

Was bringt es, vom Ende der Geschichte zu sprechen?

Mathias Böswetter

Ob die Geschichte an ihr Ende gekommen ist, sei hier dahingestellt. Die Frage danach können vielleicht aber auch nur noch jene mit einem gewissen Ernst stellen, die von jeglichen Verteilungskämpfen entlastet sind und denen daher die Empörung gegen die scheinbar auf ewig gerechtfertigten Zustände auch keinen sichtbaren Nutzen brächte. Deren Kreis dürfte in den nächsten Jahrzehnten aber immer kleiner werden, wie die gegenwärtige Staatedämmerung schon ahnen lässt. Das Ende der Geschichte kann unter dem Eindruck dieser Entwicklung vielleicht nur noch sinnvoll als globale Anomie behauptet werden, wohl kaum aber mehr als ein Siegeszug westlicher Demokratie und liberaler Ordnung. Die Rede „vom

Ende der Geschichte“ ist nun geschichtlich eng mit der Erfahrung politischer Ohnmacht verbunden. Denn als Geschichtsphilosophie bestand ihr Zweck darin, den Begründungsrahmen politischer Legitimation so zu verschieben, dass die bürgerliche Gesellschaft zwar nicht schon die Macht für sich in Anspruch nehmen durfte, gleichwohl aber dergestalt mit dem beruhigenden Gefühl in der eigenen Ohnmacht weiterleben konnte, „geschichtlich“ gerechtfertigt zu sein: Im Ende der Geschichte würden die Widersprüche, in die die Herrschaft gegenüber dem Vernünftigen unentwegt gerate, gleich einem mäandernden Strom im unveränderlichen Ozean eines bürgerlichen Weltstaats aufgehen.

Das ist jener Gedanke Hegels, dem die geschichtlichen Ereignisse – und das sollte dann desto schlimmer für die Tatsachen werden – der beiden letzten Jahrhunderte im Ganzen kaum zu widersprechen schienen. Von der *Schlacht bei Jena* bis zur europäischen Einigung konnte dieser Gedanke jedes Geschehen in einem vernünftigen Fortgang der Geschichte einordnen.

Was sich zu sperrig zeigte, um widerspruchlos integriert zu werden, wurde dann als Guthaben einer ganz sicher ausstehenden Zukunft verbucht. So entstand die verhängnisvolle Vorstellung, die Dinge sich selbst überlassen zu müssen, weil die List der Vernunft, von der Hegel sprach, gerade durch alle Dummheit und jeden Egoismus hindurch einen vernünftigen Plan in der Geschichte vollzieht. „Geschichtlich“ meint in diesem Zusammenhang nicht den Bestand vergangener Leistungen, aus dem politische Forderungen und Verbindlichkeiten hätten begründet werden können. Diese aristokratische Legitimationsstrategie konnte in Ermangelung von Leistungen, die auch den Herrschenden als Leistungen verständlich erschienen wären, kaum okkupiert werden. So begann die Geschichtsphilosophie gegen die Vergangenheit zu kreuzen und sich auf die Zukunft hin zu verlegen. Legitimation borgte die Geschichtsphilosophie vom Ende der Geschichte her in die Gegenwart einer auf unabsehbare Zeit hin machtlosen Klasse, Das Utopische der Geschichtsphilosophie wurde damit unversehens einer geschichtlichen Buchmacherkunst geopfert.

