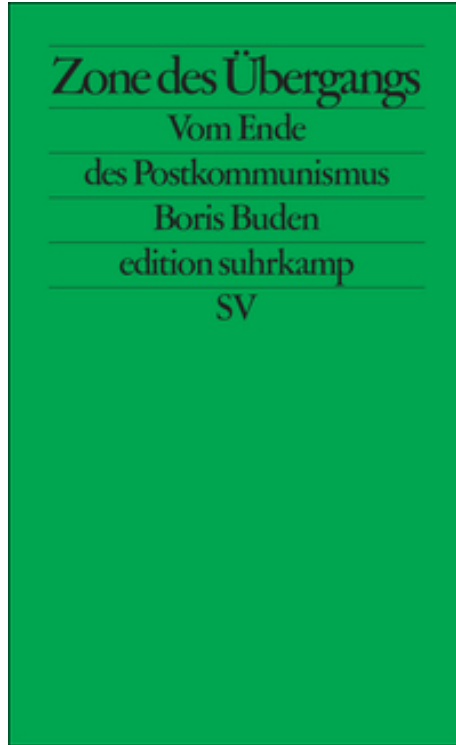


Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Buden, Boris
Zone des Übergangs

Vom Ende des Postkommunismus

© Suhrkamp Verlag
edition suhrkamp 2601
978-3-518-12601-1

edition suhrkamp 2601

Zwanzig Jahre nach der Wende im Herbst 1989 stellt Boris Buden eine radikale Zeitdiagnose: Seit dem Kollaps der kommunistischen Regime, in dem nicht nur Diktatur und Planwirtschaft, sondern die Ära der industriellen Moderne selbst untergegangen sind, hat sich die Zukunft verabschiedet. In Werken der Gegenwartskunst und in den neuen Geschichtsmuseen herrscht der Geist der Retroutopie: die Rückbesinnung auf unentfaltete Potentiale der Vergangenheit. Die Sehnsucht nach Geschichte hat den Glauben an den Fortschritt abgelöst. Religion und Nationalismus erleben eine Renaissance. Was bedeutet dies für unsere Gesellschaft? Lebt die obsolet gewordene soziale Hoffnung – eine verworfene Idee – im kulturellen Gedächtnis fort?

Boris Buden, 1958 in Zagreb geboren, ist Philosoph und Publizist. 2004 erschien *Der Schacht von Babel. Ist Kultur übersetzbar?* Er lebt in Wien und Berlin.

Boris Buden
Zone des Übergangs

Vom Ende
des Postkommunismus

Suhrkamp

edition suhrkamp 2601

Erste Auflage 2009

© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 2009

Originalausgabe

Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen,
auch einzelner Teile.

Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm und andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages
reproduziert oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Satz: Hümmer GmbH, Waldbüttelbrunn

Druck: Druckhaus Nomos, Sinzheim

Umschlag gestaltet nach einem Konzept
von Willy Fleckhaus: Rolf Staudt

Printed in Germany

ISBN 978-3-518-12601-1

1 2 3 4 5 6 – 14 13 12 11 10 09

Inhalt

Statt einer Einleitung: Der zwanzigste Mann	9
---	---

I

Gesellschaft und Kultur: Von der klassenlosen Gesellschaft zur gesellschaftslosen Klasse

Zynische Wende	17
--------------------------	----

Im Blick der anderen 17 – Als Utopie noch kein Schimpfwort war: Rortys
liberale Ironie 20 – Jetzt wird es ernst: Der Übergang zum Zynismus 24 –
»Was ist das, was uns zu Mitgliedern einer Gesellschaft macht?« 28 –
Keine Demokratie ohne Kapitalismus? 30

Als die Freiheit Kinder brauchte	34
--	----

Eine Ideologie namens Transitologie 35 – Erziehung zur Unmündig-
keit 40 – Erziehung zur Dummheit 45 – Nicht vergessen: Widerspruch
und Widerstand 49

Das Elend des Nachholens	52
------------------------------------	----

Das Volk wollte es 53 – Am Anfang war die Einheit 56 – Am Ende war
die Kultur 58 – War auch der Kommunismus eine Kolonialmacht? 63 –
Die verworfene Gesellschaft 67 – Die ausgebliebene Revolution 70

