

Welches Ende der Geschichte?

Karlfriedrich Herb

Hat die Demokratie eine Zukunft? Vermag sie sich mit ihren bescheidenen Wahrheiten im Kampf der Weltbilder zu behaupten? Droht sie heute ihre Bürger im Stich zu lassen, oder ist sie von allen guten Geistern verlassen? Welchen Raum darf die Demokratie der Religion im Gemeinwesen gewähren? Ist sie selbst auf religiöse Bindungen angewiesen? Drohen der Demokratie mit der Globalisierung schwierige Zeiten?

Vor noch nicht allzu langer Zeit klangen solche Fragen weniger dringlich. Da schien die Demokratie vor Selbstgewissheit zu strotzen und ihre Zukunft ohnehin gesichert. In den glücklicheren Tagen des Jahres 1989 verkündete Francis Fukuyama mit der Herrschaft der Demokratie kurzerhand das *Ende der Geschichte*. Mit dem Fall der Berliner Mauer und dem bevorstehenden Zusammenbruch des kommunistischen Weltreiches schien dieses Ende unausweichlich. Aus dem jahrzehntelangen Konflikt zwischen Ost und West war die Demokratie als Siegerin hervorgegangen – und eine Alternative weit und breit nicht erkennbar. Was sollte es jenseits ihrer konkurrenzlosen Herrschaft noch Neues geben?

Ob die Dinge damals wirklich so günstig standen? Jedenfalls ist die Aufbruchsstimmung von 1989 schnell allgemeiner Ernüchterung gewichen. Nach einer Welle der Demokratisierung, die Rechtsstaatlichkeit, Menschenrechte und Marktwirtschaft in die Welt zu tragen versprach, hat uns die Geschichte wieder eingeholt, ja vielerorts sogar eines Schlechteren be-

lehrt. So schnell wie damals erhofft nimmt die Demokratie nicht Besitz vom Globus – und schongarn nicht friedfertig und kampfflos. Kaum war die frohe Botschaft vom demokratischen *Ende der Geschichte* verkündet, machte die Lösung vom *Kampf der Kulturen* die Runde. Ob dieser Konflikt nun in den Bruchlinien zwischen den Kulturen beheimatet oder schon in ihnen selbst angelegt ist, sei dahingestellt. Jedenfalls erscheint die Zukunft der Demokratie in einem ganz anderen Licht. Sollten wir tatsächlich im Zeitalter der Demokratie leben, dann ist der Konflikt ihre Signatur.

Geirrt haben sich damals viele, ob sie das nahe Ende nun aus der Neuen Welt oder aus dem Alten Europa kommen sahen. In Frankreich verkündet François Furet – pünktlich zur Zweihundertjahrfeier – das Ende der Revolution und macht die Gegenwart um eine Illusion reicher: Die Ära Mitterrand markierte den Eintritt in das endgültige Zeitalter der Demokratie und der Menschenrechte. In gewohnter Geste, wonach französische Innenpolitik gleich Weltgeschichte ist, sollte der Weltgeist in Paris die letzte Ruhe finden.

Eine liberale Eschatologie

Fukuyama besitzt eine andere Landkarte: Er erkennt im *American way of life* die definitive Gestalt der Demokratie. Überzeugt von ihrem endgültigen Sieg – zumindest über ihre äußeren Feinde, befürchtet er 1989, dass mangels Alternativen sogar Langeweile unter den Siegern aufkom-

men könne. Solche Sorgen hätten die Vereinigten Staaten heute liebend gerne. Vom Rest der Welt ganz zu schweigen.

Betrachtet man Fukuyamas Analysen mit dem Abstand der Ideengeschichte, so entpuppen sie sich als eine eigenwillige Mischung aus schottischer Aufklärung und preußischer Geschichtsphilosophie: Das Walten der *invisible hand* in der Marktgesellschaft auf der einen Seite, ein glücklich endender Kampf um Anerkennung auf der anderen Seite: Das sind die Erfolgsgaranten des demokratischen Sieges. Adam Smith im Hintergrund, im Vordergrund aber Hegel als Verkünder des Endes der Geschichte. Dass ausge rechnet Hegel in die Chefetagen des amerikanischen State Departement vordringen konnte, mag verwundern. Aber freilich ist es nicht Hegel selbst, der hier das Wort führt, sondern ein abenteuerlicher Interpret von Hegels *Phänomenologie des Geistes*: Alexandre Kojève. Der Hegelianer in Paris steht Pate bei Fukuyamas liberaler Eschatologie.