Was in Zeiten politischer Ohnmacht eine Ersatzhandlung und politisch folgenlose Selbstermächtigung über die Zukunft im Denken darstellte, führte, sobald sich die politischen Verhältnisse mehr ungewollt denn gewollt tatsächlich zu verschieben begannen, keinesfalls zum Verschwinden des doppelten Simulationscharakters geschichtsphilosophischen Denkens. Die Geschichtsphilosophie sollte selbst dort noch latent oder offen Legitimation beschaffen, wo Denken keine Einschränkung durch die Macht-

verhältnisse mehr zu befürchten brauchten. Der Sieg des Westens schien etwa in den 1990er Jahren selbst noch durch die Zukunft Chinas unwidersprochen. Nichtsdestotrotz bestand gerade damals das Bedürfnis, diesen Zustand, der keiner Rechtfertigung bedurfte, geschichtsphilosophisch zu rechtfertigen, wie es der Fall des Francis Fukuyama (1992 veröffentlichte Fukuyama das Buch *The End of History and the Last Man*, Anm. des Hrsg.) zeigt. Nun kam aber schon kurz vor und nach dem Zweiten Weltkrieg eine von Kunst, Literatur, Politik und Philosophie im zunehmenden Maße geteilte Zeitdiagnose auf, die den geschichtsphilosophischen Befund vom Ende der Geschichte mit der Gegenwart in Deckung zu geraten sah: Kriege und große geschichtliche Umwälzungen brächten nichts wesentlich Neues mehr hervor und seien vielmehr Rückzugsgefechte der Geschichte. Damit schien aber auch die Gegenwart in einer Weise gerechtfertigt zu sein, die keine Politik im Sinne von Machtkämpfen mehr benötigte. Die Welt würde nun – und das war dann im Gegensatz zu Adorno ganz affirmativ gemeint – zu einer durch und durch verwalteten Welt werden. Das Individuum würde in ihr durch Verfahren und Institutionen vollständig vom Risikoaspekt des Handelns entlastet werden. Der wohl einflussreichste Versuch, diese Zeitdiagnose auf geschichtsphilosophische Höhe zu bringen, stellten jene Vorlesungen dar, die der Philosoph Alexandre Kojève in den Jahren zwischen 1933 und 1939 an der Pariser *École pratique des hautes études* zu Hegels *Phänomenologie des Geistes* gab. Zu den Teilnehmern dieser mittlerweile zum geistesgeschichtlichen Ereignis hochstilisierten Vorlesungen zählten etwa Hannah Arendt, Jaques Lacan, Jean-Paul Sartre, George Bataille oder Pierre Klossowski.

Kojèves Hegel-Interpretation bekam in der Nachkriegszeit, nun mit dem Spätkapitalismus und der europäischen Einigung konfrontiert, an der Kojève als Funktionär von OEEC (Vorgängerorganisation der OECD) und französischem Wirtschaftsministerium selbst mitwirkte, eine andere Dringlichkeit: Sie war nun mit der Frage

konfrontiert, wie der Mensch in dieser auf ewig gerechtfertigten Welt überhaupt noch ein erträgliches Leben führen könne. Es drohe doch aus deren Verfassung zwangsläufig Handlungshemmung und schließlich Resignation. Warum noch handeln, wenn das Handeln keine Notwendigkeit mehr und, sofern es im Rahmen der Rechtsordnung geschehe, kaum noch Konsequenzen für das So-Leben und Überleben hat?

Kojève sah hier nur zwei Auswege: Das völlige Aufgehen in dieser Welt – für ihn der *American Way of Life* – oder die Kultivierung eines reinen Snobismus, den er in Japan verwirklicht sah, und der ein Weiter-Handeln nur dadurch ermöglicht, wie dieses keiner „geschichtlichen Inhalte“ und „geschichtlichen Werte“ bedurfte, sondern sich in der Form erschöpft. Dieser Snobismus scheint die Umkehrung eines Aphorismus Friedrich Nietzsches zur Maxime genommen zu haben: Als auf ewig gerechtfertigte Welt, als die wir das Ende der Geschichte zu verstehen haben, müssen die Phänomene und das Dasein nun ästhetisiert werden, wenn man nicht zum Tier oder zum *letzten Menschen Nietzsches* werden möchte. Ein Tier, so schrieb Kojève, könne nämlich kein Snob sein. Für den Snob Kojève musste dieser letzte Ausweg attraktiv erscheinen, ließ er doch noch zu, was der ersten Alternative paradoxerweise nicht mehr gegeben sein sollte: Hedonismus. Kojève kommentiert diese paradoxe Folge des *American Ways of Life* selbst einmal so: „Wenn der Mensch wieder zum Tier wird, müssen auch seine Künste, seine Liebe und sein Spiel wieder rein „natürlich“ werden“. Man müßte also annehmen, daß nach dem Ende der Geschichte die Menschen ihre Bau- und Kunstwerke so schüfen, wie die Vögel ihre Nester bauen oder wie die Spinnen ihre Netze weben, daß sie Konzerte gäben wie Frösche und die Grillen, daß sie spielten wie junge Tiere und sich der Liebe hingäben wie ausgewachsene. Aber man kann dann nicht sagen, „daß dies alle Menschen *glücklich* macht“. Vielmehr bliebe zu ergänzen, „daß die post-historischen Tiere der Spezies *homo sapiens* (die im Überfluß