Wo Gesellschaft war	74
-------------------------------	----

Auf dem abwesenden Grund der Gesellschaft 75 – Der Übergang zum
Politischen 81 – In keiner Gesellschaft zuhause 84 – Eine postsoziale Ge-
sellschaft? 90 – Wo Gesellschaft war, sind Zonen geworden 95

»Genossen, sogar jetzt schäme ich mich nicht meiner kommunistischen Vergangenheit«	100
--	-----

II

Glaube: Gott *will tear us apart again*

Der befreite Gott	107
-----------------------------	-----

Der wiedergefundene Gott – im Rhythmus des Rock 'n' Roll	111
--	-----

Im Glaubensrausch 111 – Unter dem Legitimationszwang 116 – Der dritte Totalitarismus 119 – So geht das Abendland unter 123 – Der Glaube, der uns wieder trennen wird 125

Bis hierher und nicht weiter – die liberale Verteidigung des säkularen Staates	128
--	-----

Säkularismus auf dem Rückzug 129 – Der Gott des fremden Wortes: Habermas' Übersetzungsbegriff 133 – Religion und Politik jenseits des Reinheitsgebots 138 – Glauben oder nicht glauben, das ist gar keine Frage – solange du meines Glaubens bist 141 – Wenn die Gesellschaft zerfällt ... 149

Glaube ist kälter als der Haß	153
---	-----

III

Zukunft: Utopie nach dem Ende der Utopie

Hoffnung ohne Gesellschaft 164 – Nach dem Ende der Utopie: Retro-utopie 169 – Zurück aus der Zukunft 172 – Zurück in die Zukunft 177 – Entweder eine Zukunft ohne Gesellschaft oder eine Gesellschaft ohne Zukunft 183 – Das »Haus des Terrors« in Budapest 188

Epilog: Der postkommunistische Robinson	201
---	-----

Am 23. April 2009 unterbrachen die Studenten und Studentinnen der Philosophischen Fakultät in Zagreb den Lehrbetrieb und besetzten das Fakultätsgebäude. Ihre Forderung war einfach: Abschaffung der Studiengebühren für alle Studierenden im Lande. In den Tagen darauf kam es zu Protesten und Blockaden an zwanzig weiteren Fakultäten. In Zagreb gelang es den Studierenden, die Philosophische Fakultät mehr als einen Monat lang besetzt zu halten. Das Ziel – die Abschaffung der Studiengebühren – wurde nicht erreicht. Trotzdem kehrte mit ihrem Protest die längst verworfene soziale Frage auf die politische Bühne zurück. Gestellt von denjenigen, die keine Illusionen über die Vergangenheit zu verlieren haben, weil sie die Hoffnung auf die Zukunft verkörpern. Ihnen ist dieses Buch gewidmet.

Statt einer Einleitung: Der zwanzigste Mann

Die Geschichte des Postkommunismus sollte von ihrem Ende her erzählt werden. Auf diese Weise ersparen wir uns manche Illusion, zum Beispiel die, daß der Postkommunismus eine historische Übergangsphase sei, die zu einem bestimmten Zeitpunkt beginnt und an einem anderen endet, womit sie ihren Sinn erfüllt hat. Das Ende, mit dem unsere Geschichte beginnt, befindet sich im Gegenteil dort, wo sie jeglichen Sinn verloren und sich ins Nichts verflüchtigt hat.

Die Eisenbahnstrecke, die die serbische Hauptstadt Belgrad mit dem montenegrinischen Seehafen Bar verbindet, führt an einem kurzen, nur ein paar Kilometer langen Abschnitt durch Bosnien und Herzegowina. In diesem Abschnitt, an der Station Štrpci, hielt im Februar 1993 eine Gruppe von serbischen Paramilitärs den Zug Belgrad–Bar an – wie sich später herausstellte, mit Wissen und Genehmigung der Regierung in Belgrad. Sie durchsuchten in Windeseile die Waggonen und zwangen die Passagiere – zwanzig Männer – auszusteigen. Der jüngste war siebzehn Jahre alt. Achtzehn von ihnen waren Muslime, hauptsächlich Bürger Serbiens und Montenegros, einer war Kroat, ein pensionierter Offizier der jugoslawischen Bundesarmee, der in Belgrad lebte und auf dem Weg nach Podgorica, der Hauptstadt Montenegros, war, um seinen Sohn zu besuchen, der dort den Militärdienst absolvierte. Die Nationalität, das Alter und der Name des zwanzigsten Mannes sind unbekannt – bis heute. Das einzige, was man über diesen Menschen weiß, ist, daß er »ein Schwarzer« war. Darin stimmten die vier Aussagen, die später unabhängig voneinander gemacht wurden, überein. Laut einem Bahnwärter auf dem Bahnhof Štrpci ähnelte er einem Farbigen, etwa einem Ägypter. Dieser schwarze Mann sei korpulent gewesen, etwa 1,85 Meter groß, und hätte über dem Arm ein Sakko, des weiteren eine Tasche oder einen Koffer getragen. Der Gehilfe des Loko-

