

MICHAEL BRIE

POLANYI NEU ENTDECKEN

DAS HELLBLAUE BÄNDCHEN ZU
EINEM MÖGLICHEN DIALOG VON
NANCY FRASER & KARL POLANYI

VSA

Michael Brie
Polanyi neu entdecken

Michael Brie ist Mitarbeiter am Institut für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung auf dem Feld von Theorie und Geschichte sozialistischer Transformation. Dieses Buch ist zugleich der erste Text in der Reihe »Beiträge zur kritischen Transformationsforschung« des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, die in unterschiedlichen Formaten erscheint.

Michael Brie

Polanyi neu entdecken

**Das hellblaue Bändchen
zu einem möglichen Dialog von
Nancy Fraser und Karl Polanyi**

Beiträge zur kritischen
Transformationsforschung 1
des Instituts für Gesellschaftsanalyse
der Rosa-Luxemburg-Stiftung

VSA: Verlag Hamburg

www.vsa-verlag.de

www.rosalux.de/stiftung/ifg.html

Die Drucklegung wird finanziell gefördert von der Rosa-Luxemburg-Stiftung.

© VSA: Verlag 2015, St. Georgs Kirchhof 6, 20099 Hamburg
Alle Rechte vorbehalten
Druck- und Buchbindearbeiten: Beltz Bad Langensalza GmbH
ISBN 978-3-89965-642-8

Inhalt

Vorwort	7
Für ein Bündnis des liberalen Sozialismus und libertären Commonismus	13
Nancy Fraser und Karl Polanyi – ein möglicher Dialog	
Der Beginn des Dialogs: Nancy Fraser begegnet Karl Polanyi – aber welchem?	13
Des Dialogs erster Teil: Das Ausräumen von Missverständ- nissen – »Polanyi light«, »Polanyi faked« und »Polanyi himself«	20
Des Dialogs zweiter Teil: Hören, wer spricht. Der Sozialist Karl Polanyi und seine Vision von Freiheit	31
Exkurs: Das Philosophem vom umgebrachten Chinesen oder die Vision einer verantwortbaren Gesellschaft der Freien	39
Des Dialogs dritter Teil: Der Faschismus als Epochen- herausforderung und Polanyis Alternative	45
Des Dialogs vierter Teil: Von der Doppel- zur Dreifach- und Vierfachbewegung	48
Des Dialogs fünfter Teil: Von der Vierfachbewegung zum offenen Raum der Alternativen	53
Des Dialogs sechster Teil: Die realen Bewegungen im Raum der Alternativen	62
Des Dialogs siebenter Teil: Von der Marktgesellschaft zur solidarischen Gesellschaft	71
Des Dialogs achter Teil: Wege der Transformation	77
Des Dialogs neunter Teil: »Und wer, zum Teufel, tut es?«	87
Des Dialogs vorläufiger Schluss: Einander zuhörend schreiten wir voran	95

**Originalbeiträge von
Nancy Fraser, Karl Polanyi und Kari Polanyi-Levitt**

Nancy Fraser	
Dreifachbewegung	100
Die politische Grammatik der Krise nach Karl Polanyi	
Karl Polanyi	
Der Masterplan des einfachen Bürgers	116
Drei Skizzen aus dem Jahre 1943 für ein Buch	
Der Masterplan des einfachen Bürgers [1. Manuskript]	120
Der Masterplan des einfachen Bürgers [2. Manuskript]	125
Der Masterplan des einfachen Bürgers [3. Manuskript]	128
Karl Polanyi	
Hamlet [1954]	136
Kari Polanyi-Levitt	
Von der Großen Transformation zur Großen Finanzialisierung	151
Literatur	160

Vorwort

Es ist Zeit für einen neuen Dialog der Linken. Dazu ist auch eine erneute und vertiefte Rezeption jener Denker notwendig, die Kapitalismus und Marktgesellschaften einer Analyse und Kritik unterzogen haben. Zu diesen Denkern gehören Karl Polanyi und Nancy Fraser. Ich möchte mit diesem Buch, das auch Texte beider versammelt, die bisher in Deutsch nicht oder nicht vollständig vorlagen, Karl Polanyi neu entdecken, indem ich versuche, ihn mit Nancy Fraser ins Gespräch zu bringen – um die Herausforderungen für die Linken zu verstehen.

Karl Polanyi und Nancy Fraser sind zwei der herausragenden Intellektuellen ihrer Zeit. Beide sind tief im linken Diskurs verankert, beide verbunden mit sozialen und kulturellen Bewegungen, die sie vorantrieben, von denen sie vorangetrieben wurden. Es trennen sie fast 60 Jahre. Karl Polanyi wurde 1886 geboren, Nancy Fraser 1947. Karl Polanyi ist in seiner Jugend durch die mitteleuropäische Kultur und deren sozialistische Strömungen geprägt worden, Nancy Fraser durch die radikale und feministische Linke der USA. Beide setzen sich auf ihre Weise mit dem Liberalismus auseinander – sei es mit dem ökonomischen Liberalismus des 19. und frühen 20. Jahrhunderts, sei es mit dem Neoliberalismus. Und beide machen dessen Krise und Versagen zum Gegenstand sozialistischen Denkens. Beide suchen Auswege – Karl Polanyi in der Konzipierung eines demokratischen Sozialismus, der durch eine neue Wirtschafts- und Sozialordnung die Marktgesellschaft überwindet und Freiheit unter den Bedingungen komplexer Gesellschaften gewährleistet; Nancy Fraser in einem neuen Bündnis emanzipatorischer Kräfte mit Bewegungen des sozialen Schutzes, das zugleich die Verteidigung wesentlicher negativer Freiheiten aufgreift.

Karl Polanyi hatte Kapitalismus als Zivilisation untersucht, in der die grundlegenden wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Prozesse den Zwangstendenzen autonomer, sich selbst regulierender Märkte unterworfen werden. Er nannte dies Marktgesellschaft. Da dies mit dem Erhalt und der Stabilität einer

Gesellschaft unvereinbar sei, habe sich in Auseinandersetzung mit der Ausweitung der Märkte auf die Grundgüter der Gesellschaft (Arbeit, Natur und Geld) eine Gegenbewegung herausgebildet. Das 19. und frühe 20. Jahrhundert sieht Polanyi durch die Doppelbewegung von Marktradikalisierung und Bewegung des »Schutzes der Gesellschaft« geprägt. Diese Doppelbewegung sei aber mit dem Ersten Weltkrieg und der Großen Depression sowie dem aufkommenden Faschismus an ihre Grenzen gestoßen. Die Krise der Marktgesellschaft habe Freiheit, Demokratie, Natur und Kultur in ihrem tiefsten Kern bedroht. Für ihn waren solche Krisen Zivilisationskrisen.¹ Er suchte deshalb eine Lösung außerhalb von Kapitalismus und Marktgesellschaft. Er wollte aus der so genannten Doppelbewegung zwischen Ausweitung der Märkte auf die Grundgüter des menschlichen Lebens (Natur, Arbeit, Geld) einerseits und dem Schutz der Gesellschaft vor den damit verbundenen Bedrohungen ausbrechen.

Die verbreitete Reduktion von Karl Polanyi auf den Denker der »Doppelbewegung« ist deshalb falsch. Ihm ging es um viel mehr und um anderes als nur um eine neue Runde der sozialen oder ökologischen »Zähmung« des Kapitalismus. Er wollte nicht einfach nur wieder mal etwas mehr »Schutz der Gesellschaft« vor den Auswüchsen der Märkte. Gerade hier setzt Nancy Fraser mit ihrer Kritik an gängigen Vorstellungen von einer erneuten Doppelbewegung an: Sie würde weder emanzipativ noch solidarisch sein können, zudem ohnmächtig und könnte sogar autoritären und nationalistischen Tendenzen in die Hände arbeiten. Dies ist außerordentlich aktuell. Erneut kommt es zu barbarischen Rückfällen. Es ist also an der Zeit, das Werk von Polanyi aus der Falle einer allzu bequemen Verengung auf die »soziale Eindämmung der Märkte« zu befreien und seine Sprengkraft gegen den neoliberalen Zeitgeist einzusetzen.

Nancy Fraser hat sich in den letzten Jahren immer wieder mit dem Werk von Karl Polanyi auseinandergesetzt. Hintergrund sind eine neue große Krise des Kapitalismus und die offenkundige

¹ Dies berührt sich mit heutigen Krisendeutungen (Demirović 2013).

Schwäche der Gegenbewegungen.² Das zentrale Interesse Frasers an Polanyi liegt in dessen Verknüpfung der Gesellschaftsanalyse mit der Deutung des zentralen, daraus erwachsenden Konflikts. Sie stellt fest, dass die »alten sozialen Bewegungen« im Westen im Kampf mit dem bürokratischen, autoritären, patriarchalen und auch rassistisch geprägten fordistischen Kapitalismus fatale Bündnisse mit dem Neoliberalismus eingegangen seien. Die Anliegen der emanzipatorischen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre seien durch den Neoliberalismus okkupiert und in dessen Ansatz von marktdominierter Transformation integriert worden. Um sich mit dieser Situation auseinanderzusetzen, müsse man die heutige Situation nicht im Sinne einer Doppel-, sondern einer Dreifachbewegung verstehen. Eine solche Dreifachbewegung, so Fraser, schlage »ein politisches Projekt für jene von uns« vor, »die sich der Emanzipation weiter verpflichtet fühlen. Wir müssten entschlossen sein, unsere gefährliche Liaison mit dem Neoliberalismus aufzukündigen und eine neue Allianz mit dem sozialen Schutz zu schmieden. Indem wir dadurch die Pole der Dreifachbewegung neu verbinden, können wir unsere anhaltenden Interessen an der Beseitigung von Herrschaft mit dem ebenso wesentlichen Interesse an Solidarität und sozialer Sicherheit verknüpfen. Gleichzeitig können wir unser unverzichtbares Interesse an negativer Freiheit von jenem neoliberalen Gebrauch befreien, dem es unterworfen worden ist.« Nur eine solche gegen-hegemoniale Dreifachbewegung könne die Basis bilden, die Ohnmacht gegenüber dem Neoliberalismus wirksam aufzubrechen.

Der besondere Sozialismus Polanyis hatte sehr persönliche und zugleich zeitgeschichtliche Hintergründe. Die Ursprünge dafür liegen in den linksakademischen jüdisch-ungarischen Kreisen des von Polanyi gegründeten und geführten *Galilei-Kreises*, waren aber familiär vorgeprägt. Am anschaulichsten wird der Geist Karl Polanyis und seiner Familie in der folgenden Schilderung von Peter F. Drucker, einem engen, wenn auch sehr kritischen Freund: »Die Polanyis – der Vater und die Kinder – waren so-

² Ein zentraler Artikel von ihr – »Dreifachbewegung. Die politische Grammatik der Krise« – ist in diesem Buch abgedruckt, siehe S. 100ff.

wohl die begabteste als auch die erfolgreichste Familie, die ich je kennengelernt oder von der ich je gehört habe. Alle waren in irgendeiner Form erfolgreich oder einflussreich. Was sie jedoch wahrhaftig bemerkenswert machte, war, dass sich, angefangen mit dem Vater in der Viktorianischen Zeit bis zu Karl und seinem Bruder Michael in den 60er Jahren (des 20. Jahrhunderts – M.B.), alle derselben Sache verschrieben haben: nämlich der Überwindung des 19. Jahrhunderts und der Gründung einer neuen Gesellschaft, die frei und dennoch nicht ›bourgeois‹ oder ›liberal‹ wäre, die wohlhabend und dennoch nicht durch die Wirtschaft dominiert wäre, die gemeinschaftlich und dennoch kein marxistischer Kollektivismus wäre. Die ganze Familie, die Eltern und die fünf Kinder, gingen alle ihre eigenen Wege, verfolgten jedoch alle dasselbe Ziel. Sie erinnerten mich unwillkürlich an die Ritter der Artus-Runde, die auf der Suche nach demselben Heiligen Gral alle in unterschiedliche Richtungen ausschwärmten.« (Drucker 1981: 101; siehe [hyper]kritisch zu Druckers Erinnerungen McRobbie 2006). Drucker fasst das Anliegen von Polanyis *Großer Transformation* so zusammen: »Die für Polanyi wichtigsten Teile seines Buches waren die von ihm entwickelten theoretischen Modelle. Er wollte damit zeigen, dass der Markt weder das einzig mögliche Wirtschaftssystem noch notwendigerweise das fortschrittlichste ist, ferner dass es Alternativen gibt, die sowohl die Wirtschaft und Gemeinschaft in Einklang bringen als auch wirtschaftliches Wachstum und individuelle Freiheit garantieren können.« (Drucker 1981: 112) Karl Polanyi war in einem Wort ein Sozialist, und dies bis zu seinem Lebensende.

Polanyi selbst wusste, dass der Kampf mit dem Zeitgeist unmöglich ist, wenn die kämpfenden Kräfte sich ihrer Identität nicht bewusst sind. Ich habe deshalb seinen »Common Man's Masterplan«, der bisher noch nicht publiziert wurde, in dieses Buch mit aufgenommen. Das geplante Werk »The Common Man's Masterplan« sollte offensichtlich jene Fragen ins Zentrum rücken, die in *The Great Transformation* nur im letzten Kapitel angedeutet wurden und letztlich offen blieben. Während *The Great Transformation* die Ursprünge und Ursachen der großen zivilisatorischen Krise des 1930er und 1940er Jahre aus der Krise der libe-

ralen Utopie und der kapitalistischen Marktgesellschaft erklärt, sollte nun eine »eigene Erzählung« entwickelt werden, die die Grundelemente einer freiheitlichen sozialistischen Lösung dieser Krise vom Standpunkt der einfachen Bürgerinnen und Bürgern darstellen sollte.

Ausgehend von seinen langen Erfahrungen der Arbeiterbildung in England konzentriert sich Polanyi in diesem »Masterplan« auf die Bedeutung des Alltagsbewusstseins derer, für die er schreiben wollte. Bemerkenswert ist vor allem die Frontstellung zu elitären Diskursen und der Anspruch, eine eigene Erzählung der demokratischen Linken zu entwickeln (siehe dazu jüngst Klein 2011; Klein 2012). Er formuliert in diesem Text jenen Anspruch, dem er mit seinem Werk gerecht werden wollte. Sein Ziel war es, eine Erzählung der einfachen Leute, für die einfachen Leute und durch die einfachen Leute zu schreiben, denn: »Während die verschiedenen Abarten von Antidemokraten ihre eigene Erzählung über die Weltkatastrophe haben, müssen die Demokraten erst noch ihre eigene Erzählung hervorbringen.« Dafür scheint er Wesentliches geleistet zu haben. Vielleicht ist deshalb *The Great Transformation* heute wieder zu einem der meistgelesenen sozialwissenschaftlichen Werke des 20. Jahrhunderts geworden. Wie Naomi Klein in ihrem jüngsten Buch schreibt: »Ein großer Teil der Arbeit für einen tiefen sozialen Wandel schließt in der Tat Debatten ein, in denen neue Erzählungen kommuniziert werden, um jene zu ersetzen, die uns enttäuscht haben. ... Es geht im Wesen nicht nur darum, eine alternative Reihe von Politikvorschlägen zu artikulieren, sondern eine alternative Weltansicht, die jene im Kern der ... Krise herausfordert« (Klein 2014: 461f.). Die neuen emanzipatorisch-solidarischen Erzählungen zur heutigen Zivilisationskrise können ganz offensichtlich viel von Polanyis Erzählung aufnehmen.

Karl Polanyi ist ein Denker, der versucht, sich radikal der eigenen Verantwortung zu stellen. Nicht zufällig ist es Shakespeares »Hamlet«, der ihn über viele Jahre beschäftigt – von den Jahren als Offizier im Ersten Weltkrieg bis in die 1950er Jahre. 1954 publiziert er in *Yale Review* einen Aufsatz über »Hamlet« (Polanyi 1954), den ich ebenfalls in diesen Versuch, Polanyi neu zu entde-

cken, als deutsche Erstveröffentlichung aufgenommen habe. Es wird deutlich, dass für Polanyi das Persönliche zugleich das Politisch-Gesellschaftliche und das Intellektuelle ist. Er fühlte sich durch seine Zeit als Ganzer angerufen und hat versucht, ihr mit der Kraft seines Intellekts zu antworten. Wie sehr ihm dies gelungen ist, beweist seine ungeheure Lebendigkeit für die Gegenwart, zeigt die Möglichkeit, mit ihm im Gespräch zu bleiben.

Die sozialistische Dimension Polanyis teilte er mit seiner Frau Ilona Duczynska. Beider Tochter, Kari Polanyi-Levitt, erinnert an deren tiefe geistige und politische Verbundenheit in ihrer Rosa-Luxemburg-Lecture vom Mai 2014. Ich bin dankbar, dass sie mir die Möglichkeit gibt, diese Erinnerungen an ihren Vater wie ihre Mutter in dieses Buch aufzunehmen. Es ist mehr als symptomatisch, dass der Ausschluss ihrer Mutter aus der Kommunistischen Partei Österreichs wegen ihrer Sympathien mit Rosa Luxemburg begründet wurde. Leider gibt es bisher noch keine Biografie über diese bemerkenswerte Frau, die im antifaschistischen Untergrund in Österreich wirkte, sich im Krieg für die alliierte Rüstungsindustrie einsetzte und der nach 1945 die Einreise in die USA mit der Begründung verwehrt wurde, sie sei früher Mitglied einer kommunistischen Partei gewesen.

Karl Polanyi und Nancy Fraser sind unverzichtbare Bezugspersonen in einem neuen Dialog der Linken. Es ist an uns, das Gespräch in vielen Formen fortzusetzen, dieses Buch soll dazu beitragen. Ich danke Nancy Fraser und Kari Polanyi-Levitt sowie Claus Thomasberger für intensive inhaltliche Diskussionen sowie Philipp Piechura, der mich bei der Fertigstellung der Manuskripte mit vielen Hinweisen unterstützte.

Berlin, den 14.1.2015

Für ein Bündnis des liberalen Sozialismus und libertären Commonismus

Nancy Fraser und Karl Polanyi – ein möglicher Dialog

»Die wesentliche Begriffsverbindung [von Nation] ist immer die Gemeinschaft von Menschen. Das Herz der feudalen Nation war das Privileg; das Herz der bürgerlichen Nation war das Eigentum; das Herz der sozialistischen Nation ist das Volk – hier besteht die kollektive Existenz im Genuss einer gemeinschaftlichen Kultur. Ich selbst habe nie in einer solchen Gesellschaft gelebt.«

Karl Polanyi in seinem letzten Brief, geschrieben kurz vor seinem Tod am 23. April 1964 an den Herausgeber der von ihm initiierten Zeitschrift Co-Existence, Rudolf Schlesinger (zitiert in Polanyi-Levitt 1990a: 262)

»Viel hat von Morgen an,
Seit ein Gespräch wir sind und hören voneinander,
Erfahren der Mensch; bald sind wir aber Gesang...«
Friedrich Hölderlin (1970: 470)

Der Beginn des Dialogs:

Nancy Fraser begegnet Karl Polanyi – aber welchem?³

Es war an einem dunklen Berliner Herbstabend 2012, als Nancy Fraser uns in einer Rosa-Luxemburg-Lecture auf eine Reise mitnahm. Sie saß in der eng überfüllten, etwas düsteren Halle einer früheren Brauerei in Berlins alter Mitte und stellte die Frage, warum es gegen den Neoliberalismus keine »Polanyische« Gegenbewegung des »Schutzes der Gesellschaft« gibt. Hatte doch Polanyi für das 19. Jahrhundert von einer fast spontanen Form der Gegenwehr gesprochen, von oben wie von unten. Fabrikgesetzgebung, Arbeitszeitregulation, Ansätze hin zum Sozialstaat hatte er vermerkt. Im Augenblick der Etablierung »freier Märkte« sei es sofort zu deren Eindämmung gekommen.

Nancy Fraser zählte die heutigen Hindernisse einer solchen Gegenbewegung auf, eines nach dem anderen: das Fehlen ent-

³ Ich danke Frank Adler, Dieter Klein und Claus Thomasberger sowie Nancy Fraser und Kolleginnen und Kollegen der New School in New York für kritische Hinweise, die weit über das vorliegende Essay hinausweisen.

schiedener Führung, die Fragmentierung der organisierten Arbeiterbewegung und die Entwertung der nationalen Kampfarenen. Aber alle diese Blockaden schienen ihr nicht hinreichend, um das Ausbleiben wirksamen Widerstands gegen den Neoliberalismus zu erklären. Zu groß doch die Not und viel zu gering die Gegenkräfte. Sie machte aber auch deutlich, wie suspekt ihr »sozialer Schutz« in seiner früheren Gestalt ist. Nicht noch einmal sollte eine Bewegung entfesselt werden, die in den Jahren nach dem Zweiten Weltkrieg zu bürokratisierten, patriarchalen und auch rassistisch geprägten Wohlstands- und Entwicklungsstaaten geführt hatte. Waren nicht die neuen Bewegungen der 1960er und 1970er Jahre mit Recht dagegen Sturm gelaufen?! Sie hatten den »Unterdrückungscharakter des bürokratisch organisierten sozialen Schutzes« angeprangert, die Ausbeutung postkolonialer Völker aufgezeigt, die strukturelle Benachteiligung von Frauen sowie von Farbigen in den USA nachgewiesen, den »widerlichen Charakter von Sozialleistungen, die auf einer restriktiven, heteronormativen Definition von Familie basierten« (siehe S. 110 in diesem Buch). Und damit sind nur einige Kritiken der Protestbewegungen an den Sozial- und Wohlfahrtsstaaten genannt, wie sie die Zeit nach 1945 in den USA und Westeuropa prägten.

Eine bloße Wiederholung von Gegenbewegung schien Nancy Fraser gleichermaßen unmöglich und unerwünscht. Ein wirklicher Aufbruch sei nur möglich im Bündnis mit einer dritten Bewegung, mit den schon genannten Emanzipationsbewegungen. Diese Emanzipationsbewegungen seien aus den Auseinandersetzungen mit dem Nachkriegskapitalismus entstanden und würden »zu keinem der Pole der Doppelbewegung« passen: »Indem sie *Zugang* und nicht *Schutz* verlangten, war ihr Hauptziel nicht die Verteidigung der ›Gesellschaft‹, sondern die Überwindung von Herrschaft.« (ebd.: 111) Zudem dürften befreiende Momente der Märkte nicht ignoriert werden, wenn sie sozialen Schutz auflösen, »der einen unterdrückenden Charakter hat« (ebd.).

Ihre so gewonnene Zeitdiagnose beschreibt Nancy Fraser als *Dreifachbewegung*: »So wie Polanyis Denkfigur dient die Dreifachbewegung als analytisches Mittel, um die Struktur des sozialen Kampfes in der kapitalistischen Gesellschaft zu gliedern.

Aber anders als die Doppelbewegung skizziert sie einen dreiseitigen Konflikt zwischen den Befürwortern der Vermarktlichung, den Anhängern des sozialen Schutzes und den Parteilägern der Emanzipation. Das Ziel ist aber nicht nur einfach ein höherer Grad des Einschlusses von Bewegungen. Es geht vor allem darum, die sich verändernden Beziehungen zwischen diesen drei Gruppen von politischen Kräften zu erfassen, deren Projekte sich überschneiden und miteinander kollidieren. Die Dreifachbewegung verdeutlicht, dass jede dieser Gruppen im Prinzip ein Bündnis mit einer der anderen gegen die dritte Gruppe eingehen kann.« (ebd.) Davon ausgehend entwickelte sie dann ihre Vision eines neuen emanzipatorischen Projekts, das die berechtigten Anliegen nach Emanzipation, sozialem Schutz und individuellen Freiheitsrechten verbindet.

Gerade weil ich dieses Projekt für so wichtig halte, gab es während Nancy Frasers Vorlesung an jenem Abend ein Moment, der mich in Unruhe versetzte. Mir schien, als würde ein Gespräch stattfinden mit einem Doppeltgänger Polanyi. Es war eine Nebenbemerkung Frasers, die mir auffiel: »*Anders* als Polanyi annahm, kann der Konflikt zwischen Vermarktlichung und sozialem Schutz folglich nicht in Isolation von Emanzipation verstanden werden« (ebd.: 112). Ich erinnerte mich jedoch, bei Polanyi gelesen zu haben: »Das Speenhamland-System war ein unfehlbares Instrument zur Demoralisierung der Bevölkerung. Wenn eine menschliche Gesellschaft eine selbsttätige Maschine zur Aufrechterhaltung jener Normen ist, auf denen sie beruht, dann war das Speenhamland-System ein Automat zur Zerstörung von Normen jeglicher Art von Gesellschaft. Nicht nur, dass es Arbeitsscheu und vorgespiegeltes Unvermögen belohnte, es erhöhte auch die Anziehungskraft des Pauperismus gerade in dem Augenblick, in dem ein Mann alles daran setzte, um dem Schicksal der Mittellosigkeit zu entgehen.« (Polanyi 1978: 142)⁴ Auch

⁴ Das »Speenhamland-System« wurde vor dem Hintergrund der ökonomischen Umbrüche und der Französischen Revolution 1795 in Teilen von England durch Gerichtsentscheidungen eingeführt. Es sicherte jenen, die ein Einkommen unterhalb des Existenzminimums hatten, die Auszahlung einer

die folgenden Überlegungen von Polanyi kamen mir in den Sinn, die den Herrschaftscharakter des durch das Speenhamland-System gewährleisteten »sozialen Schutzes« unterstreichen: »Die Vorherrschaft der Gutsherren und Pastoren wurde als Folge des Speenhamland-Systems noch mehr gestärkt, wenn dies überhaupt noch möglich war.« (ebd.: 138)

Woher kamen diese Divergenzen zwischen den Darstellungen Nancy Frasers und den Texten Polanyis und wie kann man damit umgehen? Natürlich gibt es viele Passagen in *The Great*

Differenz zwischen ihren Löhnen und diesem Minimum durch die Kommunen, in denen sie offiziell lebten. Die Existenzsicherung ging mit neuer Abhängigkeit einher. Block und Somers weisen darauf hin, dass die »Fakten in dem berühmten Kommissionsbericht über das Armenrecht (1834)«, auf die sich Polanyi bezieht (Polanyi 1978: 141), nicht die Berichte der »Armen« selbst, sondern fast ausschließlich derjenigen waren, die sich für die Armenpflege zuständig zeichneten (Block/Somers 2014: 129). Es war der herrschaftliche Blick auf jene, die auf Gnade und Ungnade von ihnen abhängig waren. Die kausalen Annahmen des Berichts von 1834 und der darauf aufbauenden Kritik seien fragwürdig, so Block und Somers. Sie fassen ihre eigene Analyse so zusammen: »Anstelle von einer Armenunterstützung, die die Arbeitsanstrengung unterminiert, erhalten wir das Bild einer ländlichen Bevölkerung, die mit strukturellen Kräften in ihrer Breite konfrontiert ist, die ihre Fähigkeiten zum Selbsterhalt aushöhlen. In diesem Zusammenhang ist es kaum möglich, die wachsende Armenunterstützung als mehr anzusehen als eine partielle Abhilfe für Probleme, die außerhalb der Kontrolle der ländlichen Armen lagen« (ebd.: 142). Auch Edward P. Thompson gibt eine andere, differenziertere Darstellung der Lage und des Handelns der Landarbeiter als Polanyi: »Die Reaktion der Armen (auf das Speenhamland-System – M.B.): Bedrohung der Armenaufseher, gelegentliche Sabotage, eine ›kriecherische und hinterlistige‹ oder ›mürrische und unzufriedene‹ Stimmung, eine offensichtliche Demoralisierung, die auf jeder Seite der Berichte der Beauftragten für das Armengesetz [also der Aufseher – M.B.] dokumentiert sind. ›Es wäre besser für uns, wenn wir vollständige Sklaven wären, als unter einem solchen System zu arbeiten [...], wenn ein Mann den Mut verloren hat, wozu taugt er dann noch?‹ In den Speenhamland-Grafschaften des Südens hatten die Arbeiter ihren eigenen bitteren Spott: die Farmer ›bewahren uns hier [mit Hilfe der Armensteuern] wie Kartoffeln in einer Grube auf und holen uns nur heraus, wenn sie es ohne uns nicht mehr schaffen.« (Thompson 1987: 243) Es sei ein »Zermürbungskrieg« (ebd.: 242) gegen die Armen gewesen.

Transformation, die man fast als Apologie einer Gegenbewegung zum Marktradikalismus lesen kann. Aber es gibt auch die Kritik an eben dieser Gegenbewegung. Und vor allem gibt es die Kritik an der Marktgesellschaft, deren Kind *beide* Bewegungen sind, hin zu mehr Markt und hin zu sozialem Schutz. Sein Suchprozess zielte über sie hinaus.

Wieso wird Polanyi so einseitig rezipiert?⁵ Und welche Fragen stellt Nancy Frasers Werk an eine Neulektüre von *The Great Transformation* tatsächlich? Mir wurde nach und nach bewusst, wie viel beide zusammen sich und uns zu sagen hätten, wenn ein intensives Gespräch zustande käme. Nancy Fraser lud uns an diesem Abend ein, teilzunehmen an ihrer Suche nach einem Ausweg aus den lähmenden Blockaden in der Krise des Kapitalismus. Ich erinnerte mich beim Hören ihrer Vorlesung an einen wunderbaren Gedanken von Ernst Bloch, der im hohen Alter aus eigenem Erleben schrieb: »Besonders in der schöpferischen Arbeit wird eine eindrucksvolle Grenze überschritten, die ich als Übergangsstelle zum noch nicht Bewussten bezeichne. Mühe, Dunkel, krachendes Eis, Meeresstille und glückliche Fahrt liegen um diese Stelle. An ihr hebt sich, bei gelingendem Durchbruch, das Land, wo noch niemand war, ja das selber noch niemals war. Das den Menschen braucht, Wanderer, Kompass, Tiefe im Land zugleich.« (Bloch 1959: 1f.) Und mir schien, dass ein solcher Auf- und Durchbruch hin zu jenem Land, »wo noch niemand war«, »das selber noch niemals war«, einen sehr intensiven Dialog über die Generationen braucht. Es könnte mit einem Dialog zwischen Nancy Fraser und Karl Polanyi beginnen und hin führen zu einem Polylog mit sozialen Protestbewegungen und

⁵ Im Weiteren wird nicht auf jene Beschränkungen eingegangen, die dem Werk Polanyis wie vieler sozialistischer Denker seiner Zeit eigen waren. Dazu gehörte vor allem das »Übersehen« der Geschlechterfrage und des Zusammenhangs von Lohnarbeit und Sorgearbeit (siehe u.a. Fraser 2014: 10). Auch für ihn wie für viele linke Zeitgenossen war Emanzipation quasi geschlechtsneutral und wird damit männlich gedacht. Wesentliche Emanzipationsbewegungen werden systematisch ausgeblendet und/oder unter die sozialistische Arbeiterbewegung subsumiert.

linken Kräften der letzten zwei Jahrzehnte. Dieser aber braucht Zeit und Aufmerksamkeit.

1954 veröffentlichte Karl Polanyi einen Artikel über Shakespeares »Hamlet« vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen im Ersten Weltkrieg, in den hinein ihn eine Ausgabe von Shakespeares Werken begleitet hatte. Er fragt sich, warum Hamlet zugleich den Forderungen des Geistes seines Vaters nach Rache folgt und sich ihnen doch verweigert: »In ›Hamlet‹ geht es um die Bedingung menschlichen Seins. Wir alle leben, insoweit wir uns weigern zu sterben. Aber wir sind nicht bereit, in allen jenen wesentlichen Beziehungen zu leben, zu denen uns das Leben einlädt. Wir schieben Glück hinaus, da wir zögern, uns dem Leben gegenüber zu verpflichten. Das ist es, was Hamlets Verzögerung so symbolisch macht. Leben ist des Menschen verpasste Möglichkeit.« (siehe S. 150 in diesem Buch) Polanyi führt ein Gespräch mit Shakespeares Hamlet, um seine eigenen gelebten und ungelebten Möglichkeiten zu erkunden, da die Zeit ihm nicht entgegengekommen sei. Er litt daran, dass seine Welt ihm so wenig »Genuss einer gemeinschaftlichen Kultur« ermöglichte. Wie Hamlets Freund, der Humanist Horatio, könnten wir auch den Geist Polanyis anrufen: »Steh, Phantom!/
Hast du Gebrauch der Stimm' und einen Laut!/
Sprich zu mir!/
Ist irgendeine gute Tat zu tun,/
Die Ruh' dir bringen kann und Ehre mir!/
Sprich zu mir!« (Shakespeare 1975: 269)

Für ein Gespräch mit Polanyi aber dürfen wir nicht der Verführung verfallen, seine »*The Great Transformation* von den nachfolgenden (wie auch den vorhergehenden – M.B.) Werken abzutrennen«, denn, so Alfredo Salsano, es geht um ein »Lebenswerk, dass durch seine Kohärenz wirkt, die nur sichtbar ist, wenn man das Ganze sieht, auch heute noch lebendig ist« (Salsano 1990: 140). Damit wird eine der Merkwürdigkeiten der Rezeption der *The Great Transformation* angesprochen: Zumeist wird dieses Buch in völliger Isolation davon wahrgenommen, was den Autor selbst zu diesem Werk geführt hat. Dies gilt auch für Nancy Fraser. Sie schränkt ihre Polanyi-Lektüre ganz auf *The Great Transformation* ein. Dabei war Karl Polanyi 56 Jahre alt, als er begann, dieses Werk zu schreiben. Und eigentlich ist es ein unvollendetes

Werk. Denn das letzte Kapitel des Buches sollte den Hauptgegenstand eines nachfolgenden Buches bilden: Es ging um emanzipatorisch-solidarische Auswege aus der verheerenden Krise der Marktgesellschaft in den 1930er und 1940er Jahren.

Polanyis Werk bleibt aber vor allem auch deshalb unverstanden, wenn man es aus dem Kontext seines Gesamtwerks reißt. Eine isolierte Lektüre verführt dazu, die *Große Transformation* wie eine in die Welt gefallene Erleuchtung zu nehmen. Man fragt nicht, woher das Licht kommt, das dieses Werk wirft, sondern starrt nur gebannt auf die so brillant beleuchteten Erscheinungen, vergisst, dass vieles nicht erhellt ist, weil es von Polanyi an anderer Stelle ausgeführt ist oder er selbst auf Probleme stieß, die er nicht zu lösen vermochte. Wie in Platons Höhlenwelt blicken alle auf die Schattenbilder, aber niemand auf die Quelle der »Erleuchtung« und auch nicht auf das, was im Werk »dunkel« bleibt. Dem kommt das Werk selbst entgegen, da es eine so wunderbar überzeugende und damit auch in sich geschlossene Erzählung gerade über das 19. Jahrhundert ist, entstanden aus einem Guss.⁶ Versuchen wir also, uns Karl Polanyi und der Auseinandersetzung Nancy Frasers mit dessen Werk in einem Dialog aus neun Teilen zu nähern.

Aus dem Dialog entsteht ein immer weiter ausgreifender Polylog mit vielen gesellschaftlichen Bewegungen. Er kann helfen, die Spaltungen der Linken in den gemeinsamen Kämpfen für eine Gesellschaftsveränderung im Kapitalismus über ihn hinaus zu einer »anderen Welt« zu überwinden. Beginnen aber muss das Gespräch mit dem Ausräumen eines Missverständnisses.

⁶ An seine Tochter Kari schreibt Karl Polanyi am 23. Februar 1941: »Vor ungefähr vier Wochen begann ich mit dem Schreiben und morgen beabsichtige ich, nach New York zu fahren und die Einleitung sowie die ersten drei Kapitel an den Verlag zu übergeben. So kurios es ist, es ist kein Entwurf, sondern ein fertiger Text, bereit, gedruckt zu werden. Von den vielen Überraschungen, die mit dem Schreiben verbunden waren, ist dies eine.« (zitiert in Polanyi-Levitt 2004: 13)

Des Dialogs erster Teil: Das Ausräumen von Missverständnissen – »Polanyi light«, »Polanyi faked« und »Polanyi himself«

Wenn der Name Karl Polanyi fällt, dann wird immer wieder auf die so genannte Doppelbewegung Bezug genommen. In einer solchen Rezeption erscheint Polanyi oft als ein Reformier, der die entfesselten Märkte in das Flussbett sozialer Dämme zurückzwingen will, gleichgültig gegenüber den konkreten Formen sozialer Eindämmung und Regulation – wenn sie denn nur dem zerstörerischen Wirken der Märkte Einhalt gebieten. Die Gegenwart scheint seine Diagnose der Epochensituation der 1920er und 1930er Jahre zu wiederholen – »nur in einem anderen ... Maßstab« (Zincone/Agnew 2000: 7; siehe auch Gill/Mittelman 1997: 80) oder mit einem anderen Schwerpunkt, dem der Ökologie (Bura-woy 2010: 309). Polanyis Anliegen wird bei einer solchen Lesart seines Werks weitgehend darauf reduziert, dass »die zunehmende Ausweitung von Prinzipien des freien Marktes eine Gegenbewegung erzeugt hat, um die Gesellschaft zu schützen« (Webster/Kalekin-Fishman 2009: 265).⁷ Das kapitalistische Zeitalter scheint wie eine Pendelbewegung zwischen Wellen des Marktradikalismus und Versuchen, den Märkten neue Fesseln anzulegen.