und in voller Sicherheit leben werden) hinsichtlich ihres künstlerischen, erotischen und spielerischen Verhaltens *zufrieden* seien, da sie sich per definitionem damit zufrieden geben werden.“ Diese scheinbar auf ewig gerechtfertigte Welt gerät darin unversehens in eine aufschlussreiche Spiegelstellung zum höfischen Leben des Absolutismus, dessen größte Sorge die Langeweile war.

Indem der Soziologe Wolf Lepenies in *Melancholie und Gesellschaft* das Legitimationsproblem dieser Zeit charakterisiert hat, bot er auch ein allgemeines Schema an, das ebenso auf das Legitimationsproblem der posthistorischen Gegenwart Anwendung finden kann. Denn die Legitimationskrise ist hier wie in der von Kojève prognostizierten Posthistorie tatsächlich aus einem Übermaß an Legitimation entstanden: „Die Langeweile dieser Epoche resultiert aus dem Gefühl, nichts mehr verändern, nichts mehr tun zu können: die Gültigkeit der Weltinhalte ist festgelegt.“ Das Leben am absolutistischen Hof und in der Posthistorie unterscheidet sich damit grundsätzlich auch von jenem bürgerlichen Leben, dem die geschichtsphilosophische Apparatur als Ersatzhandlung diene. Beiden ist ein Verlust von Welt und Handlungsbereitschaft in ihr eigen, der, so auch Lepenies, dem bürgerlichen Entstehungsmilieu der Geschichtsphilosophie nie gegeben war. So führte einerseits der gescheiterte Prestigekampf des französischen Adels gegen den König zur Stilllegung der Welt am Hofe, während andererseits die weitgehend voraussetzungslose Anerkennung im Zeitalter der Massendemokratie jeden politischen Anerkennungskampf ins Leere laufen lässt. Demgegenüber wollte das bürgerliche Leben aber gerade etwas, das es noch nie besessen hatte: nämlich die politische Heimatlosigkeit mittels Geschichtsphilosophie in politische Anerkennung und Handlungsfähigkeit eintauschen, ohne aber dabei den Kampf um Anerkennung selbst zu wagen.

Von dem „Zuviel“ an Legitimation, das paradoxerweise in eine Anomie schwacher Verbindlichkeit führte, werden wir vielleicht in den nächsten Jahren entlastet. Darin werden wir

möglicherweise auch erkennen, dass das Problem fehlender Verbindlichkeit aus diesem Legitimationsüberschuss erst entstehen konnte, wie Verbindlichkeit nur dort einen konkreten Sinn erhält, wo die Rechtfertigung der Welt zumindest grundsätzlich durch das eigene Handeln möglich scheint. Wenn aber die Gültigkeit der Weltinhalte zunehmend wieder fragwürdig wird, so kann die Rede vom Ende der Geschichte davon nicht unbeeindruckt bleiben. Diese hat sich dann die Frage gefallen zu lassen, ob ihre Leistung darin bestehen soll, wieder zu Ersatzhandlungen einzuladen oder aber die Geschichte dem Denken und Handeln auf Alternativen hin zu öffnen.