

David Graeber

**Fragmente einer
anarchistischen
Anthropologie**

&

**Einen Westen hat es
nie gegeben**

aus dem Amerikanischen übersetzt
von Werner Petermann

mit einem Vorwort
von Ayça Çubukçu

aus dem Englischen übersetzt
von Felix Schüring

UNRAST

Fragmente einer anarchistischen Anthropologie

(2004)

Anarchismus: Name für ein Lebens- und Verhaltensprinzip oder die entsprechende Theorie, wonach eine Gesellschaft ohne Regierung denkbar ist – die Eintracht in einer solchen Gesellschaft käme nicht durch Unterwerfung unter ein Gesetz oder Gehorsam gegenüber irgendeiner Autorität zustande, sondern durch freie Übereinkunft zwischen den verschiedenen Gebiets- und Berufsgruppen, die sich zum Zwecke von Produktion und Konsumtion sowie für die Befriedigung der unendlich vielfältigen Bedürfnisse und Bestrebungen eines zivilisierten Lebewesens frei zusammengeschlossen haben.

Pjotr Kropotkin (Encyclopedia Britannica)

Wenn du kein Utopist bist, dann bist du im Grunde ein Schwachkopf.

Jonothon Feldman (Indigenous Planning Times)

Was folgt, ist eine Reihe von Gedanken, Skizzen zu möglichen Theorien und Kleinstmanifesten – sie alle sollen einen flüchtigen Blick gestatten auf ein Korpus radikaler Theorie in Umrissen, wie es so in Wirklichkeit nicht existiert, obgleich es möglicherweise irgendwann in Zukunft existieren wird.

Weil es sehr gute Gründe dafür gibt, warum eine anarchistische Anthropologie wirklich existieren sollte, könnten wir mit der Frage anfangen, warum es sie nicht gibt – oder, was das an-

geht, warum es keine anarchistische Soziologie und keine anarchistischen Wirtschaftswissenschaften gibt, warum anarchistische Literaturtheorie oder anarchistische Politikwissenschaften nicht existieren.

Warum gibt es so wenige Anarchist*innen an den Universitäten?

Die Frage ist durchaus relevant, da der Anarchismus als politische Philosophie gerade jetzt eine wahre Explosion erlebt. Anarchistische oder vom Anarchismus angeregte Gruppen haben überall Zuwachs; längst nicht mehr finden sich traditionelle anarchistische Grundsätze – Autonomie, freiwillige Vereinigungen, Selbstorganisation, gegenseitige Hilfe, direkte Demokratie – in der Globalisierungsbewegung nur auf der Basis der Organisation, schon spielen sie in radikalen Bewegungen jeglicher Couleur weltweit die gleiche Rolle. Revolutionär*innen in Mexiko, Argentinien, Indien reden immer weniger von Machtergreifung und beginnen stattdessen radikal andere Ideen darüber zu formulieren, was Revolution überhaupt bedeuten könnte. Zugegeben: Die meisten scheuen letzten Endes davor zurück, das Wort »anarchistisch« tatsächlich zu verwenden. aber der Anarchismus hat, worauf Barbara Epstein jüngst hingewiesen hat, inzwischen weitgehend den Platz besetzt, den der Marxismus in den sozialen Bewegungen der Sechzigerjahre einnahm: selbst jene, die sich selbst nicht als Anarchist*innen begreifen, glauben, sich in Bezug auf ihn definieren zu müssen, und bedienen sich seiner Ideen.

Im akademischen Bereich hat das alles jedoch kaum seine Widerspiegelung gefunden. Die meisten Akademiker*innen scheinen nur die verschwommenste Vorstellung davon zu haben, worum es beim Anarchismus überhaupt geht; oder sie tun ihn mit den größten Klischees ab. (»Anarchistische Organisa-

tion! Ist das nicht ein Widerspruch in sich?«) In den Vereinigten Staaten gibt es Tausende von akademischen Marxist*innen der einen oder anderen Art, aber kaum ein Dutzend Professor*innen, die bereit sind, sich offen als Anarchist*innen zu bezeichnen.