motivführers soll ihn ebenfalls am Bahnsteig gesehen haben. Er sei von einem Soldaten in die Richtung eines geparkten Lastwagens begleitet worden. Dieser hätte ihm leicht auf die Schulter geklopft und dabei gelacht. Auch der Schaffner erinnerte sich, daß der Mann eine Rückfahrkarte Belgrad–Podgorica bei sich hatte.

Was danach passierte, ist drei Jahre später dank der Aussage eines der Entführer vor dem Untersuchungsrichter bekannt geworden. Die zwanzig Passagiere wurden mit einem Lastwagen bis zur Turnhalle einer Grundschule im nahe gelegenen Dorf gebracht, wo man sie schikanierte und schlug. »Und wenn jemand von ihnen hinfiel, wurde mit den Füßen weiter auf ihn eingetreten.« Auch der schwarze Mann wurde geschlagen, »obwohl am wenigsten«. Allen wurden das Geld und andere Wertsachen weggenommen, die Beute später unter den Entführern aufgeteilt. Aus der Aussage des Entführers geht hervor, daß der Schwarze als letzter aus dem Zug abgeführt wurde. Er erinnerte sich auch, daß der Anführer der paramilitärischen Gruppe sagte: »Das ist mein Brüderchen« und ihm einen Kuß gab. Laut derselben Aussage hat er später im Turnsaal sogar versucht, sich freizukaufen: »Der Schwarze nahm das ungültige jugoslawische Geld aus der Tasche und sagte, daß er mit diesem Geld sein Leben bezahlen wolle, und wir lachten darüber.« Zu dieser Zeit herrschte in Jugoslawien eine nie dagewesene Inflation. Die Banknoten wurden ständig ausgetauscht, so daß man selbst im Lande kaum noch wußte, welche Banknoten gültig und welche ungültig waren. Der schwarze Mann konnte es also noch weniger wissen. Doch er wußte auch nicht, daß sein Leben bereits wertloser war als das wertlose Geld, mit dem er versuchte es zu erkaufen.

Nach etwa einer Stunde Folter wurden die Entführten mit einem Draht gefesselt und im selben Lastwagen zu einem abgebrannten Haus in einem Obstgarten an der Drina gebracht. Dort wurden sie in Gruppen von fünf, sechs Personen ins Erdgeschoß geführt und erschossen. Zwei von ihnen, die eine Flucht versuchten, wurden draußen im Obstgarten umgebracht. Ihre Leichen wurden am nächsten Tag in den Fluß geworfen und nie gefunden.

Einige Jahre später wurde einer der Täter, dessen Aussage wir hier

zitieren, von einem montenegrinischen Gericht zu 15 Jahren Haft verurteilt. Andere warten auf ihren Prozeß, auch vor dem Internationalen Kriegsverbrecher-Tribunal in Den Haag. Doch die Mehrheit ist nach wie vor auf freiem Fuß.¹

Was die Opfer betrifft, so sind inzwischen fast alle Details bekannt: ihre Namen, wo sie gelebt und gearbeitet haben, usw. Anfangs haben ihre Familien und einige NGOs, danach auch – obwohl erst nach Jahren – die Institutionen des »Rechtsstaats« Licht in ihr unbekanntes Schicksal gebracht. Doch bis heute liegt im dunkeln, was mit dem schwarzen Mann passiert ist. Wer war er? Wie hieß er? Ist er freigelassen worden, und wenn ja, wann und wie? Der Anführer der Mörderbande nannte ihn »Brüderchen« und küßte ihn; er wurde weniger geschlagen als die anderen. Dies läßt hoffen, daß er nicht mit den anderen in der Drina endete. Andererseits behauptete der einzige bislang Verurteilte, daß alle, die aus dem Zug entführt worden sind, auch umgebracht wurden.