Es ist dieser Polanyi, dessen Geist Nancy Fraser an jenem Abend anrief und den sie so wiedergab: »In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formten die die Krise begleitenden Kämpfe das, was Polanyi eine ›Doppelbewegung‹ nannte. Politische Parteien und Bewegungen vereinigten sich, wie er es sah, auf den gegensätzlichen Seiten einer klar gezogenen Trennungslinie. Auf der einen Seite standen politische Kräfte und wirtschaftliche Interessen, die die Deregulierung der Märkte und die Ausweitung der Kommodifizierung befürworteten; auf der anderen Seite stand eine breite, klassenübergreifende Front, die städtische Arbeiter und ländliche Grundeigentümer, Sozialisten und Konservative einschloss, die versuchten, den ›Schutz der Gesellschaft‹ vor dem Wüten der Märkte zu gewährleisten. Als die Krise sich zu-

⁷ Alle Zitate, soweit sie nicht im Original in Deutsch vorlagen, wurden von mir übersetzt – M.B. Einen Überblick über diese Rezeption von *The Great Transformation* gibt Gareth Dale (2010: 221-230).

spitzte, gewannen die Anhänger des ›gesellschaftlichen Schutzes‹ die Oberhand. In Kontexten so verschieden wie denen des New Deal in den USA, des stalinistischen Russlands, des faschistischen Europas und später der Sozialdemokratie der Nachkriegszeit schienen die politischen Klassen zumindest in einer Frage übereinzustimmen: Sich selbst überlassen, würden ›sich selbst regulierende‹ Märkte der Arbeitskraft, der Natur und des Geldes die Gesellschaft zerstören. Es bedurfte politischer Regulation, um sie zu retten.« (siehe S. 101 in diesem Buch)

In dieser Darstellung wird die Doppelbewegung völlig eindimensional dargestellt. Roosevelts New Deal, Hitlers rassistisch-völkervernichtendes Projekt eines durch Großdeutschland beherrschten Eurasiens sowie der stalinistische Staatssozialismus werden unterschiedslos dem Pol der Gegenbewegung zugeordnet. Ihre Differenzen untereinander erscheinen gegenüber der Abwehr deregulierter Märkte sekundär. Die Gegensätzlichkeit der realen Ziele dieser Abwehr und die Unterschiedlichkeit der Mittel, mit denen sie erfolgt, werden unkenntlich gegenüber der einen einzigen Gemeinsamkeit, die Marktgesellschaft zu überwinden. In diesem Falle sollte man der Maxime von Albert Einstein folgen: »Es kann kaum geleugnet werden, dass es das oberste Ziel aller Theorie ist, die nicht weiter reduzierbaren Grundelemente so einfach zu machen und nur so wenige einzuführen wie möglich ist, ohne dabei die adäquate Repräsentation einer einzigen Erfahrungstatsache aufzugeben.« (Einstein 1934: 165) Die Differenz zwischen Faschismus und New Deal, Stalinismus oder einem demokratischen Sozialismus, wie ihn Polanyi vertrat, ist aber auf jeden Fall mehr als nur »eine einzige Erfahrungstatsache«. Für Polanyi hätte es gar keinen Sinn gemacht, eine Theorie zu konstruieren, die Differenzen zwischen sozial und demokratisch orientierten Alternativen einerseits und faschistischen Antworten andererseits einebnet.⁸

⁸ »Polanys Methode ist wie die von Marx und vieler anderer großer Denker in der europäischen Tradition insofern paradox, als eine komplexe, außerordentlich verfeinerte historische Analyse durch die Nutzung extrem einfacher kategorialer Raster erfolgt. Diese Methode einer ›simply Kom-

Die Auseinandersetzungen des 19. wie des 20. Jahrhunderts können in keinem Fall auf den eindimensionalen Konflikt zwischen Anhängern einer Marktgesellschaft und ihren Gegnern reduziert werden. Die zentrale Weichenstellung seiner Zeit sieht Polanyi *nicht* zwischen Marktradikalismus und »sozialer Gegenbewegung«, sondern zwischen Faschismus und Sozialismus, die beide »in einer Marktgesellschaft verwurzelt [waren], die nicht funktionieren wollte« (Polanyi 1978: 317). Vor diesem Hintergrund konnte er nicht dafür blind sein, »dass sozialer Schutz oft ambivalent ist« (Fraser in diesem Buch S. 112). Vorsichtig genug weist Nancy Fraser darauf hin, dass »feministische Theoretikerinnen nicht den Ansatz von Polanyi in jener Form annehmen sollten, wie er in *The Great Transformation* erscheint« (Fraser 2013b: 229f.). Ihr Ziel, schreibt sie, sei »eine neue, quasi-polanyische Konzeption der kapitalistische Krise, die nicht nur ökonomischen Reduktionismus, sondern auch die Romantisierung der ›Gesellschaft‹ vermeidet« (ebd.: 230).⁹ Genau hier könnte dann auch der Dialog beginnen.

plexität« erzeugt ein klares Denken und dies nirgendwo so sehr wie in *The Great Transformation...*« (Gregory 2009: 134)

⁹ Die Vorstellung einer »Romantisierung der ›Gesellschaft‹« durch Polanyi kann nur aufrechterhalten werden, wenn das Werk *The Great Transformation* um wesentliche Aspekte verkürzt wird. Polanyis Darstellung des Speenhamland-Systems berührt sich in Wirklichkeit eng mit wesentlichen Elementen von Frasers Kritik am fordistischen Wohlfahrtsstaat – insbesondere bezogen auf den paternalistischen Charakter, auch wenn Polanyi wie so viele vor den 1960er Jahren (und bis heute) für die Geschlechterdimension der Einschränkung von Freiheit und individuellen Entwicklungsmöglichkeiten und die Intersektionalität von »Klasse«, »Ethnie«, »Geschlecht« und »Alter« blind sind (Winker/Degele 2009). Sehr genau schildert er die »Stärkung des paternalistischen Systems der Arbeitsorganisation« (Polanyi 1978: 114) und betont, dass die Abschaffung des Speenhamland-Systems letztlich auch im Interesse der Lohnarbeiter gewesen sei, »obwohl dies bedeutete, dass sie ihres Rechtsanspruchs auf Lebensunterhalt beraubt wurden«. Denn: »Das ›Recht auf Lebensunterhalt‹ hatte sich als tödliche Falle erwiesen« (ebd.: 115). Detailliert geht Polanyi auf die Einschränkungen der Freiheit ein, die mit den Armengesetzgebungen verbunden waren. Für das einfache Volk seien sie Existenzsicherung und eine »Besiegelung seiner Un-

Natürlich kann Nancy Fraser auf jener Karte, die sie aus ihrer Lektüre von Polanyis *Gesellschafts-Transformation* mitgenommen hat, den von ihr gesuchten Weg nicht finden, denn es ist auf dieser Karte nur ein Entweder-Oder von Marktentfesselung einerseits oder Schutz der Gesellschaft andererseits verzeichnet. Nur hat Polanyi selbst aus seinen Forschungsreisen nach einer Alternative zur kapitalistischen Marktgesellschaft ganz andere Karten hinterlassen. Man könnte auch sagen, er war schon vor uns in jenen Gewässern, in die Nancy Fraser uns führen will, und es macht Sinn, genauer zu studieren, was er dabei an Erkenntnissen mitgebracht hatte. Vielleicht finden wir so leichter den Weg, den wir erst noch suchen.

Es gibt eine Ursache für diese Fehlwahrnehmung des Werks Polanyi: Die Aktualität von *The Great Transformation* ist so schlagend, dass der Leser vor allem die Gegenwart wiederzuerkennen meint: So heißt es z.B. über das ausgehende 19. Jahrhundert: »... die Nichtanerkennung von Auslandsschulden oder Versuche der Manipulation mit Budgetgarantien wurden – auch wenn es sich um rückständige Regierungen handelte – als Ungeheuerlichkeit betrachtet und mit der Verstoßung der Kreditunwürdigen ins Reich der Finsternis geahndet« (Polanyi 1978: 276). Wer denkt dabei nicht an Griechenland, den IWF und die Troika im Jahre 2011? Solche ganz aktuellen Beobachtungen finden sich immer wieder in *The Great Transformation*. Nicht umsonst hat Polanyi für den *Österreichischen Volkswirt* die internationale Politik und Wirtschaft über Jahre analysiert. Viele unserer Zeitgenossen haben deshalb beim Lesen des Werkes ein Déjà-vu-Erlebnis: »... die Welt ist hier schon vorher gewesen«, so der britische Kolumnist Will Hutton mit Blick auf »das Veto gegenüber

mündigkeit« (ebd.: 127) gewesen. Der »reaktionäre Paternalismus« (ebd.: 146) des Speenhamland-Systems sei zu einem »Meisterstück institutioneller Degeneration« verkommen und habe die »Vorherrschaft der Gutsherren und Pastoren« (ebd.: 138) gestärkt. Es sei zum »Instrument zur Demoralisierung der Bevölkerung« geworden, habe die Arbeiter daran gehindert, »sich als eine ökonomische Klasse zu konstituieren« (ebd.: 142) und eigenständig gegen die kapitalistische Marktgesellschaft zu wehren. »Romantisierung« sozialen Schutzes sieht wahrlich anders aus, von Ökonomismus keine Spur.

Politik, wie es durch die globalen Kapitalmärkte ausgeübt wird« (zitiert in Polanyi-Levitt 1994: 132). Die Darstellung der Zerstörung von Gesellschaft, Natur, Kultur durch Polanyi ist 70 Jahre nach der Verfassung seines Werkes lebendig, die Beschreibung der Krise des Finanzsystems fast tagesaktuell; oder wie Joseph Stiglitz in seinem Vorwort zu einer Neuauflage von *The Great Transformation* vor mehr als zehn Jahren schrieb: »Da die Transformation der europäischen Zivilisation (im 19. Jahrhundert – M.B.) analog zu jener ist, die sich heute in den Entwicklungsländern überall auf der Welt vollzieht, scheint es oft so, als würde sich Polanyi direkt zu den aktuellen Fragen äußern. Seine Argumente – und seine Sorgen – befinden sich im Gleichklang mit jenen Problemen, die von den Protestierenden und Demonstrierenden aufgeworfen werden, die 1999 und 2000 in Seattle und Prag gegen die internationalen Finanzinstitutionen auf die Straße gingen.« (Stiglitz 2001: vii) Wie viel mehr gilt dies heute!

Aber dies hat eine Kehrseite: Polanyi beschreibt in seinem Hauptwerk so anschaulich, so prägnant die Gegenbewegungen gegen die Marktgesellschaft des 19. Jahrhunderts, dass damit die Grundlage von Bewegung wie Gegenbewegung, die kapitalistische Marktgesellschaft, für eine Selbstverständlichkeit genommen werden könnte. Man möchte von einem »Naturgesetz« sprechen und die Marktgesellschaft erscheint als unverrückbare Tatsache, auf deren Grundlage es nur das eine oder das andere gibt: Mehr Markt oder mehr sozialen Schutz.

Dies steht im diametralen Gegensatz zu Polanyis ureigensten Intentionen. Es ist in gewisser Hinsicht *zu einleuchtend*, wenn er darstellt, wie aus den nicht geplanten, keinesfalls aus gemeinsamer Überzeugung und Strategie erwachsenden Bemühungen der herrschenden Klassen Englands, vor allem auch unter Führung der Konservativen, die Versuche erwachsen seien, die zerstörerischen Tendenzen entfesselter Märkte unter Kontrolle zu bringen. Sie hätten »das Prinzip des Schutzes der Gesellschaft« (Polanyi 1978: 185) zur Geltung gebracht.

Alles scheint sich in solchen Passagen der *Großen Transformation* wie von selbst zu fügen und die Selbstheilung der Gesellschaft fast von allein einzutreten: »... die Gegenströmung gegen

den wirtschaftlichen Liberalismus und *Laissez-faire* (in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts – M.B.) zeigte all die unverwechselbaren Charakteristika einer spontanen Reaktion. Sie setzte an zahlreichen ansonsten miteinander nicht verbundenen Stellen ein, ohne dass es zwischen den direkt betroffenen Interessen irgendwelche nachprüfbaren Verbindungen oder irgendeine ideologische Gemeinsamkeit gegeben hätte.« (ebd.: 206f.) Er fasst bündig zusammen: »Während die Wirtschaft des *Laissez-faire* das Ergebnis bewussten staatlichen Eingreifens war, wurde dieses *Laissez-faire* später auf spontane Weise eingeschränkt. Das *Laissez-faire* wurde geplant, die Planung selbst aber nicht.« (ebd.: 195) Eine solche Botschaft und Verheißung für die Krisen des Kapitalismus ist auf ihre Weise so eingängig, dass sie viel zu vielen zupass kommt: Dem Gift der globalisierten Marktgesellschaft müsse faktisch zwangsläufig und fast im Selbstlauf mit dem Gegengift von verstärkter sozialer oder auch ökologischer Regulierung beigekommen werden. Eine solche Vorstellung nennt Nancy Fraser die »Polanyische Gegenbewegung«.

Eine wesentliche Schwäche der Darstellung dieser Gegenbewegung in *The Great Transformation* ist, dass die Bedeutung der Machtungleichgewichte zwischen jenen Akteuren unzureichend ausgeführt ist, die die Richtung der Entwicklung beeinflussen (siehe Silver/Arrighi 2003: 326). Den einzelnen Klassen wird jeweils die Vertretung eines gesellschaftlichen relevanten Interesses zugeordnet. Sie haben also nicht nur eigene, eng ökonomische Interessen, sondern vertreten zugleich »soziale Interessen« gesellschaftlicher Reproduktion als Ganze. Die methodologische Frage, wann und unter welchen Bedingungen soziale Akteure interessiert und fähig sind, gesamtgesellschaftliche Interessen verallgemeinerungsfähig zu artikulieren und wirksam die gesellschaftliche Tagesordnung zu bestimmen (also führend werden können, um Gramsci zu bemühen), wird in *The Great Transformation* nicht expliziert. Das Rettende scheint sich aus der Gefahr fast von selbst zu ergeben: »Gerade weil nicht die ökonomischen, sondern die sozialen Interessen der verschiedensten Sektoren der Bevölkerung durch den Markt bedroht wurden, vereinigten Menschen aus den verschiedensten ökonomischen

Schichten unbewusst ihre Kräfte, um der Gefahr entgegenzutreten« (Polanyi 1978: 214).

Völlig vergessen wird dabei, dass Polanyi diese Art der Gegenbewegung, soweit sie hinreichend erfolgreich war, auf die zweite Hälfte des 19. Jahrhunderts beschränkt. Hier sieht er die spontanen Heilkräfte, auch wenn diese »Spontaneität« einen Hintergrund harter Kämpfe und großer sozialer Bewegungen hatte: den Chartismus, die Revolution von 1848/49 in Frankreich, Deutschland und anderen zentraleuropäischen Ländern, die sich dort formierende Arbeiterbewegung. Ohne sie hätte es keine Sozialreformen gegeben.

Auch bedeutende intellektuelle Reformbewegungen gehören dazu. Polanyi selbst zeigt, dass das »Zehnstunden-Gesetz des Jahres 1847 in England, das Karl Marx als den ersten Sieg des Sozialismus pries, ... das Werk von aufgeklärten Reaktionären« (ebd.: 228) gewesen sei, aber er verweist zugleich auf die Rolle der Chartisten und Oweniten und die verhängnisvolle Wirkung ihrer Unterdrückung: »Als *Owenismus* und *Chartismus* verloschen waren, war England um jene Substanz ärmer geworden, aus der das angelsächsische Ideal einer freien Gesellschaft für Jahrhunderte hätte verwirklicht werden können.« (ebd.: 229)

Die Sozialreformen waren eine »Revolution von oben«, die der Revolution von unten vorbeugen sollte, oft vorangetrieben gegen den Widerstand der Klasse der Kapitaleigentümer. Eine entscheidende Triebkraft war die Angst der Herrschenden, denen vor allem die Revolution von 1848 in den Knochen steckte, als fast alle Throne in Mitteleuropa wankten. Bismarck hatte ein besonders klares Bewusstsein dieser Situation entwickelt. In einem Gespräch vom 21. Januar 1881 sagte er mit Verweis auf seine ersten Sozialreformen: »Einmal musste ein Anfang gemacht werden mit der Versöhnung der Arbeiter mit dem Staate. ... Die Zufriedenheit der besitzlosen Klassen, der Enterbten, ist auch mit einer sehr großen Summe nicht zu teuer erkaufte. ... Wenn wir das Ergebnis zur Sicherstellung der Zukunft unserer Arbeiter verwenden, deren Ungewissheit der Hauptgrund zu ihrem Hass gegen den Staat ist, so ist das eine Sicherstellung unserer eigenen Zukunft...: wir beugen damit einer Revolution vor, die in fünf-

zig Jahren ausbrechen kann, aber auch in zehn Jahren...« (Bismarck 1986: 356)¹⁰

In gewisser Hinsicht verdecken die sehr ausführlichen Darstellungen zur Geschichte Englands im 19. Jahrhundert das zentrale Anliegen von Polanyis Schrift: Er wollte einen Ausweg finden aus der Großen Krise der westlichen Zivilisation *seiner eigenen* Zeit, einer Krise, deren Beginn er mit dem Ausbruch des Ersten Weltkriegs datierte. Die Konzentration der Rezeption von *The Great Transformation* auf die Darstellung der so genannten Doppelbewegung im 19. Jahrhundert verstellt den Blick auf die eigentliche Botschaft Polanyis – nämlich auf das Scheitern eben dieser Doppelbewegung im ersten Drittel des 20. Jahrhunderts.

¹⁰ Ganz im Gleichklang äußerte Winston Churchill 1909: »Die Absicht ist es, die Stabilität unserer Institutionen dadurch zu erhöhen, indem der Masse der Industriearbeiter ein direktes Interesse an ihrem Erhalt gegeben wird. Wenn sie über einen ›Anteil‹ an dem Land in Gestalt einer Versicherung gegen schlechte Tage haben, werden diese Arbeiter den vagen Versprechen des revolutionären Sozialismus keine Aufmerksamkeit schenken ... es wird ihn zu einem besseren Bürger, effizienteren Arbeiter und glücklicheren Mann machen.« (zitiert in Dale 2010: 76) Sozialreformerischen Ideen war in Deutschland wie anderen Ländern auch intellektuell vorgearbeitet worden, nicht zuletzt durch Lorenz von Stein mit seiner Konzeption der sozialen Demokratie und später des sozialen Königtums. Zum Abschluss seiner großen Darstellung der politisch-sozialen und Ideengeschichte in Frankreich zwischen 1789 und 1849 schreibt er in heftiger Kritik der besitzenden Klassen (der »industriellen Reaktion«) und ein Bündnis von Staat (in führender Stellung) und Arbeiter beschwörend: »... wenn die industrielle Reaktion siegt, so wird eine definitive Herrschaft des Kapitals und eine *auch rechtliche Unterwerfung der Arbeit* (also das Ende der rechtlichen Freiheit der Arbeiter – M.B.) daraus hervorgehen; siegt die soziale Demokratie, so beginnt – vielleicht freilich erst nach sehr blutigen Zeiten – *die Gesellschaftsordnung des gegenseitigen Interesses*« (Stein 1959: 408). In England könnte auf John Stuart Mills Werk *Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy* von 1848 als Philosophie und Politische Ökonomie sozialer Reform verwiesen werden (Mill 1920). In Frankreich entwickelten erst Comte und dann Durkheim eine Soziologie und Philosophie organischer Solidarität, die durch Leon Bourgeois direkt in die Sphäre des Politischen übertragen wurde (Böhlke 2010: 15-27). Alle diese Reformkonzepte hatten eine direkte sozialistische und kommunistische Vorgeschichte.

Daran ist das Werk selbst nicht unschuldig. Indem Polanyi sich auf die *Ursprünge* der Krise konzentrierte, also auf das 19. Jahrhundert, werden heutigen Lesern die Weichenstellungen von Polanyis eigener Zeit sekundär – schon allein deshalb, wenn man den reinen Umfang der Darstellung des 19. gegenüber dem frühen 20. Jahrhundert in *The Great Transformation* berücksichtigt. Polanyi wollte die These beweisen, »dass die Ursprünge der Katastrophe (von Weltkriegen, Großer Krise und Faschismus – M.B.) in dem utopischen Bemühen des Wirtschaftsliberalismus zur Errichtung eines selbstregulierenden Marktsystems lagen« (Polanyi 1978: 54). Er zeigt auf, wie die »Grundlagen der Zivilisation des 19. Jahrhunderts, das Kräftegleichgewicht (der europäischen Mächte – M.B.), der Goldstandard und der liberale Staat« (ebd.) nach und nach zusammenbrachen, wie die Doppelbewegung an ihr Ende kam – erst im Ersten Weltkrieg und dann Ende der 1920er, Anfang der 1930er Jahre. Alle diese Grundlagen von Zivilisation seien »letzten Endes von einer gemeinsamen Matrix, dem selbstregulierenden Markt, bestimmt gewesen« (ebd.). Die Doppelbewegung ging, so Polanyi, von dieser Matrix einer Marktgesellschaft aus; und so waren es am Ende *beide* Seiten der Doppelbewegung, die des Ausbaus der Marktregulierung wie die des sozialen Schutzes, die diese Zivilisation zugrunde richteten. Das spontane Zusammenspiel der sozialen Interessen der unterschiedlichen Klassen, das er so brillant für England im 19. Jahrhundert dargestellt hatte, sah er mit dem Ersten Weltkrieg und den Krisen der 1920er Jahre als gescheitert an. Von einer sozialen Schutzbewegung *auf der Grundlage* der Marktgesellschaft hat er sich für die eigene Zeit nichts mehr erhofft. Sie war für ihn Teil des Problems, eng mit dem Faschismus verbunden, und nicht die Lösung.

Indem Karl Polanyi diese Zielstellung seines Buchs vor allem im letzten Abschnitt bündelte, dem die empirische Anschaulichkeit und argumentative Durchschlagskraft der historischen Darstellung fehlt, hat er der Fixierung auf die »Doppelbewegung« Vorschub geleistet. Mehr noch: Nancy Fraser macht mit Recht darauf aufmerksam, dass Polanyi die Bewegung zum Schutz »der« Gesellschaft gegenüber den emanzipativen Potenzialen

negativer Freiheiten derart betont, dass letztere im Text in den Hintergrund treten, auch wenn dies dem Anliegen Polanyis diametral entgegensteht. »Polanyi light« geht so *auch* aus der *The Great Transformation* selbst hervor. Dies ist nicht zuletzt der Tatsache geschuldet, dass jener Teil, der sich der Krise der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts zuwendet, nicht ausgeführt ist, sondern im letzten Abschnitt bestenfalls skizziert wurde. Nur die vorhergehenden Arbeiten aus den 1930er Jahren und Artikel nach 1945 geben genaueren Aufschluss, welche Zeitdiagnose Polanyi vornahm und wo er die Ansätze zur Überwindung der Krise der Marktgesellschaft sah.

Polanyis wirtschaftspolitische Analysen der 1920er und vor allem 1930er Jahre verfolgten detailliert die Versuche, das selbstregulierende Marktsystem des 19. Jahrhunderts wieder herzustellen, und zugleich untersucht er die Bemühungen, die verschiedenen Gruppen der Gesellschaft (Arbeiter, Bauern, Vermögensbesitzer) vor den Auswirkungen dieses Systems zu schützen (siehe dazu Polanyi 2002b). Und er zeigte an sehr konkreten Entwicklungen in England wie in den mitteleuropäischen Ländern, wie erst aus der Kombination *beider* Tendenzen und aus ihrem Antagonismus der Zusammenbruch des demokratischen Kapitalismus erwuchs. Von einer neuen sozialen Schutzbewegung an sich hat er sich nichts, von einer Transformation über die Marktgesellschaft hinaus alles erhofft. Diese Perspektive bleibt in *The Great Transformation* aber weitgehend den Schlussbemerkungen überlassen. Dort jedoch wird deutlich, dass es für ihn eben nicht um den Schutz der Gesellschaft an sich ging, sondern um die Verteidigung der Freiheit. Diese aber könne nur durch eine *sozialistische* Transformation bewahrt werden.

1943 entwickelt Karl Polanyi erste Überlegungen für ein Werk, das *The Great Transformation* folgen sollte. Der Obertitel ist außerordentlich anspruchsvoll: »Common Man's Masterplan«. Der Titel eines Teils dieses Plans, »Origins of the Crisis [Die Ursprünge der Krise]«, verweist schon auf den ursprünglichen Titel seines Werkes von 1944 (siehe S. 125 in diesem Buch). Polanyi geht von der Fähigkeit der einfachen Bürgerinnen und Bürger, the common man, aus, die richtigen Urteile zu treffen und dies

gerade dann, wenn es um langfristige Perspektiven geht. Für sie will er schreiben, denn: »Die ungelösten Probleme, die uns die große Transformation aufzwingen, verlangen zwingend ihre Lösung im und nach diesem Krieg.« (ebd.). Demokratie sei nicht das Werk der Privilegierten und Gebildeten: »Demokratie ist eine Lebensweise und als Entscheidungsmethode geht es bei ihr um den Inhalt des Lebens. Nun gehört beides nicht zu jenen Sachen, über die es irgendein Set von Wissen gibt. Das Wissen des einen ist so gut wie das eines anderen. Und es ist eine einfache Tatsache, dass die Lebensweise der Demokratie nicht durch sog. gebildete Menschen entwickelt bzw. durch sie praktiziert oder zumindest von ihnen präferiert wurde; es wurde praktiziert von Gemeinschaften einfacher Leute wie denen aus der Apostelgeschichte, den Quäker-Gemeinschaften, den ersten Dörfern an der frühen Grenze [frontier] oder dem Land der Pilgerväter an Bord der Mayflower.«¹¹ (ebd.: 132f.) Daraus leitet Polanyi dann ab, *wie* er sein Werk schreiben will: »Das Buch ist an den allgemeinen Leser gerichtet und diskutiert die dringenden Probleme unserer Zeit vom Standpunkt des einfachen Bürgers. Während die verschiedenen Abarten von Antidemokraten ihre eigene Erzählung über die Weltkatastrophe haben, müssen die Demokraten erst noch ihre eigene Erzählung hervorbringen. Diese Erzählung soll in einer einfachen Sprache davon berichten, wie alles begann... Diese Erzählung soll *schonungslos ehrlich* sein... Diese Erzählung soll in sich *konsistent* sein... Diese Erzählung soll *intelligent* sein... Diese Erzählung soll *wahr* sein... Diese Erzählung soll *vollständig* sein ... im Sinne, dass sie die Szenerie des menschlichen kollektiven Lebens in all ihrer Breite und Tiefe vor Augen führt... Die Erzählung soll *praktisch* sein... Diese Erzählung soll die Erzählung des *einfachen Bürgers* sein... Diese Erzählung soll sich den *ungelösten Problemen* unserer Zeit zuwenden...« (ebd.: 120ff.)

¹¹ Die *Mayflower* war das Schiff, mit dem englische Calvinisten, die so genannten Pilgerväter, 1620 nach Nordamerika übersetzten, um dort eine Kolonie zu gründen.

Mir scheint, dass Nancy Fraser Opfer des Erfolgs einer allzu vereinfachten Polanyi-Rezeption geworden ist. Es ist eine Lesart von Polanyi, die ihn auf die These von einer notwendigen »sozialen« Eingrenzung der Auswüchse globalisierter Märkte, des Finanzmarkt-Kapitalismus und Neoliberalismus zurechtschneidet und damit seines radikalen, an die Wurzel gehenden Gehalts beraubt. Heute wäre dies das Konzept einer Sozialdemokratie auf der Grundlage und unter Akzeptanz des Neoliberalismus – als einer »höchsten Form des Liberalismus«. Ein solcher Ansatz wird von Colin Crouch vertreten. Für ihn ist die Antwort auf die Herausforderungen aus Polanyis Werk ganz schlicht: »Wenn eine Zerstörung stattfindet, kommt es darauf an zu fragen, was der Markt an seine Stelle gesetzt hat; zu fragen, ob dies nicht eine Verbesserung ist; und wenn nicht, dann Vorschläge zu machen« (Crouch 2013: 49). Seine Schlussfolgerung für die heutige Situation ist: »... nicht nur kann die Sozialdemokratie in einer liberalen kapitalistischen Umwelt stark sein, sondern in einer solchen Umwelt erzeugt sie auch einen höheren Grad an Liberalismus als der traditionelle Liberalismus, wenn dieser sich selbst überlassen wird, denn es ist der Konflikt zwischen Liberalismus und Sozialdemokratie, der den Anreiz schafft, immer wieder neue kreative Kompromisse zu suchen« (ebd.: 139). Karl Polanyi erscheint dann als Stammvater eines »eingebetteten Neoliberalismus«. Dies wäre dann aber kein »Polanyi light«, sondern ein »Polanyi faked«.

Des Dialogs zweiter Teil: Hören, wer spricht.

Der Sozialist Karl Polanyi und seine Vision von Freiheit

Jeder Dialog beginnt mit dem Zuhören. Dies gilt auch gegenüber Karl Polanyi. Einer der Gründe, dass der Sozialist Polanyi so wenig bekannt ist, liegt im Umstand begründet, dass wichtige seiner Schriften aus den 1920er Jahren bisher nicht auf Englisch vorliegen und auch in Deutschland erst wenig rezipiert sind. Und der vehemente Antikommunismus nach 1945 führte dazu, dass Fragen einer Systemtransformation in den Hintergrund traten. Obwohl Polanyi an der Columbia-University in den USA lehrte, durfte seine Frau Ilona Duczynska als früheres Mitglied Kom-

munistischer Parteien (aus denen sie regelmäßig ausgeschlossen wurde – u.a. wegen ihres »Luxemburgismus«) nicht in den USA leben. So fanden sie ein gemeinsames Haus auf der kanadischen Seite der Grenze. Auch dies ist ein Grund, warum der Sozialist Karl Polanyi erst wieder neu entdeckt werden muss.¹²

The Great Transformation kann nur verstanden werden vor einem in der Polanyi-Rezeption weitgehend verdrängten Hintergrund. Es ist dies die *sozialistische Verwurzelung* seines Denkens, eines Sozialismus der Commoners, des »gemeinen Volkes« im ursprünglichen Sinn des Wortes.¹³ Es ist merkwürdig genug, dass dieses Buch in der breiteren Öffentlichkeit weder damals noch heute als das Werk eines Sozialisten und Antifaschisten auf der Suche nach der Lösung der Grundprobleme seiner Zeit verstanden wurde und wird (Polanyi-Levitt 2004: 4).¹⁴ Sein Horizont waren eben gerade nicht ein reformierter Kapitalismus oder eine soziale Marktwirtschaft, sondern eine andere, eine nichtbürgerliche Zivilisation: eine sozialistische Kulturgesellschaft.

Weil diese Triebkraft fortwährender neuer Forschungsaufbrüche Polanyi über einen Zeitraum von 50 Jahren, aus denen her-

¹² Einen entscheidenden Beitrag haben Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und Claus Thomasberger mit der deutschen Herausgabe von Schriften Polanyis aus den 1920er und 1930er Jahren geleistet, die sich nicht zuletzt seinem Verständnis von Freiheit und Sozialismus sowie der Auseinandersetzung mit dem Faschismus widmen (Polanyi 2005b).

¹³ 1942 hielt der damalige Vizepräsident der USA, Henry A. Wallace, eine bemerkenswerte Rede unter dem Titel »The Century of the Common Man« (Wallace 1943), in dem er zum einen Franklin Roosevelts »Four Freedoms« unterstützte und zum anderen Henry Luces Konzept eines »American Century« (Luce 1941) kritisierte. Der New Deal war auch eine Hinwendung zum »gemeinen Volk«.

¹⁴ Dies gilt auch für das umfassende Werk von Fred L. Block und Margaret F. Somers, das nur eine ganz flüchtige Darstellung von Polanyis »Sicht auf Sozialismus« enthält (siehe Block/Somers 2014: 220-223). Merkwürdig genug trennt auch Gareth Dale bei seiner Einführung in das Denken Polanyis die Darstellung von *The Great Transformation* ab vom letzten Abschnitt eben dieses Werkes und bezeichnet zugleich diesen Schluss des Buches als sein eigentliches »Manifest«, wenn es denn ein solches überhaupt gäbe (Dale 2010: 239).

aus auch die *Große Transformation* entstanden ist, nicht rezipiert wird, wird auch der Zielpunkt dieses Werkes, der Abschnitt *Freiheit in einer komplexen Gesellschaft*, selten aufgenommen oder seiner sozialistischen Dimension beraubt. Wenn aber dieses Buch vor allem ein Drama »of the Common Man« ist, dann wäre es, als würde man die Buchdeckel kurz vor dem Ende (dem Happy oder Bitter End) zuklappen. Weder weiß man dann, warum das Drama überhaupt geschrieben wurde, noch kann man ahnen, welches Ende es nehmen soll. Der Weg, den Polanyi wählte, scheint alles, sein Ziel nichts. Aber um dieses Zieles willen hat er zwischen 1941 und 1943, als in Europa das Schicksal der Zivilisation vor Moskau und Stalingrad auf der Bajonette Schneide stand, am kleinen abgelegenen Bennington College in Vermont, USA, sein Epochenwerk geschrieben; und es bleibt in seinem *theoretischen wie politischen* Gehalt völlig unverständlich, wenn es jenes Zwecks beraubt wird.

Karl Polanyi ist so zugleich einer der heute am meisten gelesenen und am meisten missverstandenen sozialwissenschaftlichen Denker des 20. Jahrhunderts. Auf sein Werk einzugehen, ohne die treibenden sozialistischen wie antifaschistischen Intentionen des Autors *theoretisch* ernst zu nehmen, verfehlt seine eigentliche Fragestellung und nimmt seine Darstellung als eine bloße Erzählung über die Geschichte Englands und Westeuropas des 19. und frühen 20. Jahrhunderts. Man kann dann auch meinen, dass es im Sinne von Polanyi wäre, einfach das Spiel der so genannten Doppelbewegung von Entfesselung der Märkte einerseits und des Schutzes der »Gesellschaft« andererseits ad infinitum fortzusetzen. Und aktuell ginge es dann um nicht weniger, aber eben auch um gar nicht mehr als um eine neue Welle des »Schutzes«. Polanyi dagegen sah die Welt vor der Weichenstellung, sich für eine sozialistische *oder* für eine faschistische Antwort entscheiden zu müssen, um der gesellschaftszerstörenden Doppelbewegung zu entkommen. Eine dritte Möglichkeit konnte er sich nicht vorstellen. Die Gesellschaft müsse mit der Marktgesellschaft brechen, aus der diese Doppelbewegung erwächst, und auf eine völlig neue zivilisatorische Grundlage gestellt werden, solle sie nicht zugrunde gehen. Um diese Sichtweise zu ver-

stehen, soll kurz der intellektuelle Hintergrund des Polanyischen Denkens aufgezeigt werden.

Die Kreise, in denen sich der junge Karl Polanyi bewegte, waren bemerkenswert: »Dazu gehörten nicht nur die Familie Karl Poppers, der idealistisch-anarchistische Theoretiker Ervin Szabó, der Soziologe und Historiker Oscar Jászi, der Musiker Bartók, der Psychoanalytiker Ferenczi, der zukünftige marxistische Philosoph Georg Lukács, sondern auch ausländische Wissenschaftler wie Werner Sombart, Max Adler und Eduard Bernstein.« (Cangiani/Thomasberger 2002: 12) Die Erfahrungen als Offizier an der galizischen Front im Ersten Weltkrieg, eine schwere Verwundung, die traumatischen Erlebnisse von ungarischer Revolution und Konterrevolution stürzten ihn in eine tiefe Krise. Er empfand persönliches wie kollektives Versagen, so Cangiani und Thomasberger. Sie zitieren aus einem Manuskript dieser Zeit schwerer persönlicher Depression Anfang der 1920er Jahre: »Wir leben in einer Zeit der Prüfung. Nationen und Klassen, Staaten und Einzelne, erdulden seit sechs Jahren immer Schwereres. Und niemand zweifelt daran, dass das Maß der Leiden noch nicht voll ist. Nichts wäre selbstverständlicher, als dass sich das Gebot zur rastlosen Bemühung um die Erkenntnis dessen durchsetze, was die Ursachen dieser Qualen sei: und wie wir einzeln oder vereint, diese Ursachen beheben können.« (zitiert in ebd.: 12f.) Dieser Aufgabe hat Polanyi sich in der Folge verschrieben. Was ihn auszeichnete, war, dass er den Weltkrieg zugleich als gesellschaftliche wie unmittelbar auch als persönliche Krise durchlebte. Er fühlte sich mit-schuldig im Sinne beider Worte von Schuld und des Mit-Seins. Er hatte, so sah er es, gemeinsam mit anderen Verantwortung getragen für das Unverantwortbare, für die Urkatastrophe des 20. Jahrhunderts.

Noch schwang in den 1920er Jahren bei Polanyi die Hoffnung mit, die Komplexität von Gesellschaft so weit zu reduzieren, dass sich Gesellschaft ganz in interpersonelle Beziehungen, in Gemeinschaft, auflöst. Diese Annahme wird er in *The Great Transformation* als Illusion bezeichnen, als Ignoranz gegenüber der »Realität der Gesellschaft« (Polanyi 1978: 343 [in der deutschen Ausgabe wird »reality of society« mit »gesellschaftliche

Realität« übersetzt]). Noch konnte er, wenn auch schon relativierend, formulieren: »Die höchste Stufe der gesellschaftlichen Freiheit werden wir ... erst erklommen haben, wenn die gesellschaftlichen Beziehungen der Menschen zueinander klar und durchsichtig sein werden, wie sie es in einer Familie oder in einer kommunistischen Gemeinde tatsächlich sind. Die Rückwirkungen unserer Lebensregungen auf das Leben aller anderen und im Wege dieser auf unser eigenes unmittelbar verfolgen zu können, um auf Grund dieser Erkenntnisse die Verantwortung für die sozialen Auswirkungen unseres Daseins tragen zu können – das ist das letzte Wort der sozialen Freiheit.« (Polanyi 1927: 150)¹⁵

Die späten 1930er Jahre, Zeit, die dem Schreiben von *The Great Transformation* vorherging, waren für Polanyi mit einer intensiven Lehrtätigkeit verbunden, zuerst in einem Kreis christlicher Linker¹⁶ und dann in der *Workers Educational Association*, deren Präsident R.H. Tawney war.¹⁷ Diese Lehr- und Diskussionszu-

¹⁵ Polanyi war nicht zuletzt durch Ferdinand Tönnies' Unterscheidung zwischen Gemeinschaft und Gesellschaft beeinflusst. Tönnies begriff den Sozialismus als ein auf der »individualistischen Vergesellschaftung« beruhenden Versuch der einheitlichen Lenkung von Verkehr und Arbeit, als Versuch, der in seiner konsequenten Durchführung die Zerstörung der eigenen Grundlagen, der individualistischen Vergesellschaftung, bedeuten würde (zusammenfassend Tönnies 1887: 293; siehe im Rückblick auf den Staatspartei-sozialismus Ruben 1998; Crome 2006: 63-66).

¹⁶ In diesem Zusammenhang gab er zusammen mit John Macmurray, Joseph Needham und anderen *Christianity and the Social Revolution* (Lewis u.a. 1935) heraus. Dabei könnte er auch von Macmurrays Positionen beeinflusst sein, der Gemeinschaft und Gesellschaft als notwendige, nicht aufeinander zu reduzierende Pole menschlich-sozialer Existenz begreift: »Die Mitglieder einer Gemeinschaft sind in Kommunion miteinander und ihre Assoziation ist eine Kameradschaft [fellowship]. Und da eine solche Assoziation die Form des Persönlichen darstellt in seinem vollständig positiven persönlichen Charakter, so enthält sie notwendiger Weise in sich ihr eigenes Negative und wird durch dieses konstituiert – und dies ist die Gesellschaft. Jede Gemeinschaft ist eine Gesellschaft; aber nicht jede Gesellschaft ist eine Gemeinschaft« (Macmurray 1961: 146).