Sind die Akademiker*innen einfach noch nicht so weit? Möglich ist es. Vielleicht werden die Universitäten in den nächsten Jahren von Anarchist*innen überrannt. Aber ich mache mir keine großen Hoffnungen. Es hat den Anschein, als verspürte der Marxismus eine Neigung zum Akademischen, wie sie der Anarchismus nie haben wird. Schließlich war Ersterer die einzige große soziale Bewegung, die von einem Doktor der Philosophie ausging, auch wenn daraus später eine Bewegung zur Mobilisierung der Arbeiterklasse wurde. Die meisten geschichtlichen Darstellungen des Anarchismus sind der Ansicht, dass es mit ihm im Grunde genommen ähnlich war: Der Anarchismus wird als das geistige Produkt bestimmter Denker des 19. Jahrhunderts – Proudhon, Bakunin, Kropotkin u.a. – vorgestellt. Dann ließen sich Organisationen der Arbeiterklasse von ihm inspirieren, er verstrickte sich in politische Auseinandersetzungen, spaltete sich in Sekten auf ... in den üblichen Beschreibungen erscheint der Anarchismus gewöhnlich als der ärmere Vetter des Marxismus, in theoretischer Hinsicht etwas unbeholfen, aber was ihm im Kopf fehle, mache er durch Leidenschaft und Ernsthaftigkeit vielleicht wieder wett. Doch tatsächlich ist die Analogie bestenfalls bemüht ... Die »Gründerfiguren« des 19. Jahrhunderts sahen sich selbst nicht als Erfinder*innen von etwas, das besonders neu gewesen wäre. Die grundlegenden Prinzipien des Anarchismus – Selbstorganisation, freiwilliger Zusammenschluss, gegenseitige Hilfe – verwiesen auf Formen menschlichen Verhaltens, von denen sie annahmen, dass sie existierten, seit es Menschen gibt. Gleiches gilt für die Ablehnung des Staates und aller Formen struktureller Gewalt, Ungleichheit oder Herrschaft (wörtlich bedeutet Anarchismus »ohne Herrscher«), es gilt sogar für die Annahme, dass alle

diese Formen irgendwie miteinander verwandt seien und sich gegenseitig verstärkten. Nichts davon wurde als aufregende neue Lehre präsentiert. Und es war ja auch nicht so: Zu allen Zeiten finden sich in der Geschichte Berichte über Menschen, die ähnlich argumentiert haben, auch wenn alles dafür spricht, dass solche Ansichten die meiste Zeit und an den meisten Orten kaum eine Chance hatten, schriftlich festgehalten zu werden. Wir sprechen nämlich weniger über ein Theoriegebäude als über eine Haltung oder vielleicht könnte man sogar sagen über einen Glauben: die Zurückweisung bestimmter Formen gesellschaftlicher Beziehungen, die Zuversicht, dass gewisse andere Formen sich sehr viel besser eigneten, um eine lebenswerte Gesellschaft darauf zu gründen, den Glauben, dass eine solche Gesellschaft tatsächlich bestehen könnte.

Auch im Vergleich der historischen Schulen des Marxismus mit dem Anarchismus wird ersichtlich, dass wir es mit grundsätzlich verschiedenen Projekten zu tun haben. Marxistische Schulen haben ihre Urheber. So wie der Marxismus dem Marx'schen Denken entsprang, so haben wir auch Leninismus, Maoismus, Trotzismus, Gramscianer*innen, Althusserianer*innen ... (Man beachte, wie die Liste mit Staatsoberhäuptern beginnt und fast nahtlos zu französischen Professoren übergeht.) Wenn das wissenschaftliche Feld ein Spiel ist, so hat Pierre Bourdieu einmal angemerkt, in dem Forscher*innen um die Vormacht ringen, dann weißt du, dass du gewonnen hast, sobald andere Professoren*innen anfangen, sich Gedanken darüber zu machen, wie sich aus deinem Namen ein Adjektiv machen lässt. Vermutlich um sich die Chance zu erhalten, das Spiel zu gewinnen, bestehen Intellektuelle bei der gegenseitigen Diskussion ihrer Arbeiten darauf, eben die Sorte von historischen Großmannstheorien weiter zu verwenden, über die sie sich in fast jedem anderen Zusammenhang lustig machen würden: Foucaults Ideen werden wie diejenigen Trotzis nie in erster Linie als Produkte eines intellektuellen Milieus behandelt, als etwas, das aus endlosen Gesprächen und Auseinandersetzungen