Warum wissen wir nichts? Weil niemand nach dem Schicksal dieses Menschen gefragt hat, nicht einmal der Untersuchungsrichter. Als hätte er niemandem gefehlt. Nur abstrakt stellt man sich vor, daß es irgendwo eine Familie geben muß, die ihn vermißt. Doch keine Gesellschaft meldete seinen Verlust, niemand verlangte ihn zurück. Selbst der Opferstatus bleibt ihm verwehrt, ein Opfer, das eine Gesellschaft, etwa in der politischen Form der Nation, im Narrativ ihres kollektiven Leidens politisch wieder verwerten und als ein rituelles Gedächtniselement in ihre Identität einbauen könnte. Und selbst wenn er die Entführung irgendwie überlebt haben sollte, wenn ihn jener Mörder, der »den Schwarzen« als sein »Brüderchen« geküßt hat, freigelassen hätte, bliebe er für die Rechtsprechung bedeutungslos. Als einziger Überlebender könnte er Kronzeuge des Massakers sein, doch kein Gericht hat sich bislang für seine Aussage interessiert. Tot oder lebendig, »der Schwarze« ist bedeutungslos – weil er ohne Gesellschaft war.

1 Der Anführer der Gruppe, ein gewisser Milan Lukić, wurde im Juli 2009 vom Tribunal zur lebenslänglichen Haft verurteilt, doch nicht für diesen Fall, sondern für einige andere Kriegsverbrechen, die er während des Krieges begangen hat.

In den Gegenden, wo sich diese grausame Geschichte als schwacher Widerschein jenes epochalen Großfeuers abgespielt hat, in dem ganze Gesellschaften zugrunde gingen, pflegt man von Menschen, die auf eine ähnliche Weise verschwunden sind, zu sagen, sie seien von der Nacht gefressen worden.

Es ist diese Nacht, welche die Menschen ohne Gesellschaft frißt, in der die Geschichte des Postkommunismus ihr Ende findet. Wer sie von diesem Standpunkt her nachzuerzählen versucht, wird plötzlich vor einer neuen, dunklen Perspektive stehen, die Giorgio Agamben in *Homo Sacer* beschrieben hat. Agamben warnte, man dürfe weder den blutigen Zerfall Jugoslawiens noch die Auflösung der traditionellen staatlichen Organismen in Osteuropa, die den Fall des Kommunismus begleitet haben, mit einem temporären Rückfall in den Naturzustand – in den Hobbesschen Kampf aller gegen alle – verwechseln, einen Rückfall, der schon bald im Zuge der postkommunistischen »Normalisierung« durch neue soziale Verträge und Befestigung neuer Nationalstaaten abgelöst werden würde. Vielmehr handle es sich um »das Zutagetreten des Ausnahmezustandes als permanente Struktur der juridisch-politischen Ent-Ortung und Verschiebung«. In den gesellschaftlichen Zerfallprozessen des Postkommunismus sah Agamben »vorwarnende Ereignisse, die wie blutige Boten den neuen *nómos* der Erde ankündigen, der (...) dazu tendiert, sich über den ganzen Planeten auszubreiten«.²

So hatte sich jene Nacht, die im Februar 1993 über den kleinen Obstgarten an der Drina fiel und einen »Schwarzen« fraß, am nächsten Morgen nicht im Sonnenlicht aufgelöst. Im Gegenteil, sie wurde noch dunkler und dichter. Mehr noch, sie breitete sich über Bosnien und die exkommunistischen Gesellschaften hinaus immer weiter aus. Laut einem BBC-Bericht über afrikanische Migranten, die illegal nach Europa einzuwandern versuchen, sind allein im Jahre 2006 zwischen den Kanarischen Inseln und dem afrikanischen Fest-

2 Giorgio Agamben, *Homo Sacer. Die souveräne Macht und das nackte Leben*. Aus dem Italienischen von Hubert Thüring. Frankfurt am Main: Suhrkamp 2002, S. 49.

land 6000 von ihnen ums Leben gekommen oder verschwunden.³ Vergleichbar dem Schwarzen aus Bosnien weiß man kaum etwas von diesen Menschen. Wie in seinem Falle scheint es, als gebe es keine Gesellschaft, welche sie vermißt. Dieselbe Nacht hat sie gefressen. Was ihr Schicksal mit dem Postkommunismus zu tun hat? Nun, sie alle starben an einer Mauer.