¹⁷ Immer wieder kommt Polanyi auf das Motiv der *Habgierigen Gesellschaft* (»Acquisitive Society«) zurück, dem Thema von Tawneys erstem einflussreichen Buch (Tawney 1920). Tawney hatte eine Ideologie kritisiert, die

sammenhänge bildeten den entscheidenden Resonanzraum seines Denkens kurz vor dem Abfassen seines Hauptwerkes. Hier entsteht die Erzählung des Buches und formt sich aus. Hier kommt er auch mit dem sozialistischen Denken Englands, vor allem mit dem von Robert Owen, in Berührung. Hier formuliert er seine spezifische Sicht auf die Unterscheidung von Gemeinschaft und Gesellschaft, die auch *The Great Transformation* zugrunde liegt. Hier entwickelt er seine Position zu den Grenzen christlicher Versuche, Gesellschaft auf Gemeinschaft zurückzuführen. Von jetzt an ist für ihn die »Erkenntnis der gesellschaftlichen Realität«, der Komplexität von Gesellschaft, eine unabdingbare Voraussetzung jeder emanzipativ-solidarischen Politik. Zugleich positiv wie kritisch formuliert er: »Das christliche Axiom über das Wesen der Existenz der Gesellschaft ist von größter Kühnheit und Paradoxie. Es kann in dem einfachen Satz zusammengefasst werden, dass die Gesellschaft eine persönliche Beziehung von Individuen ist. Nun bedeutet die Betrachtung der Gesellschaft in dieser Weise, ganz vom institutionellen Leben und von anderen unpersönlichen Kräften im sozialen Sein abzusehen. In gewissem Sinne ist es die vollständige Verneinung der objektiven Existenz der Gesellschaft. ... Zwei negative Feststellungen scheinen aus dieser Position zu folgen. 1. Die *Gesellschaft* als solche, als ein Aggregat funktionaler Institutionen ... ist kein Anliegen

die Erfüllung der gesellschaftlichen Funktionen rein aus dem »freien« egoistischen Handeln ableitet und ihr die Vision einer Gesellschaft gegenübergestellt, die auf einem Zusammenhang von persönlicher Verantwortung und sozialen Funktionen beruht. Polanyi hat das Modell einer *Gierigen Gesellschaft* später als Ignoranz gegenüber der Realität von Gesellschaft bezeichnet: »Der Glaube an die Möglichkeit einer allein vom Wunsch und Willen des Menschen geformten Gesellschaft war eine Illusion. Dennoch war dies das Ergebnis einer marktmäßigen Vorstellung von der Gesellschaft, die Volkswirtschaft mit Vertragsbeziehungen gleichsetzte, und Vertragsbeziehungen mit Freiheit. [...] Jedes ehrbare Individuum konnte sich frei von jeglicher Verantwortung für die Zwangsmaßnahmen des Staates fühlen, die er persönlich ablehnte, oder für wirtschaftliche Missstände in der Gesellschaft... Er »bezahlte für alles«, war »niemandem etwas schuldig« und hatte nichts zu tun mit dem Missbrauch der Macht und des ökonomischen Werts.« (Polanyi 1978: 341) Polanyi entlarvte dies als bequeme Illusion.

des Christentums. Seine Bemühungen drehen sich um das Individuum in der Gemeinschaft, nicht um die Gesellschaft. 2. Auch die *Geschichte* als solche ist ihm kein Anliegen.« (Polanyi 2005a: 263) Angesichts der großen Katastrophen sei aber diese doppelte »Indifferenz« nicht mehr hinnehmbar: »Wenn ... der Anspruch der Gemeinschaft nach einer Veränderung in der Gesellschaft verlangt, so ist das Urteil über die Gesellschaft unerbittlich.« (ebd.: 254) Deshalb dränge nun die Geschichte »in Richtung der nächsten Stufe in der Erreichung der universellen Gemeinschaft« (ebd.). Dies müsse eine »Demokratie der Freiheit« (ebd.: 264) sein, die die Institutionen einer komplexen Gesellschaft zugleich bewahrt *und* sich unterordnet.

In den schon zitierten »Notizen von Trainings-Wochenenden der christlichen Linken« von 1937/38 finden sich die bemerkenswerten Worte: »Man kann sich der Gesellschaft nicht entziehen. Aber wo die Grenzen des gesellschaftlich Möglichen erreicht sind, entfaltet die Gemeinschaft uns gegenüber ihre transzendierende Realität. Es ist nach diesem Reich der Gemeinschaft jenseits der Gesellschaft, nach der der Mensch zu reisen sich sehnt.« (Polanyi 2005h: 272) Daran anknüpfend formuliert er dann in *The Great Transformation*: »Soll der Industrialismus nicht zur Auslöschung der Menschheit führen, dann muss er den Erfordernissen der menschlichen Natur untergeordnet werden.« (Polanyi 1978: 329)

Die Zusammenhänge von Reich universeller Gemeinschaft, von Behausung und Einzigartigkeit des Individuums, von seiner Freiheit in Verantwortung sowie von unaufhebbarer Komplexität der Gesellschaft sowie schließlich von Demokratie als Lebensweise und Weise der Gestaltung von Gesellschaft sind Schlüsselbegriffe in Polanyis Werk und bilden die Matrix seines Verständnisses von Sozialismus.¹⁸ Sie bilden die Fluchtlinie sei-

¹⁸ Auf seine spezifische Wahrnehmung des sowjetischen Sozialismus der 1920er und 1930er Jahre kann hier nur knapp eingegangen werden. Wie viele seiner linken Zeitgenossen verschloss Polanyi sich der Erkenntnis, wie weit die Zivilisationszerstörung durch den Stalinismus ging. Er weigerte sich auch, die antagonistische Kluft zwischen seinem Sozialismusverständnis und dem Sozialismus sowjetischer Prägung zur Kenntnis zu neh-

ner Hoffnungen und Forderungen. Auf ihre Einlösung durch die Wirklichkeit hat er Zeit seines Lebens gewartet und auf sie hingearbeitet bis zu seinen letzten Lebensjahren, als er mitten im Kalten Krieg mit dem Projekt der Zeitschrift *Co-Existence* begann und mit seiner Frau Ilona Duczynska eine Anthologie zeitgenössischer ungarischer Dichtung herausbrachte.

In seinen letzten Lebensjahren schrieb Karl Polanyi in einem Brief voller Hoffnung mit Blick vor allem auf den antikolonialen Aufbruch in Asien und Afrika und eine mögliche Entspannung zwischen Ost und West: »Mein Leben war ein Leben der Welt. Aber die Welt hatte für einige Jahrzehnte aufgehört zu leben, um dann in ein paar Jahren um ein ganzes Jahrhundert voranzukommen! So komme ich erst jetzt zu mir, nachdem ich dreißig Jahre

men, der mit dem Raum der Öffentlichkeit und politischen Demokratie auch die Grundlagen individueller Freiheit zerstört hatte (sehr früh schon in aller Schärfe Luxemburg 1918; daran anschließend Arendt 1993: 39f.; siehe meine eigene Position in Brie 2014a). Sein Bezug auf den Sozialismus ist vor allem durch Zentral- und Westeuropa und die nichtkommunistische Linke geprägt. »Bolschewismus« ist für ihn eine Unterform des Sozialismus neben anderen. Damit verfehlt er die Spezifik des sowjetischen Herrschaftssystems. In den 1930er Jahren schreibt er: »Der russische Sozialismus befindet sich noch in der diktatorischen Phase, obwohl die Entwicklung in Richtung Demokratie bereits deutlich sichtbar geworden ist.« (Polanyi 1979a: 124) 1939 heißt es dann bei ihm: »*Die Arbeiterklasse muss für Russland eintreten um des Sozialismus willen.* Beide Teile des Satzes sind von gleicher Wichtigkeit. Für Sozialismus einzustehen und nicht für Russland heißt, den Sozialismus in seiner einzig existierenden Verkörperung zu verraten. Und für Russland einzustehen, ohne den Sozialismus zu erwähnen, wäre gleichfalls ein Verrat am Sozialismus, der allein es wert macht, für Russland zu kämpfen.« (zitiert aus Karl Polanyis Manuskript »Russia and the Crisis« von 1939 in Nagy 1994: 99) 1943 stellt Polanyi »die Französische Revolution, die Amerikanische Revolution, die Russische Revolution und das sozialistische Britannien« als Erben Rousseaus in eine Reihe (Polanyi 2005g: 310); und nach 1944 sieht er die Probleme des sowjetischen Sozialismus darin, dass sich die russische Revolution mehr »um die Ausübung von Zusammenarbeit und um das Ideal menschlicher Brüderlichkeit als um Freiheit und Gleichheit« drehe und »die Russen ... sich darüber hinaus in einer anderen Phase ihrer Revolution«, »weit von der endgültigen Verwirklichung entfernt«, befinden (Polanyi 2005d: 318).

auf dem Weg verloren habe – wartend auf Godot –, bis die Welt wieder aufgeholt hat, mich eingeholt hat. Rückblickend ist dies ziemlich seltsam; das Martyrium der Isolation war nur scheinbar – letztlich wartete ich nur auf mich selbst.« (zitiert in Polanyi-Levitt 1990b: 112)

Wenn wir uns mit Nancy Fraser auf eine Reise machen, wenn wir versuchen, zu neuen solidarischen Emanzipationsbewegungen beizutragen, die den Herausforderungen der Krise des neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus gewachsen sind, dann, so meine These, könnte sich Polanyi auch heute als Reisegefährte erweisen, der noch einmal auf uns gewartet hat, bis die Zeit wieder bei ihm ist. Und vielleicht war er nicht nur hier, sondern fährt uns immer noch voraus.¹⁹ Dieser Polanyi aber ist kein Polanyi light, sondern jener, der sich über 50 Jahre lang, konfrontiert mit zwei Weltkriegen, Faschismus und dem sowjetischen sozialistischen Experiment, mit den Krisen des westlichen Kapitalismus in einer Weise auseinandergesetzt hat wie nur wenige seiner Zeitgenossen: Es ist »Polanyi himself«. Mit ihm sollte das Gespräch neu aufgenommen werden. Dazu muss sein sehr besonderes Verständnis von Freiheit in komplexen Gesellschaften zur Kenntnis genommen werden, das er am Gleichnis vom »umgebrachten Chinesen« verdeutlicht.

Exkurs: Das Philosophem vom umgebrachten Chinesen oder die Vision einer verantwortbaren Gesellschaft der Freien

In einem Vortragsmanuskript von 1927 »Über die Freiheit« schreibt Karl Polanyi: »Sie haben wohl schon alle von dem Philosophem vom umgebrachten Chinesen gehört. Würde uns, so lautet es, durch ein Wunder die Gabe erteilt, durch einfaches

¹⁹ 1994, in der Ära des Marktfundamentalismus, schrieb Kenneth McRobbie im Vorwort eines Bandes über Karl Polanyi: »In diesem Moment scheint Karl Polanyi weit weg zu sein. Er winkt uns zu, das ist sicher, aber aus der Zukunft in einigen Jahrzehnten. Er glaubte an die Menschheit. Aber er überschätzte die Fähigkeit dieser Generation zu Vernunft wie dazu, zu begreifen, wie dem menschlichen Selbstinteresse am besten gedient werden kann. Und wir haben es schwer zu erkennen, wo der Weg sein könnte, der uns zu ihm führt.« (McRobbie 1994: IX)

Drücken auf einen Knopf jeden Wunsch, den wir hierbei äußern, sofort erfüllt zu sehen, jedoch um den Preis, dass bei jedem Niederdrücken des Knopfes im fernen China einer der 400 Mio. Chinesen stirbt, – wie viele Menschen würden sich wohl enthalten, auf den magischen Knopf zu drücken?« (Polanyi 1927: 152f.) Dieses »Philosophem« geht auf den zum Christentum wiederbekehrten François-René de Chateaubriand (1768-1848) zurück, den Begründer der literarischen Romantik in Frankreich und bekennenden Royalisten. In »Le Génie du Christianisme« (Der Geist des Christentums) von 1802 schreibt dieser: »O Gewissen, du sollst nur ein Gebilde der Einbildungskraft oder die Furcht vor menschlichen Strafen sein? Ich lege mir die Frage vor: ›Wenn du durch einen bloßen Wunsch einen Menschen in China töten und in Europa sein Vermögen erben könntest mit der übernatürlichen Gewissheit, dass man nichts davon erfahre, würdest du zu dem Wunsche dich verstehen?« (Chateaubriand 2004: 169; zum philosophiegeschichtlichen Hintergrund siehe Ginzburg 1994).

Dieses »Philosophem« fand Eingang in die Literatur durch Honoré de Balzac, der in Vater Goriot den folgenden Dialog wiedergibt, der zugleich auf die nur oberflächliche Bildung der Protagonisten und auf die Vorstellung von Rousseau als geistigen Vater der Revolution, der Empfindsamkeit und des Terrors anspielt (siehe dazu Falaky 2011). Die Verschränkung von »sozialer Frage« und »Ethik« wird überdeutlich: »Rastignac begab sich eilig zur Universität, er wollte sowenig wie möglich in der ihm so verhassten Pension weilen. Dann ging er fast den ganzen Tag spazieren, mit jenem Fieber im Kopf, das alle jungen Leute, die sich mit großen Hoffnungen tragen, kennen. Die Betrachtungen Vautrins²⁰ ließen ihn gerade über die sozialen Zustände nachdenken, als er im Garten des Luxembourg seinen Freund Bianchon traf. ›Warum diese ernste Miene?‹ fragte ihn der junge Mediziner, indem er seinen Arm nahm, um vor dem Palais auf und ab zu spazieren. ›Ach, mich quälen böse Gedanken.‹ ›Was für welche? Gedanken sind heilbar!‹ ›Wie denn?‹ ›Indem man ih-

²⁰ Vautrin ist eine zentrale Gestalt im Werk Balzacs.

nen nachgibt!« »Du lachst, ohne zu wissen, worum es sich handelt. Hast du Rousseau gelesen?« »Ja.« »Entsinnst du dich der Stelle, wo er den Leser fragt, was er machen würde, wenn er dadurch reich werden könnte, dass er durch seinen bloßen Willen, ohne sich aus Paris zu rühren, in China einen alten Mandarin tötet?« »Ja.« »Nun, was sagst du dazu?« »Bah, ich bin schon bei meinem 33. Mandarin.« (Balzac 1971: 168f.)

Vor dem Hintergrund seiner eigenen Erfahrungen einer liberalen Marktgesellschaft und des Ersten Weltkriegs gewinnt Karl Polanyi aus diesem Gleichnis eine neue Deutung des Verhältnisses von Freiheit, Verantwortung und gesellschaftlicher Transformation: »Dieses skurrile Philosophem bietet uns das wahre Sinnbild jener Lage, in welcher sich selbst der beste Menschen seinen Mitbürgern gegenüber heute befindet. Ein jeder, der auf dem Markt einen entsprechenden Preis zu bieten vermag, kann unverzüglich alles hervorzaubern, was die Menschheit leisten kann. Die Folgen dieses Kunsttricks, die fallen ins *Marktjenseits*. Von ihnen weiß er nichts, er kann von ihnen nichts wissen. Die ganze Menschheit besteht heute für jeden einzelnen dieser Menschen aus namenlosen Chinesen, deren Leben er, ohne mit der Wimper zu zucken, für die Erfüllung seiner Wünsche augenblicklich auszulöschen bereit ist und tatsächlich auslöscht.« (Polanyi 1927: 153) Adam Smith' unsichtbare Hand ist tödlich – oder kann es zumindest sein, nur wissen wir es nicht konkret. Jede »Kohle, die wir soeben in den Ofen geworfen haben, das Licht, bei welchem wir uns jetzt sehen«, so Polanyi, kann durch einen gewerblichen Unfall »mit einem Anteil an einem Menschenleben behaftet« sein (ebd.: 154). Und solange die Verhältnisse »unübersichtlich« sind, solange ist auch der Kantsche Imperativ nicht einlösbar, nach einer *Maxime* zu handeln, »durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde« (Kant 1903: 421). Denn unabhängig von jeder Absicht und *Maxime* können die Folgen des Handelns unter den gegebenen Bedingungen einer Marktgesellschaft die Freiheit anderer einschränken oder zerstören.

Ausgehend von dieser Einsicht formuliert Karl Polanyi einen radikal neuen Freiheitsbegriff, der zugleich die *individuelle Ver-*

antwortung wie die Notwendigkeit *gesellschaftlicher Umgestaltung* einschließt. Seine Bestimmung des Zusammenhangs von Freiheit und Verantwortung nimmt die negativen Freiheiten als gegeben an und fragt von hier aus, unter welchen gesellschaftlichen Bedingungen Menschen mit dieser Freiheit überhaupt so umgehen *können*, dass sie anderen nicht schaden, sondern nützen. Er will klären, wie eine Gesellschaft aussehen müsse, damit Menschen in die Lage versetzt werden, vollständig verantwortlich zu handeln, eintreten können für die Folgen eigener Entscheidungen, und – so fügt er hinzu – dort, »wo keine Wahl möglich ist, es uns erlaubt wird, die unvermeidliche Last unserer Verantwortung für Zwang und die Einmischung in das Leben unserer Mitmenschen bewusst zu schultern« (Polanyi 2005h: 272).²¹ Niemand, der heute in ein Auto oder Flugzeug steigt, sich Kaffee kauft, der seine Wohnung heizt oder auch nur den Wasserhahn öffnet, kann dieser quälenden Konfrontation mit einem persönlich nicht zu verantwortenden Leben entrinnen (siehe dazu Brand/Wissen 2011). Jenseits der gesellschaftlichen Institutionen, mit denen wir uns von dieser Schuld entlasten, ruft uns die uneingelöste Gemeinschaft der Menschen an – lokal wie global, heute und in der Abfolge der Generationen. Das Leben in einer kapitalistischen Marktgesellschaft macht schuldig. Und in dieser Einsicht steckt der Schmerz ungelebter Solidarität.

²¹ Diese Einstellung unmittelbarer Verantwortlichkeit war für Polanyi kein abstraktes Prinzip, sondern unmittelbarer ethischer Imperativ. Peter F. Drucker schildert sein äußerst bescheidenes Leben, obwohl Polanyi als Redakteur der Wochenzeitschrift *Der Österreichische Volkswirt* gut verdient habe. Darauf angesprochen, war die Reaktion einhellig: »Was für ein erstaunlicher Gedanke, das Gehalt für sich selbst auszugeben! Wir haben so etwas noch nie gehört.« Aber, brachte ich mühsam hervor, »das tun doch die meisten Leute.« Wir sind *nicht* die meisten Leute, sagte Karls Frau in strengem Ton, »wir sind *logische* Leute. Wien ist voll von ungarischen Flüchtlingen – Flüchtlinge entweder vor den Kommunisten oder vor dem Weißen Terror, der nach den Kommunisten kam. Und viele können sich ihren Lebensunterhalt nicht verdienen. Karl hat dagegen seine Fähigkeit, genügend zu verdienen, unter Beweis gestellt. Deshalb ist es offensichtlich nur logisch für ihn, sein verdientes Geld den anderen Ungarn zur Verfügung zu stellen, und dann erst das zu verdienen, was wir für uns benötigen.« (Drucker 1981: 100)

Von hier aus stellt Polanyi sich der Frage einer nachkapitalistischen Gesellschaft: »Die Idee, unseren persönlichen Anteil an dem Leben der ›anderen‹, an den sozialen Wirklichkeiten, zu verantworten und ihn damit dem Reiche der Freiheit einzuverleiben, ist in der bürgerlichen Welt unvollziehbar. Ebenso unvollziehbar ist es aber auch, dieser Idee zu entsagen und unsere Verantwortung, damit unsere Freiheit, willkürlich zu begrenzen. Die Freiheits- und Verantwortlichkeitsidee der bürgerlichen Gesellschaft weist über die Grenzen dieser Welt hinaus.« (Polanyi 1927: 146) Die bürgerliche Idee der Freiheit sei in einer bürgerlich verfassten Gesellschaft nicht einlösbar. Aber auch der Staatssozialismus bilde keine Alternative. Hier sei alle Verantwortung an den Staat »als allgemeinen Sündenbock« (ebd.: 154) delegiert, der nur scheinbar von uns abhinge.

Aus einem solchen Gesellschaftsverständnis erwächst einerseits die Forderung nach einer tiefgreifenden Umgestaltung der gesellschaftlichen Verhältnisse, damit überhaupt persönliche Verantwortung für die Folgen eigenen Tuns übernommen werden kann, andererseits stellt sich genau dann auch die Forderung, dies im vollen Maße zu tun. Hamlets berühmte Frage nach Sein und Nichtsein paraphrasierend, schreibt er: »Je organisierter ... die Gesellschaft wird, in je kleineren Kreisen die Zusammengehörigkeit in Produktion, Konsum und Gemeindeleben die einzelnen solidarisch werden lässt, umso näher rückt die Stunde, in der man nur mehr die Wahl hat: entweder feige die Augen zu schließen vor dem wahren Zusammenhang zwischen Menschenleben und Menschenleben und der Freiheit zu Gunsten irgendwelcher selbsterrichteter Mächte zu entsagen oder aber kühn der Wirklichkeit in die Augen zu sehen, um mit der neuen Verantwortung auch die neue Freiheit endgültig zu erringen. Wer im Sozialismus mehr als eine Magenfrage, mehr als eine bloße Gerechtigkeitsforderung, wer in ihr das endgültige Programm der Emanzipation der Menschheit begrüßt, der kann und darf vor dieser höchsten Freiheit nicht zurückschrecken!« (ebd.)

Ausgehend von diesem Freiheitsverständnis war Sozialismus für Polanyi vor allem eine Gesellschaft, in der Menschen unter Bedingungen leben, in denen sie die Folgen ihres Handelns un-

mittelbar und direkt persönlich verantworten können und folglich auch müssen. Deshalb dürfte eine solche Gesellschaft nicht durch eine »unsichtbare Hand« gelenkt werden, sondern müsste weitgehend übersichtlich sein in den Zusammenhängen von eigener Tat der Einzelnen und deren gesellschaftlicher Konsequenzen. Polanyi fügt seinen Vortrag abschließend hinzu: »Der Sozialismus als Sprung in die Freiheit darf aber nicht im historischen, sondern im logischen Sinne genommen werden. Jenseits der Gerechtigkeitsforderung in der klassenlosen Gesellschaft eröffnet sich erst dem Menschengeschlecht seine wahre Bestimmung: Es ist das die Verwirklichung der höchsten gesellschaftlichen und persönlichen Freiheit durch die konkrete Erfassung der Solidarität von Mensch und Mensch.« (ebd.: 164) Von hier aus lehnt er die Positionen Mises von der Unmöglichkeit gesamtgesellschaftlicher Steuerung entschieden ab, die dieser in seiner Kritik einer sozialistischen Gesellschaft entwickelt hatte (Mises 1932; siehe die ausführliche Kritik der Position von Mises in Polanyi 2005i). Wichtige Inspirationen erhielt Polanyi dabei vom Gildensozialismus (Cole 1980) sowie durch den Austromarxismus, vor allem durch Otto Bauer (siehe zu dem mitteleuropäischen Hintergrund seines Denkens Polanyi-Levitt 2006).

Das Problem der Freiheit in einer komplexen Gesellschaft blieb für Polanyi bis in seine späten Jahre zentral. In Gesprächen mit einem seiner Schüler, Abraham Rotstein, zwischen 1956 und 1959 steht das Aufkommen einer »Maschinengesellschaft« im Vordergrund, die die Probleme der Marktgesellschaft noch einmal zuspitze. Rotstein fasst Polanyis Position dieser Jahre so zusammen: »Für Polanyi bedeutet unsere gemeinsame Entscheidung für eine industrielle komplexe Gesellschaft, dass wir die Verantwortung für deren nichtintendierten Konsequenzen tragen müssen. Wir müssen um jedes Individuum ein soziales Netz werfen, das seine Bewegungen einschränkt. Jedes Mitglied der Gesellschaft kann gar nicht anders als dazu beizutragen, andere zu nötigen. Diese erzwungene Nötigung der Mitbürger verletzt das so zentrale protestantische Verständnis, dass dem Erhalt der menschlichen Integrität und des Gewissens der Einzelnen – koste, was es wolle – beigemessen wird.« (Rotstein 1994: 139). Gesellschafts-

veränderung müsse sich darauf konzentrieren, die konkreten einzelnen Freiheiten in einer komplexen Gesellschaft auszubauen und die dafür notwendigen institutionellen Voraussetzungen zu schaffen.

Des Dialogs dritter Teil: Der Faschismus als Epochenherausforderung und Polanyis Alternative

Es gibt einen zweiten Hintergrund für Polanyis Werk *The Great Transformation*, der wie sein Sozialismusverständnis weitgehend verdrängt wurde. Dies ist seine Auseinandersetzung mit dem Faschismus. Dabei ist sie tagesaktuell. Die Tendenzen hin zu einem offen repressiven und autoritären Kapitalismus sind unübersehbar. Für Polanyi erwachsen der Sozialismus wie der Faschismus gleichermaßen aus der Großen Krise seiner Zeit; sie seien beide »in einer Marktwirtschaft verwurzelt, die nicht funktionieren wollte« (Polanyi 1978: 317). Und beide waren sie für ihn »revolutionär«, insofern sie über den gegebenen Zustand hinaus bzw. hinter diesen zurück wollten. Beide hätten gemeinsam, dass sie mit der Marktutopie radikal brechen und die »Realität der Gesellschaft« anerkennen: »Macht und Zwang sind Teil dieser Realität, und ein Ideal, das sie aus der Gesellschaft ausschließen wollte, muss somit hinfällig sein« (ebd.: 342). Dieser Gedanke ist nur zu verstehen, wenn man erstens Polanyi eigene, oben dargestellte Auseinandersetzung mit den kommunistischen Vorstellungen der Reduktion einer komplexen Gesellschaft auf eine Gemeinschaft von Menschen in direkten interpersonellen Beziehungen berücksichtigt. Die Komplexität der Gesellschaft sei aber nicht aufhebbar, und sie ließe sich auch nicht, so in diesem Zusammenhang sein zweiter Gedanke, auf das freie Walten der Einzelnen reduzieren, wie es der Liberalismus tue. Dessen Utopie münde in die Marktgesellschaft und damit in die Zerstörung der Grundlagen jeder Zivilisation – der menschlichen Individualität, der Natur, der Gesellschaft. Aus der individuellen Freiheit an sich, ihrem ungehinderten Wirken, entstehe eben nicht das größte Wohl aller, sondern der gemeinsame Untergang.

Es ist zugleich merkwürdig und erschreckend, dass in der Rezeption der *Großen Transformation* die »bange Frage« des Au-

tors völlig übersehen wird: »... ist Freiheit ein leeres Wort, eine Versuchung, die den Menschen und seine Werke zerstören muss (wie im Liberalismus – M.B.), oder kann der Mensch angesichts dieser Erkenntnis (der Realität komplexer Gesellschaften – M.B.) seine Freiheit wieder geltend machen und nach ihrer Verwirklichung in der Gesellschaft streben, ohne in einen ethischen Illusionismus zu verfallen?« (ebd.) Polanyi hatte gehofft, dass »Geist und Inhalt der vorliegenden Untersuchung (seiner *Great Transformation* – M.B.) ... Hinweise auf eine mögliche Antwort« (ebd.) geben möge.

An der Notwendigkeit und Unvermeidlichkeit eines Endes des liberalen Zeitalters konnte es vor dem Hintergrund der Großen Krise, von Zerstörung der Demokratie und Weltkrieg für Polanyi keinen Zweifel geben. Und in Sozialismus und Faschismus sah er zwei realhistorische Anwärter auf ein Darüber-Hinaus oder Dahinter-Zurück. Die Richtung dieser ideologischen Strömungen hätte in seinen Augen gegensätzlicher nicht sein können. Sozialismus würde der »Forderung des Menschen nach Freiheit« (ebd.: 343) in einer komplexen Gesellschaft zur Durchsetzung verhelphen. Faschismus dagegen ziehe aus der gesellschaftszerstörenden Tendenz des Liberalismus die Schlussfolgerung, so Polanyi, dass die Freiheit selbst, die Einzigartigkeit des Individuums und die Einheit der Menschheit zerstört werden müsse (ebd.: 342f.).²²

Ausgehend von einer Analyse der Rede Adolf Hitlers im Januar 1932 in Düsseldorf vor deutschen Industriellen und Konzernführern kommt Polanyi zu dem Schluss, dass der Faschismus »die Politik abschaffen, die Wirtschaft absolutieren, von ihr aus den Staat ergreifen« (Polanyi 2005e: 219) wolle. Seine Schlussfolgerung ist: »*Das Eingreifen des Faschismus in diesem Sinne bedeutet demnach praktisch die Rettung des Kapitalismus*, und zwar mit

²² »Der staatspolitische Inhalt des Faschismus ist ... nichts anderes als die Ausrottung des demokratischen Gedankens, demokratischer Einrichtungen, der gesellschaftlichen, wirtschaftlichen und politischen Formen demokratischer Gesittung. Der Gedanke der gesellschaftlichen Gleichheit und deren Einrichtungen, der Gedanke der staatsbürgerlichen Freiheit und ihre Einrichtungen, der Gedanke menschlicher Solidarität und ihre Einrichtungen sollen ... ausgemerzt werden.« (Polanyi 2002c: 191)

Hilfe revolutionärer Umgestaltungen des gesamten Staats- und Gesellschaftssystems. Es ist nicht eine Rückkehr zum liberalen ›Laissez-faire‹ geplant, sondern eine Planwirtschaft, die jedoch nicht von einem den Unternehmern feindlich gegenüberstehenden demokratischen Staat, sondern von den die ›Wirtschaftsstände‹ regierenden Kapitalisten selbst geleitet wird.« (ebd.)²³

Sozialismus wie Faschismus sei »ein aufs ›Totale‹ gerichteter Zug gemeinsam« (ebd.). Doch diese Ähnlichkeit könne nicht den »*Glaubenskrieg*« (ebd.: 221) zwischen ihnen verdecken. Der Bruch mit dem »primitiven, halbbewussten und unintegrierten gegenwärtigen Zustand« (Polanyi 2005j: 227) sei zwangsläufig: »Die schmerzhafteste Wiedergeburt bricht unabhängig vom menschlichen Willen über uns herein. Aber was tatsächlich von uns, und von uns alleine, abhängt, ist, ob uns diese Transformation die Gesellschaft auf ein höheres oder niedrigeres Existenzniveau als das gegenwärtige bringt. Ob sie mehr menschliche Freiheit und Gleichheit in einer Gemeinschaft bringen wird, in der die sozialistische Ökonomie nur den Rahmen einer ungleich wahrhaftigeren und umfassenderen Demokratie als der derzeitigen darstellt, oder ob es das Ende westlicher und christlicher Ideale in der menschlichen Zuchtform eines eugenisch verbesserten Kapitalismus unter einer faschistischen Schutzherrschaft bedeuten wird.« (ebd.: 228)

Demokratie und Kapitalismus seien unvereinbar. Und auf diese Unvereinbarkeit gäbe es zwei Antworten. Der Faschismus beseitige die Demokratie und lasse den Kapitalismus unberührt (Polanyi 2005f: 236), aber es gäbe auch eine andere Lösung: »Sie bedeutet den Erhalt der Demokratie und die Überwindung des Kapitalismus. Dies ist die sozialistische Lösung. Denn genauso wie der Kapitalismus einer faschistischen Politik als seiner Ergänzung bedarf, so benötigt die Demokratie den Sozialismus als ihre Erweiterung. Sozialismus ist demokratisch, oder es gibt keinen

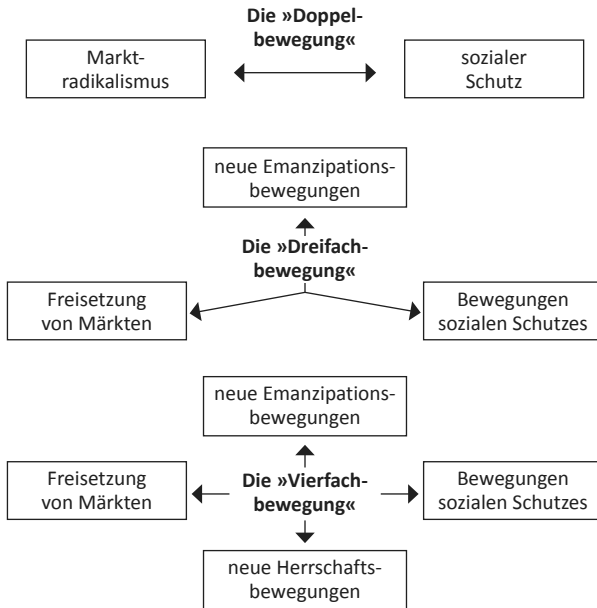
²³ Die Formen autoritär-neoliberaler Herrschaft über die sog. Staatsschuldnerländer in Lateinamerika, Asien oder jetzt Europa kommt dieser Beschreibung von einer direkten Regierung durch das Finanzmarkt-Kapital sehr nahe.

Sozialismus« (ebd.). Für ihn ist Sozialismus »in der Demokratie präformiert« (Polanyi 1979a: 96). Er sei »jenes ökonomische System, unter dem allein die Substanz des Individualismus in der modernen Welt erhalten werden kann« (ebd.: 97). Dass dies mit Stalinismus völlig unvereinbar ist, hat er nicht sehen wollen. Von einem sozialistischen ökonomischen System erhoffte er sich die Annäherung an den »höchsten Idealzustand der gesellschaftlichen Freiheit«, in dem auch erst die »Persönlichkeit frei« sein kann, nämlich: erstens »Beherrschung der notwendigen Folgen der Vergesellschaftung«, zweitens die »universelle Zielsetzung der Menschheit« auf einen »Menschheitsstaat«, eine »Menschheitswirtschaft« hin, sowie drittens »die endgültige Verantwortlichkeit für alle sozialen Auswirkungen unseres Daseins« (Polanyi 1927: 151). Sozialismus sei »die solidarische Lebensform« (ebd.: 160), so schreibt er in den 1920er Jahren.

Des Dialogs vierter Teil: Von der Doppel- zur Dreifach- und Vierfachbewegung

In den ersten drei Teilen meines Dialogs mit Nancy Fraser und Karl Polanyi galt es, seine eigene Vision von solidarischer Emanzipation und Sozialismus, seine unversöhnliche Auseinandersetzung mit dem Faschismus zur Kenntnis zu nehmen. Der Faschismus war für ihn zugleich Ausdruck der Bewegung zum Schutz der Gesellschaft und Versuch, die Marktgesellschaft durch eine Gesellschaft der organisierten wirtschaftlichen Macht zu radikalieren und in rassistischer Form allgemein zu setzen, indem Freiheit der Individuen und Demokratie zerstört werden. Er wusste nicht nur um die Ambivalenz sozialen Schutzes und sah sich sogar mit einer Bewegung konfrontiert, die sich auf soziale Sicherung berief und von der zugleich eine tödliche Gefahr ausging. Allgemeiner noch schreibt er: »Es kann auch eine diktatorische Gerechtigkeit geben und wenn die Gerechtigkeit, falls im Wege der Demokratie verwirklicht, tatsächlich einen sittlichen Fortschritt bedeutet, so liegt das nicht am Wesen der Gerechtigkeit, sondern an dem der Demokratie, die von einer, wenn auch noch so geringen Verantwortlichkeit des einzelnen untrennbar ist.« (ebd.: 142f.) Die Frage steht nun, ob es eine Berührung zwi-

Grafik 1



schen Polanyis Demokratieverständnis und Nancy Frasers Ansatz der Dreifachbewegung gibt. Ist ein Dialog zwischen beiden wirklich möglich?

Der doppelte Verdrängungsprozess einerseits der sozialistischen und andererseits der dezidiert antifaschistischen Positionen Polanyis führt zu jener Rezeption seines Werks *The Great Transformation* als Konzipierung einer Pendelbewegung zwischen Markt und Staat in einem eindimensionalen Raum des Hin und Her (siehe Grafik 1). Mit eiserner Gesetzmäßigkeit scheint nur ein Mehr an Markt oder ein Mehr an »Schutz« der Gesellschaft möglich zu sein: Tertium non datur! Auf der Karte dieser Doppelbewegung ist das Land der Sehnsucht nicht verzeichnet. Es gibt gute Gründe dafür, dass Nancy Fraser gegenüber *diesem* eindimensionalen Polanyi von einer Dreifachbewegung ausgeht. Vor dem Hintergrund der Erfahrungen der neuen sozialen Bewegungen seit den 1960er Jahren führt sie eine zusätzliche Achse der

Auseinandersetzung ein, die sich von der Achse von Vermarktlichung der Gesellschaft vs. sozialem Schutz unterscheidet. Es ist der Vektor der Emanzipation als eine dritte Bewegung neben der hin zu »mehr Markt« vs. zu »mehr sozialem Schutz«. Sie billigt auch dem Markt unter bestimmten Bedingungen eine emanzipatorische Funktion zu, nämlich dann, wenn »Herrschaftsmechanismen« aufgelöst werden (siehe S. 112 in diesem Buch).²⁴ An dieser Erkenntnis muss *unbedingt* festgehalten werden. Negative Freiheiten (Berlin 2006) sind unverzichtbar. Ohne die Institutionen moderner Vergesellschaftung ist Emanzipation unmöglich (Krüger 1990). Jedes Konzept solidarischer Transformation muss diese theoretische Einsicht und praktische Erfahrung inkorporieren. Darin besteht die zentrale Bedeutung von Nancy Frasers Dreifachbewegung.

Aber dies hat eine Kehrseite: Nancy Fraser konstatiert eine gefährliche Liebschaft« emanzipatorischer Kräfte mit dem Neoliberalismus, so dass es zu einem doppelten Angriff auf die soziale Sicherung durch die AnhängerInnen der Befreiungsbewegungen und der Marktradikalen gekommen sei (siehe S. 115 in diesem Buch) – unter der Hegemonie des Neoliberalismus. Der Grund, wieso sie aber nur die Bewegung von Emanzipation einführt und nicht zugleich darauf hinweist, dass es Bewegungen zu verschärfter Herrschaft unter Nutzung gleichermaßen der Potenziale der Märkte wie des sozialen Schutzes gibt, ist klar: Anders als bei den von ihr genannten drei Bewegungen bietet die vierte Tendenz hin zu verschärfter Ausgrenzung, Ausbeutung, Ungleichheit keine Anknüpfungspunkte für solidarisch-emanzipatorische Bewegungen. Will man jedoch den offenen Raum als solchen darstellen und alle Möglichkeiten einschließen, dann könnte mit guten Gründen auch von einer »Vierfachbewegung« gesprochen werden (siehe noch einmal Grafik 1). Aus der Kom-

²⁴ Emanzipatorisch könnte eine verstärkte Durchsetzung von Marktbeziehungen dann wirken, »wenn Märkte für Konsumgüter in bürokratisch verwalteten Kommandowirtschaften eingeführt werden, oder Arbeitsmärkte für jene geöffnet werden, die von ihnen unfreiwillig ausgeschlossen wurden.« (Fraser in diesem Buch S. 112)

bination von Marktorientierung, sehr spezifischen Schutzforderungen und einer klaren Herrschaftsorientierung könnte z.B. die Tea-Party-Bewegung und das Aufkommen rechtspopulistischer und neofaschistischer Kräfte besser begriffen werden (siehe hierzu weiter unten).