erwuchs, an denen Hunderte von Menschen beteiligt waren, sondern stets, als ob sie sich dem Genie eines einzelnen Mannes (oder, ganz selten, einer Frau) verdankten. Es stimmt auch nicht ganz, dass die marxistische Politik sich wie eine akademische Disziplin organisiert hat; noch ist sie zum Modell dafür geworden, wie radikale (oder zunehmend alle) Intellektuelle einander behandeln; vielmehr entwickelten sich die beiden Trends irgendwie gemeinsam. In Hinsicht auf die Universität ergaben sich daraus viele heilsame Konsequenzen – etwa das Gefühl, dass es eine gewisse moralische Orientierung braucht oder dass akademische Anliegen für das Leben der restlichen Menschen von Bedeutung sein sollten –, aber auch viele desaströse: wenn nämlich ein Großteil der intellektuellen Debatte zur Parodie sektiererischer Politik wird, wobei jede*r versucht, Gegenargumente ins Lächerliche zu ziehen, um sie nicht nur für falsch zu erklären, sondern auch für böse und gefährlich – auch wenn für gewöhnlich in einer so geheimnisvollen Sprache debattiert wird, dass niemand, der oder die sich keine siebenjährige Graduiertenausbildung leisten kann, auch nur die leiseste Ahnung davon hätte, dass hier überhaupt eine Diskussion im Gange ist.

Schauen wir uns nun die verschiedenen Schulen des Anarchismus einmal an. Da gibt es Anarchosyndikalismus, Anarchokommunismus, Insurrektionalist*innen, Kooperativist*innen bzw. Genossenschaftler*innen, Individualismus, Plattformismus ... Keine ist nach einem Großen Denker benannt; sie sind ausnahmslos nach einer Form der Praxis oder – in ihrer Mehrzahl – nach einem Organisationsprinzip benannt. (Bemerkenswerterweise stehen diejenigen marxistischen Richtungen, die wie der *Autonomism*¹ oder der Rätekommunismus nicht nach

1 Mit diesem Begriff wird im englischsprachigen Raum eine linke Bewegung und theoretische Strömung zusammengefasst, die möglicherweise als autonomer oder heterodoxer Marxismus übersetzt werden könnte, so aber deutschsprachigen Raum wenig bis nicht benutzt wird. Als zugehörig gelten der italienische Operaismo, die deutschen Autonomen, die Bewegungen der Autonomen Zentren, teilweise auch antistalinistische und antiautoritäre Vorläufer*innen seit der Ersten Internationalen sowie

Individuen benannt sind, dem Anarchismus auch am nächsten.) Anarchist*innen unterscheiden sich gerne darin, was sie tun und wie sie organisatorisch an ihr Vorhaben herangehen. Und tatsächlich haben Anarchist*innen darüber die meiste Zeit nachgedacht und gestritten. Sie haben sich nie so sehr für die Art allgemeiner strategischer oder philosophischer Fragen interessiert, über die sich, historisch gesehen, die Marxist*innen den Kopf zerbrochen haben – also Fragen wie: Sind die Bauern eine potenziell revolutionäre Klasse? (Nach Ansicht der Anarchist*innen sollten das die Bäuer*innen selbst entscheiden.) Worin besteht das Wesen der Warenform? Lieber streiten sie sich darüber, was der wahrhaftig demokratischste Weg zur Abhaltung einer Versammlung sei, wo eine Organisation ihre bestärkende, ermächtigende Wirkung verliert und individuelle Freiheit zu ersticken droht. Oder es geht andersherum um die ethische Rechtfertigung des Widerstands gegen die Macht: Was ist direkte Aktion? Ist es notwendig (oder richtig), jemand öffentlich zu verurteilen, der ein Staatsoberhaupt ermordet? Oder kann ein Attentat, insbesondere wenn es etwas Schreckliches wie einen Krieg verhindert, eine moralische Tat sein? Wann ist es okay, eine Fensterscheibe einzuschlagen?

Um also zusammenzufassen:

- 1.) Der Marxismus neigte dazu, ein theoretischer oder analytischer Diskurs über revolutionäre Strategie zu sein.
- 2.) Der Anarchismus neigte dazu, ein ethischer Diskurs über revolutionäre Praxis zu sein.

Augenscheinlich hat alles, was ich gesagt habe, etwas Karikaturhaftes (es hat extrem sektiererische anarchistische Gruppen gegeben und viele libertäre, praxisorientierte Marxist*innen, mich, könnte man sagen, eingeschlossen). Selbst so formuliert, weist dies auf ein umfangreiches Potenzial von Ergänzungsmöglichkeiten zwischen beiden hin. Und so war es ja auch:

jene, die sich heute darauf beziehen. Autonomismus wird mit einer Tendenz zu Lokalismus, Selbstverwaltung und horizontalen Strukturen der Entscheidungsfindung assoziiert. (A.d.V.)