Begonnen hat es bekanntlich mit dem Sturz der Mauer – ein Beginn, der, wie es schien, nichts mit der dunklen Nacht gemein hatte, die Menschen frißt. Im Gegenteil, er war hell, sogar farbenfroh. So verglich Adam Michnik die Befreiung vom Kommunismus mit der Freilassung eines Gefangenen. Nach Jahren im Gefängnis tritt er endlich hinaus in die Freiheit: »(...) die Welt ist schön, bunt, die Vögel zwitschern, das Gras ist grün ...«⁴

Merkwürdigerweise erinnert das Bild dieses Übergangs von der kommunistischen Diktatur in die demokratische Freiheit an eine berühmte Szene aus einem sowjetischen Film – *Stalker* von Andrej Tarkowskij aus dem Jahre 1979: In einer mehrere Minuten dauernden Sequenz fahren drei Männer mit einer Draisine in die verbotene Zone. Die Passage durch ein Niemandsland führt von einer düsteren Industrielandschaft mit verkommenen Fabrikanlagen, dargestellt in tristem Sepiagrau, in ein Gebiet, in helles Licht und farbigte Pastelltöne getaucht. Es ist schön, bunt, die Vögel zwitschern, das Gras ist grün ... In der Zone werden alle Wünsche erfüllt.

Hat Tarkowskij mit seinem Film die Befreiung vom Kommunismus antizipiert, den glücklichen Übergang von der dunklen Wirklichkeit des Realsozialismus in die bunte Welt der Demokratie und der marktwirtschaftlichen Prosperität, wo die Wünsche von Millionen Unterdrückten in Erfüllung gehen?

Als Allegorie spielte der Film auf ein historisch weitaus wichti-

3 »(...) about 600 bodies had been picked up on the shores of the Canaries and the African mainland in the past 12 months, but the total of migrants killed had been about 10 times higher.« Siehe »Canaries migrant death toll soars«, Donnerstag, 28. Dezember 2006 (<http://news.bbc.co.uk/2/hi/europe/6213495.stm>).

4 Adam Michnik, »Verteidigung der Freiheit. Reflexionen über 1989« (<http://www.eurozine.com/articles/2009-04-30-michnik-de.html>).

geres Ereignis an – auf den Untergang des industriellen Modernismus, der die beiden damals entgegengesetzten Welten, den kapitalistisch demokratischen Westen und den realsozialistischen Osten, durch ein und dasselbe historische Schicksal vereinigt. *Stalker* ist klüger als das heute herrschende historische Bewußtsein. Den postkommunistischen Übergang schildert er nur als eine Episode der großen postindustriellen Wende.

Auch die Zone im Film von Andrej Tarkowskij ist nichts als eine Episode im Leben seiner Protagonisten – ein gefährlicher Ausbruch in das Verbotene, der die Erfüllung aller Wünsche verspricht. Doch am Ziel, wo Ruinen einer untergegangenen Welt schon von einem neuen, bunten Leben überzogen sind, bleiben diese Wünsche unerfüllt. Man versagt sie sich und kehrt in die graue Realität zurück, wo sich der Untergang fortsetzt. Nicht im euphorischen Betreten der Zone, sondern erst in dieser ernüchternden Rückkehr aus ihr findet die Geschichte ihren wahren Sinn. Was zählt, sind nicht die Illusionen, die uns in die Zone geführt haben, sondern allein die Erfahrungen, die man dort gemacht hat.

Das war der Postkommunismus, eine Zone des Übergangs, aus der wir zurückgekehrt sind. Bleibt nur die Frage, ob wir daraus etwas gelernt haben.

I

Gesellschaft und Kultur: Von der klassenlosen Gesellschaft zur gesellschaftslosen Klasse

Zynische Wende

Im Bild vom Fall der Berliner Mauer, das für den Untergang des Kommunismus steht, ist schon die ganze Wahrheit des Postkommunismus enthalten: Man sieht euphorische Massen, die über die Mauer und durch deren geöffnete Türen herauslaufen wie Getreide aus einem aufgeplatzten Sack, doch man sieht nicht, was die Massen sehen. Der Blick der Menschen, die soeben die Mauer und den Kommunismus gestürzt haben, ist im ikonischen Dokument ihrer revolutionären Tat nicht enthalten. Was es hingegen zeigt, ist der Blick der anderen, derjenigen, die an diesem Ereignis nicht aktiv beteiligt waren. So ist unser Bild vom Untergang des Kommunismus gespalten in ein blindes Geschehen und dessen symbolische Repräsentation, die außerhalb dieses Geschehens vorgenommen wurde.