Existenzialistische Lesart Hegels

Als russischer Emigrant war Kojève in den Dreißigerjahren nach Frankreich gekommen, um den Pariser Intellektuellen Hegels Philosophie zu vermitteln und die Hegelianer das Fürchten zu lehren. Vermutlich hatten beide die Lektion verdient. Kojève bewegt die alte Frage aller Hegelschüler von links bis rechts: *Was werde wohl den ferneren Inhalt der Weltgeschichte bilden?* Darauf weiß Kojève bestens Bescheid. Im Namen des Meisters verkündet er das Ende der Geschichte. Es lässt sich genau datieren: 1806 – Napoleons Sieg über die Preußen in der Schlacht in Jena. Die Schlacht besiegelt das Ende der Nationalstaaten und lässt den Weltstaat auf der Bühne der Weltgeschichte erscheinen. Der Weltgeist hat sein letztes Stück gegeben. Was zu tun bleibt, ist die Eroberung der Provinzen, eine lästige Strafarbeit des Weltgeis-

tes. Ansonsten gilt: Im Osten nichts Neues.

Mit waghalsigem Abstand zum Text liest Kojève seinen Hegel existenzialistisch. Der Kampf zwischen Herr und Knecht mündet in eine Gesellschaft freier Bürger, die sich gegenseitig Anerkennung zollen. Frankreichs Revolution und Napoleons Empire machen individuelle Freiheit zum Prinzip des Selbstbewusstseins. Seit dem Siegeszug Napoleons vermag Kojève unter der Sonne nichts Neues mehr zu entdecken: Stalin und Hitler sind bloße Epiphenen; die chinesische Revolution nichts anderes als die verspätete Einführung des *Code Napoléon* am anderen Ende der Welt.

Aber so sicher das Ende der Geschichte, so unscharf seine konkrete Gestalt. Anders als Fukuyama, der Prophet des Rückblicks, kann Kojève noch keineswegs sicher sein, wer im zwanzigsten Jahrhundert als Sieger aus der Konkurrenz der Großmächte hervorgehen wird. Offensichtlich traut er Kapitalismus wie Kommunismus den Endsieg zu. In aberwitzigen Vergleichen verlieren indes beide Systeme die vertrauten Konturen. Zunächst verlegt Kojève die Endzeit in die Sowjetunion und erkennt in Stalin den legitimen Erben Napoleons. Nach dem Zweiten Weltkrieg sieht er das marxistische Endstadium der Geschichte bereits in den Vereinigten Staaten erreicht – und in Henry Ford den einzigen bedeutenden authentischen oder orthodoxen Marxisten des zwanzigsten Jahrhunderts. Eine Japan-Reise in den Fünfzigerjahren beschert Kojève eine neue Vision vom Ende der Geschichte: einen demokratischen Snobismus, der in Japan aus der Begegnung einer traditionellen und elitären Lebenshaltung mit dem *American way of life* resultiere. Teezeremonie und McDonald's-Fastfood als letzter Schrei der Konsumgesellschaft.