Einen Westen hat es nie gegeben oder Die Demokratie erwächst aus den Zwischenräumen

(2007)

Das Folgende entstammt weitgehend meinen Erfahrungen mit der alternativen Globalisierungsbewegung, wo Fragen der Demokratie deutlich im Mittelpunkt der Debatte standen. Anarchist*innen in Europa oder Nordamerika und indigene Organisationen im Globalen Süden haben sich in auffallend ähnliche Diskussionen verwickelt gefunden. Ist »Demokratie« an sich ein westliches Konzept? Verweist es auf eine Form des Regierens [governance] (eine Art kommunaler Selbstorganisation) oder auf eine Form der Regierung [government] (eine bestimmte Methode, einen Staatsapparat zu organisieren)? Bedeutet Demokratie notwendigerweise ein Mehrheitsprinzip? Ist die repräsentative Demokratie überhaupt eine echte Demokratie? Ist das Wort auf Dauer durch seine Ursprünge in Athen belastet, einer militaristischen Sklavenbesitzergesellschaft, die sich auf die systematische Unterdrückung der Frauen gründete? Oder hat das, was wir jetzt »Demokratie« nennen, überhaupt eine reale historische Verbindung zur athenischen Demokratie? Können diejenigen, die dezentralisierte Formen einer auf Konsens beruhenden direkten Demokratie entwickeln, das Wort zurückerobern? Wenn ja, wie werden wir die Mehrheit der Menschen in der Welt jemals davon überzeu-

gen, dass »Demokratie« nichts mit der Wahl von Abgeordneten zu tun hat? Falls nicht, falls wir stattdessen die gängige Definition akzeptieren und anfangen, die direkte Demokratie irgendwie anders zu nennen, wie können wir dann sagen, wir sind gegen Demokratie – wo das Wort solche weltweit als positiv empfundenen Assoziationen erweckt?

Das sind eher Argumente über Wörter als über Praktiken. Über Fragen der Praxis besteht eigentlich ein überraschendes Maß an Übereinstimmung; besonders bei den radikaleren Elementen der Bewegung, ob man nun mit Mitgliedern der zapatistischen Gemeinschaften in Chiapas, arbeitslosen *piqueteros* in Argentinien, niederländischen Hausbesetzer*innen oder Aktivist*innen gegen Zwangsräumung in südafrikanischen Townships redet, fast alle sind sich über die Bedeutung horizontaler statt vertikaler Strukturen einig; einig auch über die Notwendigkeit, dass Initiativen aus relativ kleinen, selbstorganisierten, autonomen Gruppen entstehen sollten, anstatt auf hierarchischem Befehlswege von oben angeordnet zu werden; einig über die Ablehnung dauerhafter Strukturen mit namentlich bekannten Führern; und über die Notwendigkeit, irgendeinen Mechanismus beizubehalten – egal, ob es sich dabei um »Facilitation«¹ nach nordamerikanischem Muster, um Frauen- und Jugendausschüsse wie bei den Zapatistas oder um sonst eine aus der unendlichen Vielfalt weiterer Möglichkeiten handelt –, der gewährleistet, dass die Stimmen derer, die normalerweise marginalisiert werden oder von den traditionellen Teilnahmemechanismen ausgeschlossen sind, gehört werden. Einige der bitteren Konflikte der Vergangenheit, zum Beispiel zwischen den Befürworter*innen eines Mehrheitswahlrechts und denen eines Konsensfindungsprozesses, sind weitgehend gelöst oder, vielleicht trifft es das genauer, erscheinen in zunehmendem Maße bedeutungslos, da immer mehr soziale Be-

1 »Anleitung, Förderung« (mittels eines facilitator) zur besseren Ermöglichung (Gestaltung, Durchführung) erfolgreicher Gruppenprozesse und Projektentwicklungen. (Anm. d. Übs.)

wegungen vollen Konsens nur innerhalb kleinerer Gruppen suchen und für größere Bündnisse Spielarten einer »modifizierten Konsensfindung« ausprobieren. Etwas entsteht. Das Problem ist, wie man es nennen soll. Viele der Schlüsselprinzipien der Bewegung (Selbstorganisation, freiwilliger Zusammenschluss, gegenseitige Hilfe, die Zurückweisung staatlicher Macht) stammen aus der anarchistischen Tradition. Doch vielen, die diese Ideen bejahen, widerstrebt es oder sie weigern sich glatt, sich selbst als »Anarchist*innen« zu bezeichnen. Ähnlich steht es auch mit der Demokratie. Meine eigene Herangehensweise besteht normalerweise darin, dass ich mir beide Ausdrücke offen zu eigen mache, dass ich mich sogar dafür einsetze, dass Anarchismus und Demokratie weitgehend identisch sind – bzw. sein sollten. Wie ich jedoch schon gesagt habe, gibt es in dieser Frage keinen Konsens, ja noch nicht einmal eine klare Mehrheitsmeinung.