Jan Sparsam u.a. haben völlig Recht, wenn sie betonen, dass für Polanyi »weder Vermarktlichung noch sozialer Schutz uneingeschränkt emanzipatorisch sind« und er deshalb auch »Emanzipation« anders als Nancy Fraser nicht als »dritte Kraft« einführt, sondern eher in der Art und Weise wie konservative oder progressive Kräfte, denen soziale Klassen zugrunde liegen, diese Widersprüche zu vermitteln suchen (vgl. Sparsam u.a. 2014: 22). Auch Nancy Fraser erkennt an, dass für Polanyi nicht alle »Regime des sozialen Schutzes moralisch gleichrangig« gewesen seien, aber sie fügt hinzu: »Polanyi hat aber seine moralischen Intuitionen niemals in theoretische Begriffe überführt. Angesichts der kategorischen Unterscheidungen zwischen besseren und schlechteren Formen des Einbettens (von Märkten in die Gesellschaft – M.B.) verbleibt sein konzeptioneller Rahmen implizit dem inadäquaten bewertenden Kontrast zwischen guten eingebetteten und schlechten, nicht eingebetteten Märkten verhaftet.« (Fraser 2011: 144) Wenn man aber Polanyi als Sozialisten und Antifaschisten auch theoretisch ernst nimmt, dann ist diese Aussage nicht haltbar. Sein kategorialer Rahmen ist klar: Auf Dauer, so Polanyi, lässt sich eine kapitalistische Marktgesellschaft nur aufrechterhalten, wenn Freiheit und Demokratie aufgegeben werden. Dies sei die faschistische Antwort auf die Zivilisationskrise seiner Zeit. Die andere Möglichkeit, Freiheit in einer komplexen Gesellschaft zu bewahren, sei eine sozialistische Umgestaltung der Wirtschaftsordnung durch umfassende Demokratisierung (ich werde darauf später zurückkommen). *Wo bei Fraser »Emanzipation« als Lösungsrichtung der Widersprüche kapitalistischer Gesellschaften eingeführt wird, ist es bei Polanyi die sozialistische Demokratisierung von Wirtschaft und Gesellschaft als Fortschritt in Richtung Freiheit.*

Das eigentliche Polanyi-Moment erweist sich bei genauerem Lesen des Werkes von Karl Polanyi nicht als die Gegenbewe-

gung zum Marktradikalismus, sondern als Epochenmoment einer Scheidewegsituation (Brie 2014c): Autoritäre Verteidigung der kapitalistischen Marktgesellschaft oder demokratische Formen der Unterordnung der Wirtschaft unter die Freiheit aller und jedes/jeder Einzelnen. Mit dem Polanyi-Moment kann nicht der Zeitpunkt verstanden werden, zu dem das Pendel einfach zu neuer sozialer Regulierung zurückschlagen müsste, noch kann die Situation durch eine Frasersche Dreifachbewegung hinreichend komplex erfasst werden. Würden wir die politische Grammatik der Gegenwart so verstehen, müssen wir die immer stärker werdenden Tendenzen hin zu autoritärer und barbarischer Regression ausblenden, wie sie sich in der Hinwendung zu repressiven Strukturen, Fundamentalismen, von Festungskapitalismen und neuer qualitativer Hochrüstung längst abzeichnen (siehe Crouch 2008; Streeck/Schäfer 2013; Deppe 2013; Rilling 2013). Wir brauchen aber einen Denkraum, der diese Gefahren organisch einschließt.

Es ist notwendig, den Begriff der Doppel- wie der Dreifachbewegung in einer anderen »Grammatik der politischen Situation« *aufzuheben*, d.h. ihre produktiven Aspekte zu bewahren und in einen veränderten Ansatz zu integrieren. Doppelbewegung suggeriert eine eindimensionale Spannung zwischen Ausbau der Märkte und sozialem Schutz, bei der die Dimension der Auseinandersetzung zwischen Bewegungen der Emanzipation und Bewegungen des Autoritarismus – oder wie es Polanyi sieht: zwischen Sozialismus und Faschismus – ausgeklammert sind. Die so genannten Schutzbewegungen waren Revolutionen von oben, die die Macht, Schutzinteressen zu vertreten, nicht den Arbeitern überließen, sondern für sich beanspruchten, deshalb »passive« oder besser passivierende Revolutionen (Gramsci 1994: 1329f.). In Nancy Frasers Modell der Dreifachbewegung hingegen sind Bewegungen, die primär regressiv sind, gar nicht vorgesehen. Ein möglicher Absturz in die Barbarei, den Polanyi als Zeitgenosse der Großen Depression, von Faschismus und Stalinismus vor Augen hat, kann innerhalb des Konzepts einer Dreifachbewegung nicht gedacht werden. Er bleibt als Negativfolie außen vor, sollte aber meines Erachtens integriert werden, um

der Offenheit der historischen Wegscheidesituation gerecht zu werden. Die Tendenzen hin zu totalitärer Herrschaft und Barbarei sind unserer Zivilisation inhärent (siehe dazu meine Analyse von Hannah Arendts Rekonstruktion der Entstehung des Faschismus in Brie 2007a: 129-132). Es wird im Weiteren deshalb vorgeschlagen, einen zweidimensionalen Raum zu konzipieren, in dem nicht nur zwei oder drei, sondern mindestens vier große Zielorientierungen Platz haben. Es wäre dies die schon erwähnte »Vierfachbewegung«.

Des Dialogs fünfter Teil:

Von der Vierfachbewegung zum offenen Raum der Alternativen

Doch der Übergang von einer Dreifach- zu einer Vierfachbewegung für sich genommen reicht nicht aus, um Nancy Frasers eigentlichem Anliegen gerecht zu werden, das auf ein Bündnis sozialer und emanzipatorischer Bewegungen zielt und zugleich die positiven Ansätze aufgreifen will, die mit der Gewinnung von Freiheit durch Ausweitung von Marktchancen verbunden sind. Um die Möglichkeiten solcher Bündnisse auszuloten, soll die horizontale Achse der »Vierfachbewegung« noch einmal geprüft werden. Fasst der Gegensatz von »Freisetzung der Märkte« vs. »sozialer Schutz« jenen Widerspruch richtig, der solidarisch-emanzipativ zu bearbeiten ist? Zur Beantwortung dieser Frage ist der Dialog fortzuführen.

Ausgangspunkt dafür ist mit Nancy Fraser das Anliegen des zweiten Feminismus (second-wave feminism). Dieser habe ein »transformatorisches politisches Projekt« vertreten, »basierend auf einem erweiterten Verständnis von Ungerechtigkeit und einer systematischen Kritik der kapitalistischen Gesellschaft«. Fraser fügt hinzu: »Die fortschrittlichsten Strömungen der Bewegungen sahen ihre Kämpfe als multidimensional an, gleichzeitig gegen ökonomische Ausbeutung, Stathierarchien und politische Unterordnung gerichtet. Zudem war für sie der Feminismus Teil eines breiteren emanzipatorischen Projekts, in dem die Kämpfe gegen Geschlechterungerechtigkeiten notwendiger Weise mit Kämpfen gegen Rassismus, Imperialismus, Homophobie und Klassenherrschaft verbunden waren, Kämpfe, die alle die Trans-

formation der Tiefenstrukturen der kapitalistischen Gesellschaft erforderten.« (Fraser 2013c: 217) Und auch für die Zukunft sieht sie die Hauptaufgabe darin, »solche Arrangements der Wiedereinbettung der Märkte anzuvisieren, die gleichzeitig der Überwindung von Herrschaft dienen« (Fraser 2013b: 237).

Um diesem von Nancy Fraser betonten Anliegen gerecht zu werden, ist es notwendig, die In-Eins-Setzung von Marktliberalismus und Verteidigung von Vertragsfreiheit oder negativer Freiheit aufzulösen, die ihrem Modell eigentümlich ist. Der eine Pol der Doppelbewegung, der liberale, ist bei ihr zugleich vom Marktliberalismus *und* von der Verteidigung intersubjektiver Freiheitsrechte besetzt. Indem sie die Freiheitsrechte verteidigt, muss sie sich gegen ihren Willen auch vor den Marktliberalismus stellen. Im gleichen Atemzug fordert sie dann aber, das Bündnis mit ihm aufzukündigen. Die Zweideutigkeit ihrer Position wird deutlich, wenn sie schreibt: »Aber ein emanzipatorisches Projekt, das sich der völligen Ablehnung von Märkten verpflichtet, überlässt in Wirklichkeit den Anhängern freier Märkte unverzichtbare liberale Ideale. Es würde jene Milliarden weltweit preisgeben, die ganz richtig begriffen haben, dass es etwas Schlimmeres gibt als ausgebeutet zu werden – nämlich als jemand angesehen zu werden, der es nicht wert ist, ausgebeutet zu werden.« (in diesem Buch S. 115). Hier werden die liberalen Ideen der Vertragsfreiheit oder negativen Freiheit, Märkte als solche einerseits und Ausbeutung in Zusammenhängen einer kapitalistischen Marktgesellschaft andererseits in einem Atemzug genannt. Genau von dieser Identifikation aber lebt der Neoliberalismus. Er hat die »negative Freiheit« okkupiert. Eine emanzipatorische Position muss diese Verschmelzung von Freiheit und Marktgesellschaft auflösen. Deshalb ist das Modell einer Dreifachbewegung wie aber auch der Vierfachbewegung in ihrer oben dargestellten Fassung (Grafik 1) nicht haltbar.

Die Fixierung auf Polanyis Doppelbewegung hin zu einer Marktregulation oder zu sozialem Schutz blendet Nancy Fraser derart, dass sie einen zentralen Gedanken Polanyis nur am Rande erwähnt: seine Unterscheidung zwischen Märkten und einer Marktgesellschaft. Sie betont zwar, dass Polanyi recht habe

und die Gefahr von einer Kommodifizierung »fiktiver Waren« ausgeht (ebd.: 100), unterscheidet selbst aber nicht konzeptionell zwischen der »Vermarktlichung« (marketization) (ebd.: 111) und einer Situation, in der der Marktmechanismus »auf die Produktionsfaktoren Arbeitskraft, Boden und Geld« (Polanyi 1978: 111) ausgedehnt, der Markt selbstregulierend wird und sich die Wirtschaft zur Marktwirtschaft wandelt (ebd.: 102), womit die Gesellschaft zur »Marktgesellschaft« mutiert (ebd.: 106).²⁵ Diese kapitalistischen Tendenzen wurden durch den Neoliberalismus erneut entfesselt. Er bietet den Ausbau von Märkten als Chance an, bürokratischen oder paternalistischen Abhängigkeiten zu entkommen und nutzt die damit freigesetzte Energie für die Errichtung von Systemen, die weitgehend durch die globalisierte Logik der Verwertung des Finanzmarktkapitals dominiert werden. Er verspricht reduzierte personale und bürokratische Herrschaft und verstärkt real sachliche Abhängigkeit. Er erweitert die Freiheiten von Akteuren mit hinreichender Marktmacht und untergräbt zugleich die Bedingungen solidarischer Entwicklung auf der Grundlage der Gemeingüter der Gesellschaft. Damit verstärkt sich in den zwangsläufig wachsenden »Randbereichen« zugleich personale Abhängigkeit. Sie nimmt die barbarischsten Formen von Menschenhandel und organisierter krimineller Gewalt an.

Der Frage nach den Potenzialen und Grenzen marktförmiger sozialer Beziehungen hat Polanyi seine gesamten späteren historisch-anthropologischen Forschungen gewidmet (Polanyi 1977; Polanyi 1979b), weil er es für unabweisbar hielt, dass in komplexen Gesellschaften Marktbeziehungen nicht nur unvermeidbar, sondern auch produktiv sind – unter der Bedingung, dass sie eingebettet sind in sie kontrollierende Instanzen, ergänzt durch an-

²⁵ Nancy Fraser greift an anderer Stelle Polanyis Unterscheidung zwischen Märkten auf, die in einer Gesellschaft eingebettet sind bzw. nicht sind, sieht darin aber »eher eine Differenz im Maß als in der Gattung« (Fraser 2011: 141). Aber dieses »Maß« betrifft die davon ausgehenden Dominanzverhältnisse, bezieht sich auf die Frage, ob eine Gesellschaft von der Kapitalverwertung beherrscht wird oder nicht, und ist damit dann doch eine Frage der »Gattung« – der Unterscheidung zwischen Kapitalismus und nichtkapitalistischen Gesellschaften.

dere Austausch- und Kooperationsformen der Reziprozität und Redistribution (Polanyi 1977; Polanyi u.a. 1957). Seine Grundkenntnis aus *The Great Transformation* blieb: »Wenn man den Marktmechanismus als ausschließlichen Lenker des Schicksals der Menschen und ihrer natürlichen Umwelt, oder auch nur des Umfangs und der Anwendung der Kaufkraft, zuließe, dann würde dies zur Zerstörung der Gesellschaft führen.« (Polanyi 1978: 108) Die Einschränkung des Warencharakters, so Polanyi in einer Definition der Doppelbewegung, bezieht sich genau nicht auf die Warenförmigkeit sozialer Beziehungen überhaupt, sondern ist auf Arbeitskraft, Boden und Geld, auf die »fiktiven Waren«, bezogen: »Die Gesellschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts war somit das Ergebnis einer Doppelbewegung. Während sich die Marktorganisation in Bezug auf echte Waren ausweitete, wurde sie in Bezug auf fiktive Waren eingeschränkt.« (ebd.: 112)

Wenn, um bei Nancy Frasers Beispielen zu bleiben, Frauen erwerbstätig werden und damit der patriarchalen oder bürokratisch-sozialstaatlichen Abhängigkeit entkommen, so erweitert sich natürlich der Raum ihrer marktförmigen Beziehungen. Die Frage ist, ob und inwiefern die neuen Beziehungen eher emanzipatorisch oder regressiv und unterdrückend wirken; ob sie ihre Marktbeziehungen zu konditionieren vermögen oder ob neue und möglicherweise bedrückender wirkende Herrschaft entsteht. Dies wiederum ist vom sozialen, ökonomischen und kulturellen »Kapital« der jeweiligen Gruppen und den konkreten Arbeitsmärkten, der Stärke ihrer Regulierung sowie von den Möglichkeiten von Voice wie Exit (Hirschman 2004) abhängig. Alles dies entscheidet darüber, ob Arbeitskraft vom Standpunkt der Erwerbstätigen vor allem Ware ist und sie dem Arbeitsmarkt ausgeliefert sind oder ob Selbstverwirklichung und gesellschaftlicher Nutzen im Vordergrund stehen.

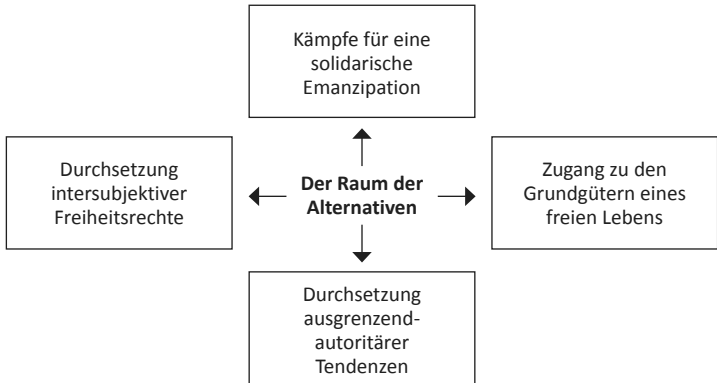
Dies führt zu einem weiteren Einwand gegen Nancy Frasers Modell der Dreifachbewegung, der nun die vertikale Achse betrifft: Märkten und sozialem Schutz können bestimmte Institutionen mehr oder minder klar zugewiesen werden, der Emanzipation aber entsprechen keine konkreten Institutionen. Nancy Frasers »dritte« Bewegung ist eine Vermittlungsform des grund-

legenden Widerspruchs jeder komplexen Gesellschaft. Dies gilt umgekehrt natürlich auch für Bewegungen, die den Herrschaftscharakter moderner Gesellschaften, sei es mit den Mitteln von Märkten, sei es mit denen des Staates oder der Gemeinschaftlichkeit oder sei es in der Kombination dieser Mittel, verstärken. Reale Bewegungen sind überhaupt immer eine Vermittlungsform von Widersprüchen – eher solidarisch-emanzipativ oder ausgrenzend-autoritär, sich eher auf die intersubjektiven Freiheitsrechte oder auf den Zugang zu den Grundgütern des Lebens berufend. Dem müsste in einem veränderten Modell Rechnung getragen werden.

Mein Vorschlag für ein solches Modell zielt darauf ab, die Karte, mit der die Entwicklung komplexer kapitaldominierter Gesellschaften der letzten zweihundert Jahre (ihr soziohistorischer Raum) vermessen wird, weder eindimensional als Pendelbewegung zwischen Entfesselung und Zähmung der Märkte zu verstehen, noch mit dem Zusatz einer dritten, einer emanzipatorischen Bewegung zu erfassen, sondern die Pole allgemeiner und grundsätzlicher zu fassen. Es wird sich dabei herausstellen, dass eine solche Neuvermessung an Nancy Frasers Arbeiten zum Gerechtigkeitsbegriff anschließen kann.

Um eine solche Neuvermessung des soziohistorischen Raums der kapitalistischen Moderne vorzunehmen, ist die analytische wie reale Unterscheidung zwischen Ausbau der liberalen Freiheitsrechte (wirtschaftlich, politisch, kulturell) und der Verwirklichung eines dystopischen Kapitalismus zwingend. Das eine sind Schritte hin zu einer »Ordnung des offenen Zugangs« (open access order), die durch folgende Merkmale gekennzeichnet ist: »1. Eine breit geteilte Summe von Überzeugungen über die Inklusion und die Gleichheit aller Bürgerinnen und Bürgern. 2. Uningeschränkter Zugang zu ökonomischen, politischen, religiösen und Bildungsaktivitäten. 3. Unterstützung organisatorischer Formen jeder Aktivität, die für alle offen sind (zum Beispiel durch Vertragsdurchsetzung). 4. Rechtstaatlichkeit, die unparteiisch für alle Bürgerinnen und Bürger durchgesetzt wird. 5. Sachlicher Austausch« (North u.a. 2009: 114). Das andere ist »die Tatsache, dass die Auslieferung des Schicksals der Erde und der Menschen

Grafik 2: Der Raum der Alternativen



an den Markt mit deren Vernichtung gleichbedeutend« (Polanyi 1978: 183) ist.

Dem berechtigten und auch zukunftshaltigen Anliegen des Liberalismus, die Freiheitsrechte der Individuen zu verteidigen und sie auszubauen, steht auf der anderen Seite das Schutzbedürfnis der Individuen als Angehörige von Gemeinschaften gegenüber, die ihnen die Bedingungen ihres Lebens zur Verfügung stellen. Schon von Geburt an sind Menschen zugleich Individualitäten und Gemeinschaftswesen, können sich nur in dieser Spannung entwickeln und diese Spannung gewinnt mit der Entstehung komplexer Zivilisationen immer neue Dimensionen. Der klassische Liberalismus reduziert diesen Gemeinschaftshorizont auf eine bloß negative Bestimmung: Die Freiheit des Einzelnen (männlich gedacht) dürfe nicht die Freiheit anderer Einzelner (wiederum männlich konstituiert) einschränken (Habermann 2008). Wie es in der »Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers« der Französischen Nationalversammlung vom 26. August 1789 heißt: »Die Freiheit besteht darin, alles tun zu können, was anderen nicht schadet. Also hat die Ausübung der natürlichen Rechte bei jedem Menschen keine anderen Grenzen als die, den anderen Mitgliedern der Gesellschaft den Genuss der gleichen Rechte zu sichern. Diese Grenzen können nur durch das Gesetz bestimmt werden.« (Französische Nationalversammlung

1982: 105f.) Die Sicherung des »Genusses der gleichen Rechte« aller ist ihrerseits aber an eine positive gemeinschaftliche Aufgabe gebunden, die in heutigen Gesellschaften die ständige Umverteilung von 40 bis 50 oder mehr Prozent des jährlichen Brutto sozialprodukts verlangt. Der Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens (siehe dazu konzeptionell Klein 2003), die gesamte öffentliche Daseinsvorsorge, die Bewahrung der institutionellen Bedingungen einer Ordnung des offenen Zugangs, eine lebendige Kultur sind nur möglich, wenn die gemeinschaftlichen Grundlagen komplexer Gesellschaften bewahrt und gemehrt werden. Die oft verleugnete Lebensbedingung einer liberalen Ordnung ist ihr gemeinschaftliches, sprich: kommunistisches Fundament (Brie 2012a; Brie 2012b).²⁶ Wie das staatssozialistische »Experiment« zeigte, kann dieses Fundament seinerseits aber nur unter den Bedingungen einer Ordnung des offenen Zugangs dauerhaft erhalten und entwickelt werden.

Das vorgeschlagene Modell unterscheidet prinzipiell zwischen dem Raum möglicher Alternativen und realen Bewegungen, die diesen Raum ausfüllen. Die horizontale Achse des Modells fixiert den Grundwiderspruch moderner Gesellschaften und die vertikale Achse beschreibt die Alternative zwischen seiner emanzipatorischen oder autoritären Austragungsform. Insofern sind diese Achsen auch prinzipiell verschieden. Die horizontale Achse erfasst den unauflöselichen und immer neu herzustellenden Zusammenhang von Sicherung individueller Freiheitsrechte einerseits und Erzeugung sowie Verteilung der materiellen wie geistigen Bedingungen von Freiheit. Es geht um die Art der Verbindung beider Pole. Hier gibt es kein *Entweder-Oder*, sondern nur ein je unterschiedliches *Und*. Die vertikale Achse dagegen markiert eine Richtungsentscheidung: Entweder ein Fortschritt an solida-

²⁶ Schon in der Französischen Revolution machte das Volk zornig die Erfahrungen: »Die Freiheit ist ein leerer Wahn, solange eine Menschenklasse die andere ungestraft aushungern kann. Die Gleichheit ist ein leerer Wahn, solange der Reiche mit dem Monopol das Recht über Leben und Tod seiner Mitmenschen ausübt. Die Republik ist ein leerer Wahn, solange Tag für Tag die Konterrevolution am Werk ist, mit Warenpreisen, die drei Viertel der Bürger nur unter Tränen aufbringen können.« (Roux 1975: 8)

rischer Emanzipation oder aber ein Rückschritt durch Autoritarismus und Exklusion. In der Realität gibt es natürlich immer unterschiedliche Kombinationen und Symbiosen.

Ausgehend von diesen Überlegungen soll die erste Achse im Koordinatensystem des soziohistorischen Raums moderner Gesellschaften durch die Pole »Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens« vs. »Durchsetzung der intersubjektiven Freiheitsrechte« bestimmt werden. Dabei handelt es sich um die Grundwidersprüchlichkeit jeder modernen komplexen Gesellschaft, soweit sie die Stellung der Individuen in diesen Gesellschaften betrifft. Solche Gesellschaften beruhen auf je unterschiedlichen Arten der Vermittlung dieser Pole. Sie sind ihre beiden unverzichtbaren Fundamente. Eine solche Achse greift unmittelbar Nancy Frasers Konzept von Gerechtigkeit als »*partizipatorische Parität*« (Fraser 2003: 54) auf. Wie sie betont, bedürfe es sozialer Arrangements, die es »allen (erwachsenen) Gesellschaftsmitglieder erlauben, miteinander als Ebenbürtige zu verkehren« (ebd.: 55). Dazu müssten *zwei* auf einander nicht reduzierbare Bedingungen erfüllt sein: »Zum einen muss die Verteilung materieller Ressourcen die Unabhängigkeit und das ›Stimmrecht‹ der Partizipierenden gewährleisten« (ebd.). Dies sei die *objektive Bedingung* von Gerechtigkeit. Gemeinschaftlich kontrollierte Erzeugung wichtiger Güter eines freien Lebens und ihre weitgehend gleiche Zuteilung ist die Voraussetzung, um eine grundlegende Gleichheit der Teilhabe zu sichern. Dies entspricht hier dem Pol »Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens«. Aber Gerechtigkeit, so Fraser, braucht mehr: »Die zweite Bedingung verlangt ..., dass institutionalisierte kulturelle Wertmuster allen Partizipierenden den gleichen Respekt erweisen und Chancengleichheit beim Erwerb gesellschaftlicher Achtung gewährleisten.« (ebd.) Dies sei die »*intersubjektive Bedingung* partizipatorischer Parität« (ebd.). Dies wird im hier entwickelten Kontext als »Durchsetzung intersubjektiver Freiheitsrechte« gefasst.

Ausgehend von Nancy Frasers Konzept von Gerechtigkeit schlage ich also erstens vor, die Kämpfe um intersubjektive Freiheitsrechte von der Durchsetzung von Märkten zu unterscheiden, da in den Märkten je konkret herrschaftlich-repressive wie

emanzipatorisch-solidarische Tendenzen unterschieden werden müssen. Es geht immer um ihre je spezifische Gestaltung. Diese wird, wie Polanyi deutlich macht, wesentlich davon bestimmt, inwieweit die Grundgüter eines freien Lebens der Kapitalakkumulation oder auch repressiv-staatlichen Strukturen bzw. Kriegsherren, organisierter Kriminalität usw. unterworfen werden oder nicht. Dies ermöglicht es zweitens, die vertikale Achse neu zu formulieren. Während die horizontale Achse eine Grundwidersprüchlichkeit jeder komplexen Gesellschaft ausmacht, geht es bei der vertikalen Achse um die konkrete Art und Weise, *wie* dieser Widerspruch vermittelt wird – solidarisch-emanzipativ oder herrschaftlich-ausgrenzend. Einerseits kann der Schwerpunkt jeweils stärker auf den intersubjektiven Freiheitsrechten oder aber auf den Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens gelegt werden; und andererseits wird darum gekämpft, ob Fortschritte hin zu solidarischer Emanzipation erfolgt oder verstärkte personale, bürokratische oder sachliche Unterdrückung und Ausgrenzung durchgesetzt wird.²⁷

Im »Kommunistischen Manifest« von Marx und Engels wird die große Vision einer »freien Assoziation« formuliert, »in der die freie Entwicklung eines jeden zur Bedingung der freien Entwicklung aller« wird (Marx/Engels 1848: 482) und sich damit nicht mehr »auf Kosten der Mehrzahl der Menschenindividuen und ganzer Menschenklassen« (Marx 1974: 111) vollzieht. Es

²⁷ Auch Sparsam u.a. (2014: 13) machen darauf aufmerksam, dass bei Nancy Fraser »Emanzipation« doppelt bestimmt ist: Zum einen geht es um ein politisches Projekt oder genauer als Gesamtheit konkreter politischer Bewegungen seit den 1960er Jahren. Deren Kern sieht sie in der Überwindung jener Herrschaftsstrukturen, die mit dem Status verbunden sind (Geschlechterverhältnisse, ethnische Zuweisungen, Staatsbürgerschaft usw. usf.). Die Klassenfrage, die Frage der Verteilung materieller Güter, wurde damit randständig. Zugleich aber fasst sie Emanzipation viel weiter, nämlich als Überwindung aller Herrschafts- und Ausgrenzungsverhältnisse, die einer partizipatorischen Parität entgegenstehen. Dann aber ist Emanzipation ein Synonym für die emanzipatorisch-solidarische Vermittlung der Widersprüche zwischen intersubjektiver Anerkennung und Zugang zu den Freiheitsgütern komplexer Gesellschaften und schließt die Klassenfrage organisch ein.

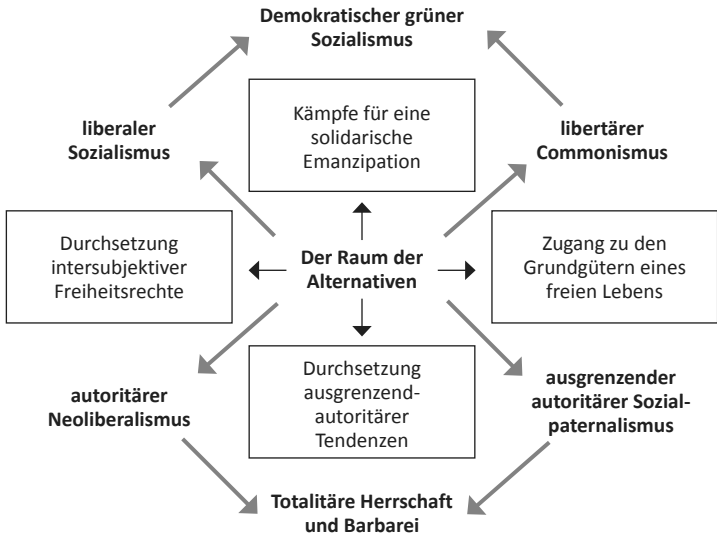
geht um eine Vermittlung des Widerspruchs zwischen Entwicklung der Einzelnen und Entwicklung aller, in der die Freiheit der Einzelnen zugleich so gestaltet wird, dass sie sich nicht mehr auf Kosten der Vielen vollzieht, sondern solidarisch die Freiheit aller befördert. Dies vollzieht sich vor allem dadurch, dass die gemeinschaftlichen Grundgüter eines freien Lebens aller in reicherer Form reproduziert werden. Aus ihnen speisen sich vor allem die Bedingungen für die Entwicklung der Einzelnen. Das Gegenteil davon ist eine ausgrenzend-autoritäre Vermittlung des genannten Widerspruchs, die im deutschen Nationalsozialismus ihre menschenverachtende Zuspitzung erfuhr.

Fassen wir zusammen: Die horizontale Achse des von mir skizzierten Raums von Alternativen wird im hier entwickelten Modell nicht durch Polanyis Doppelbewegung konstituiert, sondern knüpft unmittelbar an Nancy Frasers zwei Pole partizipatorischer Gerechtigkeit an: intersubjektive Freiheitsrechte vs. gemeinschaftlich verbürgter Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens. Hier ist mehr Nancy Fraser und weniger »Polanyi light« gefragt. Die vertikale Achse in dem hier entwickelten Modell verweist auf die beiden konträren Möglichkeiten, diese Widersprüche zu vermitteln – solidarisch-emanzipativ oder ausgrenzend-autoritär (siehe Grafik 2). Damit wird zugleich Polanyis Alternative Sozialismus oder Faschismus, Freiheit oder Unterdrückung aufgegriffen. Nancy Fraser schreibt abschließend: »... keine Emanzipation ohne eine bestimmte neue Synthese von Vermarktlichung und sozialem Schutz« (Fraser 2013a: 132). Ausgehend von den hier entwickelten Positionen möchte ich dies so umformulieren: Keine solidarische Emanzipation ohne eine neue Synthese von intersubjektiven Freiheitsrechten und Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens, den Commons.

Des Dialogs sechster Teil: Die realen Bewegungen im Raum der Alternativen

Wenn man diesen Raum von Alternativen genauer betrachtet, kann man die Realbewegungen, mit denen sich Polanyi wie Fraser konfrontiert sehen, möglicherweise besser verstehen und präziser einordnen. Die produktiven Ansätze der Doppel- bzw. Dreifach-

Grafik 3: Alternative Bewegungen der Gegenwart



bewegungen werden in diesem veränderten Rahmen bewahrt und neu beleuchtet. Es entsteht ein Dialog mit einem ganzen Spektrum von Bewegungen und Gegenbewegungen. Ich möchte dies mit Bezug auf den Neoliberalismus, den liberalen Sozialismus, den libertären Commonismus und den Sozialpaternalismus tun (siehe Grafik 3).

Fangen wir mit dem *Neoliberalismus* an: Nach Nancy Frasers Darstellung ist es bei den »AnhängernInnen der Befreiungsperspektive« zu einer Abtrennung von der sozialen Frage gekommen. Diese spezifischen Emanzipationsbewegungen sind weitgehend Bewegungen für eine Durchsetzung intersubjektiver Freiheitsrechte erweiterter Anerkennung gewesen. Sie richteten sich gegen die im fordistischen Sozialstaatskapitalismus eingeschriebenen Formen ökonomischer, patriarchaler, etatistischer, rassistischer und auf den Nationalstaat zentrierter Ungerechtigkeitsstrukturen (siehe dazu ausführlich Fraser 2013c: 212ff.; ausführlich auch Winker/Degele 2009). Eben diese Strukturen wurden aber auch von anderer Seite angegriffen, von der Klasse der

Vermögensbesitzer, jener Akteure, die an einer möglichst ungehinderten »freien« Kapitalakkumulation interessiert waren und den Käfig des »staatlich-organisierten Kapitalismus« sprengen wollten. Der Neoliberalismus ist eine Verbindung von Kapitalverwertungsinteressen mit der Anerkennung intersubjektiver Freiheitsansprüche unter Absehung der sozialen Bedingungen ihrer Verwirklichung. Die sich daraus ergebenden Widersprüche werden mit Verweis auf die Sachzwänge des Finanzmarkt-Kapitalismus autoritär vermittelt. Das Streben nach individueller Freiheit und Anerkennung in aller Differenz und Verschiedenheit, nach einem selbstbestimmten Leben jenseits der Zuschreibungen von Herkunft, Ethnie, Geschlecht wurde im Projekt neoliberaler Hegemonie den Zielen einer möglichst ungehinderten globalen Kapitalverwertung untergeordnet und mit den neuen Technologien von Informationsverarbeitung, Echtzeit-Kommunikation, vernetzter Fertigung komplexer Produkte an verschiedensten Standorten verbunden. »Einerseits hat sich die relativ kleine gegenkulturelle Bewegung der vorhergehenden Periode exponentiell ausgeweitet und seine Ideen über den ganzen Globus verbreitet. Andererseits haben die feministischen Ideen im veränderten Kontext eine subtile Bedeutungsveränderung erfahren. Kritiken des Ökonomismus, Androzentrismus, Etatismus und von Sicherheitsvorstellungen nach dem Muster des Westfälischen Friedens, die zu Zeiten des staatsorganisierten Kapitalismus uneingeschränkt emanzipatorisch waren, erscheinen jetzt durchdrungen von Ambiguitäten, stehen im Verdacht, Legitimationsinteressen einer neuen Form des Kapitalismus zu dienen.« (Fraser 2013c: 223) Hatte die alte Arbeiterbewegung die Kämpfe um Anerkennung denen für Umverteilung untergeordnet,²⁸ so seien jetzt Ten-

²⁸ Dies ist natürlich eine Interpretation der Arbeiterbewegung des 19. und frühen 20. Jahrhunderts vor dem Hintergrund ihrer Deformation und Niederlage durch die passivierenden Reformen von oben, der Spaltung in einen kommunistischen und einen sozialdemokratischen Flügel sowie durch Faschismus und Kalten Krieg. Die ursprüngliche Arbeiterbewegung war ungeachtet ihrer Beschränkungen eine Bewegung, die Freiheitsrechte *und* soziale Teilhabe organisch zu verbinden suchte. Sie war eine soziale und politische Freiheitsbewegung par excellence.

denzen dominant geworden, »soziale Kämpfe kulturellen Kämpfen, die Politiken der Verteilung den Politiken der Anerkennung unterzuordnen« (Fraser 2009b: 106).

Die Privatisierung von Teilen der öffentlichen Daseinsvorsorge, die Prekarisierung von Arbeit und Leben, die Spaltung entlang der Linien von Märkten, die zudem die obersten Gruppen und vor allem die superreichen 0,1% (Atkinson/Piketty 2010) extrem privilegieren, erzeugen neue harte Ausgrenzungen, entziehen wesentliche Grundprozesse der demokratischen Einflussnahme, führen zur Verarmung und Ausplünderung der gemeinschaftlichen Grundlagen eines freien Lebens. Sie haben zugleich eine Repatriarchalisierung, ethnisch-staatsbürgerliche Spaltungen und die Bildung von Zonen extremer Gewalt (staatlich wie extrastaatlich) zur Folge.

Diese Symbiose von radikalem Wirtschaftsliberalismus, der das Ziel hat, eine globale Marktgesellschaft jenseits jeder sozialen und demokratischen Kontrolle zu errichten und das ungehinderte Primat der Kapitalakkumulation durchzusetzen, mit einem individualisierten, um seine »kommunistische« Basis und damit um seine Verwirklichungschancen gebrachten Freiheitsversprechen ist dem Neoliberalismus eigen. Er findet seinen entsprechenden Platz in Grafik 3 im linken unteren Quadranten. Um es mit Polanyi zu formulieren: »Die herrschenden Klassen« haben mit dieser Aushöhlung der Demokratie und Sozialstaatlichkeit wiederum »den Fehler begangen, den Grundsatz einer kompromisslosen Klassenherrschaft einem Zivilisationstyp aufzunötigen, der eine kulturelle und bildungsmäßige Einheit des Volksganzen erforderte, wenn er gegen zersetzende Einflüsse immun sein sollte.« (Polanyi 1978: 237) Die Dominanz der Kapitalverwertung ist immer mit autoritären Tendenzen verbunden – beginnend im Unternehmen und endend bei den Zwängen der Unterordnung ganzer Staaten und Regionen unter die Imperative der Finanzmärkte. Neoliberalismus ist politisch-ökonomisch-kulturelle Herrschaft einer Kapitaloligarchie (Dellheim 2014b) und Sachzwang einer entfesselten Verwertungsökonomie.

Es gibt eine zweite, heute politisch noch schwache Bewegung, die sich vor allem um einen New Green Deal, einen New Public

Deal, das Konzept eines globalen Marshallplans usw. gruppiert (siehe u.a. Institut für Gesellschaftsanalyse 2011: 14-18; Candeias 2013). Ihr gemeinsamer Hintergrund ist ein erneuerter Sozialliberalismus. Auf den Sozialliberalismus hatte sich schon Polanyi positiv bezogen und viele seiner Vorschläge zur institutionellen Gestaltung der Ordnung nach dem Zweiten Weltkrieg haben enge Berührungspunkte mit den Positionen von John Maynard Keynes (siehe u.a. Polanyi 2002d; auch Polanyi-Levitt 2013: 71-93) und Roosevelts New Deal (u.a. in Polanyi 2002a). Historisch ist der Sozialliberalismus aber auf einen organisierten Kapitalismus reduziert worden, dessen dominante Akteure Großkonzerne und korporatistisch organisierte Gruppen unter dem Primat einer eingehegten Kapitalverwertung waren, für den im Westen der Fordismus und der Sozialstaat der Zeit nach dem Zweiten Weltkrieg stehen (Busch/Land 2013; zum Schicksal des New Deal siehe Fraser/Gerstle 1989).

Keynes dagegen hatte eine über den Sozialliberalismus hinausgehende Vision eines liberalen Sozialismus formuliert, die er so auf den Punkt brachte: »Die Frage ist, ob wir darauf vorbereitet sind, uns vom Laissez-Faire-Staat des 19. Jahrhunderts hin zu einer Ära des liberalen Sozialismus zu bewegen, womit ich ein System meine, wo wir als organisierte Gemeinschaft mit gemeinsamen Zielen agieren können und soziale und ökonomische Gerechtigkeit befördern, gleichzeitig aber das Individuum respektieren und schützen – seine Freiheit der Wahl, seines Glaubens, seiner Gedanken und ihrer Ausdrucksformen, seines Unternehmens und seines Eigentums.« (Keynes 1982: 500)²⁹ Im Unterschied zum Sozialliberalismus liegt die Dominanz bei einem liberalen Sozialismus auf der Unterordnung der liberalen Institutionen unter emanzipatorische Ziele und solidarische Inklusion (er kann im linken oberen Quadranten unseres Modells verortet werden). Keynes Langzeitperspektive war eng verbun-

²⁹ Es sei nur am Rande vermerkt, dass Karl Polanyi Keynes vor allem als jemanden rezipiert hat, der mit einer veränderten Regulierung die Marktwirtschaft zu retten versuchte. Keynes' über die Marktwirtschaft selbst hinausweisende Positionen hat er nicht explizit zur Kenntnis genommen.

den mit seiner Vision von Vollbeschäftigung, Übergang zu einer Steady-State-Economy und einer Gesellschaft des Genug sowie der Muße (Keynes 1983; ausgeführt wurde diese Vision vor allem in Keynes 2007; siehe auch Skidelsky/Skidelsky 2013). Während der Neoliberalismus auf Privatisierung, Austeritätspolitik, Regulierung im Interesse der zentralen Oligarchien des Finanzmarkt-Kapitalismus (Dellheim 2014a) setzt und Gesellschaft nach dem Modell von Märkten organisieren will, also marktradikal ist (Klein 2008), ist der liberale Sozialismus vor allem darauf orientiert, die intersubjektiven Freiheitsrechte zu verallgemeinern, die Gesamtheit der damit verbundenen Institutionen zu stärken, Märkte als eine wesentliche Form von Regulation einzusetzen und zugleich den Zugang zu den Grundgütern eines freien Lebens nicht von der Marktmacht abhängig zu machen.