Jedenfalls steht für Kojève fest, dass mit dem Aufkommen eines homogenen

Weltstaates nicht nur alle Politik ausgedient hat, sondern auch das Ende des Menschen bevorsteht. *Das Ende der Geschichte ist der Tod des Menschen im eigentlichen Sinn.* Aber Kojève weiß die Zeitgenossen der Posthistorie auch gleich zu trösten. *Der Mensch bleibt als Tier am Leben und alles, was den Menschen glücklich macht, die Kunst, die Liebe, das Spiel und so weiter.*

Ob dies alles als intellektuelle Spielerei oder todernst gemeint sein soll, ist schwer zu entscheiden. Schwer zu ertragen ist es allemal. Schließlich schrumpfen bei Kojève die größten Mörder der Weltgeschichte zu Marionetten seiner philosophischen Kleinkunst. Da hört jeder Spaß auf. Dass Kojève sich auf Augenhöhe mit Stalin glaubte und damit ein ähnliches Gespann wie Napoleon und Hegel bilden wollte, spricht Bände. Kant hatte gelegentlich von einer *terroristischen Vorstellungsart der Menschengeschichte* gesprochen. Kojève verleiht ihr Gestalt.

Vom Kreislauf zum linearen Geschichtsverlauf

Dass kein Fortschritt möglich ist, dass Wandel nichts Neues bringt und letzten Endes alles beim Alten bleibt: Dieses endzeitliche Szenario prägt paradoxerweise auch die Anfänge der Geschichtsphilosophie. Sicherlich wussten auch die Alten ihr Lied vom Ende der Geschichte zu singen. Dass diesem Ende aber ein Fortschritt voranging, glaubten sie nicht. Der Wandel ging ohne die uns so vertraute Idee des Fortschritts vonstatten. In der Geschichte vorankommen will erst der moderne Mensch, der antike glaubt sich eingebunden in eine teleologische Weltordnung: Für Fortschritt aus eigenem Antrieb ist hier kein Raum. Die Figur des Kreises beherrscht alle geschichtsphilosophische Spekulation, und in der antiken Politik steht Wandel der Verfassungen unter Wiederholungszwang. *Plus ça change plus, ça reste la même chose.* Die Ordnungen der Men-

schen kommen und gehen. Wo sie ein Ende finden, folgt ein Anfang, der nichts Neues verheißen.

Einen ersten Ausbruch aus dem gleichförmigen Kreislauf von Entstehen und Vergehen wagt der Mensch bei Augustinus. Mit dem Erscheinen Jesu Christi wird erstmals die Idee einer linear verlaufenden Geschichte denkbar. Der Mensch entdeckt sich als Bürger zweier Welten, wobei die diesseitige ganz unter dem Gesetz der himmlischen steht. Welches Ende die profane Geschichte des Menschen findet, verrät Augustinus nicht. In theologischer Perspektive aber ist die Geschichte mit dem Auftreten Christi am Ende.

Christliche Heilsgeschichte und die Moderne

Es ist schwer, die Bedeutung der christlichen Eschatologie für die neuzeitliche Geschichtsphilosophie zu überschätzen. Vielleicht ist jeder Fortschritt auch ein Stück Pilgerreise – und die Moderne nicht so modern, diesseitig und innerweltlich, wie sie sich selbst begreift. Ob sich die Modernen jemals ganz von den Denkmustern christlicher Heilsgeschichte frei machen konnten, ist strittig. Versucht haben sie es jedenfalls. Die Philosophen der Aufklärung schreiben eine Geschichte, die ganz von dieser Welt sein soll. An die Stelle eines transzendenten Gottes, der die Geschicke der Welt nach seiner Vorsehung lenkt, tritt der Mensch als neues Subjekt der Geschichte. Vernunft, Freiheit und Perfektibilität heißen die Leitbegriffe einer Geschichte, die von nun an selbst gemacht und folglich selbst zu verantworten ist.

Als die Idee einer solchen Geschichte noch jung und unschuldig ist, erregt der Fortschritt kaum Verdacht. Zwar kennt auch der Fortschrittsglaube seine Stunde der Bewährung wie etwa das Erdbeben von Lissabon im Jahre 1755, das brennende Fragen an Selbstverantwortung und Theodizee aufwirft. Doch bei vielen

ist das grundsätzliche Vertrauen in den Fortschritt durch kein Beben zu erschüttern. Condorcet, einer der Apostel der neuen Lehre, nennt seine Bibel *Entwurf einer historischen Darstellung der Fortschritte des menschlichen Geistes*. Die Zuversicht ist nahezu grenzenlos. Condorcet sieht eine Zeit kommen, da die Sonne auf der Erde nur noch freie Menschen bescheint, die nichts über sich erkennen als ihre Vernunft.