Mir scheinen dies mehr als alles andere taktische, politische Fragen zu sein. Das Wort »Demokratie« hat im Lauf seiner Geschichte alle möglichen unterschiedlichen Dinge bedeutet. Als es geprägt wurde, galt es einem System, in dem die Bürger einer Gemeinschaft Entscheidungen durch die gleichberechtigte Abstimmung in einer gemeinsamen Versammlung trafen. Für die meiste Zeit in seiner Geschichte stand es für politische Unordnung, Aufruhr, Lynchjustiz und Gewalt zwischen rivalisierenden Gruppen (faktisch rief das Wort weitgehend die gleichen Assoziationen wach wie heute »Anarchie«). Erst in jüngster Zeit ist es mit einem System identifiziert worden, in dem die Bürger*innen Abgeordnete wählen, die in ihrem Namen staatliche Macht ausüben. Es gibt hier eindeutig kein »wahres Wesen« zu entdecken. In etwa das Einzige, was diese verschiedenen Verweise möglicherweise gemein haben, ist ein gewisser Bedeutungsgehalt, dass politische Fragen, die normalerweise zu den Belangen einer kleinen Elite gehören, hier allen offengelegt werden, und das ist entweder eine sehr gute oder eine sehr schlechte Sache. Der Begriff ist immer schon so

moralisch aufgeladen gewesen, dass die Abfassung einer leidenschaftslosen, unparteiischen Geschichte der Demokratie beinahe ein Widerspruch in sich selbst wäre. Die meisten Wissenschaftler*innen, die den Anschein der Neutralität wahren wollen, vermeiden das Wort. Wer sich generalisierend zur Demokratie äußert, hat unweigerlich irgendwelche eigenützigen Interessen.

Ich habe diese sicherlich. Deshalb meine ich, dass es den Leser*innen gegenüber nur fair ist, wenn ich von Beginn an meine Interessen offen lege. Mir scheint es einen Grund zu geben, warum das Wort »Demokratie«, egal wie beständig es von Tyrannen und Demagogen missbraucht wird, dennoch hartnäckig seine Popularität behauptet. Die meisten Menschen setzen Demokratie nach wie vor mit einer bestimmten Vorstellung von einfachen Leuten gleich, die gemeinsam ihre Angelegenheiten regeln. Diese Konnotation hatte der Begriff schon im 19. Jahrhundert, und aus diesem Grund begannen damalige Politiker, die den Ausdruck früher gescheut hatten, ihn widerstrebend zu übernehmen und von sich selbst als »Demokraten« zu sprechen – und allmählich eine Geschichte zusammenzuschustern, dank derer sie sich selbst als Erben einer Tradition darstellen konnten, die bis ins alte Athen zurückführte. Ich werde auch – ohne einen besonderen Grund oder ohne einen besonderen gelehrten Grund, da es sich hierbei nicht um gelehrte, sondern um moralische und politische Fragen handelt – von der Prämisse ausgehen, dass die Geschichte der »Demokratie« mehr ist als nur die Geschichte des Wortes »Demokratie« und dementsprechend damit umgegangen werden sollte. Wenn Demokratie einfach eine Sache von Gemeinschaften ist, die ihre eigenen Angelegenheiten durch den offenen und verhältnismäßig egalitären Prozess einer öffentlichen Diskussion regeln, besteht kein Anlass, warum egalitäre Formen der Entscheidungsfindung in ländlichen Gemeinschaften Afrikas oder Brasiliens sich des Namens nicht mindestens ebenso würdig erweisen sollten wie die konstitutionellen Sys-

teme, die heute in den meisten Nationalstaaten regieren – und in vielen Fällen wahrscheinlich um einiges würdiger.

Angesichts dessen werde ich eine Reihe von verwandten Argumenten anführen, und vielleicht fahre ich am besten damit fort, dass ich sie einfach alle ohne Umschweife präsentiere.