Heute berührt sich ein liberaler Sozialismus eng mit dem Konzept einer sozialökologischen Transformation. Polanyi weist nach, dass die Liberalen Englands im 19. Jahrhundert »dem Gedanken einer Volksregierung« mit »Abscheu« gegenüberstanden und »der Begriff der Demokratie dem englischen Bürgertum fremd war« (Polanyi 1978: 236). Auch im neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus gehen Demokratie und Markt(-Liberalismus) erneut getrennte Wege (wie verbittert Streeck 2013 feststellt; siehe auch Deppe 2013; Demirović 2013). Am Ende könnte sich wiederum erweisen, dass getrennt voneinander weder die Demokratie noch die liberalen Institutionen gerettet werden können. Dies aber verlangt die Transformation der wirtschaftlich-sozialen Ordnung (siehe weiter unten). Man könnte auch sagen: Sozialismus und Liberalität haben eine gemeinsame oder aber keine Zukunft.

Eine dritte und an Bedeutung zunehmende Bewegung der Gegenwart ist die, die mit der Wiederaneignung der Gemeingüter als Bereich der Erzeugung der Bedingungen einer freien Gemeinschaftlichkeit verbunden ist. Dazu gehören das *Commoning*, die solidarische Ökonomie, die verschiedensten Formen alternativer Produktion von den Genossenschaften bis hin zur Peer-to-Peer-Ökonomie (Daly u.a. 1994; Dolšak/Ostrom 2003; Dellheim 2008; Voß 2010; Helfrich u.a. 2010; Elsen 2011; Huber 2013; Bauwens/

P2P Foundation 2014; Bollier 2014). Dies schließt auch Ansätze ein, den Sozialstaat als partizipatorische soziale Infrastruktur umzubauen (siehe Hirsch u.a. 2013) und mit erhöhter Autonomie und Selbstbestimmung im Feld der Erwerbsarbeit zu verbinden (Betzelt/Bothfeld 2014). Diese Strömung soll als *libertärer Commonismus* bezeichnet werden und hat ihren Platz im rechten oberen Quadranten unseres Modells. Hier werden Traditionen des Syndikalismus und Anarchismus in moderner Gestalt aufgegriffen und die libertär-kommunistischen Traditionen wiederbelebt, wie sie im frühen 19. Jahrhundert u.a. von Godwin, Fourier und Owen vertreten wurden. Die klassische Kooperativebewegung oder auch die sozialrevolutionären Vorstellungen zur Umgestaltung des bäuerlichen Russlands sowie der Anarchosyndikalismus und die radikalen Ansätze eines William Morris stehen in dieser geschichtlichen Linie. Ihr besonderer Schwerpunkt liegt in einer neuartigen partizipatorischen Organisation der öffentlichen Daseinsvorsorge, der gesamten Reproduktionsökonomie, der lebendigen Netzwerke kommunalen Lebens und der kooperativen kulturellen Produktion und Konsumtion und schließlich der Erwerbsarbeit und des Sozialstaats.

Ein solcher libertärer Commonismus stellt die Reproduktion der Grundlagen freier Gemeinschaftlichkeit einerseits und die ständige Neuerzeugung der Beziehungen lebendiger Mit-Menschlichkeit andererseits ins Zentrum. Hier dominieren die Ökonomie der Sorge, Fürsorge und Behutsamkeit, eine Politik des Commoning und der Commoner sowie eine Kultur des Dialogs, des Gesprächs und des Tanzes.³⁰ Auch Positionen des *buen vivir* sind unverzichtbare Ansätze neuer freier Gemeinschaftlichkeit jenseits der Imperative einer Marktgesellschaft und des Wachstumszwangs (siehe exemplarisch Acosta 2009). Nur in dieser neuen Gestalt wird der »Schutz« der Gesellschaft wirklich

³⁰ Erich Fromm beschrieb eine derartige Kultur so: »Die Unterhaltung hört auf, ein Austausch von Waren (Informationen, Wissen, Status) zu sein, und wird zu einem Dialog, bei dem es keine Rolle mehr spielt, wer recht hat. Die Duellanten beginnen, miteinander zu tanzen, und sie trennen sich nicht im Gefühl des Triumphs oder im Gefühl der Niederlage, was beides gleich fruchtlos ist, sondern voll Freude.« (Fromm 2000: 43)

zu einem Aufbruch zu mehr Freiheit, vor allem zu mehr freier Gemeinschaftlichkeit, mehr unmittelbarer demokratischer Partizipation und gemeinsamer Lebensgestaltung in den Räumen des Öffentlichen und der Commons. Dies ist nicht der verklärte Rückblick auf eine verlorene Welt, sondern der Vorblick auf völlig neue Möglichkeiten, von denen viele als genossenschaftliche Experimente in der Vergangenheit ihren Anfang nahmen. Als Bewegungen von *Occupy* und *Indignados* haben sie in die aktuelle Krise eingegriffen (siehe u.a. Rowe/Carroll 2013; Candeias/Völpel 2014).

Und es gibt viertens eine Bewegung, die sich erneut autoritär paternalistisch auf das Sozial-Gemeinschaftliche bezieht, die negativen Freiheitsrechte (beginnend mit »Ausländern«, »Andersgläubigen« usw.) reduzieren will und dazu tendiert, Andersdenkende, Anders-Seiende auszugrenzen. Der hier verwendete Obergriff ist der des *ausgrenzenden autoritären Sozialpaternalismus*. Sein Platz ist im unteren rechten Quadranten des Modells. Der Extremfall wäre eine neue totalitäre Herrschaft. Gemeinsam mit dem Marktfundamentalismus verstärkt diese Bewegung Tendenzen hin zur Barbarei. Angesichts des Versagens der postkolonialen staatszentrierten wie der neoliberalen Projekte in ganzen Regionen der Erde ist Staatenzerfall endemisch. Fundamentalistische Bewegungen haben beträchtliche Unterstützung. Kriegsherren beuten die von ihnen kontrollierten Gebiete aus und versorgen den Weltmarkt. Die Barbarei eines militarisierten imperialen Neoliberalismus, wie er mit George W. Bush seinen bisherigen Höhepunkt hatte, und die Barbarei eines »Schutzes« gegen die Marktbedrohungen und imperialen Mächte durch fundamentalistische Bewegungen verstärken sich wechselseitig. Sie sind feindliche Zwillingbrüder.

Es gibt vor diesem Hintergrund verschiedene Möglichkeiten: Die erste Variante ist die Fortsetzung des neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus in dieser oder jener Form. Dazu müssen die damit verbundenen Strukturen und Institutionen geschützt werden. Wie Stephen Gill schreibt: »Es kann in der Tat gezeigt werden, dass viele der neoliberalen Formen des Staats autoritär gewesen sind.« (Gill 1995: 420) »Schutz der Gesellschaft«

ist in diesem Fall vor allem ein Schutz der herrschenden Machtverhältnisse. Die Staatlichkeit wird entsprechend transformiert (Brangsch 2012) und im Falle der Europäischen Union wird diese in eine tiefe Krise gestürzt (Demirović/Sablowski 2012). Es ist von den Gegenbewegungen, der konkreten Form von Hegemonie und/oder bloßer Herrschaft abhängig, in welchem Maße dabei die Interessen, Bedürfnisse und auch Sehnsüchte der subalternen Klassen eingeschlossen werden oder nicht.³¹ Umso schmaler die Basis für die Akkumulation wird, umso enger die Möglichkeiten der Inklusion breiter Teile der Bevölkerung, umso ausgeprägter werden auch die autoritären und ausgrenzenden Züge des Neoliberalismus (Candeias 2012a). Es ist eine offene Frage, in welchem Maße die Kommodifizierung der Grundgüter der Gesellschaft mit dem für die Aufrechterhaltung von neoliberaler Kapitalverwertung notwendigen und hinreichenden Maß an Ressourcenbereitstellung und gesellschaftlicher Stabilität verbunden werden kann. Dies ist nicht präterminiert, sondern darüber wird praktisch im Wettbewerb mit Alternativen entschieden. Umso schwächer die Alternativen, umso brutaler wird der neoliberale Finanzmarkt-Kapitalismus sich entwickeln. Der heutige Neoliberalismus könnte in einen offen autoritären Festungskapitalismus (Raskin u.a. 2010) übergehen.

Eine zweite Variante sind Formen eines Kapitalismus unter dem Primat politisch-kultureller und sicherheitspolitischer Zielstellungen (Sum/Jessop 2013: 486). Jüngste Gestalt eines solchen Kapitalismus ist der von der neuen Führung der KP Chinas proklamierte »Chinesische Traum« (Central Party School of the Communist Party of China 2013), der noch unentschieden zwischen Entfesselung des Kapitalismus und Sozialpaternalis-

³¹ Im »günstigen« Fall ist Herrschaft gekoppelt mit Hegemonie. Das heißt: »Die Tatsache der Hegemonie setzt zweifellos voraus, dass den Interessen und Tendenzen der Gruppierungen, über welche die Hegemonie ausgeübt werden soll, Rechnung getragen wird, dass sich ein gewisses Gleichgewicht des Kompromisses herausbildet, dass also die führende Gruppe Opfer korporativ-ökonomischer Art bringt, aber es besteht auch kein Zweifel, dass solche Opfer und ein solcher Kompromiss nicht das Wesentliche betreffen können ...« (Gramsci 1996: 1567; siehe zusammenfassend Haug 2004).

mus einerseits und sozialökologischem Umbau und erweiterter Partizipation schwankt. Auch die Ansätze eines *Grünen Kapitalismus* und des *Green New Deal* weisen in die Richtung der Erschließung neuer Akkumulationsquellen (insbesondere durch eine ökologische bzw. sozialökologische Umgestaltung von Produktion, Verkehr und Reproduktion) (Green New Deal Group 2008; WGBU 2011), eines breiteren »historischen Blocks« sowie neuer Produktions- und Lebensweisen (Institut für Gesellschaftsanalyse 2011: 19; Brand/Wissen 2013). In der weitestgehenden Form könnte es zu einem Primat der Reproduktionsökonomie (Jochimsen 2003; Madörin 2006; Brückner 2010; Winker 2012; Chorus 2013) kommen. Die gesellschaftlichen Grundgüter würden dann der Dominanz der Kapitalverwertung entzogen. Es entstünde eine solidarische Mischwirtschaft, das Finanzsystem würde stark reguliert (siehe dazu Troost 2010; mit Bezug auf Polanyi und Keynes Bischoff/Lieber 2013b: 160-177) und Investitionen würden sozial und ökologisch gelenkt. Dies wären die Übergänge zu einem Grünen Sozialismus (Rilling 2011; Candeias 2012b). Man könnte von einer *doppelten* Transformation im Kapitalismus und über ihn hinaus sprechen (Klein 2013).³²

Des Dialogs siebenter Teil: Von der Marktgesellschaft zur solidarischen Gesellschaft

Die Situation politischer Kämpfe im 21. Jahrhundert ist in einen offenen Raum politisch-gesellschaftlicher Alternativen eingebettet, dessen zwei Achsen erstens durch das Verhältnis zwischen den Kämpfen zur Durchsetzung intersubjektiver Freiheitsrechte einerseits und Bestrebungen zur Erweiterung des Zugangs zu den Grundgütern eines freien Lebens andererseits sowie zweitens zwischen der solidarisch-emanzipatorischen und der ausgrenzend-autoritären Vermittlung dieser Kämpfe gebildet werden. Neoliberalismus, liberaler Sozialismus, libertärer Commonismus und autoritärer Paternalismus sind Bewegungen in diesem Raum neben anderen. So kann der Vielzahl der gegensätzlichen

³² Einen außerordentlich fundierten Überblick über die Grundansätze dieser Richtung geben Adler und Schachtschneider (2010).

Tendenzen und den unterschiedlichen hegemonialen und gegenhegemonialen Optionen stringenter Rechnung getragen werden als mit Rückgriff auf die Doppel- oder Dreifachbewegung. Es bleibt aber die Frage, ob von hier aus eine Erzählung entstehen kann, die den Neoliberalismus wirksam herausfordern kann. Sie sollte ein vierfaches »U« verknüpfen: sozialökologischen Umbau, Umverteilung von oben nach unten und von privaten hin zu öffentlichem Reichtum, demokratische Umgestaltung und umfassende Solidarität (siehe Klein 2012). Damit würde der Dialog endgültig zum Polylog.

Ein emanzipatorisch-solidarisches Bündnis auf der Basis einer solchen Erzählung muss an die Wurzel der Marktgesellschaft gehen: Deren Ausgangspunkt, so Polanyi, war die Verwandlung der Grundgüter einer Gesellschaft – die menschliche Arbeitskraft, die Natur, eine so wichtige Institution wie das Geld und, ich füge hinzu, Kultur – in »fiktive Waren«. Diese Verwandlung in »fiktive Waren« ist die Bedingung ihrer weitgehend freien unternehmerischen Kombination mit dem Ziel der Kapitalverwertung. Die Lebens- und Durchsetzungskraft wie die Tendenzen zu zivilisatorischer Einseitigkeit und Zerstörung einer solchen Produktionsweise erwachsen aus dieser Selbstverwertung des Werts: Die Grundgüter der Gesellschaft werden in »fiktive Waren« verwandelt, kombiniert und rekombiniert, den kapitalistisch geprägten Imperativen von Effizienz und Innovation unterworfen und auf eine mögliche zahlungsfähige Nachfrage ausgerichtet. Schumpeter definiert dies schlicht so: »Kapitalismus ist jene Form privater Eigentumswirtschaft, in der Innovationen mittels geliehenen Geldes durchgeführt werden, was im Allgemeinen ... *Kreditschöpfung* voraussetzt« (Schumpeter 2013: 324).

Die Entbettung der Grundgüter einer Gesellschaft aus ihren traditional-patrimonialen Zusammenhängen hat einen hohen Preis *und* eine ungeheure Attraktionskraft, denn: »Die Marktgesellschaft hat mehr Einkommen, Wohlstand, Güter und Dienstleistungen hervorgebracht als jede andere gesellschaftliche Organisationsform.« (Fligstein 2011: 15) Daraus erklärt sich die Bedeutung einer solchen Produktionsweise für jene sozialen Gruppen, die einen Aufstieg anstreben, sowie für Staaten und ihre Eliten, die

sonst weder Sicherheit noch Prestige zu erwarten haben (Cattin 2011: 19-97). Deshalb war der Kapitalismus bisher fähig, jede Kritik, jeden Widerstand, jede verzweifelte Attacke abzuwehren, Elemente derselben zu integrieren (Boltanski/Chiapello 2003) und sich mit erneuerter Macht siegreicher denn je auszubreiten. Bis heute gilt Marx' und Engels' Diktum: Die kapitalistische Produktionsweise »zwingt alle Nationen, die Produktionsweise der Bourgeoisie sich anzueignen, wenn sie nicht zugrunde gehen wollen; sie zwingt sie, die so genannte Zivilisation bei sich selbst einzuführen, d.h. Bourgeois zu werden« (Marx/Engels 1848: 466). Es ist diese Attraktionskraft, diese exorbitante Produktivität und Fähigkeit zur Erneuerung, die die Linke in ihrer großen Mehrheit entweder für selbstverständlich nimmt und jeder nichtkapitalistischen Alternative zuschreibt, schlicht übersieht oder auch bewusst leugnet (siehe zur Kritik eines naiven Antikapitalismus Haug 2007). Aber wer nicht über die Stärken des Kapitalismus redet, sollte von jeder Alternative, vor allem aber von einem wie auch immer gestalteten Sozialismus schweigen (vgl. dazu ausführlich Brie 2010). Eine große sozialistische Transformation muss die emanzipatorischen Stärken bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften für eine ganz andere Zivilisation bewahren oder sie ist von vornherein zum Scheitern verurteilt.

Die heutige Marktgesellschaft hat sich gegenüber der in England im 19. Jahrhundert entstandenen Gesellschaft, wie sie Polanyi darstellt, verändert. Sie ist weniger starr, die Wechselbeziehungen zwischen Wirtschaft, Politik und Kultur sind enger. »Das Ergebnis ist eine neue institutionelle Struktur, charakterisiert durch ... ein offenes, aber fragiles und der kontinuierlichen Intervention bedürftiges internationales Währungssystem, politisch regulierte nationale Geld- und Arbeitsmärkte und einen auf Intervention gerichteten Staat. Die Herrschaft des Marktes über die Gesellschaft ist damit nicht ... beendet. Umgekehrt: Gerade weil das Marktsystem *nicht* mehr unabhängig ist, weil es *keine* getrennte Sphäre mehr darstellt und weil es auf die gesellschaftlichen Interventionen und Stützungsmaßnahmen *angewiesen* ist, mussten und müssen alle anderen Institutionen so *umgebaut* werden, dass sie dieser Funktion (dem Marktsystem zu

dienen – M.B.) gerecht werden.« (Cangiani/Thomasberger 2002: 38) Staat, internationale Governancestrukturen, aber auch Bildung und Kultur, Recht usw. werden markt- und wettbewerbskonform entwickelt (zum Umbau des Staates siehe Jessop 2007; zur Erweiterung um die Dimension des Kulturellen siehe Sum/Jessop 2013). Mit Recht weisen Block und Somers darauf hin, dass insofern *jede* Wirtschaftsordnung gesellschaftlich eingebettet ist (Block/Somers 2014: 155ff.). Die Frage ist aber, von welchem gesellschaftlichen Bereich die entscheidende, die beherrschende Dynamik ausgeht, an der sich die Akteure orientieren (müssen). In einer kapitalistischen Wirtschaftsordnung ist dies die Kapitalakkumulation.

Was Polanyi aufdeckt, ist die Tatsache, dass die so genannten Produktionsfaktoren (Rohstoffe, Wissen, Arbeitskraft, Produktionsmittel und selbst der Kredit) keine Waren sind, sondern nur Warenform annehmen. In diesem Sinne bricht Polanyi auch mit Marx, für den Geld wie auch die Arbeitskraft nicht nur Warencharakter annehmen, sondern selbst Waren sind (siehe dazu Kuczynski 2009). Polanyi weist auf einen fundamentalen Widerspruch hin: Die genannten »Produktionsfaktoren« sind in einer Marktwirtschaft »wesentliche Elemente der gewerblichen Wirtschaft, sie müssen ... in Märkten zusammengefasst sein, und diese Märkte bilden sogar einen unerlässlichen Teil des Wirtschaftssystems« (Polanyi 1978: 107). In Wirklichkeit aber seien es nur »fiktive Waren«; sie werden als Waren behandelt, obwohl sie in Wirklichkeit keine Waren seien. Das von ihm entwickelte Argument lautet: »... Arbeit, Boden und Geld [sind] ganz offensichtlich *keine Waren*: die Behauptung, dass alles, was gekauft und verkauft wird, zum Zwecke des Verkaufs produziert werden muss, ist in Bezug auf diese Faktoren eindeutig falsch... Arbeit ist bloß eine andere Bezeichnung für die menschliche Tätigkeit, die zum Leben an sich gehört, das seinerseits nicht zum Zwecke des Verkaufs, sondern zu gänzlich anderen Zwecken hervorgebracht wird; auch kann diese Tätigkeit nicht vom restlichen Leben abgetrennt, aufbewahrt oder flüssig gemacht werden. Boden wiederum ist nur eine andere Bezeichnung für Natur, die nicht vom Menschen produziert wird; und das eigentliche

Geld schließlich ist nur ein Symbol für Kaufkraft, das in der Regel überhaupt nicht produziert, sondern durch den Mechanismus des Bankwesens oder der Staatsfinanzen in die Welt gesetzt wird.« (ebd.: 107f.)

Die Marktwirtschaft entnimmt unter den Imperativen der Kapitalakkumulation³³ ständig Produktionsfaktoren aus Sphären, in denen nicht die Warenproduktion herrscht, sondern ganz andere Grundzusammenhänge wirken. Rohstoffe, Energie und die unter ihrer Nutzung hergestellten Produkte sind der irdischen Umwelt, der *Gaiasphäre* entnommen und wirken auf diese zurück, werden Teil von ihr, verändern sie, vor allem als Technosphäre, als Müll und Schadstoffe. Die menschliche Arbeitskraft ist nichts anderes als eine spezifische Fähigkeit von Menschen, wie sie in der *Sphäre ihrer gemeinschaftlich-individuellen Lebenswelten* entsteht (zu denen auch die Erwerbsarbeit selbst gehört). Das »Geld« ist nichts als eine der vielen Institutionen, die die gesellschaftliche Ordnung prägen. Ein Rechtssystem, die Möglichkeiten der eigenständigen Organisation im wirtschaftlichen, politischen und kulturellen Bereich, ein entwickeltes Finanz- und Kreditsystem usw. gehören dazu. Sie bilden zusammen die *Sphäre gesellschaftlicher Institutionen*. Das Wissen verbreitet sich in der Sphäre des Kulturell-Öffentlichen, wie sie in ihrer Spezifik erst seit dem 17. Jahrhundert schrittweise entstanden ist. Gemeinsam bilden sie die vier Sphären des natürlich-technischen, des sozialen, des gesellschaftlichen und des kulturellen Reichtums jeder Gesellschaft. In der Krise des neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus ist deutlich geworden, wie fundamental die Fragen sind, die mit einer solchen, kapitalmarktdominierten Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung aufgeworfen werden: Was dürfen wir erschaffen, wie wollen wir leben, worüber wollen wir entscheiden, was ist der Mensch? Die Marktgesellschaft untergräbt ihre eige-

³³ Es ist sicherlich berechtigt, wenn Michael Burawoy kritisch feststellt, dass Polanyi »in seiner Ablehnung des orthodoxen Marxismus, insbesondere gegenüber dessen Theorien von Geschichte und der Zentralität der Ausbeutung, ... die Imperative kapitalistischer Akkumulation aus dem Blick verloren hat, die hinter dem Wiederaufleben der Märkte stehen« (Burawoy 2010: 301f.; siehe auch Burawoy 2013: 38).

nen Fundamente – ökologisch, lebensweltlich, gesellschaftlich-institutionell und kulturell (ausführlich Brie 2014d).

Es ist an der Zeit, den »Polanyi light« der Doppelbewegung durch Karl Polanyi als Theoretiker einer Großen, über den Kapitalismus hinausweisenden Transformation zu entdecken. In seinem Werk gibt es zwei Transformationsbegriffe: Erstens ist für ihn Transformation der Übergang hin zu einer Marktgesellschaft, die er für England im frühen 19. Jahrhundert ausmacht (Polanyi 1978: 59-71), und zweitens steht für ihn mit dem Zerfall der liberalen Ordnung in den 1930er Jahren eine neue Große Transformation an, deren zeitgenössische Szenarien er analysiert – Faschismus, New Deal und sowjetischer Sozialismus (ebd.: 314-329). Er selbst entwickelt ein Sozialismusverständnis als »die einer industriellen Zivilisation innewohnende Tendenz, über den selbstregulierenden Markt hinauszugehen, indem man ihn bewusst einer demokratischen Gesellschaft unterordnet« (ebd.: 311). Arbeit, Boden (Natur) und Geld dürften nicht länger vornehmlich als Waren behandelt werden.

Wie schon zu Zeiten von Polanyi steht auch heute die Alternative, ob die Fundamente unserer Gesellschaften unter den Imperativen der Kapitalakkumulation irreversibel zerstört werden oder ob sie entsprechend ihren eigenen Potenzialen und mit dem Zweck eines reicheren menschlichen Lebens heute und in Zukunft wirken können. Dies aber, so zumindest die Position von Polanyi, ist mit einer kapitalistischen Marktgesellschaft unvereinbar. Der »Konflikt zwischen dem Markt und den elementaren Erfordernissen eines geordneten gesellschaftlichen Lebens« (ebd.: 329) muss durch die Überwindung der Marktgesellschaft gelöst werden oder es kommt zum Untergang der Zivilisation in Barbarei – dies war die feste Überzeugung Polanyis im Angesicht der Epochenkrise der 1930er und 1940er Jahre.

Die Aktualität eines solchen Ansatzes unterstreicht Dieter Klein: »Auf die historische Agenda gerät nach der Großen Transformation, die Karl Polanyi in seinem Werk *The Great Transformation* analysierte, eine neuerliche Transformation, die alle Sphären des gesellschaftlichen Lebens auf der Erde umwälzen wird, und die eine pure finanzkapitalistische Wertregulation ka-

tegorisch ausschließt.« (Klein 2013: 11) Es ginge um den »Übergang zu einem anderen alternativen Gesellschaftssystem ..., zu einer solidarischen, gerechten Gesellschaft im Einklang mit der Natur, die auch als demokratischer grüner Sozialismus bezeichnet werden kann« (ebd.: 13; siehe auch Brie/Klein 2011; Candeias 2012b). Rolf Reißig hat ausgehend von der Analyse von Polanyis Großer Transformation des 19. Jahrhunderts das Konzept einer Großen Transformation des 21. Jahrhunderts oder einer Zweiten Großen Transformation hin zu einer »Nachhaltigen Solidargesellschaft« entwickelt (siehe ausführlich Reißig 2009; Reißig 2011; Reißig 2012).

Des Dialogs achter Teil: Wege der Transformation

Nancy Fraser hat recht, dass es völlig falsch ist, auf einen Pendelschlag der so genannten Doppelbewegung weg vom Marktradikalismus und hin zum sozialen Schutz zu hoffen und auf diesen hin zu arbeiten. Denn dieser Schutz kann unter der Vorherrschaft der Kapitaloligarchien oder unter deren aktiver Beteiligung autoritäre, repressive und sogar barbarische Formen annehmen. Elemente verschiedenster Gestalten eines Neofaschismus bilden sich längst. Die globale Überwachung der Kommunikation der Bürgerinnen und Bürger ist ein solches Element. Die neuen Grenzregime, die drohnengestützte Kriegsführung, die massive Aushöhlung der sozialen Bürgerinnen- und Bürgerrechte und vor allem die Entleerung der demokratischen Institutionen sind bedrohlich. Ein solcher autoritärer und repressiver »Schutz« ist die Kehrseite eben jener Tendenzen eines entfesselten Marktradikalismus, vor denen er »die« Gesellschaft zu bewahren verspricht. Die Fortsetzung einer Doppelbewegung ist der Versuch der Stabilisierung des Kapitalismus auf seiner eigenen Grundlage.

Die entscheidende strategische Aufgabe einer transformatorisch orientierten Linken wäre es, dazu beizutragen, die Grundlage der »Doppelbewegung«, die kapitalistische Marktgesellschaft, aufzuheben. Dies berührt sich nun wiederum mit der Zielstellung »nichtreformistischer Reformpolitiken«, wie sie Nancy Fraser fordert, die zwei Seiten hätten: »Einerseits beziehen sie sich auf vorhandene Identitäten von Menschen und küm-

mern sich um deren Bedürfnisse, so wie diese innerhalb eines bestehenden Rahmens der Anerkennung und Verteilung ausgelegt werden; andererseits treten sie eine Dynamik los, in deren Zuge radikalere Reformen möglich werden. Wenn sie erfolgreich sind, verändern nichtreformistische Reformen mehr als die spezifischen institutionellen Merkmale, auf die sie eigentlich zielen. Darüber hinaus bereiten sie den Boden für spätere Auseinandersetzungen. Indem sie das System der Anreize und der politischen Opportunitätskosten verändern, schaffen sie neuen Spielraum für künftige Reformen. Längerfristig können sie, durch Kumulation ihrer Effekte, auch auf die zugrundeliegenden Strukturen einwirken, die Ungerechtigkeiten bedingen.« (Fraser 2003: 110) Sozial und ökologische orientierte Einstiegsprojekte in einen Green New Deal und Einstiegsprojekte in eine solidarische Ökonomie im weitesten Sinne (Dellheim 2008), in eine Reproduktionsökonomie, die auf Commoning basiert, würden dabei verschmolzen werden.³⁴

In Polanyis »Common Man's Masterplan« von 1943 werden eine Reihe von »Einstiegsprojekten« genannt, wie sie dann auch am Ende der *Great Transformation* aufgerufen werden: »Regulierte Märkte bedeuten Märkte, für die es keine ergänzenden Märkte für Arbeit, Land und Geld gibt. Sicherheit ist nur möglich in einer Gesellschaft, die reich genug ist, die Not zu bannen, ohne auch nur die Frage nach dem Motiv zu arbeiten, überhaupt zu stellen. Die Freiheit der willkürlichen Verweigerung von Erwerbsarbeit muss beschränkt sein. Die Freiheit der willkürlichen Entlassung muss beschränkt sein. Die Freiheit unbegrenzter Profite muss beschränkt sein. Die unbegrenzten Rechte des Privateigentums müssen beschränkt sein. Die am Gemeinwohl orien-

³⁴ Zum Konzept der Einstiegsprojekte siehe Klein und Brangsch (Klein 2004; Brangsch 2009; Brie 2014b). Im Kontext des Instituts für Gesellschaftsanalyse wurden u.a. der partizipatorische Haushalt (Brangsch/Brangsch 2008) sowie der entgeltfreie Öffentliche Personennahverkehr, der Free Public Transport (Dellheim 2011; Brie/Candeias 2012), untersucht. Das von Erik O. Wright verfolgte Projekt der Realutopien hat solche Projekte in einem umfassenden Konzept sozialistischer Transformation verfolgt (Wright 2010; Wright 2013).

tierten Formen von Unternehmen müssen gefördert werden. Die plastische Gesellschaft erreicht. Die hilflose Gesellschaft überwunden. Das Konzept von Freiheit reformiert. Das Christentum transzendiert. Die Philosophie des einfachen Mannes etabliert.« (siehe S. 127 in diesem Buch)

Man könnte auch von drei Korridoren sprechen, innerhalb derer Polanyi zufolge konkrete Projekte zu entwickeln seien, um von einer Marktwirtschaft zu einer solidarischen Gesellschaft der Freiheit überzugehen: 1. Herausnahme der »fiktiven Waren« aus den Märkten und damit Überwindung der Marktgesellschaft; 2. Deglobalisierung und Kooperation großer Wirtschaftsräume; 3. Schutz der Freiheit der Individuen durch demokratische Planung und Kontrolle der Wirtschaft. Es sind Suchprozesse in einer organischen Krise (Candeias 2014).

1. Herausnahme der »fiktiven Waren« aus den Märkten und damit Überwindung der Marktgesellschaft

Am bekanntesten ist die von Polanyi in den 1940er Jahren stets wiederholte Forderung, die »fiktiven Waren« aus dem Markt herauszunehmen (Polanyi 1978: 332f.). Seine wirtschaftspolitischen Studien aus den 1920er und 1930er Jahren vor allem für den *Österreichischen Volkswirt* waren dafür die Grundlage (siehe Polanyi 2002b). Diese »fiktiven Waren« sind für ihn Arbeit, Land und Geld. Diese seien im Unterschied zu realen Waren nicht für den Verkauf erzeugt. Auch Kultur wäre als eine weitere »fiktive Ware« zu nennen. Die Ansätze der Einschränkung des Warencharakters dieser Güter will er radikalisieren. Zum Faktor *Arbeit* fordert er, dass die Existenzsicherheit von Menschen und ihre grundsätzlichen Entwicklungsbedingungen den Schwankungen der Märkte entzogen werden sollen: »Nicht nur die Arbeitsbedingungen in den Fabriken, die Arbeitszeit und die Vertragsbedingungen, sondern der Grundlohn selbst werden außerhalb des Marktes festgesetzt.« (Polanyi 1978: 332)

Heute müsste der ganze Bereich von Sozialstaat und Reproduktionsökonomie hinzukommen. Grundlage wäre eine *care revolution* (Madörin 2006; Winker 2012; Chorus 2013). Es wären die Bedingungen der Überwindung einer erwerbsarbeits-

zentrierten Gesellschaft und Lebensweise zu nennen. Beim *Boden* seien die »wesentlichen Aspekte« aus dem Markt herauszunehmen; dies gelte auch für Grundnahrungsmittel und zentrale Rohstoffe. Angesichts der ökologischen Folgen von Industrialisierung, Urbanisierung und Globalisierung muss die Frage natürlich viel grundsätzlicher gestellt werden, als dies vor 70 Jahren geschah. Die Reproduktion der natürlich-technologischen Bedingungen menschlichen Lebens auf der Erde muss die Bedingungen der Nutzung und Verwertung ihrer Ressourcen und ihrer Wiederaufbereitung zum irdischen Kreislauf dominieren. Polanyi ist sich dabei bewusst: »Das Wesen des Eigentums erfährt natürlich als Folge dieser Maßnahmen eine tiefgreifende Veränderung, da dann keine Notwendigkeit mehr bestehen wird, Einkommen aus Besitzrechten unbegrenzt wachsen zu lassen, nur um Beschäftigung, Produktion und die Nutzung der Ressourcen in der Gesellschaft zu sichern.« (Polanyi 1978: 333) Hier wird das Ende des Wachstumszwangs mitgedacht (Ax/Hinterberger 2013; Klingholz 2014; Mahnkopf 2013; Paech 2011).

Die »Herausnahme der Kontrolle des Geldes aus dem Markt« (Polanyi 1978: 333) sieht er in den 1930er und 1940er Jahren schon überall betrieben. Es sei der Übergang zu einer »funktionalen Finanzierung« zu beobachten. »Investitionslenkung« und »Regulierung der Sparrate« seien »zu Aufgaben der Regierungen geworden« (ebd.). Vieles wurde mit dem Übergang zum Finanzmarkt-Kapitalismus zurückgenommen. Spätestens mit der Krise von 2008 ist deutlich geworden, dass neue, sehr tiefgreifende Umgestaltungen der Finanz- und Steuersphäre anstehen (vgl. u.a. Krugman 2008; Troost 2010; Flassbeck u.a. 2013). Es handelt sich um eine Transformation im Kapitalismus, die über diesen hinausweisen kann (siehe mit unterschiedlichen Schwerpunkten Land 2009; Demirović 2012; Klein 2013).

Die Herauslösung der »fiktiven Waren« aus dem Markt bedeutet für Polanyi nicht, Märkte abzuschaffen, sondern wird als Teil eines Prozesses gedacht, den er schon im 19. Jahrhundert am Wirken sah: »Die Gesellschaftsgeschichte des 19. Jahrhunderts war somit das Ergebnis einer Doppelbewegung. Während sich die Marktorganisation in Bezug auf echte Waren auswei-

tete, wurde sie in Bezug auf die fiktiven Waren eingeschränkt.« (Polanyi 1978: 112) Damit ist ein Widerspruch konzipiert, der in der *Great Transformation* nicht weiter ausgeführt wird: Die Regulation von Arbeit, Natur, Geld und Wissen muss so erfolgen, dass Stabilität und Sicherheit der grundlegenden natürlichen, sozialen und kulturellen Bedingungen von Freiheit und Gerechtigkeit immer neu hergestellt werden, *und* sie muss zugleich natürliche, soziale und kulturelle Ressourcen *innerhalb des gesellschaftlichen Rahmens*, d.h. eingebettet, für wirtschaftliches und außerwirtschaftliches Handeln zur Verfügung stellen. Märkte, so Polanyi in deutlichem Bezug auf seine Beschäftigung mit der Position von Mises, würden weiterbestehen, »um die Freiheit der Konsumenten zu gewährleisten, die Nachfrageveränderungen aufzuzeigen, die Produzenteneinkommen zu beeinflussen und um als Instrument der volkswirtschaftlichen Rechnungsführung zu dienen« (ebd.: 333). Die Fragen unternehmerischer Dynamik und der ständigen Rekombination der Ressourcen, auf die Schumpeter so nachdrücklich verwiesen hat (Schumpeter 2013), bleiben offen.

2. Deglobalisierung und Kooperation großer Wirtschaftsräume

Während Polanyis Position zu den »fiktiven Waren« und ihrer Herauslösung aus den Märkten stark rezipiert wurde, werden seine Überlegungen zu einer Politik der Pluralisierung der Gesellschaftsformen und weltwirtschaftlichen Heterogenisierung kaum beachtet. Er hatte schon in den Jahrzehnten vor dem Zweiten Weltkrieg Überlegungen zu einer Regionalisierung vor allem in Mitteleuropa unterbreitet (siehe u.a. Polanyi 2002c). 1943 schlägt er in der Ideenskizze »Common Man's Masterplan« als eine von zehn zu ergreifenden Maßnahmen vor, dass »der größte einzelne Schritt in Richtung auf Arbeitsteilung und der Ausdehnung von Friedensgebieten durch wesentlich autarke und wesentlich friedliche Imperien repräsentiert wird, deren Kooperation institutionell abgesichert wird, Imperien wie die USA, Lateinamerika, Großbritannien, die UdSSR und eine gleichfalls friedliche Föderation eines deutschen Mitteleuropas [er hat den Sieg Hitlerdeutschlands über Frankreich, Polen usw. vor Augen

– M.B.), Chinas, Indiens und einiger anderer Regionen.« (siehe S. 124 in diesem Buch)

Nach dem Krieg sieht er zwei Tendenzen am Wirken: zum einen den Versuch der USA, unter ihrer Hegemonie zu einem neuen System einer vereinheitlichten Weltwirtschaft zurückzukehren, wie es bis 1914 bestanden hatte, wenn auch mit etwas veränderten Spielregeln. Der Dollar sollte das Gold als Weltgeld ablösen. Entsprechende Vereinbarungen waren in Bretton Woods getroffen worden. Es gab auch eine andere Tendenz. Dazu gehören Keynes Vorschläge einer viel weiter gehenden Regulierung, die deutlich mehr Raum für Eigenständigkeit gelassen und extremen Ungleichgewichten vorgebeugt hätten, aber ignoriert wurden (Cesarano 2006: 160ff.). Polanyi schreibt in diesem Zusammenhang: »Die Alternative zur reaktionären Utopie der Wall Street ist die bewusste Entwicklung neuer Instrumente und Organe des Außenhandels, des internationalen Kredit- und Zahlungsverkehrs, welche die Essenz regionaler Planung darstellen« (Polanyi 2003b: 346). »Das neue, andauernde Muster der Weltereignisse«, so hofft er, sei »eines von regionalen Systemen, die nebeneinander bestehen« (ebd.: 340). Solche großen regionalen Systeme könnten einerseits die globalisierte Marktgesellschaft mit ihren zerstörerischen Tendenzen hinter sich lassen und andererseits dazu beitragen, deren »Nebenprodukte«, »drei endemische politische Krankheiten – intoleranter Nationalismus, ein geringes Maß an Souveränität und ökonomische Nichtzusammenarbeit« (ebd.: 344) – zu überwinden, wie er sie vor allem mit Blick auf den Balkan studiert hatte.

Polanyi will die »institutionelle Gleichschaltung« der Staaten (wie sie für ihn mit dem Freihandel und Goldstandard verbunden war) beenden, bei der nur wenige Staaten wirklich souverän sind und viele nur über eine Quasisouveränität verfügen, und die den Boden für einen rechten Nationalismus und den Faschismus bereitet – auch dies eine aktuelle Erfahrung. Eine Auflösung der vereinheitlichten globalen Marktwirtschaft sei die Grundlage für Föderationen über Nationalstaaten hinweg, sodass das »Ende der Marktwirtschaft (als Marktgesellschaft M.B.) sehr wohl wirksame Zusammenarbeit plus innenpolitische Freiheit bedeuten« (Po-

lanyi 1978: 335) könne. Die schon Ende der 1990er Jahre deutlich werdende Krise der Globalisierung und US-Hegemonie, der Aufstieg von China, Indien und weiteren Staaten und Regionen in der Weltwirtschaft sowie auch die Erschütterungen in der EU verweisen darauf, dass es neuer Ansätze der Verbindung von globaler Kooperation, transnationalen Fertigungsketten und stabilen weltwirtschaftlichen Arrangements einerseits und hoher Eigenständigkeit von Staaten und vor allem Großregionen bei der Verfolgung sozialer, wirtschaftlicher, ökologischer und politischer sowie nicht zuletzt kultureller Ziele andererseits bedarf. Es geht also um ein plurales System der Weltwirtschaft, das der Pluralität der Gesellschaften (lokal, regional, national und supranational) entspricht, wie es unter dem Stichwort De-Globalisierung seit Ende der 1990er Jahre u.a. von Walden Bello entwickelt wurde (Bello 2005).