In solch guter Verfassung fühlen sich im achtzehnten Jahrhundert nicht alle. Condorcets Träume sind Rousseaus Albträume. Sieht Condorcet in der *perfectibilité*, der menschlichen *Fähigkeit zur Vollkommenheit*, eine sichere Führerin in den Fortschritt, so nimmt ihr Rousseau das strahlende Aussehen: Die Perfektibilität wird zur neuen Chiffre für die Ambivalenz der Natur des Menschen und seiner Geschichte. Damit gerät der moderne Fortschrittsgedanke in eine schwere Krise.

Abkehr vom Naturzustand

Auch Rousseau weiß ein Lied vom Ende der Geschichte zu singen – es ist mit der Dekadenz des *ancien régime* bereits traurige Wirklichkeit geworden. Aus der Miserie der Gegenwart führt Rousseau zurück an den Anfang der Geschichte. Von hier aus erzählt er die Geschichte des Menschen noch einmal neu: Es ist die Geschichte eines Fortschrittes, der nichts Gutes verheißen.

Rousseau gibt sich alle Mühe, in diesem geschichtslosen Anfang der Geschichte ihre vorzeitige Vollendung zu sehen, in jenem natürlichen Menschen also, der nichts und niemanden kennt – und am wenigsten sich selbst – und gerade deshalb glücklich ist. Wie aus diesem glücklichen Solitär ein trister Zeitgenosse wird, beschreibt Rousseau in allen Einzelheiten. In seiner peniblen Gattungsgeschichte zeigt sich, wie sehr er dem Fortschritt misstraut und wie sehr er dessen Jünger verachtet.

Als die Grünen noch grün waren, hatten sie in Rousseau ihren Vordenker. Einen entschiedenen Gesellschaftskritiker, der in der Verlangsamung des Fortschritts einen schwachen Trost über die gegenwärtigen Übel suchte. Verlangsam aber heißt nicht Zurückschreiten. Zurück zur Natur wollte Rousseau nie. Bei allem Pathos für den Anfang, Regression ist – auch hier – kindisch.

Wenn Rousseau wirklich von der Zukunft träumt, dann erinnert er nicht an den Naturzustand, sondern setzt souverän einen neuen Anfang. Er entwirft einen bürgerlichen Zustand, der alle Irrwege der Zivilisation vergessen lässt. Republik lautet das Zauberwort – und der Gesellschaftsvertrag ist ihr Schlüssel.

Ein freundlicheres Ende der Geschichte ergibt sich daraus allerdings nicht, er trägt den platonischen Traum der Republik selbst zu Grabe. Damit ist zwar nicht das Ende des Menschen, wohl aber das Ende des *citoyen* besiegelt. Deshalb könnte man den Begriff des Bürgers getrost aus dem Wortschatz der modernen Sprachen streichen.

Forderung der praktischen Vernunft

Mit diesem traurigen Ende der Geschichte will sich Kant, der selbst ernannte Schüler Rousseaus, nicht abfinden. In Rousseaus Namen entwirft er eine neue Republik, die sich mit der Gegenwart arrangiert und ein besseres Ende verspricht.

Wie immer will Kant zunächst alles wissen. Er fragt nach dem *Ende aller Dinge* und spürt dem *muthmaßlichen Anfang der Menschengeschichte* nach. Als Prophet oder Archäologe versteht er sich nicht. Als politischer Philosoph interessiert ihn der Anfang, den die Menschen selber setzen. Mit Rousseau nennt er diesen spekulativen Anfang jenseits aller Geschichte *Vertrag*. Natürlich ist dieser Vertrag künstliche Konstruktion. Er besitzt dennoch

praktische Realität – als Norm für alle Politik. Ein Ratgeber für den Praktiker – die herrschenden Souveräne – und ein verlässlicher Leitfaden für den Theoretiker. Vom Vertrag aus lässt sich Geschichte in *weltbürgerlicher Absicht* schreiben. Sie verspricht kein tragisches Ende.