Im Blick der anderen

Schon Kant hat ein ähnliches Phänomen beobachtet. Damals war es die Französische Revolution.¹ Er behauptete, ihre wahre historische Bedeutung sei im Blick der Außenstehenden entstanden, die sich am Geschehen nicht beteiligt hatten. Der Grund, warum ein Geschehen zum historischen Ereignis wird, liegt demnach nicht so sehr im Handeln der Akteure, als in einer Identifikation der passiven Beobachter mit diesem Handeln: »Es ist bloß die Denkart der Zuschauer, welche sich bei diesem Spiele großer Umwandlungen öffentlich verrät.« Erst wenn diese, wie im Fall der Französischen Revolution, in den Pariser Ereignissen 1789, »ein Fortschreiten zum Besseren« erkannt haben und zwar im Sinne einer »Ten-

1 Immanuel Kant, *Streit der Fakultäten, Schriften zur Anthropologie, Geschichtsphilosophie, Politik und Pädagogik I*. Frankfurt am Main: Suhrkamp 1993. Siehe besonders S. 357-360.

denz des menschlichen Geschlechts im ganzen«, wird aus einer, wie Kant schreibt, »Begebenheit« ein Geschichtszeichen. So ist aus der Erstürmung eines Pariser Staatsgefängnisses der »Sturm auf die Bastille« geworden, das Symbol einer Revolution im weltgeschichtlichen Sinne.

Verhält es sich mit dem Fall der Berliner Mauer nicht ähnlich? Waren es nicht die Außenstehenden im Westen, die gerade durch ihre Begeisterung, oder mit den Worten Kants, durch ihre »Teilnehmung dem Wunsche nach, die nahe an Enthusiasmus grenzt«, im Mauersturz ein Ereignis von weltgeschichtlicher Bedeutung erkannt haben, ein Ereignis, das für das epochale Ende des Kommunismus steht? Doch was war es, was die westlichen Zuschauer 1989 am Fall der Berliner Mauer und an anderen für den Fall des Kommunismus signifikanten Ereignissen – von der »Samtenen Revolution« in Prag bis zum blutigen Umsturz des Ceaușescu-Regimes in Rumänien – so begeistert hat? Womit haben sich die passiven Beobachter im Westen eigentlich identifiziert?

Die »Rückkehr« der Osteuropäer zu den im Westen schon verwirklichten Idealen der Demokratie könne es nicht allein gewesen sein, behauptet der slowenische Philosoph Rado Riha, der fast unmittelbar nach der demokratischen Wende 1989/90 auf die Parallele zu Kant hingewiesen hat.² Die westlichen Beobachter seien sich der Mängel der liberalen Demokratie sehr wohl bewußt. Weit entfernt, sich für das System, in dem sie leben, zu begeistern, haben sie zu ihm ein eher nüchternes Verhältnis, nehmen oft eine ironische oder sogar zynische Haltung ein. In der Ära des Spätkapitalismus sind die Massen im Westen keine Gläubigen der Demokratie mehr – im Unterschied zu den sich vom Kommunismus befreienden Menschen des europäischen Ostens. In dieser Asymmetrie ist der wahre Grund für den Enthusiasmus des westlichen Publikums zu suchen. Was die Menschen im Westen so begeistert hat, war »eine unterstellte vorbehaltlose Faszination der osteuropäischen Akteure