3. Schutz der Freiheit der Individuen durch demokratische Planung und Kontrolle der Wirtschaft

Die Gesamtheit der Intentionen Polanyis kann man auch mit der Vorstellung zusammenfassen, die Wirtschaft und alle gesellschaftlichen Verhältnisse freiheits- und demokratiefähig zu machen und dafür die organisierte staatliche Macht gezielt einzusetzen. Seine Grunderfahrung der 1930er Jahre ist: »Die Hartnäckigkeit, mit der die Anhänger des Wirtschaftsliberalismus in einem kritischen Jahrzehnt autoritäre Interventionen im Dienst einer Deflationspolitik unterstützt hatten, führte ... zu einer entscheidenden Schwächung der demokratischen Kräfte, die ansonsten vielleicht die faschistische Katastrophe hätten abwenden können. Großbritannien und die Vereinigten Staaten – Herren und nicht Diener ihrer Währungen – gingen rechtzeitig vom Goldstandard ab, um dieser Gefahr zu entgehen.« (Polanyi 1978: 311) Innerhalb einer Marktgesellschaft stehen ihm zufolge wirtschaftliche und soziale Interessen, Unternehmertum und Arbeiter, internationale Kooperation und nationale Souveränität in einem antagonistischen Konflikt zueinander (vgl. Polanyi 1979a; Polanyi 2005c; Polanyi 1978: 312f.). Autoritäre Versuche der Bewahrung der globalisierten Marktgesellschaft und des Kapitalismus einer-

seits und die demokratische Verteidigung sozialer Mehrheitsinteressen andererseits, oft auch kurzfristig und unter Absehung der Wettbewerbsfähigkeit und ökonomischen Stabilität vorgenommen, hätten die Zivilisationskrise befördert, aus der heraus sich dann in Mittel- und Südeuropa der Faschismus siegreich durchsetzte. Der Faschismus sei ein Produkt der Marktgesellschaft. Die fehlende Bereitschaft, in die wirtschaftlichen Verhältnisse durch »Planung, Regelung und Kontrolle« einzugreifen, habe den Faschismus ermöglicht. Der Liberalismus habe sich auf diese Weise selbst zerstört: »Die völlige Vernichtung der Freiheit durch den Faschismus ist in der Tat das unausweichliche Ergebnis der liberalen Philosophie.« (ebd.: 340)

Polanyi verbindet ein Bekenntnis zur Freiheit mit der Forderung, die organisierte staatliche Macht demokratisch einzusetzen, um die Kontrolle über das Wirtschaftsleben zu erlangen, und die Erzeugung der wirtschaftlichen Gebrauchswerte am Abbau von Ungerechtigkeiten und Unfreiheiten auszurichten. Dem Liberalismus wirft er vor, die Freiheit nur als Privileg weniger zu vertreten, nämlich jener, die über die Möglichkeiten verfügen, sich gegen die Risiken der Marktwirtschaft abzusichern: »Die institutionelle Trennung von Politik und Wirtschaft ... brachte fast automatisch Freiheit auf Kosten von Gerechtigkeit und Sicherheit hervor.« (ebd.: 336f.) Zugleich seien in dieser bornierten Form Freiheiten entstanden, »die zu bewahren von höchster Wichtigkeit« (ebd.: 336), die um ihrer selbst zu schätzen sind. Er will institutionelle Barrieren schaffen, die das »Recht auf Nonkonformismus« (ebd.: 337) schützen, soziale Sicherheit gewährleisten und die eigenständige Lebensgestaltung ermöglichen. Man brauche »Bereiche unumschränkter Freiheit ..., die durch eiserne Regeln geschützt sind« (ebd.: 338). Dies bedeutet für ihn auch: »Die persönliche Freiheit muss um jeden Preis bewahrt werden, auch um den Preis der Effizienz in der Produktion, der Wirtschaftlichkeit in der Konsumtion oder der Zweckmäßigkeit in der Verwaltung. Eine Industriegesellschaft kann es sich leisten, frei zu sein.« (ebd.: 339) Er fordert die Ausdehnung der Bürgerrechte auf soziale Rechte, wobei das »Recht des einzelnen auf Arbeit unter akzeptablen Bedingungen« (ebd.: 338)

an der Spitze stehen müsse.³⁵ Unter diesen Bedingungen könnten dann Regelung und Kontrolle »Freiheit nicht nur für die wenigen, sondern für alle verwirklichen« (ebd.: 339).

Das Spätwerk von Karl Polanyi entwickelt die schon in *The Great Transformation* angedeuteten Ansätze einer Pluralität von Austauschprinzipien weiter (ebd.: 76-86). Die traditionellen Gesellschaften, die er untersucht, sieht er durch Reziprozität, Redistribution und durch die Haushaltung für den eigenen Bedarf gekennzeichnet. Zugleich hätten sich umfangreiche Märkte entwickelt, die strikter Kontrolle unterlagen. Trotzdem seien »der Schutz der Rechtssicherheit und der Freiheit der Händler« beein-

³⁵ Diese Positionen stehen in hoher Übereinstimmung mit den von Präsident Roosevelt 1941 verkündeten vier Freiheiten (Redefreiheit, Freiheit der Religionsausübung, Befreiung von Not und Befreiung von Furcht). 1944 erweiterte Roosevelt dann diese Position in einer Adresse an das US-amerikanische Volk mit der Forderung, eine zweite »Bill of Rights« zu verabschieden (Roosevelt 1944; Sunstein 2004). Seine Witwe Eleanor Roosevelt, die die Kommission zur Erarbeitung der UN-Menschenrechtsdeklaration leitete, griff diese Forderung später auf (Glendon 2001). In den 1960er und 1970er Jahren wurde der Prozess mit der Verabschiedung weiterer Deklarationen und Resolutionen der UNO weitergeführt (siehe dazu zusammenfassend Klenner 1982). Dies bildet mittlerweile einen normativ-orientierenden Rahmen globaler Kooperation (Klein 1997), der im tiefen Widerspruch zur Weltwirtschafts- und Weltsozialordnung steht. Daraus entsteht ein »utopisches Gefälle« (Habermas 2010). Mittlerweile wird immer deutlicher artikuliert, dass der wirksame Schutz der Menschenrechte zugleich den Schutz der Gemeingüter verlangt, der »common goods of humanity«, wie es Leonardo Boff und François Houtart fordern (Boff 2010; Houtart 2012; siehe auch Brie 2012b). Es sei auch auf das Gerechtigkeitsverständnis von John Rawls verwiesen, das auf zwei Grundsätzen beruht: »*Erster Grundsatz*: Jedermann hat das gleiche Recht auf das umfangreichste Gesamtsystem gleicher Grundfreiheiten, das für alle möglich ist. *Zweiter Grundsatz*: Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten müssen folgendermaßen beschaffen sein: (a) sie müssen unter der Einschränkung des gerechten Spargrundsatzes den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen, und (b) sie müssen mit Ämtern und Positionen verbunden sein, die allen gemäß fairer Chancengleichheit offenstehen.« (Rawls 1979: 336) Ein solcher Liberalismus braucht eine starke demokratische Hand bewusster Gesellschaftsgestaltung.

druckend. Er fügt hinzu: »Es wurden in Gesellschaften, die sich so sehr unterscheiden wie das demokratische Athen des fünften Jahrhunderts vor unserer Zeit und das vorschrittliche schwarze Königreich von Dahomey in Westafrika 2000 Jahre später, jeweils Wege gefunden, ökonomische Planung mit den Erfordernissen der Märkte in Übereinstimmung zu bringen.« (Polanyi 1977: XLI) Eine Alternative »Markgesellschaft oder Unterdrückung« lehnte er ab. Planung wie Regulation könnten geradezu die Bedingung von Freiheit sein. Seine Vision ist eine Gesellschaft einer Pluralität von Eigentums- und Vergesellschaftungsformen, in der eine Pluralität von Akteuren ihre eigenen Lebensprozesse selbstbewusst und auf der Basis freier Verständigung über ihre Ziele und Mittel gestaltet. Die heutigen Ansätze, wie sie einerseits in Gestalt eines sozialökologisch radikalisierten Neokeynesianismus und andererseits des libertären Commonismus hervorgebracht werden, bieten dafür Voraussetzungen.

All dies hat in den Augen von Karl Polanyi eine Voraussetzung: *Demokratie*. Denn Demokratie ist seinem Verständnis nach jene Form, in der freie Gemeinschaftlichkeit in einer komplexen Gesellschaft mit »Aggregat(en) funktionaler Institutionen« überhaupt noch existieren kann. Aus der Demokratisierung entstehe Sozialismus als Versuch – so unvollkommen auch immer –, »die Gesellschaft zu einer humanen Gemeinschaft der einzelnen zu gestalten« (Polanyi 1978: 311). Er ist sich bewusst, dass die Komplexität der Gesellschaft immer nichtintendierte Folgen erzeugt, die sich nie ganz kontrollieren lassen. Völlige Übersichtlichkeit und Durchsichtigkeit ist unmöglich. Aber ein viel höheres Maß von Freiheit und Verantwortung für die Folgen eigenen Tuns kann erreicht werden. Es stimmt, dass immer wieder neue Herrschaftsverhältnisse und Ausgrenzungen entstehen: »Es kann weder eine Gesellschaft geben, in der Macht und Zwang fehlen, noch eine Welt, in der Gewalt keine Funktion hat.« (ebd.: 341) Aber, so lauten die letzten Sätze seines Hauptwerks: »Das ergebene Ertragen der gesellschaftlichen Wirklichkeit gibt dem Menschen den unbezwinglichen Mut und die Kraft, alle Ungerechtigkeit und Unfreiheit, die sich beseitigen lassen, zu beseitigen. Solange er sich seiner Aufgabe, mehr Freiheit für alle zu schaffen, widmet, braucht

er nicht zu befürchten, dass sich Macht oder Planung gegen ihn wenden und die Freiheit, die er mittels ihrer errichtet, zerstören werden. Dies ist die Bedeutung der Freiheit in einer komplexen Gesellschaft; sie gibt uns die ganze Gewissheit, derer wir bedürfen.« (ebd.: 344) Freiheit wird hier wie schon bei Rosa Luxemburg als Verbindung von Sozialismus und Demokratie verstanden, als Ziel, das zugleich Weg ist.³⁶

Des Dialogs neuer Teil: »Und wer, zum Teufel, tut es?«

Soweit sich Polanyis Werk *The Great Transformation* England im 19. Jahrhundert zuwendet, könnte man es so lesen, dass aus dem Zusammenwirken sehr unterschiedlicher Klassen fast zwangsläufig eine Versöhnung von Markt und Gesellschaft erwachsen könne. Er schreibt: »Wenn aber der Aufstieg der Industriellen, Unternehmer und Kapitalisten die Folge ihrer führenden Rolle in dieser Expansionsbewegung (von Industrie und Marktsystem – M.B.) war, dann fiel die Abwehr den traditionellen landbesitzenden Klassen und der eben entstehenden Arbeiterbewegung zu. Und wenn es innerhalb der wirtschaftstreibenden Gruppen den Kapitalisten oblag, für die Ordnungsgrundsätze des Marktsystems einzutreten, so fiel die Rolle des unentwegten Verteidigers der gesellschaftlichen Substanz einerseits dem Feudaladel und andererseits dem Industrieproletariat zu. Aber während die landbesitzenden Klassen naturgemäß die Lösung aller Übel in der Beibehaltung des Vergangenen suchten, waren die Arbeiter bis zu einem gewissen Grad in der Lage, die Grenzen einer Markt-

³⁶ Gegen Lenin und Trotzki gewandt schrieb Rosa Luxemburg im Sommer 1918: »Sozialistische Demokratie beginnt ... nicht erst im gelobten Lande, wenn der Unterbau der sozialistischen Wirtschaft geschaffen ist, als fertiges Weihnachtsgeschenk für das brave Volk, das inzwischen treu die Handvoll sozialistischer Diktatoren unterstützt hat.« Sie will Transformation im Sinne des »energischen, entschlossenen Eingreifens in die wohlverworbenen Rechte und wirtschaftlichen Verhältnisse der bürgerlichen Gesellschaft« als »Verwendung der Demokratie«, wie sie »aus der aktiven Teilnahme der Massen« hervorgeht, unter »Kontrolle der gesamten Öffentlichkeit« (Luxemburg 1918: 363f.).

gesellschaft zu überschreiten und zukünftige Lösungen vorwegzunehmen.« (ebd.: 214)

In den frühen 1920er Jahren hatte Polanyi angenommen, dass in einer zukünftigen sozialistischen Gesellschaft die unterschiedlichen Interessen (vornehmlich die von Produktion und Konsumtion) durch Vertretungskörperschaften der assoziierten Mitglieder dieser Gesellschaft, die zugleich Eigentümer der Produktionsmittel sind, repräsentiert werden. Es war dies die schon erwähnte Konzeption des Gilden- oder funktionalen Sozialismus. Die Einheit der Interessen und der Gesamtwille sollten aus der Aushandlung zwischen den Sonderinteressen hervorgehen. Dabei nahm er an: »Funktionelle Vertretungen (Verbände) ein und derselben Menschen können nie in einen unlösbaren Widerstreit miteinander geraten« (Polanyi 2005i: 97). Dieses Konzept wird in abgewandelter Form auch auf die kapitalistischen Gesellschaften übertragen, nur ist es jetzt das Zusammenwirken verschiedener, ja, gegensätzlicher Klassen, aus denen das Gesamtinteresse hervorgehen muss.

Polanyi unterscheidet zwischen ökonomischen und sozialen Interessen: »Letztlich ist es ... das Verhältnis einer Klasse zur Gesamtgesellschaft, das ihre Rolle in dem Drama (historischer Wendepunkte – M.B.) bestimmt, und ihr Erfolg wird wiederum von der Reichweite und der Verschiedenheit der Interessen, außerhalb ihrer eigenen, abhängen, denen sie dienlich sein kann.« (Polanyi 1978: 215; der Bezug zu Gramscis Hegemoniekonzept ist unübersehbar, siehe Haug 2004) Damit ist bei Polanyi anders als bei Gramsci die Tendenz zu einer »organischen (solidarischen) Konzeptionalisierung von Gesellschaft« (Silver/Arrighi 2003: 327) verbunden, wie sie sich z.B. bei Émile Durkheim findet, der aus der Arbeitsteilung die Tendenz hin zu organischer Solidarität ableitet (Durkheim 1992). Dies ist jedoch gerade auch in Polanyis Verständnis kein Selbstlauf: »Keine krass egoistische Klasse kann sich in der Führungsposition halten, soll die Alternative zu der gesellschaftlichen Struktur (also des Erhalts des gesellschaftlichen Zusammenhalts – M.B.) nicht der Sturz in die totale Vernichtung sein.« (Polanyi 1978: 215) Es droht immer die Alternative des Weges in die Barbarei. Es kann auch zum »ge-

meinsamen Untergang der kämpfenden Klassen« (Marx/Engels 1848: 462) kommen.

Faschismus und Zweiter Weltkrieg hatten die Zerstörung der Grundlagen der Zivilisation heraufbeschworen. Für Polanyi waren es, wie andere solche große Krisen vorher auch schon, vor allem Kulturkatastrophen. Die Ursache des Faschismus sah er darin, dass auf der Basis der Marktgesellschaft die unterschiedlichen sozialen Interessen am Schutz der gesellschaftlichen Substanz und an wirtschaftlicher Entwicklung nicht mehr vereinbart werden könnten. Erstere werde nun in Europa durch die sozialdemokratische Arbeiterbewegung, letztere durch die bürgerlichen Klassen vertreten; erstere sei politisch mit der Demokratie, letztere ökonomisch mit dem Kapital verbunden. »Zwei entscheidende Funktionen der Gesellschaft, nämlich die politische und die wirtschaftliche, wurden als Waffen um Teilinteressen benützt und missbraucht. Aus einer solchen gefährlichen Sackgasse entstand im 20. Jahrhundert die faschistische Krise.« (Polanyi 1978: 187) Die kämpfenden Klassen konnten ihre Interessen nicht mehr verallgemeinerungsfähig vertreten und zerstörten so das Ganze.

Polanyi hatte sich diese Diagnose in den 1920er und 1930er Jahren schrittweise in seinen Analysen der Wirtschafts- und Sozialpolitik nach dem Ersten Weltkrieg und im Zusammenhang mit der Großen Depression erarbeitet. Er hatte gezeigt, dass es nicht gelungen war, die enormen Lasten, die der Erste Weltkrieg hinterlassen hatte, abzubauen und ein neues weltwirtschaftliches Gleichgewicht zu erzeugen, weil innergesellschaftlich die Interessen von Gläubigern, Arbeitern und Bauern/Landeigentümern sowie international von Siegern und Verlierern des Krieges gegeneinander gestellt wurden. In dem Artikel »Wirtschaft und Demokratie« von 1932 bringt er dies auf den Punkt: »Es ist so weit gekommen, dass die Rechte und die Linke im Namen von Wirtschaft und Demokratie einander befehden, als könnten die zwei Grundfunktionen der Gesellschaft in zwei verschiedenen Parteien im Staate verkörpert sein! Hinter den Parolen steckt aber grausame Wirklichkeit. Die Linke *ist* in der Demokratie verankert, die Rechte *ist* es in der Wirtschaft. ... Aus dem Bereich der politischen Demokratie entspringen die Kräfte, die in

die Wirtschaft eingreifen, sie stören und unterbinden. Die Wirtschaft antwortet mit einem Generalsturm gegen die Demokratie als die Verkörperung unverantwortlicher, unsachlicher Wirtschaftsfreundlichkeit. ... Eine Gesellschaft, deren politisches und wirtschaftliches System einander widerstritten, wäre unfehlbar dem Untergang – oder dem Umsturz geweiht. In der Tat ist die politische Demokratie im überwiegenden Teil Europas gefallen.« (Polanyi 2002e: 149) Den Ausweg aus dieser Zivilisationskrise kann er sich nur in der Überwindung der kapitalistischen Marktgesellschaft vorstellen.

Auch die heutige Situation scheint durch einen antagonistischen Konflikt zwischen Wirtschaft und Demokratie geprägt zu sein. Der Finanzmarkt-Kapitalismus zerstört die Grundlagen demokratischer Legitimation und dies im doppelten Sinne: Zum einen stehen die wirtschaftlichen Ergebnisse im Widerspruch zu den Interessen großer Teile der Bevölkerung, begünstigen vor allem eine schrumpfende Minderheit, mehr noch: die Superreichen 0,1% (Krysmanski 2012; Atkinson/Piketty 2010). Demokratie, die solche Politik befördert, kann von ihrer Substanz kaum mit »Volksherrschaft«, viel eher jedoch mit Oligarchie und Plutokratie verbunden werden. Aber auch die Form der Politik wird unter diesen Bedingungen autoritär. Die demokratischen Organe der Staaten erscheinen vor allem als Ausführende nicht des Willens des Volkes, sondern der Imperative der Finanzmärkte und der Konzerninteressen. Hatte Lincoln auf dem Schlachtfeld von Gettysburg bei Sieg der Nord- über die Südstaaten der USA von »der Regierung des Volkes, durch das Volk und für das Volk« gesprochen, so konstatierte Joseph Stiglitz knapp 150 Jahre später, dass sich in den USA eine Tendenz einer »Regierung des 1%, durch das 1% und für das 1%« (Stiglitz 2011) abzeichne. Zeitgleich brachte es der Großinvestor Warren Buffett auf den Punkt: »Es gab tatsächlich einen Klassenkrieg in den letzten 20 Jahren; und meine Klasse hat gewonnen.« (zit. in Sargent 2011)

Wolfgang Streeck liefert eine Analyse des Finanzmarkt-Kapitalismus, die auf dem Dualismus von Markt- und Staatsvolk basiert (Grafik 4) (vgl. zur Auseinandersetzung mit Wolfgang Streecks Konzeption Brie 2013). Das »Marktvolk« ist die Klasse

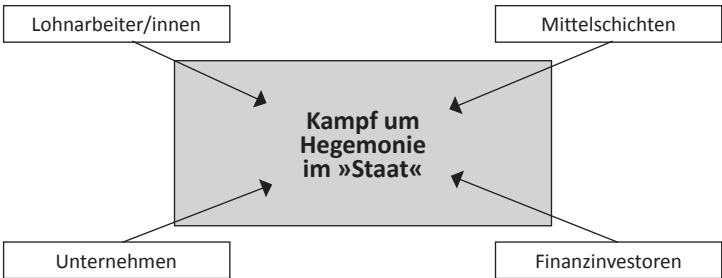
Grafik 4: Der demokratische Schuldenstaat und seine zwei Völker (Streeck 2013: 121)

Staatsvolk	Marktvolk
national	international
Bürger	Investoren
Bürgerrechte	Forderungen
Wähler	Gläubiger
Wahlen periodisch	Auktionen (kontinuierlich)
öffentliche Meinung	Zinssätze
Loyalität	»Vertrauen«
Daseinsvorsorge	Schuldenbedienung

der Vermögenseigentümer, vertreten durch Finanzfonds, Banken und Versicherungen. Das »Staatsvolk« sind bei ihm jene, die gegen eine Loyalität und Stimmabgabe bei Wahlen öffentliche Daseinsvorsorge erwarten. Es ist das passivierte Mitglied einer nationalen Sozialgemeinschaft. Streeck spricht vom »Arbeit- und Konsumnehmer«. Streecks Story vom Ende des Nachkriegskapitalismus wird fast ganz allein aus der Tat des Kapitals erklärt: »Während sich die Massenloyalität der Arbeit- und Konsumnehmer gegenüber dem Nachkriegskapitalismus als stabil erwies, galt dasselbe keineswegs für die Kapitalseite. Das Problem der Frankfurter Krisentheorien der 1970er Jahre war, dass sie dieser keinerlei Intentionalität und Strategiefähigkeit zubilligten, weil sie das Kapital als Apparat und nicht als Agentur, als Produktionsmittel statt als Klasse behandelten. So mussten sie ihre Rechnung ohne es machen. ... So aber war dem, was sich in den Jahrzehnten nach dem Ende der langen 60er Jahre ereignen sollte, nicht beizukommen. Da nämlich erwies sich das Kapital als Spieler statt als Spielzeug – als Raub- statt als Nutztier, dem das institutionelle Gerüst der ›sozialen Marktwirtschaft‹ nach 1945 als zu eng gewordener Käfig erschien, aus dem es immer dringlicher glaubte, sich befreien zu müssen.« (Streeck 2013: 43f.)

Der von Streeck konstruierte Dualismus von »Staatsvolk« und »Marktvolk« ist Ausdruck eines Kampfes, hinter dem verein-

Grafik 5: Akteursgruppen im Kampf um Hegemonie im »Staat«



facht gesprochen vier verschiedene, in sich selbst wieder differenzierte Akteursgruppen stehen: 1. Die bedrohten Lohnarbeiterinnen und Lohnarbeiter, die Rentnerinnen und Rentner, die sozial Schwachen, 2. die über ein relativ hohes kulturelles und soziale Kapital verfügenden Mittelschichten einschließlich der kleineren Unternehmer, 3. die großen und mittleren Unternehmen und ihre Repräsentanten und 4. die global agierenden Kapitalanleger (Grafik 5). Die Differenzierung könnte noch viel höher sein. Es ist eine Vereinfachung, aber sie geht von den realen Akteuren selbst in ihrer Pluralität aus.³⁷ Sie mag für den Zweck genügen, die realen Kämpfe in ihrer Widersprüchlichkeit zu erfassen. Insoweit der Gegensatz von »Staatsvolk« und »Marktvolk« überhaupt einen realen Gehalt hat, ist er aus den Kämpfen derart in sich differenzierter Gruppen hervorgegangen. Es sind Kämpfe um den Staat und auch im Staatsapparat selbst.

Der Kampf um eine Gegen-Hegemonie zum Neoliberalismus und der durch ihn verursachten Zivilisationskrise ist nur möglich, wenn es gelänge, ein solidarisches Unten-Mitte-Bünd-

³⁷ So ist es sinnvoll zu unterscheiden, ob die Lohnarbeiter/innen in der Bundesrepublik eher im Bereich der Exportindustrien tätig sind oder für den Binnenmarkt, ob die Angehörigen der Mittelschichten eher für globalisierte Branchen arbeiten oder im öffentlichen Dienst tätig sind, ob Unternehmen global konkurrieren oder für den regionalen Markt produzieren, ob Kreditinstitute standortbezogen agieren oder aber weltweit spekulieren.

nis (regional, national, supranational und global) zu formieren. In den hochentwickelten Ländern wären dessen wichtigste Milieus erstens die sozial-emanzipatorischen Kreise der Fachkräfte im öffentlichen Bereich, vor allem der öffentlichen Daseinsvorsorge (Bildung, Gesundheit, Kultur), zweitens die lohnarbeitenden Schichten im Bereich der Dienstleistungen, der Industrie und dem Handel und drittens die prekär Beschäftigten (siehe dazu ausführlich in Brie 2007b; Brie 2007c). Gerade die schwächsten sozialen Gruppen sind heute oft in die politische Passivität gedrängt worden (Schäfer 2011; Kahrs 2012). Ihr Wort zählt wenig (Bartels 2008). Zu einer wirksamen Kraft aber werden die genannten Klassen und Gruppen nur, wenn sie neu in Bewegung kommen (siehe dazu beispielhaft die Darstellungen in Clawson 2003; Whitaker 2007; Mason 2013; Candeias/Völpel 2014). Aus einer Mosaik-Linken (Urban 2009; Urban 2014) kann dabei eine transformatorische Linke entstehen. Noch sind wir davon weit entfernt.

Einer solchen Wende hin zu einer sozialökologischen Transformation stehen nicht nur die objektiven Machtverhältnisse und institutionellen Strukturen entgegen, sondern vor allem auch der herrschende Diskurs. Dessen Bedeutung hatte schon Polanyi immer wieder betont und wollte ihm eine ganz andere »Erzählung« gegenüberstellen. Wie Joachim Bischoff und Christoph Lieber deutlich machen, ist die jetzige Krise in den hochentwickelten Ländern keine Krise des Mangels und der Knappheit, wie behauptet wird, sondern des Reichtums. Der Schrei nach dem Immer-Mehr im Falschen müsste in den Ruf nach der Freisetzung und Ermöglichung des Richtigen umgekehrt werden: »Bei dem heutzutage erreichten Grad an Produktivität und überschüssigem Kapital steht der Kapitalismus an der Schwelle zu einer möglichen Gesellschaft des Überflusses. Sie wird zivilisiert, ökologisch, kulturvoll und ästhetisch nur lebbar sein bei einer qualitativ veränderten Ökonomie der toten Arbeit.« (Bischoff/Lieber 2013a: 160)

Der Kampf um eine Neuausrichtung der Europäischen Union könnte zu einem Kristallisationspunkt für Gegen-Hegemonie werden. Regionale, nationale und europäische Konflikte ver-

knüpfen sich dabei. Die Dimensionen von Ungerechtigkeit, auf die Nancy Fraser immer wieder aufmerksam macht, von falscher Verteilungs- und falscher Anerkennungspolitik im Verbund mit einer verheerenden Differenz zwischen den formalen demokratischen Strukturen und den realen Entscheidungsfeldern (sie nennt es *maldistribution, misrecognition, and misrepresentation*, siehe Fraser 2009a), stoßen hier exemplarisch aufeinander. Falls es richtig sein sollte, dass der Ausweg aus der jetzigen Wirtschaftskrise nur in umfassenden staatlich angeregten und auch teilfinanzierten Konjunkturprogrammen gefunden werden kann (Flassbeck u.a. 2013), da es sich um eine Krise handelt, in der private Haushalte und Unternehmen vor allem sparen und so eine Bilanzrezession erzeugen (Koo 2009), ist eine organische Verbindung von wirksamer Umverteilung von oben nach unten und von privat hin zu öffentlichen Haushalten mit tiefgreifender sozial-ökologischer Umgestaltung, Demokratisierung und Solidarität (national, europäisch wie global) möglich. Nicht Haushaltskonsolidierung, sondern Investitionen, die auf einen tiefgreifenden Strukturwandel zielen, wären die Losung der Stunde. Eine solche Politik ist zudem im Interesse zumindest der Lohnarbeitenden, der Mittelschichten und der Unternehmen, während sie zugleich den Finanzinvestoren wesentliche Bereiche entzieht. Sie kann also breite Bündnisse ökonomisch, politisch und kulturell begründen. Es wäre an dem tiefen Widerspruch zwischen »gesellschaftlicher Reproduktion und kapitalistischer Produktion« (Chorus 2012: 128) sowie finanzmarktkapitalistischer Regulation und ihren geschlechtsspezifischen Ausprägungen anzusetzen. Es könnte der Umbau zu einer ökologischen und sozialen Reproduktionsökonomie eingeleitet werden, denn das Morgen tanzt schon im Heute und revoltiert gegen die Ketten des Finanzmarkt-Kapitalismus (eine beeindruckende Gesamtdarstellung des Konzepts findet sich in Klein 2013: 128ff.). Grün, Rot und »Tiefrot« könnten dabei zusammenfinden (Thie 2013). Wollte man Nancy Frasers Botschaft von der Dreifachbewegung ausgehend von dem hier entwickelten Ansatz reformulieren, so könnte sie heißen: Wir sollten daran hinarbeiten, dem Bündnis von Neoliberalismus und autoritärem Sozialpaternalismus, wie es sich jetzt

formiert, das Bündnis aus liberalen Sozialistinnen und Sozialisten und durch und durch libertären Communistinnen und Communisten entgegenzustellen.

Des Dialogs vorläufiger Schluss: Einander zuhörend schreiten wir voran

Die zivilisatorische Dimension der Polanyischen Vision scheint auf, wenn er schreibt: »Nach einem Jahrhundert blinder ›Verbesserung‹ geht der Mensch daran, seine ›Behausung‹ wiederherzustellen.« (Polanyi 1978: 329) Noch ist viel zu wenigen die Radikalität dieser Aufgabe bewusst. Dabei ist es eine große, ungeheuer attraktive und lebenswerte Vision. Nancy Fraser hat die Alternative so formuliert: »Werden die Arrangements, die die Märkte in der nachneoliberalen Ära wieder einbetten, unterdrückend oder emanzipatorisch, hierarchisch oder egalitär sein – und ich möchte hinzufügen: den Problemen angemessen oder nicht in den Strukturen, feindlich oder freundlich gegenüber den Verschiedenheiten, bürokratisch oder partizipatorisch? Dieser Kampf ist drängend wie eh und je. Aber er überschneidet sich mit einer anderen Epochenauseinandersetzung – in dem Falle für die Seele von Emanzipation. Werden die emanzipatorischen Kämpfe des 21. Jahrhunderts der Entbettung und Deregulation von Märkten dienen? Oder werden sie dazu dienen, den sozialen Schutz auszuweiten, zu demokratisieren und gerechter zu gestalten?« (Fraser 2013b: 241)

Dafür aber braucht es nicht die Allianzen, die aus einer »Dreifachbewegung« entstehen, sondern Bündnisse, die die von Nancy Fraser immer wieder herausgestellten Kämpfe um Anerkennung und Umverteilung, um die Sicherung der negativen Freiheiten und um den Zugang zu den Freiheitsgütern eines guten Lebens miteinander solidarisch und demokratisch verbinden, ein Bündnis von liberalem Sozialismus und libertärem Commonismus. Um die Dimension des bevorstehenden zivilisatorischen Umbruchs zu verdeutlichen, in dem ein solches Bündnis sich bewähren müsste, sei kurz auf einige der damit verbundenen philosophischen Vorstellungen verwiesen. So können die Horizonte dieses Morgen durch die Begriffe von Landschaft, städtischer

Gemeinschaft («Polis»), den Plätzen und Orten öffentlicher Gemeinschaftlichkeit (der »Agora«) und dem Haus markiert werden. Der Philosoph Lothar Kühne formulierte diesen Zusammenhang so: »In der Landschaft ist das Individuum nicht nur mit einer bestimmten Gemeinschaft zusammengeschlossen, durch das Haus, das die Landschaft krönt, es hat in der Landschaft auch die einsetzende räumliche Form seines Zusammenschlusses mit der Menschheit, weil die Landschaft wohl durch das Haus ist, aber in ihrem Grunde Natur, Erde. ... So nimmt das Haus die in der Kirche abgesonderten und herrschaftlich verkehrten Werte in sich zurück. Es ist nicht herrschaftlich, sondern häuslich und wunderbar.« (Kühne 1985: 39) Dazu aber muss die Erde zum Paradies werden, zu einem Garten, den wir pflegen und behutsam bewahren – das altiranische Wort für Garten ist *pāri-daēza* (Turner 2005: 121).³⁸ Die Mauern müssten fallen, sodass jede und jeder frei kommen und gehen kann in unsere Städte und Gemeinden, nirgends Fremder, sondern immer Gast oder zu Hause, niemand erniedrigt und keiner erhöht. Dann könnte Freiheit wirklich verantwortet werden, wäre solidarische Gemeinschaftlichkeit der Vor- und Fürsorge alltäglich, würden Bürgerinnen und Bürger viel Zeit und Kraft verwenden, um die gesellschaftlichen Institutionen einer demokratischen Kontrolle zu unterwerfen (siehe zu einer befreienden Perspektive auf Zeit Haug 2009).

Anstelle einer Gesellschaft, deren Rhythmen und deren Räume durch die Kapitalakkumulation bestimmt ist (Harvey 2007), würde die Reproduktion solidarischen Lebens in seiner Vielfalt zu gestalten sein. Traditionen vorkapitalistischer und moderner Gesellschaften könnten sich auf neuer Grundlage verbinden in

³⁸ In seiner Utopie einer befreiten, einer kommunistischen Zukunftsgesellschaft, lässt William Morris einen Zeitzeugen der Großen Transformation rückblickend sagen: »Ja..., die Welt erlebte ihre zweite Geburt... Der Geist der neuen Tage, unserer Tage, war das Entzücken am Leben in der Welt; eine intensive und überschäumende Liebe der Haut und Oberfläche der Erde, auf der der Mensch verweilt... [...] ... Viele der Dinge, die bisher produziert wurden – Sklavenwaren für die Armen und Güter, die den Reichtum verschwenden, für die Reichen – wurden nicht mehr hergestellt.« (Morris 2004: 119, 121)

einer »Stadt des Seins«. ³⁹ Es entstünde eine nachhaltige Solidargesellschaft eines guten Lebens (Reißig 2009: 141ff.). Karl Polanyis Zeitgenosse Ernst Bloch hat diese Hoffnung in die Worte gefasst: »Die wirkliche Genesis ist nicht am Anfang, sondern am Ende, und sie beginnt erst anzufangen, wenn Gesellschaft und Dasein radikal werden, das heißt, sich an der Wurzel fassen. Die Wurzel der Geschichte aber ist der arbeitende, schaffende (der fürsorgende – sei hinzugefügt, M.B.), die Gegebenheiten umbildende und überholende Mensch. Hat er sich erfasst und das Seine ohne Entäußerung und Entfremdung in realer Demokratie begründet, so entsteht in der Welt etwas, das allen in die Kindheit scheint und worin noch niemand war: Heimat.« (Bloch 1993: 1628) Dies setzt aber eines voraus: Liberale Sozialistinnen und Sozialisten und libertäre Commonistinnen und Commonisten aller Länder und Regionen, aller Klassen und Schichten, aller Ethnien und Glaubensrichtungen vereinigt Euch auf dem Wege zu einem demokratischen grünen Sozialismus!

Die Anliegen von Karl Polanyi und Nancy Fraser berühren sich über Zeit und Raum hinweg. Ihr gemeinsamer Nenner ist solidarische Emanzipation, Bewegung hin zur Freiheit jeder und jedes und aller. Aus dieser Berührung erwachsen Reibungen, durch die Neues entstehen kann. Dies verbindet sich mit den unzähligen Erzählungen, wie sie aus den neuen Bewegungen des Protests gegen den neoliberalen Finanzmarkt-Kapitalismus erwachsen. Der Dialog wird zum Polylog, das Gespräch wird zum »Gesang«,

³⁹ Diese Vision wurde von Erich Fromm entworfen, der am Schluss seines Werkes »Haben oder Sein« schreibt: »Die spätmittelalterliche Kultur blühte, weil die Vision von der *Stadt Gottes* die Menschen beflügelte. Die Gesellschaft der Neuzeit blühte, weil die Vision der *Irdischen Stadt des Fortschritts* die Menschen mit Energie erfüllte. In unserem Jahrhundert hat diese Vision jedoch die Züge des *Turms von Babel* angenommen, der jetzt einzustürzen beginnt und schließlich alle unter seinen Trümmern begraben wird. Wenn die *Stadt Gottes* und die *Irdische Stadt These* und *Antithese* darstellten, dann ist eine neue *Synthese* die einzige Alternative zum Chaos: die Synthese zwischen dem ›religiösen‹ Kern der spätmittelalterlichen Welt und der Entwicklung des wissenschaftlichen Denkens und des Individualismus seit der Renaissance. Diese Synthese ist die *Stadt des Seins*.« (Fromm 2000: 192f.)

wie Hölderlin dichtete. Vielstimmigkeit ist die Bedingung einer neuen Erzählung solidarischer Emanzipation. Sie braucht dazu aber eine kooperative Struktur, die aus dem Einander-Zuhören und gemeinsamen Handeln im mühseligen und suchenden Vorwärtsgen entstehen kann. Vielleicht kann der mit Nancy Fraser und Karl Polanyi geführte Dialog dazu beitragen.

**Originalbeiträge von Nancy Fraser, Karl Polanyi
und Kari Polanyi-Levitt**

Nancy Fraser

Dreifachbewegung

Die politische Grammatik der Krise nach Karl Polanyi⁴⁰

In vielerlei Hinsicht erinnert die heutige Krise an die der 1930er Jahre, wie sie von Karl Polanyi in seinem Werk *The Great Transformation* beschrieben wurde. Damals wie heute zieht ein erbarmungsloser Schub, die Märkte auszudehnen und zu deregulieren, zerstörerisches Chaos nach sich, zerstört die Lebensbedingungen von Milliarden Menschen, löst Familienbande auf, schwächt Gemeinschaften und zerbricht solidarische Beziehungen. Er vernichtet die Heimaten vieler Menschen und plündert weltweit die Natur aus. Damals wie heute destabilisieren die Versuche, Natur, Arbeit und Geld in Waren zu verwandeln, die Gesellschaft und die Wirtschaft – man blicke nur auf die destruktiven Effekte des unregulierten Handels auf dem Feld der Biotechnologie, der Kohlendioxidemissionen und natürlich auf dem Gebiet der Finanzderivate, die Wirkungen auf Kinderbetreuung, Schulbildung und die Sorge um Ältere. Damals wie heute hat dies eine Krise mit multiplen Dimensionen zur Folge – nicht nur ökonomisch und finanziell, sondern auch ökologisch und sozial.