1.) Fast alle, die über das Thema schreiben, nehmen an, »Demokratie« sei ein »westliches« Konzept, dessen Geschichte im antiken Athen beginnt. Es wird ferner angenommen, dass, was Politiker des 18. und 19. Jahrhunderts in Westeuropa und Nordamerika zögerlich wiederaufleben ließen, im Wesentlichen die gleiche Sache war. Somit gilt Demokratie als etwas, dessen natürliches Habitat Westeuropa ist, samt seinen Englisch und Französisch sprechenden Siedlerkolonien. Nicht eine dieser Annahmen ist gerechtfertigt. »Westliche Zivilisation« ist ein besonders zusammenhangloser Begriff, aber, soweit er überhaupt auf irgendetwas verweist, bezieht er sich auf eine intellektuelle Tradition. Diese intellektuelle Tradition steht im Großen und Ganzen allem, was wir als Demokratie auffassen würden, ebenso feindlich gegenüber wie jene Indiens, Chinas oder Mesoamerikas.

2.) Demokratische Praktiken – Prozesse egalitärer Entscheidungsfindung – finden sich so gut wie überall und sind für keine gegebene »Zivilisation«, »Kultur« oder Tradition spezifisch. Sie haben die Tendenz, überall dort in Erscheinung zu treten, wo sich menschliches Leben außerhalb systematischer Zwangsstrukturen ereignet.

3.) Das »demokratische Ideal« kommt gerne dann zum Vorschein, wenn unter bestimmten historischen Umständen Intellektuelle und Politiker*innen, die in der Regel ihren Kurs zwischen Staaten und popularen Bewegungen und Praktiken navigieren, die eigenen Traditionen befragen – ausnahmslos im Dialog mit anderen Traditionen – und Beispiele vergangener oder gegenwärtiger demokratischer Praxis als Argumente benutzen, um zu zeigen, dass ihre Tradition einen grundlegenden demokratischen Kern hat. Ich nenne das Augenblicke »demo-

kratischer Neugründung«. Aus der Perspektive der intellektuellen Traditionen sind es auch Momente der Rekuperation², in denen Ideale und Institutionen, die oft das Produkt unglaublich komplizierter Formen der Interaktion zwischen Menschen mit einer ganz anderen Geschichte und ganz anderen Traditionen sind, schließlich so dargestellt werden, als entsprängen sie der Logik der intellektuellen Tradition selbst. Besonders im Laufe des 19. und 20. Jahrhunderts kam es nicht nur in Europa, sondern nahezu überall zu solchen Augenblicken.

4.) Die Tatsache, dass sich dieses Ideal immer auf (wenigstens teilweise) erfundene Traditionen gründet, bedeutet nicht, dass es unauthentisch oder unzulässig oder zumindest weniger authentisch oder unzulässiger als andere wäre. Ein Widerspruch jedoch liegt darin, dass dieses Ideal stets auf dem unmöglichen Traum von der Verbindung demokratischer Verfahrensweisen oder Praktiken mit staatlichen Zwangsmechanismen basierte. Das Ergebnis sind, wo auch immer, in keinem aussagekräftigen Wortsinn »Demokratien«, sondern Republiken mit ein paar, zumeist recht begrenzten, demokratischen Elementen.

5.) Was wir heute erleben, ist keine Krise der Demokratie, sondern eher eine Krise des Staates. In den letzten Jahren ist es zu einer massiven Wiederbelebung des Interesses an demokratischen Praktiken und Verfahren innerhalb globaler sozialer Bewegungen gekommen, aber diese Entwicklung hat sich fast gänzlich außerhalb staatlicher Bezugssysteme abgespielt. Die Zukunft der Demokratie liegt genau in diesem Bereich.

Lassen Sie mich diese Punkte in ungefähr der Reihenfolge aufgreifen, in der ich sie oben vorgestellt habe. Ich beginne mit der kuriosen Vorstellung, wonach die Demokratie aus irgendeinem Grund ein »westliches Konzept« ist.

2 Rekuperation meint die Vereinnahmung von (gegenkulturellen) Ideen. Geprägt wurde der Begriff in den 1960er-Jahren von der Situationistischen Internationalen, die eine Vereinnahmung radikaler Ideen durch die bürgerliche Gesellschaft feststellte, die sie sich, verdreht und neutralisiert, für ihre eigenen Zwecke aneignete. (Anm. d. Verl.)