2 In seinem Essay »Kant in praktischer Absicht«, (*Filozofski Vestnik* 2/1992, Ljubljana)

von der westlichen Demokratie, ihr naiver, sozusagen blinder Glauben an sie«.³

Damit gewinnt die Spaltung zwischen den passiven Zuschauern des historischen Geschehens, die jedoch die sinnstiftende Macht über dieses Geschehen ausüben, und den Akteuren, die sich des historischen Sinns ihres praktischen Handelns nicht bewußt sind, eine weitere Dimension. Sie impliziert auch eine Spaltung im gegenwärtigen Begriff der Demokratie selbst. Dieser zerfällt in ein Ideal, das offensichtlich nie zu erreichen ist, und eine davon abweichende, imperfekte Realität. Freilich behält die Realität dabei den Vorrang vor dem Ideal. Dementsprechend ist auch unsere Grundeinstellung zur Demokratie zwiespältig. Wie Riha andeutet, kann sie entweder *nüchtern* oder *naiv* sein. Doch auch hier herrscht keine Symmetrie. Ein nüchterner Demokrat ist sich nicht nur der Unvollkommenheit der demokratischen Realität bewußt, der Unmöglichkeit etwa, eine totale Transparenz des sozialen und politischen Lebens zu erreichen, oder Korruption, Egoismus, Monopolisierung, Manipulation usw. mit demokratischen Mitteln ein für allemal loszuwerden. Er hat auch eine Vorstellung von einem dem demokratischen System inhärenten Verbesserungspotential und behält sozusagen beides im Auge, die Realität und das Ideal, ist aber in der Lage, sie zu differenzieren und das Ideal immer wieder einer Realitätsprüfung zu unterwerfen. In dieser Bändigung der demokratischen Ideale scheint die demokratische Nüchternheit zu bestehen. Man hält sie unter Kontrolle, damit sie nicht in utopische Schwärmerei ausarten. Demgegenüber scheint ein naiver Demokrat nicht in der Lage zu sein, die Dimension der Realität richtig wahrzunehmen. Er verwechselt seine ideale Vorstellung von Demokratie mit ihrer Realität. Man könnte

3 Ibid., S. 153. Doch im Fall des jugoslawischen Zerfalls und des darauffolgenden Krieges war laut Riha keine Sympathie des westlichen Publikums mehr zu spüren. Es schien, als spielte sich das jugoslawische Drama nach eigenen Regeln ab, ohne Rücksicht auf die Reaktionen des westlichen Publikums. Es war der »Nationalismus«, der für diese Störung sorgte. Während ihn die jugoslawischen Akteure als ihr gutes demokratisches Recht verstanden haben, sah der Westen im Ausbruch der nationalistischen Konflikte unter den jugoslawischen Völkern den Verrat an den wichtigsten Prinzipien der liberalen Demokratie.

sagen, seine Vorstellung von Demokratie sei eine utopische. Ist aber, wer Demokratie von Utopie nicht unterscheiden kann, noch ein Demokrat?

Anders als die Naivität scheint demokratische Nüchternheit mehr Authentizität zu besitzen. Nicht ein naiver, sondern ein nüchterner Demokrat ist ein echter Demokrat. Der erste glaubt sozusagen blind an die Demokratie, er ist zutiefst überzeugt, daß die Demokratie das bestmögliche aller Systeme ist. Während der nüchterne Demokrat weiß, daß – um den abgenutzten, Winston Churchill zugeschriebenen Spruch zu zitieren – Demokratie das schlimmste aller möglichen politischen Systeme ist, es aber ein besseres nicht gibt. Das ist ein Paradebeispiel demokratischer Nüchternheit in ihrer anscheinend stoischen Selbstgewißheit. Ihr ironischer Beiklang ist gleichwohl nicht zu überhören. Ironische Distanz zur Realität steht in keinerlei Widerspruch zur demokratischen Nüchternheit; sie scheint vielmehr ihr authentischer Bestandteil zu sein. Zum Beispiel als Einsicht in eine nie annullierbare Kontingenz dieser Realität, wie etwa bei Richard Rorty. Doch ihre zynische Steigerung gehört laut Riha ebenfalls zur demokratischen Nüchternheit, die so selbstbewußt aus dem Blick der westlichen Demokraten strahlt. Ist ein demokratischer Zyniker ebenfalls ein echter Demokrat? Oder ist im Übergang von der Ironie zum Zynismus auch die Demokratie verloren gegangen?

*Als Utopie noch kein Schimpfwort war:
Rortys liberale Ironie*

Wo liegt der Unterschied zwischen einer ironischen und einer zynischen Haltung der Welt bzw. der demokratischen Realität gegenüber? Jedenfalls nicht dort, wo ihn seinerzeit Sloterdijk gesucht hat. Uns scheint, daß der allseits herrschende Zynismus heute nicht mehr, wie Sloterdijk einst hoffte, mit Hilfe der Ironie herausgefordert werden kann. Ironie funktioniert nicht mehr als Waffe kynischer Ideologiekritik gegen das »aufgeklärte falsche Bewußtsein« (wie Sloterdijk den Zynismus nennt), um dessen Widersprüche in