Die heutige Krise scheint mit der von Polanyi analysierten Krise zudem eine bestimmte Tiefenstruktur und Logik zu teilen. Beide sind offenbar in einer gemeinsamen Dynamik begründet, die Polanyi »fiktive Kommodifizierung« nannte. In beiden Epochen, unserer und seiner, versuchten fundamentalistische Anhänger freier Märkte alle notwendigen Bedingungen der Warenproduktion zu kommodifizieren. Indem sie Arbeit, Natur und Geld in Gegenstände des Verkaufs auf sich »selbst regulierenden« Märkten verwandelten, haben sie beabsichtigt, diese fundamentalen Grundlagen der Produktion und des Austauschs so zu behandeln, als könnten sie tatsächlich Waren wie jede andere sein. Wie ein Tiger, der sich in den eigenen Schwanz beißt, droht der Neoliberalismus heute, geradeso wie sein Vorgänger damals, genau jene Unterstützung zu untergraben, von der der Kapitalismus abhängt. In beiden Fällen war das Ergebnis klar vorhersagbar: umfassende Destabilisierung des wirtschaftlichen Systems auf der einen, von Natur und Gesellschaft auf der anderen Seite.

⁴⁰ Übersetzt von Michael Brie nach Fraser 2013a.

Vor dem Hintergrund dieser strukturellen Gemeinsamkeiten ist es weder ein Wunder, dass sich viele heutige Krisenanalytiker Polanyis *Opus Magnum* zugewandt haben, noch dass viele von unserer Zeit als einer »Zweiten Großen Transformation«, einer »Großen Transformation 2.0« sprechen.⁴¹ Ungeachtet dessen unterscheidet sich die heutige Situation in einer wesentlichen Hinsicht von der der 1930er Jahre: Obwohl es strukturelle Gemeinsamkeiten gibt, ist die politische Antwort auffallend anders. In der ersten Hälfte des 20. Jahrhunderts formten die die Krise begleitenden Kämpfe das, was Polanyi eine »Doppelbewegung« nannte. Politische Parteien und Bewegungen vereinigten sich, wie er es sah, auf den gegensätzlichen Seiten einer klar gezogenen Trennungslinie. Auf der einen Seite standen politische Kräfte und wirtschaftliche Interessen, die die Deregulierung der Märkte und die Ausweitung der Kommodifizierung befürworteten; auf der anderen Seite stand eine breite, klassenübergreifende Front, die städtische Arbeiter und ländliche Grundeigentümer, Sozialisten und Konservative einschloss, die versuchten, den »Schutz der Gesellschaft« vor dem Wüten der Märkte zu gewährleisten. Als die Krise sich zuspitzte, gewannen die Anhänger des »gesellschaftlichen Schutzes« die Oberhand. In Kontexten so verschieden wie denen des New Deal in den USA, des stalinistischen Russlands, des faschistischen Europas und später der Sozialdemokratie der Nachkriegszeit schienen die politischen Klassen zumindest in einer Frage übereinzustimmen: Sich selbst überlassen, würden »sich selbst regulierende« Märkte der Arbeitskraft, der Natur und des Geldes die Gesellschaft zerstören. Es bedurfte politischer Regulation, um sie zu retten.

Heute dagegen gibt es keinen solchen Konsens. Die Eliten sind explizit oder implizit neoliberal – zumindest außerhalb Lateinamerikas und Chinas. Sie sind zuerst und vor allem darauf aus, Investoren zu schützen; und buchstäblich alle Angehörigen der Eliten – einschließlich der selbsternannten Sozialdemokraten – fordern »Austerität« und »Haushaltssanierung«, ganz ungeachtet der Bedrohung, die solche Politiken für die Wirtschaft, Gesellschaft und Natur darstellen. Gleichzeitig gelingt es der gesellschaftlichen Opposition nicht, sich um eine solidarische Alternative zu sammeln, obwohl es intensive, aber kurzlebige Protestwellen gibt wie Occupy und die Indignados, deren Protest im allgemei-

⁴¹ Die Zahl solcher Interpretation ist enorm. Beispiele schließen ein Michael Burawoy (2000), Michael Brie und Dieter Klein (2011a), Giovanna Zincone und John Agnew (2000), Edward Webster und Robert Lambert (2009), Mitchell Bernard (1997) und Ronaldo Munck (2002).

nen ein programmatischer Inhalt fehlt. Es ist wahr: Die progressiven sozialen Bewegungen sind langlebiger und besser institutionalisiert. Aber sie leiden unter Fragmentierung und haben sich nicht zu einem kohärenten Gegenprojekt zum Neoliberalismus vereinigt. Alles zusammengekommen fehlt uns eine Doppelbewegung im Sinne von Polanyi.⁴² Das Ergebnis ist ein kurioses Auseinanderfallen, eine Disjunktion: Während die heutige Krise einer strukturellen Logik im Sinne Polanyis zu folgen scheint, begründet in den Dynamiken fiktiver Kommodifizierung, resultiert daraus keine Polanyische politische Logik, wie sie durch die Doppelbewegung dargestellt wird.

Wie können wir dieses Auseinanderfallen begreifen? Wie können wir am besten erklären, warum die politische Landschaft im 21. Jahrhundert keinen Polanyi-Charakter trägt? Und wie sollen wir die gegenwärtige Konstellation bewerten? Warum versagen die politischen Eliten darin, regulatorische Projekte zu unterstützen, die darauf abzielen, das kapitalistische Wirtschaftssystem vor den Zerstörungen durch Märkte zu retten, die außer Kontrolle sind – von der Rettung von Gesellschaft und Natur ganz zu schweigen? Und warum vereinigen sich die sozialen Bewegungen nicht um ein gegen-hegemoniales Projekt, das darauf abzielt, die bedrohten Lebensexistenzen, die zutiefst beschädigten Gemeinschaften und gefährdeten Heimstätten zu verteidigen. Haben wir es hier mit politischen Fehlern zu tun, mit Führungsschwäche, Mängeln bei der Analyse, Fehlern im Urteilen? Und umgekehrt: Repräsentiert die gegenwärtige Konstellation politischer Kämpfe in irgendeiner Hinsicht einen Fortschritt gegenüber Polanyis Szenario? Spiegelt die Situation hart gewonnene Einsichten wider, die auf Schwächen in der Idee der Doppelbewegung hinweisen? Im Weiteren werde ich vorschlagen, diese Fragen in zwei Stufen anzugehen. Zunächst werde ich einige vielzitierte Hypothesen bewerten, die zu erklären suchen, warum die heutige politische Landschaft von Polanyis Analyse abweicht. Dann werde ich eine alternative Hypothese vorschlagen, die meines Erachtens besser in der Lage ist, die Situation zu beleuchten. Diese Hypothese verlangt es, dass wir die Polanyische Idee einer Doppelbewegung in einer Weise revidieren, die die Chancen einer emanzipatorischen sozialen Transformation im 21. Jahrhundert besser verdeutlicht.

⁴² Ein heilsames Korrektiv zum »Polanyismus« vieler heutiger Anhänger von Polanyi findet sich bei Michael Burawoy (2010).

Führungsschwäche?

Ich möchte mit der Frage beginnen: Warum gibt es im 21. Jahrhundert keine Doppelbewegung? Warum gibt es ungeachtet der günstigen strukturellen Bedingungen kein gegenhegemoniales Projekt, das darauf abzielt, Gesellschaft und Natur vor dem Neoliberalismus zu schützen? Warum überlassen die politischen Klassen die Gestaltung der öffentlichen Politik den Chefs der Zentralbanken, und warum gibt es unter ihren Mitgliedern so wenig überzeugte Keynesianer, von Sozialisten ganz zu schweigen, die bereit sind, solidarische Alternativen voranzutreiben? Warum gibt es keine breite Koalition von Neuen New-Dealers: GewerkschaftlerInnen, Arbeitslosen und prekär Beschäftigten; FeministInnen, ÖkologInnen und Anti-ImperialistInnen, SozialdemokratInnen und demokratischen SozialistInnen? Warum gibt es keine breite gemeinsame gesellschaftliche Bewegung, die darauf besteht, dass die Kosten der fiktiven Kommodifizierung nicht durch »die Gesellschaft« oder die Natur, die auf eine Müllkippe reduziert ist, bezahlt werden, sondern durch die, deren rücksichtsloses Bestreben nach Kapitalakkumulation die Krise verursacht hat? Warum haben es die kreativen Proteste der Indignados und von Occupy nicht vermocht, einen kohärenten nachhaltigen politischen Ausdruck zu finden, der zu einer glaubhaften Herausforderung geworden wäre gegenüber den »Verbrechern des Reichtums«, wie Franklin Roosevelt sie genannt haben würde, und gegenüber den Regierungen, die auf ihr Geheiß hin handeln?

Es gibt eine Reihe von Erklärungen, die sich anbieten. Die einfachste ist die, dass es deshalb keine Doppelbewegung gibt, weil es eine Schwäche politischer Führung gibt. Diese Hypothese muss jedem ins Auge springen, der die Kampagne zu den Präsidentschaftswahlen der USA 2012 verfolgt hat. Zum Bestürzen vieler erwies sich Barack Obama als unwillig oder unfähig, eine Alternative zum unverfrorenen Neoliberalismus von Romney und Ryan zu artikulieren. In der Debatte der Kandidaten vom 3. Oktober 2012 hatte der Moderator dem Amtsinhaber die Frage zugespielt: »Worin unterscheidet sich ihr Verständnis der Rolle der Regierung von der Romneys?« Es bedürfte eines Psychoanalytikers, um die Unfähigkeit des Präsidenten in ihrer ganzen Tiefe auszuloten, eine klare bestimmte Antwort anzubieten, die Zögerlichkeit zu erklären, ausgedrückt in seiner Körpersprache und dem Ton seiner Stimme, dem verlegenen Charakter seiner Antwort: »Ja, ich denke ganz klar, dass es da Unterschiede gibt. Die erste Rolle der Regierung ist es, die Sicherheit des amerikanischen Volkes zu gewährleisten... Aber ich glaube auch, dass die Regierung die Fähigkeit hat – die Bundesregierung hat die Fä-

higkeit –, Möglichkeiten zu eröffnen und Mittel des Zugangs zu Chancen zu schaffen und Rahmenstrukturen zu schaffen, innerhalb derer das amerikanische Volk erfolgreich sein kann... Der Genius Amerikas ist das System freien Unternehmertums und Freiheit und der Umstand, dass Menschen losgehen können, um ein Business zu starten... Aber wie Abraham Lincoln verstand, gibt es auch einige Dinge, die wir besser gemeinsam tun... Da wir diese Tore zu den Chancen für alle Amerikaner öffnen wollen, da, wenn alle Amerikaner Chancen haben, es uns allen besser geht.« (siehe Obama vs. Romney 2012: 1:09:42-1:10:58)

Man kontrastiere dies mit Franklin Roosevelts kühnem Spott gegenüber seinen marktfundamentalistischen Gegnern, als er 1936 für seine Wiederwahl kandidierte. Auch in diesem Fall kann die bloße wörtliche Wiedergabe Roosevelts Botschaft nicht gerecht werden – sein selbstsicherer Sarkasmus und sein offensichtliches Vergnügen beim Hohn über die durchsichtige Unglaubwürdigkeit seiner Gegner: »Ich möchte sie warnen und lassen sie mich die Nation warnen vor dem geschmeidigen Ausweichen, mit dem gesagt wird: »Natürlich glauben wir alle diese Sachen – wir glauben an soziale Sicherheit, wir glauben an Arbeit für die Arbeitslosen, wir glauben daran, die Wohnungen zu retten.« Hand aufs Herz! Wir glauben alle diese Sachen. Aber uns gefällt nicht die Art und Weise, wie der Präsident sie tut. Übergebt uns die Sachen. Wir werden sie alle tun, wir werden mehr davon erledigen, wir werden sie besser erledigen, und vor allem, dies alles wird niemanden nichts kosten.« (Roosevelt 1936)

Der Vergleich zeigt, dass viel für die Hypothese vom Führungsversagen spricht. Ein charismatisches Individuum kann tatsächlich einen Unterschied machen zum Lauf der Geschichte, und die Chancen für eine Doppelbewegung würden heute sicherlich besser stehen, wenn Franklin D. Roosevelt und nicht Obama die führende Verantwortung hätte. Trotzdem reicht diese Erklärung nicht aus zu begründen, warum es in der jetzigen Situation keine Doppelbewegung gibt. Es wäre das eine, wenn wir es mit den Schwächen einer einzelnen Persönlichkeit zu tun hätten. Aber Obamas Schwäche ist wohl kaum einzigartig. Es muss das breitere Muster erklärt werden, der umfassende Zusammenbruch des politischen Keynesianismus in den Eliten. Wir sind mit dem Versagen einer gesamten herrschenden Schicht konfrontiert, auch nur den geringsten Versuch zu unternehmen, um eine Katastrophe zu verhindern, und können uns deshalb nicht mit Hypothesen, die auf individuelle Psychologie fixiert sind, begnügen.

Arbeit und Finanzialisierung

Ich möchte mich vor dem Hintergrund des Gesagten einer tiefergehenden Erklärung zuwenden, die den fundamentalen Wandel des Charakters des Kapitalismus seit den 1930er Jahren betrifft. Worum es geht, ist der Übergang von einem fordistischen Akkumulationsregime, das auf industrieller Produktion basiert, zu einem postfordistischen Regime, das durch die Finanzen dominiert wird. Im fordistischen Kapitalismus der Zeiten Polanyis besetzte Arbeit einen zentralen Platz, da seine Ausbeutung den wesentlichen Motor der Kapitalakkumulation darstellte. Die Industriearbeiter verfügten über eine wesentliche Schlagkraft: ihre räumliche Konzentration begünstigte die Organisation und die Drohung mit Streik war eine starke Waffe. Die Gewerkschaften bildeten das Rückgrat einer breiten gesellschaftlichen Front, die darauf abzielte, den Kapitalismus zu regulieren und die Gesellschaft vor den desintegrativen Effekten des Laissez-faire zu schützen (Silver 2003; Therborn 2012). Strukturbedingt erzeugte der Industriekapitalismus eine fertige Klientel und politische Basis für den Pol des gesellschaftlichen Schutzes der Doppelbewegung.

Die Situation des heutigen Kapitalismus ist völlig anders. Unter den heutigen Bedingungen zieht das Kapital es vor, nach Möglichkeit das riskante Geschäft der Produktion zu vermeiden. Indem sie den Kreislauf der Akkumulation vereinfachen, finden Investoren ihre Gewinne im Kauf und Verkauf von Geld und neuer Finanzprodukte, die die Risiken kommodifizieren. Dadurch vermeiden sie die Abhängigkeit von der Arbeit, deren Rolle durch neue Technologien weiter geschwächt wird. In der Folge fehlt der Arbeit jene Wirkungskraft, über die sie in den 1930er Jahren verfügte. Die Fertigung wird in die Semiperipherie des Weltsystems verlegt, die Mitgliedschaft in den Gewerkschaften ist eingebrochen, und die Streikwaffe hat viel von ihrer Macht verloren – zumindest im globalen Norden. Genauso wichtig ist es, dass der Klassengegensatz zwischen Kapital und Arbeit aufgehört hat, selbsterklärend zu sein; er wird durch die anscheinend wichtigere Spaltung zwischen den schrumpfenden Kernbelegschaften auf der einen Seite und dem wachsenden Prekariat auf der anderen Seite verstellt. In dieser Situation sprechen die Gewerkschaften nicht für die Gesellschaft als solcher. Manche sind der Auffassung, dass sie die Privilegien einer Minderheit verteidigen, die die Brosamen sozialer Sicherheit genießen, die der Mehrheit verwehrt sind.

Aus strukturellen Gründen kann die Arbeit nicht das Rückgrat für den Pol des gesellschaftlichen Schutzes der Doppelbewegung darstellen. Aber es ist auch kein Nachfolger in Sicht: Das Prekariat oder die »Mul-

titude« haben die Macht der großen Zahl auf ihrer Seite, aber ihre Situation ist einer Organisierung nicht förderlich; und viele von ihnen besitzen nichts, dessen das Kapital bedarf und das sie diesem verweigern könnten. Jugendliche, BäuerInnen, KonsumentInnen, Frauen und die nicht mehr so neue Klasse der Symbol-ArbeiterInnen (in Gestalt von Hackern und Internetpiraten) wurden auf ihr Potenzial hin geprüft, doch fehlt es ihnen an politischem Gewicht. Alles zusammengenommen wird deutlich, dass ein Kapitalismus, der durch Finanzen dominiert wird, enorme strukturelle Hindernisse für eine politische Dynamik im Sinne Polanyis bildet. Seinem Wesen nach erzeugt er keine identifizierbare gesellschaftliche Kraft, die die Gegenbewegung anführen könne, geschweige denn, dass er irgendwelche prädestinierte »Totengräber« hervorbringen würde.

Diese Hypothese der Finanzialisierung, des Übergangs von der Produktion zu den Finanzen, bietet einige Einsichten in jene Bedingungen, die gegen das Entstehen einer Doppelbewegung in der gegenwärtigen Ära sprechen. Aber sie versagt, wenn es darum geht, das ganze Spektrum politischer Möglichkeiten zu erfassen. Zum einen ignoriert dieses Herangehen die Chancen organisierter Arbeiterbewegung außerhalb des globalen Nordens. Zum anderen erfasst es nicht das breitere Feld der *sozialen Reproduktion* jenseits des offiziellen Wirtschaftssystems, das heutzutage zu einem wesentlichen Ort des Widerstandes gegen den Neoliberalismus geworden ist, wie man an den weltweiten Kämpfen um Bildung, Gesundheitsvorsorge, die Wohnungsfrage, Wasser, Umweltverschmutzung, Nahrung und das kommunale Leben sehen kann. Außerdem konzentriert sich die Hypothese von der Finanzialisierung einseitig auf Klassenverhältnisse als die einzige oder wesentliche Grundlage politischer Kämpfe und beachtet die *Statusverhältnisse*⁴³ nicht, die heute zu wesentlichen Ursprüngen der Mobilisierung geworden sind. Man beachte nur die Politiken der Anerkennung, vor allem die Grammatik des heutigen Protests, bei denen Kämpfe um Geschlechtsverhält-

⁴³ Nancy Fraser greift hier auf ihre Unterscheidung zwischen Klassen- und Statusverhältnissen zurück, die sie u.a. in Fraser (2003: 28-42) entwickelt hat. Dabei werden Klassenverhältnisse durch die Art der Verteilung ökonomischer Güter, Statusverhältnisse durch die Strukturen intersubjektiver Anerkennung konstituiert. Überwindung der durch die Klassenlage bedingten Ungerechtigkeit verlangt den Übergang zu einer höheren *Gleichheit* bei der Verteilung; die Überwindung der durch die Statusverhältnisse bedingten Ungerechtigkeit verlangt die Herstellung der *intersubjektiven Gleichwertigkeit von Differenzen* wie Geschlecht, Rasse usw. usf. – Anm. d. Übers.

nisse, Sexualität, Religion, Rasse/Ethnizität und Nationalität organisiert werden. Und schließlich ignoriert die Finanzialisierungshypothese das diskursive Gesicht von Politik. Zu diesem diskursiven Gesicht gehören zum einen die geistigen Strukturen, in denen Ansprüche erhoben werden. Sie vermitteln zwischen Verhältnissen und Akteuren. Zum anderen gehören dazu die sozialen Imaginationen, in deren Licht die gesellschaftlichen Individuen die sozialen Bedingungen ihres Lebens erfahren, interpretieren und bewerten.

Eine Krise des Handlungsrahmens?

Eine dritte Hypothese konzentriert sich auf eine andere strukturelle Veränderung, die seit den 1930er Jahren stattfand. Was sich in diesem Fall geändert hat, ist die Größenordnung, in der die Krise erfahren wird – und damit der Handlungsrahmen, innerhalb derer sie angegangen werden muss. Worum es hier konkret geht, ist der Übergang von einem Krisenszenario des 20. Jahrhunderts, das in einem nationalen Rahmen begriffen wurde, als eine Krise, die das Handeln von Territorialstaaten verlangt, zu einem Krisenszenario des 21. Jahrhunderts, das den nationalen Rahmen destabilisiert hat, ohne einen plausiblen Ersatz zu schaffen (siehe Fraser 2005). Zu Polanyis Zeiten war es selbstverständlich, dass der moderne Territorialstaat die zentrale Arena und der wesentliche Akteur des sozialen Schutzes war. Die Parameter für das Vorhaben des Schutzes in der Doppelbewegung waren deshalb klar: Um die nationale Wirtschaft zu managen, muss der Staat die nationalen Geldreserven mobilisieren, was seinerseits die Kontrolle der nationalen Währung erforderte. Das nahezu erste, was Roosevelt nach seinem Amtsantritt 1933 tat, war zu veranlassen, dass die USA den Goldstandard aufgibt. Das war jener Schritt, der die ganze Bandbreite von Politiken und Programmen, darunter zur sozialen Sicherheit, möglich machte, die mit dem New Deal verbunden waren. Nach dem Zweiten Weltkrieg war es in den USA und auch anderswo zudem der nationale Rahmen, der weiterhin alle wesentlichen Parameter des sozialen Schutzes bestimmte: den Nationalstaat als Akteur des Schutzes; die nationalen Politiken (die Fiskal- und Geld- sowie die Industriepolitik) als die Mittel; den Umfang der zu Schützenden als definiert durch die Staatsbürgerschaft. Ebenso wichtig war es, dass die imaginierte Gemeinschaft der Nation das solidarische Ethos bereitstellte,⁴⁴ das den Schutz zu einem durchsetzbaren Projekt

⁴⁴ Natürlich war diese Rahmensetzung auch eine Fehlbestimmung des Handlungsrahmens (Misframing), da sie all jene vom Schutz ausschloss, die keine

machte, das breite Unterstützung genoss. Heute dagegen ist der nationale Rahmen keineswegs mehr selbstverständlich.

Aus den Trümmern des Zweiten Weltkriegs trieben die USA die Schaffung eines globalen kapitalistischen Systems voran, das auf dem Rahmenwerk des Bretton-Woods-Abkommen basierte. Ziel war es, den internationalen Freihandel mit staatlicher Regulation auf der nationalen Ebene zu kombinieren. Diese Kompromissformation brach innerhalb weniger Jahrzehnte zusammen. In den 1970er Jahren waren die USA auf dem Weg zu einer Nation, die vom angelegten Kapital lebt, zu einer Rentier-Nation. Indem sie das System stabiler Wechselkurse zerstörten, ihr Kapital im Ausland investierten und massive Staatsschulden anhäuferten, gaben sie die Kontrolle über die Währung ab und schwächten ihre Fähigkeit, die eigene Wirtschaft zu managen. Andere schwächere Staaten verloren gleichfalls die Kraft, ihre Entwicklung zu steuern, wenn sie sie überhaupt jemals hatten. Aufgrund der langen Geschichte kolonialer Unterwerfung sowie aufgrund der auch nach der Unabhängigkeit andauernden imperialistischen Raubpraktiken in neuem Gewand genossen die postkolonialen Staaten niemals jene Fähigkeit zum Schutz wie die Staaten der Zentren, eine Ungleichheit, die später durch die neoliberalen Strukturanpassungsmaßnahmen noch verschärft wurde. Zur gleichen Zeit hat die Konstruktion der Europäischen Union als einer Wirtschafts- und Währungsunion ohne entsprechende politische und Fiskalunion die Fähigkeit der Mitgliedsstaaten zum Schutz außer Kraft gesetzt, ohne dass breitere, europaweite Äquivalente die Lücke gefüllt hätten. Heute ist die Situation klar: Griechenland ist zu einem Protektorat geworden, Spanien, Portugal und Irland werden von Brüssel aus regiert, und die Banker der Zentralbank setzen selbst Deutschland und Frankreich Grenzen in ihrer Innenpolitik.

Das Ergebnis ist, dass das Projekt sozialen Schutzes nicht länger im nationalen Rahmen vorgestellt werden kann. Ohne Alternative in Sicht, scheint das Projekt sozialen Schutzes seine Glaubwürdigkeit zu verlieren. Uns fehlt damit eine weitere wesentliche Voraussetzung der Doppelbewegung.

Die Hypothese über den fehlenden Handlungsrahmen angemessener Politik hilft, eine reale Einsicht in die Schwierigkeit zu gewinnen, im

Staatsbürger der kapitalistischen Zentren waren, sondern an deren Peripherie lebten, durch Märkte bedroht waren und deren Arbeit zugleich dazu beitrug, den sozialen Schutz in den Ländern der Zentren zu finanzieren. Zum »Misframing« siehe Fraser (2011).

21. Jahrhundert eine Gegen-Hegemonie zum Neoliberalismus aufzubauen. Sie wirft Licht auf die Schwäche nationaler Bewegungen für sozialen Schutz, die vor allem in gegen-historischen, rückwärtsgewandten Formen der Bewegung von Le Pen in Frankreich oder der Goldenen Morgenröte in Griechenland auftritt. Aber diese Hypothese vermag es nicht, die Schwäche breiterer, transnationaler Alternativen zu erklären. Warum gibt es keine europaweite Bewegung gegen die Austeritätspolitik? Wenn sich die Kapitalisten global organisiert haben, um die Reichweite der Märkte zu erhöhen und der nationalen Kontrolle zu entziehen, warum haben die Anhänger des sozialen Schutzes keine Gegenbewegung auf vergleichbarer Ebene organisiert? Kurz gesagt, keine der bisher diskutierten Hypothesen ist völlig zufriedenstellend. Auch die einfache Kombination aller drei Hypothesen genügt nicht: Selbst wenn es uns gelänge, Psychologie, Finanzialisierung und Globalisierung zugleich ins Spiel zu bringen, wären wir immer noch nicht in der Lage, die spezifische *politische* Dynamik zu erfassen, die das Polanyi-Szenario zum Scheitern brachte. Wir müssten uns also immer noch fragen: Warum organisiert sich »die Gesellschaft« nicht politisch, um sich vor der »Wirtschaft« zu schützen? Warum gibt es im 21. Jahrhundert keine Doppelbewegung?

Emanzipation: Das fehlende Dritte

Immer dann, wenn sich eine Frage so hartnäckig und dauerhaft einer Untersuchung entzieht, dann ist es sinnvoll zu fragen, ob die Frage selbst nicht falsch gestellt ist. Wenn wir fragen, warum es im 21. Jahrhundert keine Doppelbewegung gibt, dann wiederholen wir eine bekannte kontrafaktische Geste aus der Vergangenheit, als gefragt wurde, warum es in den entwickelten Industrieländern der Zentren keine sozialistische Revolution gibt. Das Problem ist klar: Indem wir uns auf das konzentrieren, was fehlt, ignorieren wir das, was da ist. Was aber wäre, wenn wir unsere Untersuchung in einer offeneren Weise neu anlegen würden, indem wir die Grammatik der real existierenden Kämpfe untersuchen würden, die in den Jahrzehnten nach der Publikation von *The Great Transformation* stattfanden?

Zu diesem Zwecke sollten wir die ganze Bandbreite von sozialen Kämpfen betrachten, die keinen Platz im Schema der Doppelbewegung haben. Ich denke an die außerordentliche Breite von emanzipatorischen Bewegungen, die in den 1960er Jahren mit Macht auf die Bühne traten und sich in den Folgejahren schnell weltweit ausbreiteten: die antirassistischen, antiimperialistischen Antikriegsbewegungen, die Neue Linke,

der Feminismus der zweiten Welle, die Bewegungen der *LGBT*⁴⁵-Emanzipation, Multikulturalismus usw. Oft waren sie mehr auf Anerkennung als auf Umverteilung fokussiert und außerordentlich kritisch gegenüber den Formen des sozialen Schutzes, wie sie in den Wohlfahrts- und Entwicklungsstaaten der Nachkriegszeit institutionalisiert worden waren. Sie warfen einen vernichtenden Blick auf jene kulturellen Normen, die in der Zuteilung von Sozialleistungen kodiert waren. Sie legten die widerlichen Hierarchien und sozialen Ausschlüsse offen, die damit im Zusammenhang standen. Die Anhänger einer Neuen Linken entlarvten den Unterdrückungscharakter des bürokratisch organisierten sozialen Schutzes, der die Empfänger entmachtete und Bürger in Klienten verwandelte. Die AktivistInnen der antiimperialistischen und Antikriegsbewegungen kritisierten den nationalen Rahmen des sozialen Schutzes in der Ersten Welt, der auf dem Rücken der postkolonialen Völker finanziert wurde und diese zugleich ausschloss. Sie legten damit die Ungerechtigkeit von Formen des Schutzes bloß, der auf einem fehlerhaften Rahmen basierte: der Rahmen, von dem die Bedrohung durch Gefahren ausging – oft transnational –, entsprach nicht dem Rahmen, innerhalb dessen der Schutz vor diesen Gefahren organisiert wurde, typischerweise national. Die FeministInnen deckten den Unterdrückungscharakter des Schutzes auf, der auf einem »Familienlohn« und einem androzentrischen Verständnis von »Arbeit« und »Leistung« basiert. Sie zeigten, dass das, was da geschützt wurde, weniger die »Gesellschaft« an sich war, sondern männliche Vorherrschaft. Die LGBT-Aktivisten demaskierten den widerlichen Charakter von Sozialleistungen, die auf einer restriktiven, heteronormativen Definition von Familie basierten. AktivistInnen der Bewegungen von Menschen mit Behinderungen wiesen den ausschließenden Charakter gebauter Umwelt nach, in der die Sichtweise der Menschen ohne Behinderungen kodiert ist. Die MultikulturalistInnen entschlüsselten den unterdrückenden Charakter von Sozialleistungen, die auf dem Selbstverständnis von religiösen oder ethnokulturellen Mehrheiten basierten und die Mitglieder von Minderheiten bestrafte. Dies kann man fortsetzen.

In jedem dieser Fälle kritisierte die jeweilige Bewegung einen der Aspekte der »ethischen Substanz« – der *Sittlichkeit* –, die den sozialen Schutz durchdrang. In diesem Prozess verlor der Begriff Schutz für immer seine Unschuld. Da sie sich bewusst waren, dass der Lohn eine Res-

⁴⁵ Abkürzung für Lesbian, Gay, Bisexual and Trans – Lesben, Schwule, Bisexuelle und Trans (für Transgender und Transsexualität) – Anm. d. Übers.

source gegen Herrschaft sein konnte, die auf dem Status beruhte, waren sie misstrauisch gegenüber jenen, die Schutz idealisierten und Märkte dämonisierten. Indem sie *Zugang* und nicht *Schutz* verlangten, war ihr Hauptziel nicht die Verteidigung der »Gesellschaft«, sondern die Überwindung von Herrschaft. Ungeachtet dessen waren die emanzipatorischen Bewegungen keine Anhänger des Wirtschaftsliberalismus. Sie hatten zwar das Bündnis mit den Verteidigern »der Gesellschaft« aufgekündigt, wollten aber nicht zu Parteigängern »der Wirtschaft« werden. Sie waren sich bewusst, dass die Vermarktlichung⁴⁶ oft mehr dazu diene, Herrschaft umzufunktionieren als sie abzuschaffen. Deshalb waren sie instinktiv auch gegenüber jenen skeptisch, die die »sich selbst regulierenden« Märkte als Allheilmittel anpriesen. Misstrauisch gegenüber den Versuchen, die Märkte zu totalisieren, setzten sie sich für die Vertragsfreiheit nicht als Selbstzweck ein, sondern als ein Mittel der Emanzipation, breit verstanden, neben anderen.

Allgemein kann gesagt werden, dass die sozialen Bewegungen der Nachkriegszeit in keinen der beiden Pole der Doppelbewegung passen. Sie verfechten weder die Vermarktlichung noch den sozialen Schutz, sondern treten für ein drittes Projekt ein, das ich Emanzipation nennen werde. Dieses emanzipatorische Projekt wird durch die Denkfigur von Polanyi verdeckt; diesem Projekt sollte aber ein zentraler Platz in unseren Bemühungen gegeben werden, die Struktur der sozialen Kämpfe im 21. Jahrhundert zu verstehen. So wie Polanyis Denkfigur dient die Dreifachbewegung als analytisches Mittel, um die Struktur des sozialen Kampfes in der kapitalistischen Gesellschaft zu gliedern. Aber anders als die Doppelbewegung skizziert sie einen dreiseitigen Konflikt zwischen den Befürwortern der Vermarktlichung, den Anhängern des sozialen Schutzes und den Parteigängern der Emanzipation. Das Ziel ist aber nicht nur einfach ein höherer Grad des Einschlusses von Bewegungen. Es geht vor allem darum, die sich verändernden Beziehungen zwischen diesen drei Gruppen von politischen Kräften zu erfassen, deren Projekte sich überschneiden und miteinander kollidieren. Die Dreifachbewegung verdeutlicht, dass jede dieser Gruppen im Prinzip ein Bündnis mit einer der anderen gegen die dritte Gruppe eingehen kann.

⁴⁶ Hier und im Weiteren wird »marketization« mit Vermarktlichung im Sinne der Ausweitung der Marktbeziehungen und der Angleichung aller anderen gesellschaftlichen Institutionen an marktförmige Regeln übersetzt. Man könnte auch von marktförmiger Gestaltung der sozialen Beziehungen sprechen – Anm. d. Übers.

Politische Ambivalenz

Indem man von einer Dreifachbewegung spricht, schließt das ein zu behaupten, dass jeder der drei Pole, die die Dreifachbewegung konstituieren, in sich ambivalent ist. Wir können *im Gegensatz* zu Polanyi erkennen, dass sozialer Schutz oft ambivalent ist. Er lindert die desintegrativen Effekte von Märkten *auf* Gemeinschaften, während er zugleich Herrschaft *in* und *zwischen* ihnen verfestigt. Das Gleiche gilt aber auch für die beiden anderen Pole. Vermarktlichung kann tatsächlich einen negativen Effekt haben, wie Polanyi betonte. Aber wie Marx begriff, kann Vermarktlichung auch positive Effekte erzeugen, nämlich dann, wenn sie sozialen Schutz auflöst, der einen unterdrückenden Charakter hat. Dies gilt zum Beispiel dann, wenn Märkte für Konsumgüter in bürokratisch verwalteten Kommandowirtschaften eingeführt werden, oder Arbeitsmärkte für jene geöffnet werden, die unfreiwillig von ihnen ausgeschlossen wurden. Aber auch Emanzipation, und dies ist wichtig, ist gegenüber Ambivalenz nicht immun. Sie bringt nicht nur Befreiung hervor, sondern belastet zugleich die Netzwerke vorhandener Solidaritätsstrukturen. Selbst dann, wenn sie Herrschaft überwindet, kann Emanzipation auch dazu beitragen, die solidarische ethische Basis für sozialen Schutz aufzulösen und damit den Weg für die Vermarktlichung frei zu machen.

Von einer solchen Perspektive aus wird klar, dass jeder Begriff – sozialer Schutz, Vermarktlichung und Emanzipation – ein ihm eigenes innewohnendes *Ziel* und ein Potenzial von Ambivalenz hat, das sich durch die Interaktion mit den beiden anderen Begriffen offenbart. *Anders* als Polanyi annahm, kann der Konflikt zwischen Vermarktlichung und sozialem Schutz folglich nicht in Isolation von Emanzipation verstanden werden. Auch die späteren Konflikte zwischen Schutz und Emanzipation können nicht ohne die vermittelnde Kraft der Neoliberalisierung begriffen werden. Eine parallele Kritik kann deshalb auch an den emanzipatorischen Bewegungen geübt werden. Während Polanyi den Einfluss der Kämpfe für Emanzipation auf die Konflikte zwischen Vermarktlichung und sozialem Schutz ignorierte, so haben die emanzipatorischen Bewegungen oft den Einfluss der Projekte der Vermarktlichung auf ihre Auseinandersetzungen mit den Kräften sozialen Schutzes ignoriert.

Wir haben gesehen, dass sich die emanzipatorischen Bewegungen mit dem unterdrückenden Charakter von Schutz in der Nachkriegszeit auseinandersetzten. In jedem der Fälle hat eine Bewegung einen jeweils spezifischen Typ von Herrschaft offen gelegt und Anspruch auf Emanzipation erhoben. Aber diese Ansprüche selbst waren auch ambivalent.

Sie konnten sich im Prinzip auf die Seite entweder der Vermarktlichung oder des sozialen Schutzes schlagen. Im Falle des Bündnisses der Emanzipation mit der Vermarktlichung würden sie dazu beitragen, nicht nur die Dimension der Unterdrückung zu untergraben, sondern ganz einfach auch die der solidarischen Basis des sozialen Schutzes. Im Fall des Bündnisses der Emanzipation mit dem sozialen Schutz würden sie die ethische Substanz, die dem Schutz zugrunde liegt, nicht erodieren, sondern transformieren.

Und tatsächlich haben alle diese Emanzipationsbewegungen zugleich Tendenzen des sozialen Schutzes und der Vermarktlichung eingeschlossen. In jedem der Fälle tendierten die liberalen Strömungen in Richtung der Vermarktlichung, während die sozialistischen und sozialdemokratischen Strömungen eher zu Bündnissen mit Kräften des sozialen Schutzes tendierten. Es gibt aber gute Gründe anzunehmen, dass die Ambivalenz der Emanzipation in den letzten Jahren zugunsten der Vermarktlichung aufgelöst wurde. Die hegemonialen Strömungen der Emanzipation waren unzureichend auf den Aufstieg der Kräfte freier Märkte vorbereitet und sind eine »gefährliche Liaison« mit dem Neoliberalismus eingegangen. Sie haben eine Portion des »neuen Geistes« oder der charismatischen Begründungen für eine neue Weise der Kapitalakkumulation bereitgestellt,⁴⁷ die als »flexibel«, »differenz-freundlich« und »das Schöpfertum von unten fördernd« angepriesen wird (zur gefährlichen Liaison zwischen Feminismus und Neoliberalismus siehe Fraser 2013b; 2013c). Im Resultat ist die emanzipatorische Kritik des unterdrückenden Charakters von sozialem Schutz mit der neoliberalen Kritik von sozialem Schutz *an sich* konvergiert. In der Konfliktzone der Dreifachbewegung hat sich die Emanzipation mit den Kräften der Vermarktlichung zu einem Doppelangriff auf den sozialen Schutz zusammengeschlossen.

Hier wird jetzt endlich der aktuelle Stand des politischen Spiels im 21. Jahrhundert deutlich. In der jetzigen Ausrichtung zieht eine ermutigte neoliberale Partei ihre Kraft aus dem geborgten Charisma emanzipatorischer Bewegungen. Sie stilisiert sich als Aufstand und vereinnahmt Akzente der Emanzipation, um sozialen Schutz als Fessel der Freiheit anzuprangern. Gleichzeitig kämpft eine geschwächte Partei des sozialen Schutzes darum, sich von jenem Makel der Herrschaft zu befreien, der durch die emanzipatorischen Bewegungen aufgedeckt wor-

⁴⁷ Dies nimmt Bezug auf die Arbeiten von Boltanski und Chiapello (Boltanski/Chiapello 2003) – Anm. d. Übers.

den war. Demoralisiert, in der Defensive, jede Überzeugung vermissen lassend, setzt die Partei des sozialen Schutzes keine Phantasien frei, keine gegenhegemoniale Vision, die eine Opposition zum Neoliberalismus befeuern könnte. Die Partei der Emanzipation hingegen balanciert auf einem schmalen Grat. Sie laviert zwischen den beiden anderen Polen, und ihre dominanten Strömungen haben wiederholt die Linie überschritten, die eine berechtigte Kritik an unterdrückendem Schutz und legitimen Ansprüchen auf Zugang zum Arbeitsmarkt einerseits von einer unkritischen Unterstützung für Leistungsindividualismus und Konsumismus andererseits trennt.