Anders als Rousseau traut Kant dem Menschen, jenem krummen Holz, aus dem nichts Gerades werden kann, eine republikanische Weltgeschichte zu. Selbst für ein *Volk von Teufeln* soll die Republik taugen – und allmählich die Welt erobern. Mutig wirbt Kant für das Projekt des ewigen Friedens. Das Projekt ist geradezu Pflicht für jedermann. Jeder einzelne Staat soll durch Reform zu einer menschenrechtlichen Republik werden, und alle zusammen sollen sich in einem republikanischen Völkerbund organisieren. Von vornherein denkt Kant die Demokratie in globaler Perspektive. Erst ein demokratischer Globus macht das Menschenrecht sicher.

Doch kann man Kants Zuversicht teilen? Schließlich müssen bei ihm viele und vieles zusammenwirken, damit die Welt – *peu à peu* – republikanisch wird. Politische Reform von oben, philosophische Aufklärung von unten, der *Handelsgeist* der bürgerlichen Gesellschaft, nicht zuletzt die große Künstlerin Natur, die hinterrücks Zwietracht in Eintracht verwandelt – sie alle müssen an einem Strang ziehen und für Republikanisierung sorgen. Kant glaubt an den Erfolg des Unternehmens. Seine republikanische Heilsgeschichte ist Parusie ohne große Verzögerung. Das *Geschichtszeichen* des Jahres 1789 stärkt die Zuversicht. Nicht die Akteure in Paris, sondern die unbeteiligten Zuschauer mit ihrem Enthusiasmus für die neue Republik verraten eine moralische *Anlage im Menschen* – und stellen damit den Fortschritt zum Besseren unter Beweis. Theoretisch beweisen will Kant, bescheiden wie immer, den Fortschritt allerdings nicht, er ist eine Forderung der prakti-

schen Vernunft. Sie verpflichtet uns, die Geschichte in *weltbürgerlicher Absicht* zu deuten.

Hegel war dies nicht genug. Er weiß es besser. Vernunft und Freiheit werden nicht in ferne Zukunft vertagt und als moralischer Ansporn für die Gegenwart verstanden. Mit der Französischen Revolution wird das Prinzip der Selbstbestimmung des Individuums Wirklichkeit. Dabei kennt Hegel die Schleichwege des Weltgeistes allzu genau. Er weiß um den Preis für den *Fortschritt im Bewusstsein der Freiheit* – und dass die Geschichte für die Poesie des Individuums wenig Raum lässt. Das ihm von Kojève angedichtete *Ende der Geschichte* sucht man bei Hegel allerdings vergeblich – ebenso den homogenen Weltstaat als seine politische Endgestalt. Hegel setzt – gegen Kants Kosmopolitismus – weiterhin auf die Nationalstaaten als Protagonisten der Geschichte.

Tocquevilles ungewisse Zukunft

Was im neunzehnten Jahrhundert auf Kant und Hegel folgte, hat Julius Ebbinghaus einmal böse den *Terror des Weltanschauungsdiplattismus* genannt. Er macht die Verwaltung der Zukunft zur philosophischen Leidenschaft. Ob die Geschichte mit der Herrschaft der Bourgeoisie, der Diktatur des Proletariats oder der Expertokratie der Positivisten ihr Ende findet, Männer wie François Guizot, Karl Marx und Auguste Comte wissen genau, wohin der Fortschritt führt und wo die Geschichte enden wird. In dieser illustren Gesellschaft der Prognostiker und Propheten wirkt der französische Adlige Tocqueville mit seinem Buch über die *Demokratie in Amerika* geradezu bescheiden. Dabei wagt auch er eine mutige These. Er stellt die Geschichte unter das Gesetz der Gleichheit – die *égalité des conditions*. Ein Stück weit ist auch Tocqueville säkularer Heilslehrer. Schließlich ist die *Gleichheit der Bedingungen*, das eherne Gesetz der Moderne, das Werk göttlicher

Vorsehung. Bemerkenswert ist allerdings, dass Tocquevilles Eschatologie das Ende der Geschichte offen lässt. Statt auf eine demokratische Fügung Gottes zu setzen, entwirft Tocqueville eine dramatische Alternative: Freiheit oder Barbarei, liberale Demokratie oder moderne Despotie: Das sind die Aussichten in einem von der Vorsehung nicht garantierten *Zeitalter der Gleichheit*. Die Zukunft der Demokratie bleibt ungewiss.

