopie: <http://unet.univie.ac.at/~a9718687/huntington/huntington.html>.
- [Menzel 1995] Menzel, Ulrich, *Geschichte der Entwicklungstheorie. Einführung und systematische Bibliographie*, Deutsches Übersee-Institut, Hamburg, 1995.
- [Novy 2002] Novy, Andreas, *Entwicklung gestalten. Gesellschaftsveränderung in der Einen Welt*, Brandes & Apsel, Frankfurt a. M., 2002.
- [Plehwe/Walpen 1999] Plehwe, Dieter/Walpen, Bernhard, *Wissenschaftliche und wissenschaftspolitische Produktionsweisen im Neoliberalismus. Beiträge der Mont Pèlerin Society und marktradikalen Think Tanks zur Hegemoniegewinnung und -erhaltung*, in: Prokla 115, Juni 1999. Online-Version unter: <http://prokla.de/Volltexte/115plehwe.rtf> [22.04.2005]
- [Vötsch 2002] Vötsch, Mario, *Postmoderne Kritik der ökonomischen Vernunft unter Rekurs auf Nietzsche*, Diplomarbeit, Uni Wien, 2002.