Zweifellos erklärt Tocqueville die Demokratie für modernitätstauglich. Rechts-gleichheit und ökonomische Chancengleichheit, Volkssouveränität, Repräsentation, Gewaltenteilung und politische Gleichheit der Bürger – das sind die unaufgebbaren Wesensmerkmale der Demokratie als gesellschaftliche und politische Ordnung. Gleichwohl macht Tocqueville aus seiner Skepsis gegenüber einem demokratischen Zeitalter der Gleichheit keinen Hehl. Seismografisch verzeichnet er seine Schwächen und Anfälligkeiten. Tocqueville weiß, dass demokratische Institutionen und Rechte nur so lange tau- gen, wie sie von einer lebendigen politischen Kultur getragen werden. Der Rückzug des Bürgers aus der öffentlichen Sphäre war ihm ein Gräuel. Wo materielles Anspruchsdenken und Unfähigkeit zum politischen Handeln zusammentreffen, diagnostiziert er jene Überforderung des Staates, die Niklas Luhmann zum Wesensmerkmal heutiger Demokratien erhebt. Statt den Einzelnen dem Lamento der eigenen Machtlosigkeit zu überlassen, wirbt Tocqueville für Eigenverantwortung und politisches Engagement. Dennoch zweifelt er, ob Gemeinsinn und Teilhabe des *citoyen* die Demokratie auf Dauer gegen ihre eigenen Schwächen wappnen können. Dass die Demokratie aus Bedingungen lebt, die sie selbst nicht zu garantieren vermag, ist bereits Tocqueville be-wusst. Schonungslos offenbart er damit

die eigentümliche Bodenlosigkeit der demokratischen Gesellschaft, entdeckt in der Unfähigkeit, über sich selbst Gewissheit zu erlangen, ihre größte Schwäche. Aus diesem Grund sieht er sich gezwungen, über eine bloße innerweltliche Diagnose und Therapie der Demokratie hinauszugehen. Schließlich bieten die politischen Dogmen der Demokratie – Volkssouveränität, Mehrheitsprinzip, Menschen- und Bürgerrechte – dem Einzelnen weder innere Stabilität noch moralische Sicherheit. Letztlich verlangt die Demokratie nach Regeln und Grenzen, die von außen an sie herangetragen werden. Erst auf der Grundlage einer transzendenten Ordnung könne die Demokratie sich entfalten und dem Abdriften in den sanften Despotismus der demokratischen Massengesellschaft entgegenwirken. Tocquevilles Analyse zeigt, dass die Demokratie in ihrer Substanz auf eine religiöse Fundierung angewiesen ist. Eine solche Symbiose von Politik und Religion schien Tocqueville in der amerikanischen Demokratie – vor allem im Vergleich mit den französischen Verhältnissen – vorbildlich gelungen. Dass ihm der *American way of life* in Sachen Religion zunehmend fragwürdiger wurde, ja dass er die politischen Segnungen gerade durch die innerweltliche Handhabe der Religion vereitelt sah, steht auf einem anderen Blatt. Sicher ist, dass der unglückliche Agnostiker die Religiosität des demokratischen Bürgers weder in der Alten noch in der Neuen Welt missen wollte. Vor dem Hintergrund der heutigen Herausforderungen der Demokratie durch die Ansprüche der Religionen mag Tocquevilles religiöse Therapie für die Leiden der Demokratie fragwürdig erscheinen. Doch auch wer die Antworten Tocquevilles verwirft, sollte seine Diagnose künftig zu Rate ziehen – sind doch Tocquevilles Fragen auch unsere eigenen.