Die Politiken der Krise neu denken

Durch Aufklärung über diese Situation beleuchtet die Dreifachbewegung die spezifischen politischen Herausforderungen, mit denen die Bemühungen konfrontiert sind, eine gegenhegemoniale Bewegung aufzubauen. Indem sie das Feld der realen Kämpfe aufgliedert, verdeutlichen sie die Grammatik des Erhebens von Ansprüchen und der sozialen Imaginationen, die die Reaktion der politischen Akteure auf ihre Situation vermitteln. Dieser politische Fokus entwertet die drei Hypothesen, die wir anfangs betrachtet hatten, nicht, sondern bereichert und ergänzt sie. Vor allem erklärt sie die Prozesse, die die sozialdemokratischen Eliten demoralisiert, dem Neoliberalismus das Charisma verliehen und den Kräften der Emanzipation den Stachel gezogen und sie zersplittert haben. Genauso wichtig ist es, dass die Dreifachbewegung eine Post-Polanyische Bewertung des gegebenen Standes der politischen Kämpfe vorschlägt. Zum einen bedeutet dies, dass wir nicht über die Abwesenheit einer Doppelbewegung trauern sollten. So sehr der Aufstieg der emanzipatorischen Bewegung den Kampf gegen den Neoliberalismus verkompliziert, so stellt er doch einen Fortschritt dar. Es gibt kein Zurück zum hierarchischen, ausschließenden, gemeinschaftsfixierten Verständnis von sozialem Schutz, der mit gutem Grund seine Unschuld für immer verloren hat. Von jetzt an gibt es keinen sozialen Schutz mehr ohne Emanzipation.

Die Dreifachbewegung orientiert zugleich darauf, das Projekt der Emanzipation komplizierter zu fassen. Indem die hier vorgenommene Analyse die Ambivalenz dieses Vorhaben aufdeckt, zeigt sie, dass Emanzipation nicht der einzige, alles andere einschließende Name für jegliches Gute ist. Alles hängt vielmehr davon ab, wie der Impuls, Herrschaft zu überwinden, durch die historische Begegnung der Emanzipation mit anderen überkreuzenden Projekten, vor allem mit dem der Vermarkt-

lichung und dem des sozialen Schutzes, geprägt wird. Ein emanzipatorisches Projekt, das einem naiven Glauben an Verträge, Meritokratie und an das individuelle Fortkommen verfällt, wird leicht für andere Ziele zurechtgebogen werden. Aber ein emanzipatorisches Projekt, das der völligen Ablehnung von Märkten verfällt, überlässt in Wirklichkeit den Anhängern freier Märkte unverzichtbare liberale Ideale. Es würde jene Milliarden weltweit preisgeben, die ganz richtig begriffen haben, dass es etwas Schlimmeres gibt, als ausgebeutet zu werden – nämlich als jemand angesehen zu werden, der es nicht wert ist, ausgebeutet zu werden. Es kann also ganz allgemein gesagt werden, dass es ohne eine neue Synthese von Vermarktlichung und sozialem Schutz keine Emanzipation gibt.

Abschließend kann festgestellt werden, dass die Dreifachbewegung jenen von uns, die sich der Emanzipation weiter verpflichtet fühlen, ein politisches Projekt vorschlägt. Wir müssten entschlossen sein, unsere gefährliche Liaison mit dem Neoliberalismus aufzukündigen und eine neue Allianz mit dem sozialen Schutz zu schmieden. Indem wir dadurch die Pole der Dreifachbewegung neu verbinden, können wir unsere anhaltenden Interessen an der Beseitigung von Herrschaft mit dem ebenso wesentlichen Interesse an Solidarität und sozialer Sicherheit verknüpfen. Gleichzeitig können wir unser unverzichtbares Interesse an negativer Freiheit von jenem neoliberalen Gebrauch befreien, dem es unterworfen worden ist. Indem es auf einem breiteren Verständnis von sozialer Gerechtigkeit basiert,⁴⁸ würde es zugleich die Einsichten von Polanyi ehren und deren blinde Flecken tilgen.

⁴⁸ Dies verweist auf Nancy Frasers Position zu sozialer Gerechtigkeit als »partizipatorische Gerechtigkeit«, die sie in Auseinandersetzung mit Axel Honneth entwickelt hat. Eine solche Gerechtigkeit habe zwei Pole: den objektiven Pol der Verteilungsgerechtigkeit und den Pol der intersubjektiven Anerkennung (siehe Fraser 2003) – Anm. d. Übers.

Karl Polanyi
Der Masterplan des einfachen Bürgers
Drei Skizzen aus dem Jahre 1943 für ein Buch

Vorbemerkung von Michael Brie

Es gibt bisher keine Publikation des englischsprachigen Originals der im Folgenden abgedruckten drei Skizzen von Karl Polanyi. Die hier vorliegende Fassung basiert auf Dokumenten aus dem digitalen Polanyi-Archiv (Polanyi 1943) und einer Abschrift, die das Polanyi-Institut in Montreal bereitstellte. Ich danke dem Institut, Kari Polanyi-Levitt und Marguerite Mendell für die Möglichkeit, diese Manuskripte zu übersetzen und in diesem Buch abzudrucken.

Die Skizzen wurden von Karl Polanyi mit großer Sicherheit 1943 verfasst. Sie stellen Überlegungen in Vorbereitung auf ein Werk dar, das er nach Abschluss von *The Great Transformation* schreiben wollte, wozu es jedoch nie kam. In einem Vertrag mit dem amerikanischen Verlag vom April 1943 vereinbarte er nicht nur für Mitte 1943 den Abschluss von »The Liberal Utopia« (später als *The Great Transformation* veröffentlicht), sondern auch für Ende 1943 die Fertigstellung eines Buches mit dem Titel »The Common Man's Masterplan«. ⁴⁹ Die Manuskripte sind mit Schreibmaschine verfasst. Es finden sich handschriftliche Korrekturen. Auf der Rückseite eines Manuskripts finden sich handschriftliche Notizen, die hier nicht aufgenommen wurden. Unleserliche Stellen sind in der Übersetzung vermerkt. Die Übersetzung versucht nicht, das Manuskript zu »glätten«.

Karl Polanyi hatte vor, das neue Buch unter den Titel »The Common Man's Masterplan« zu veröffentlichen. Der Terminus Masterplan scheint sich erst in den 1930er Jahren verbreitet zu haben ⁵⁰ und geht vor allem auf Ansätze zum Umbau der Städte und die Zuweisung von bestimmten Bereichen der Städte für bestimmte Zwecke (das »Zoning«) zurück. Er ist also eng mit den Reformbemühungen dieser Zeit verbunden, die den »wildem Kapitalismus« zu regulieren und unter Bedingungen einer kommunalen Demokratie Ordnung in das Chaos zu bringen suchten. Der »Vater« des Zoning in den USA, Edward M. Bassett, veröffentlichte

⁴⁹ Ich danke Ana Gomez und Claus Thomasberger für den Hinweis auf diese Zusammenhänge. Der Vertrag ist im Polanyi-Archiv abgespeichert: <http://hdl.handle.net/10694/563>.

⁵⁰ Diesen Hinweis verdanke ich Claus Thomasberger.

1938 sein einflussreiches Werk »The master plan, with a discussion of the theory of community land planning legislation« (siehe Wikipedia 2014). Dieses Buch findet sich aber nicht in der nachgelassenen Bibliothek Polanyis. Nach Charles M. Haar soll der Terminus Masterplan erstmals 1926 in einem Bericht bezogen auf die Nutzung un bebauter Flächen in New York verwandt worden sein (siehe dazu den Verweis in Haar 1955: 354). Karl Polanyi übertrug diesen Terminus nun auf das Projekt einer neuen Großen Transformation – dieses Mal nicht in den Kapitalismus hinein, sondern aus ihm heraus. Wird man sich dessen bewusst, dass er seine Suche nach einer Ordnung, die »Freiheit in einer komplexen Gesellschaft« möglicherweise vor dem Hintergrund solcher Überlegungen des Städteumbaus verfasste, könnte vielleicht auch das von ihm in diesem Zusammenhang angesprochene Problem von Demokratie, Zentralisierung von Macht, die Bedeutung von Land und der »Behausung« verständlicher werden.

Schwierigkeiten entstehen bei der Übersetzung von *common man*. Dafür gibt es im Deutschen die außer Gebrauch gekommene Wendung vom »gemeinen Mann«, jenem, der bis in die frühe Neuzeit in der bäuerlichen oder städtischen Gemeinschaft mit anderen lebte und dabei das Gemeindeland, die Allmende, nutzte, sich mit ihnen »gemein« machte bei der Leistung gemeinschaftlich notwendiger Arbeiten. Der *common man* oder auch *commoner* ist Angehöriger der *common people*, was im Deutschen am ehesten mit *das einfache Volk* wiedergegeben werden könnte. Im Alten Rom gab es die Unterscheidung zwischen den Patriziern und den Plebejern, beim Heiligen Augustinus wird zwischen den Priestern, dem Adel und dem einfachen Volk differenziert, was später oft mit *oratores*, *bellatores* und *laboratores* wiedergegeben wurde (die, die beten; die, die kämpfen; die, die arbeiten). In den *Zwölf Artikeln* der aufständischen Bauern von 1525 wird wiederholt vom »armen Mann« im Unterschied zu den »Herrschaften« gesprochen (Lenk 1974). Das Wort »gemein« hat im Deutschen mittlerweile einen moralisch eindeutig abwertenden Charakter angenommen, während in den USA der Vizepräsident unter Franklin D. Roosevelt, Henry Wallace, 1942 das »Century of the Common Man« verkünden konnte (Wallace 1943). Die Rede inspirierte den Komponisten Aaron Copland zur *Fanfare of the Common Man*. Hintergrund waren die heftigen Auseinandersetzungen zwischen der elitär-oligarchischen Elite mit ihrem Zentrum in der Wall Street und jenen, die sich der Main Street zurechneten. Genau zu dieser Zeit weilte Karl Polanyi in den USA. In der deutschen Sprachgeschichte fehlt die positive Konnotation zum Gemeinen. Eher umgekehrt wurde die so-

ziale Distinktion, die im Gegensatz zwischen den *Gemeinen* und dem *Adel* ausgedrückt war, in eine moralische Verunglimpfung der Angehörigen des einfachen Volkes verwandelt. In der Volksbewegung der DDR 1989 wurde die Losung »Wir sind das Volk« zum Ausdruck einer Differenz zu den herrschenden Eliten. Vor diesem komplizierten sprachgeschichtlichen Hintergrund wird im weiteren *common man* mit *einfacher Bürger* übersetzt. Dies beraubt aber die Übersetzung des Bezugs auf das Gemeinsame, auf die Allmende oder Commons, auf die objektiven Grundlagen eines gemeinsamen Lebens und die gemeinsame Sorge um diese Grundlagen – das *Commoning* (P2P Foundation 2014).

Im entsprechenden Ordner des Polanyi-Archivs finden sich drei oder vier unterschiedliche Manuskripte. Sie sind alle jeweils mit »Common Man's Masterplan« überschrieben. Handschriftlich findet sich am oberen Rand des Manuskripts, das hier als erstes abgedruckt ist, die Bemerkung: »Drafted Ms [Manuscript] for Farrar & Reinhart«. Dies verweist auf den am 13. April 1943 abgeschlossenen Vertrag mit dem Verlag. In ihm war die Abgabe von »The Liberal Utopia« (*The Great Transformation*) für den 1. Juni 1943 vereinbart und die Abgabe von »The Common Man's Masterplan« für nicht später als den 1. Dezember 1943 festgeschrieben. Polanyi wollte das Manuskript nach seiner Rückkehr nach England zusenden. Dazu kam es aber nicht. Gegenstand dieses Manuskripts ist eine sehr dichte Vorstellung, wie eine eigene Erzählung der »Demokraten« auszusehen habe, die den Erzählungen (heute würden wir auch von Grammatiken sprechen, die den hegemonialen Diskursen zugrunde liegen) entgegengestellt werden solle. Die knapp formulierten Maßstäbe einer guten linken Erzählung für die »einfachen Bürgerinnen und Bürgern« haben nichts von ihrer Aktualität verloren.

Das zweite, sehr kurze hier abgedruckte Manuskript enthält einige »Governing view points« (Leitideen) für eine demokratische und soziale Umgestaltung in der Nachkriegszeit. Es werden knapp Überlegungen skizziert, die Polanyi in *The Great Transformation* und anderen Schriften dieser Zeit entwickelt. Es sind Ansätze einer radikalen Reformpolitik, die die zivilisatorischen Grundlagen der Gesellschaft (Arbeit, Natur und Geld) der Kontrolle der Märkte entziehen sollten. Abschließend heißt es: »Die plastische Gesellschaft erreicht. Die hilflose Gesellschaft überwunden. Das Konzept von Freiheit reformiert. Das Christentum transzendiert. Die Philosophie des einfachen Mannes etabliert.«

Das dritte Manuskript ist handschriftlich mit »Common Man's Master Plan« überschrieben und beginnt sehr abrupt mit dem Satz: »Die neue Politik braucht einen neuen Rundfunk«. Im Weiteren folgt eine Aus-

einandersetzung mit elitären Positionen, die den einfachen Bürgerinnen und Bürgern die Fähigkeit zu demokratischer Mitsprache absprechen. Daran schließt sich eine Ausarbeitung an, die sprachlich nicht direkt an die vorhergehenden Thesen anknüpft. Polanyi begründet, warum es die Bürgerinnen und Bürger selbst sind, die in den *entscheidenden* Fragen als einzige in der Lage sind, relevante Urteile zu fällen. Er grenzt sich ab von elitären Diskursen und damit einer Demokratiekonzeption, die die Bürgerinnen und Bürger höchstens dazu in der Lage sieht, Repräsentanten zu wählen, die besser als sie selbst in der Lage sind, die wesentlichen Entscheidungen zu treffen. Es ist unklar, ob dies als Fortsetzung der ersten Seiten gedacht war oder ob es sich um zwei voneinander getrennte Entwürfe handelt. Da beide Manuskripte oder Teile eines Manuskripts aber thematisch in die gleiche Richtung weisen, habe ich sie – wie schon im Archiv veranlasst – zusammen gelassen. Dies war offensichtlich auch die Intention des- oder derjenigen, der oder die auf die erste Seite des zweiten Teils handschriftlich eine Paginierung 2a einfügte. Die weiteren Seiten sind maschinenschriftlich paginiert mit 3ff.

Alle drei Manuskripte geben im Zusammenhang einen Einblick in die Arbeitswerkstatt von Karl Polanyi – die Verbindung von Arbeit an einer »guten Erzählung« für die einfachen Bürgerinnen und Bürger (1. Manuskript), inhaltlicher Positionierung (2. Manuskript), und Bedeutung des Urteilsvermögen der Bürgerinnen und Bürger für eine wirkliche Demokratie (3. Manuskript).

Der Masterplan des einfachen Bürgers [1. Manuskript]

Das Buch ist an den allgemeinen Leser gerichtet und diskutiert die dringenden Probleme unserer Zeit vom Standpunkt des einfachen Bürgers.

Während die verschiedenen Abarten von Antidemokraten ihre eigene Erzählung über die Weltkatastrophe haben, müssen die Demokraten erst noch ihre eigene Erzählung hervorbringen.

Diese Erzählung soll in einer einfachen Sprache davon berichten, wie alles begann, wo die Verantwortung lag für die zurückliegenden Fehler, was unvermeidbar war und nicht zum Gegenstand einer Gegenanklage werden sollte, welche Fehler vermeidbar waren, ob sie aus moralischer, intellektueller oder politischer Schwäche hervorgingen.

Diese Erzählung soll *schonungslos ehrlich* sein. Sie soll die Illusionen über die Natur des internationalen Friedenssystems überwinden, wie sie von einer Reihe von Wunschdenkern im pazifistischen und ökonomistischen Lager fest verwurzelt wurden. Die viel zu einfache Vorstellung, die annimmt, dass Krieg nur einer Spitze von internationalen Finanziers oder großen Rüstungsunternehmen geschuldet war, muss überwunden werden. Nur dann ist es möglich, Methoden vorzuschlagen, von denen ernsthaft erwartet werden kann, die Wahrscheinlichkeit von Kriegen zu reduzieren, das Ausmaß jener, die auftreten, zu beschränken, und zu sichern, dass, wenn sie auftreten, der Aggressor der Verlierer ist.

Diese Erzählung soll in sich *konsistent* sein. Es gab keinen unabhängigen Beobachter in den 1920er Jahren, der nicht zugestimmt hätte, dass Europa zu viele souveräne Herrscher hat, dass es zu viele politische Grenzen gab, dass das Liberum Veto [das Vetorecht jedes Einzelnen wie im polnischen Sejm des 17. und 18. Jahrhunderts – M.B.] der Liliputaner bestenfalls eine Störung und schlimmstenfalls eine gefährliche Brutstätte der Anarchie war. Es zeigt sich, wie viele dazu tendieren, dies heute zu vergessen. Der konsistente Demokrat muss standhaft dem reaktionären Beharren auf antiquierten Grenzen widerstehen und gleichzeitig konsequent das Recht auf kulturelle Freiheit verteidigen – ein Recht, dass allzu oft unter die Räder genau jener Regierungen kommt, die auf übertriebenen territorialen Erweiterungen und hypertrophierter Souveränität bestehen.

Diese Erzählung soll *intelligent* sein. Wir müssen Fortschritt auch dort anerkennen, wo Kräfte des Bösen sie als ihr Mittel nutzen. Deutschlands Herren haben den Weg zu einem vereinigten Europa geöffnet, zu regulierten Wirtschaften und zur Ablösung des Goldstandards; wir sollten nicht nur deshalb gedankenlos in die Vergangenheit zurückjagen, weil die

Türen in die Zukunft durch jene aufgestoßen wurden, die die Zukunft im Interesse ihrer eigenen kriminellen Absichten dominieren wollen.

Diese Erzählung soll *wahr* sein. Wir müssen zumindest die Fakten zur Kenntnis nehmen – *die Fakten*. Wir dürfen uns nicht vor jenen Fakten drücken, die unseren Idealen zu widersprechen scheinen, sondern einen klaren Blick auf sie werfen und die Konturen unseres Ideals dort neu ziehen, wo sie nur in geringem Maße durch die Fakten bestätigt werden. Wir sollten uns nicht zimperlich hinter selbstgefälligen Bezugnahmen auf vergangene Formulierungen verstecken. Sie mögen bewundernswert zu anderen Situationen passen, aber heute würden sie die Grundüberzeugungen ihrer Autoren verraten, wenn diese versuchen würden, die Formulierungen hinzubiegen, anstatt sich den Fakten zuzuwenden und die Wahrheit in ihrem Licht neu zu formulieren.

Diese Erzählung soll *vollständig* sein. Nicht im Sinne des Pedanten oder des Antiquars, der sich einbildet, er habe die Wahrheit, wenn er alle Fakten habe. Er mag nur alle Worte einer toten Sprache gesammelt habe. Die Erzählung soll vollständig sein im Sinne, dass sie die Szenerie des menschlichen kollektiven Lebens in all ihrer Breite und Tiefe in den Blick nimmt, und dass sie die Aufgabe in ihr Gänze formuliert, denn die Demokratie ist entweder eine Form des Lebens oder sie ist nichts. Aber das Leben ist die Fülle aller Handlungen und Bedeutungen, die durchdringende Substanz, die auf alle Dinge einwirkt und reagiert. Lasst uns also das ganze Feld gemeinschaftlicher Existenz umfassen – das politische, das kulturelle, das soziale, das ökonomische, finanzielle und technologische, das militärische, die Bildung und Kunst, die Wissenschaft, Philosophie und Religion. Das menschliche Leben ist nicht dies oder jenes, nicht das eine oder das andere; die Gesellschaft lebt durch und mit jedem von ihnen; Demokratie ist mit ihnen allen verwandt.

Diese Erzählung soll *praktisch* sein. Dies nicht in dem Sinn, dass sie volkstümliche Lösungen für angeblich brennende Fragen vorschlägt und dabei wesentlich ausweicht aus Angst, Akademiker genannt zu werden, sondern im Sinne einer Verantwortlichkeit, die einschließt, dass niemand Überzeugungen vertreten sollte, denen er selbst sich nicht in der Lage sieht zu genügen. Forderungen, wie moralisch sie auch immer sein mögen, die von ihrer Natur her nicht realisiert werden können, sind nicht idealistisch, sondern bedeutungslos. Und wer im Namen solcher Ideale das Erreichen des Möglichen behindert, ist kein Idealist, sondern nur ein soziales Ärgernis. Ein Idealist ist jener, dessen Werte dem Wesen der menschlichen Gesellschaft entsprechen, und sich der Realisierung verpflichtet, auch wenn es gar nichts Großartiges gibt mit Blick auf die

Details, die er ausführt. Einem solchen Realismus sollte jedoch nicht erlaubt werden, zur Entschuldigung für die selbstgefällige Akzeptanz von vermeidbaren Übeln zu werden. Die Gesellschaft erlaubt die Verwirklichung des Besten im Menschen, und es ist nur der selbstlose Realist, dem vertraut werden kann, das Beste anzustreben.

Diese Erzählung sollte die des *einfachen Bürgers* sein. Wenn Jesus die Armen erhöht, dann tat er dies nicht, weil er die Armen für besser hielt als andere, sondern weil der arme Mann der einfache Bürger jener Zeit war. Eine Gesellschaft kann nur aus arbeitenden und tätigen Menschen allein bestehen; aber keine Gesellschaft kann nur aus reichen Leuten bestehen. Der reiche Mann ist nicht schlechter als der arbeitende Mann, aber er muss sich dessen bewusst sein, dass er nicht der einfache Bürger ist, und dass es die Bedürfnisse des letzteren sind, an die die Gesellschaft angepasst werden sollte. Eine humane Gesellschaft ist jene, wo sich der einfache Bürger zu Hause fühlt; der Reiche sollte sich mit seinem Wohlstand zufrieden geben und nicht bloß aufgrund der Existenz seines Wohlstandes Achtung erwarten. Der Experte soll dem einfachen Bürger dienen und nicht umgekehrt. Bezogen auf die grundlegenden Fragen der Regierung kann es keine Spezialisten geben. Fragen wie diese können mit der nach dem Wert des Lebens selbst übereinstimmen, und es gibt keine Experten, wenn es um Leben und Tod geht. Ob eine Gemeinschaft das Leben ihrer Mitglieder riskieren soll oder nicht; ob sie sich dieser oder jener zentralen Aufgabe ihrer Existenz zuwenden soll; ob sie diese oder jene grundlegende Regel des Verhaltens akzeptieren sollte – dies alles sind Fragen, die zu entscheiden Sache des einfachen Bürgers ist. Alles was er braucht, sind solche Informationen, die zur Verfügung zu stellen Pflicht der Regierung ist. Die Statistik hat gezeigt, dass der einfache Bürger in den zentralen Fragen lebenswichtiger Angelegenheiten ein sicherer Richter ist als die sog. gebildeten Personen (während bezogen auf nicht entscheidende und lebenswichtige Frage letztere verlässlicher sein mögen). Das antidemokratische Argument der angeblichen bildungsbezogenen oder kulturellen Handicaps des einfachen Bürgers erwachsen aus Vorurteilen. Bildung ist kein Schutz gegen sozialen Aberglauben, wovon die abgefeymten Unwahrheiten zeugen, die von den Intellektuellen in den 1920er Jahren gesponsert und verbreitet wurden und als Brutstätte des Faschismus dienten. Die Ausdünstungen der kulturellen Degeneration gediehen in den akademischen Kreisen und es war der einfache Bürger, der am wenigsten anfällig war für diese emotionale Epidemie.

Diese Erzählung sollte sich den *ungelösten Problemen* unserer Zeit zuwenden. Was wir brauchen, ist nicht so sehr eine Aufklärung über die

Intentionen als über die Situation, in der wir uns befinden – nicht über Werte, sondern über Fakten. Die Selbstgefälligkeit resultiert im intellektuellen Versagen, die Bedeutung der Ereignisse zu verstehen. So blieben wir in den Demokratien allein in der Dunkelheit über die Probleme, die Gefahren und die Aufgaben des Zeitalters. Diese ungelösten Probleme verursachen die Katastrophe, prägen den Kurs der Ereignisse und dominieren immer noch die Situation. Auf dem kompletten Verständnis dieser Probleme muss der einfache Bürger seinen Masterplan begründen, wenn er der bewusste Herrscher in seiner eigenen Welt werden will.

Die Geschichte der ungelösten Probleme muss die folgenden Einsichten nach Hause bringen:

1. Dass es bei der Rekonstruktion in der Nachkriegszeit *nicht* um »Was ist mit Deutschland zu tun« geht, sondern darum, was mit den ungelösten Problemen dieser Welt zu tun ist. Kein denkbare Behandeln von Deutschland kann sie lösen.

2. Dass es diese ungelösten Probleme waren, die zum Ersten Weltkrieg führten und die nur teilweise durch die Auflösungen der feudalen Imperien der Hohenzollern, der Habsburger, der Romanovs und der Sultan-Kalifen gelöst wurden; dass die Zwischenkriegszeit ganz durch diese [ungelösten Probleme – M.B.] dominiert wurde, einschließlich des Aufstiegs des Hitlerismus, der britischen Appeasementpolitik, des russischen Popanz, des Zusammenbruch Frankreichs, der wilden Zwanziger und der verlorenen Dreißiger in Amerika.

3. Dass diese ungelösten Probleme einerseits um ein antiquiertes internationales System von absoluten Souveränitäten und einen automatischen Goldstandard und andererseits um ein nationales Leben nichtregulierter Wirtschaften kreisten. Zwischen ihnen höhlten sie die Zivilisation mit Arbeitslosigkeit und Unruhe, Deflation und Superkriegen aus.

4. Dass das Hitlerverbrechen nur möglich war, weil es von diesen ungelösten Problemen profitiert hat, die die Welt weit aufrissen; während des Hitlerschen Abenteuers haben eine Reihe der am stärksten behindernden Merkmale der alten Welt fortexistiert wie störende Souveränitäten, der Fetisch des Goldstandards und auch chaotische Märkte. Und wenn die Hitlersche Barbarei deshalb »Trittbrettfahrer der Großen Transformation« war, dann war dies nur möglich, weil sie vorgeben konnte, eine schlüssige Lösung anzubieten, obwohl es nur die Sklaverei aller unter dem Stiefel der Nordmänner des Münchener Biergartens war.

5. Dass das Überleben der demokratischen Methoden vom Maß ihres Erfolgs beim Anpacken der globalen Aufgaben der Gegenwart abhängt.

Wenn die Freiheit darin versagt, (a) das Ausmaße der Kriege zu verringern, (b) ein Minimum des Austauschs zwischen immer größeren Gebieten des Planeten zu sichern, dann werden die kriegerischen Sklavenimperien triumphieren und Frieden und Arbeitsteilung innerhalb ihrer Zäune des Todes sichern.

6. Dass der größte einzelne Schritt in Richtung auf Arbeitsteilung und der Ausdehnung von Friedensgebieten durch wesentlich autarke und wesentlich friedliche Imperien repräsentiert wird, deren Kooperation institutionell abgesichert wird, Imperien wie die USA, Lateinamerika, Großbritannien, die UdSSR und eine gleichfalls friedliche Föderation eines deutschen Mitteleuropas, Chinas, Indiens und einiger anderer Regionen.

7. Dass die Kooperation zwischen den Imperien positiv und institutionalisiert sein muss. Es ist eine neue Form des Friedensinteresses, die das 19. Jahrhundert hervorgebracht hat, und die wir erhalten und entwickeln müssen. Alle bis auf die räuberischen Imperien sind legitim unter der neuen Verteilung. Das gebändigte Imperium ist keine Utopie mehr.

8. Dass das 19. Jahrhundert friedlich imperialistisch war, weil unter dem Goldstandard die führenden Mächte darauf bestanden, ihre Geschäftsmethoden auf alle Länder auszudehnen und diese zwingen, ihre Institutionen zu akzeptieren, da ohne dies der Handel nicht möglich war. Wir sollten uns an China orientieren, das auf der Toleranz der Lebensweise anderer Völker basiert und basierte.

9. Das die selbstgenügsamen Imperien ihr wirtschaftliches Leben in einer Weise regulieren können, wie es ihnen gefällt und im Frieden mit anderen leben können. Die hilflose Methode des Freihandels muss durch die direkte Verantwortlichkeit der Regierung für die wirtschaftlichen und finanziellen Beziehungen mit anderen Regierungen ersetzt werden.

10. Dass wir nach innen hin regulierte Märkte haben müssen, die Arbeit, Land und Geld aus dem Anwendungsbereich der Anarchie herauslösen. Dem unvermeidlichen Zuwachs an Zentralisation, der damit verbunden ist, muss durch den positiven Willen zur Freiheit für alle Minderheiten – rassistisch, religiös, regional und anders – begegnet werden, effektiv gemacht durch eine Zielstrebigkeit, die an Englands Erregenschaft orientiert ist.

Der Masterplan des einfachen Bürgers [2. Manuskript]

Teil 1: Der Ursprung der Krise

Die Leitthesen

1. Der Zusammenbruch des institutionellen Systems des 19. Jahrhunderts wurde nicht durch den Konflikt ehrgeiziger Imperien, miteinander widerstreitender Ideologien oder durch ein einzelnes großes Ereignis wie den Ersten Weltkrieg hervorgerufen, sondern durch einen zugrundeliegenden Prozess größten Ausmaßes, dessen Ursprünge weit in die soziale und industrielle Geschichte dieser Zeit zurückreichen.

Dieser Standpunkt erlaubt es uns, die Weltkrise von den sie begleitenden Kriegen und den Problemen der Friedenskonferenz abzutrennen. Solange dies nicht geschehen ist, ist es unmöglich zu zeigen, dass die Nachkriegs-Rekonstruktion *nicht* in der Frage besteht: »Was soll mit Deutschland geschehen?«

Die Erzählung von den Ursprüngen der Krise wird enthüllen, dass die große Transformation schon lange begonnen hatte, bevor einzelne Nationen entschieden, mit eigenen Zielen zu Trittbrettfahrern dieser Bewegung zu werden.

Diese Probleme erklären zum Teil den Ersten Weltkrieg und sicherlich die Periode zwischen 1919 und 1933. Dies beweist ohne jeden Zweifel, dass die ungelösten Probleme dieser Zeit den Hintergrund und die Wurzel aller gegenwärtigen Nöte darstellen.

Teil 2: Die Situation, in der wir sind

2. Die ungelösten Probleme, die uns die große Transformation aufzwingen, verlangen zwingend ihre Lösung im und nach diesem Krieg.

Dieser Standpunkt wird es uns erlauben zu zeigen, in welcher Weise die ehrgeizigen Nationen den Prozess des Trittbrettfahrens ausgenutzt haben; wie sie eine Art intellektueller Überlegenheit gegenüber den selbstzufriedenen Mächten erlangten, die es nicht vermochten, die versteckten Schwächen des Systems zu erkennen.⁵¹

Das wird es uns erlauben zu zeigen, warum die konservativen Länder wie Großbritannien durch ihr Festhalten am Gold bei der Rüstung und Strategie behindert waren. Der bolschewistische Popanz wurde

⁵¹ Im europäischen Kontext spielt dies auf den Gegensatz zwischen Deutschland und Italien einerseits als den »ehrgeizigen« Nationen und Großbritannien und Frankreich als den »selbstzufriedenen« oder »konservativen« Mächten an.

durch die ehrgeizigen Staaten mobilisiert, um die konservativen Mächte zu paralisieren.

Die Geschichte von der Appeasement-Politik, von der Politik der Vier Mächte,⁵² von der mandschurischen, der abessinischen und der spanischen Periode.⁵³

Das ungelöste interne Problem: Wie soll das ökonomische System reformiert werden?

Das ungelöste internationale Problem: Wie soll das internationale ökonomische System ersetzt werden?

Die Besetzung Frankreichs.

Die britische Beschwichtigungspolitik [das »Appeasement« gegenüber Hitler – M.B.].

Teil 3: Die Freiheit vor der Probe

1. Wie in jeder früheren Phase der Geschichte der westlichen Zivilisation stellen externe Einflüsse den entscheidenden Faktor bei der Entwicklung des nationalen Lebens dar. Das Überleben der Demokratie hängt vom Maße ihres Erfolgs bei der Bewältigung der globalen Fragen der Gegenwart ab. Wenn die Freiheit darin versagt, (a) das Ausmaß der Kriege einzudämmen; (b) ein Austauschmittel zwischen immer größeren Regionen der Welt zu sichern, dann wird das *herrschende Imperium* entstehen mit seiner Konsequenz einer buchstäblicher *Sklaverei*; es wird Frieden und Arbeitsteilung in seinen Grenzen sichern.

Der größte einzelne Schritt zu einer relativen Arbeitsteilung und der Ausdehnung von Frieden wird durch Imperien repräsentiert. Sie sind halb-autark und halb-friedlich.

Die regulierte Wirtschaft erlaubt Kooperation in Freiheit, d.h. unabhängig von den internen Regimen. Alle Imperien außer den räuberischen sind akzeptabel. Das gebändigte Imperium ist keine Utopie mehr.

⁵² Dies bezieht sich auf die Politik von Frankreich und Großbritannien gegenüber Deutschland, insbesondere das Münchener Abkommen vom September 1938, bei dem Deutschland, Großbritannien, Frankreich und Italien die Abtrennung der Sudetengebiete von der Tschechoslowakei und deren Anschluss an Deutschland beschlossen. In der Nachfolge okkupierten Polen und Ungarn im Oktober und November 1938 ihrerseits weitere Gebiete der Tschechoslowakei. Im März 1939 besetzte dann Deutschland Böhmen und Mähren, während sich die Slowakei unter dem Schutz Deutschlands für selbständig erklärte.

⁵³ Dies spielt auf die Besetzung der Mandschurei durch Japan 1931, Äthiopiens durch Italien 1935/36 und auf den Spanischen Bürgerkrieg 1936-39 an.

Aber der Wille zur Kooperation muss *positiv* und *institutionalisiert* sein. Das ist die neue Form eines Friedensinteresses, die das 19. Jahrhundert erzeugt hat, und die wir, koste was es wolle, erhalten und entwickeln müssen.

Intern brauchen wir *regulierte Märkte*. Und der unausweichlichen Zentralisierung muss durch den positiven Willen zur Freiheit für Minderheiten begegnet werden, für die Großbritannien das Modell ist.

Regulierte Märkte bedeuten Märkte, für die es keine ergänzenden Märkte für Arbeit, Land und Geld gibt.

Sicherheit ist nur möglich in einer Gesellschaft, die reich genug ist, die Not zu bannen, ohne auch nur die Frage nach dem Motiv zu arbeiten überhaupt zu stellen.

Die Freiheit der willkürlichen Verweigerung von Erwerbsarbeit muss beschränkt sein.

Die Freiheit der willkürlichen Entlassung muss beschränkt sein.

Die Freiheit unbegrenzter Profite muss beschränkt sein.

Die unbegrenzten Rechte des Privateigentums müssen beschränkt sein.

Die am Gemeinwohl orientierten Formen von Unternehmen müssen gefördert werden.

Die plastische Gesellschaft erreicht. Die hilflose Gesellschaft überwunden.

Das Konzept von Freiheit reformiert. Das Christentum transzendiert. Die Philosophie des einfachen Mannes etabliert.

.....

Der Masterplan des einfachen Bürgers [3. Manuskript]

Die neue Politik braucht einen neuen Rundfunk.

Zu den Theorien, die sich in Luft aufgelöst haben, gehören:

- a. die Fiktion von den »Massen« ohne politisches Urteilsvermögen;
- b. die Fiktion, dass es irgendeiner mysteriösen Art von »Bildung« bedarf, um Politik zu verstehen;
- c. die Fiktion, dass Politik ein Dschungel von Intrige, Ambition, Chance und etablierten Interessen ohne Sinn und ohne Logik ist.

Die wahren Axiome, die diese [Theorien] ersetzen, sind:

- a. das Axiom vom einfachen Bürger, dessen gesunder Menschenverstand [common sense] die aktuelle und faktische Basis von Politik in einer Demokratie ist;
- b. das Axiom, dass das politische Urteil über grundlegende Fragen in der gemeinsamen menschlichen Erfahrung wurzelt;
- c. das Axiom der grundsätzlichen Rationalität von Mensch und Politik; d.h. dass es ein unvermeidliches Risiko gibt, das ein Element von Zufall in allem menschlichen Handeln darstellt; dass aber abgesehen von diesem Zufall menschliche Situationen nur einfache Alternativen zulassen, von denen eine so sicher realisiert wird wie jeder Lehrsatz in der Geometrie.

Diese Axiome schließen ein:

- a. die Entlarvung der »Massenpsychologie«, die letztlich niemals eine Ursache, sondern immer ein Resultat politischer Situationen ist;
- b. die konsequente Entlarvung der Legende, dass »Unzufriedenheit« in allen Ländern gewöhnlich ein Faktor in der Politik ist;
- c. die Entlarvung politischer Prophezeiungen, die vorgeben, sie seien sicher, welche von zwei Alternativen sich tatsächlich durchsetzen wird;
- d. die Entlarvung des gegenteiligen, pseudowissenschaftlichen Vorurteils, dass wir gar nichts über Politik wissen können, dass die Auffassungen jeder Person so gut wie die jeder anderen sind, und dies nicht nur über grundsätzliche, sondern auch über aktuelle Fragen.

Dies lässt Raum für einen völlig neuen Typ politischer Stellungnahme, der nur den Hauch von Humor bedarf, um seine akademischen Ursprünge zu verschleiern. Er könnte zum Beispiel »Das Offensichtliche ignorieren« genannt werden, oder »Durch den Spiegel«, »Das falsche Ende des Fernrohrs«, »Den Wald und die Bäume sehen«, »Nachträge und Perspektiven« bzw. etwas ähnlich Expressives eines leicht distanzier-ten Standpunkts. Tatsächlich würden die Gespräche sehr auf den Punkt

gebracht werden müssen, nicht im gewöhnlichen, sondern im wahren Sinne. Zehn bis fünfzehn Minuten sollten reichen.

Die Skala der Gegenstände: *Analyse des globalen Krieges*.

Wann entscheidet die Moral das militärische Ergebnis, und wann entscheidet das Militär über die Moral?

Militärische und politische Führung (Napoleonische Muster)

Nichtmilitärische Faktoren moderner Strategie.

Gibt es einen totalen Krieg anders als in Verteidigung, d.h. auf dem eigenen Territorium?

Warum lagen die vier besten Militäranalysiker so durchgehend falsch in ihrer Sicht auf diesen Krieg?

Was ist das Wechselverhältnis zwischen Finanzen und Strategie?

Zwischen Demokratie und Strategie?

Das Thema der Moral: der letztliche Grund für die Notwendigkeit einer »Moral« für jede beliebige Art von Handeln, individuell oder kollektiv, athletisch, ökonomisch, militärisch usw.

Erstens – Dass die Massen kein eigenes politisches Urteilsvermögen haben. Dagegen gibt es die Evidenz von Fakten, harten statistischen Fakten mit höchster Genauigkeit; die Gallup-Umfragen belegen, dass die Massen in diesem Land permanent ihren Führern voraus sind. Und wenn sie falsch liegen, dann kann es sein, dass sie den Fehlern voraus sind, die später von ihren Führern gemacht werden.

Aber das ist nicht der Punkt. Der Punkt ist, ob die Massen ihre eigene Meinung haben oder nicht, oder ob diese für sie gemacht wird. In dieser Hinsicht sind die Tatsachen absolut *schlüssig*.

Zweitens – Höre auf die Argumente der Leute und die politischen Diskussionen. Es kann um sonst etwas gehen: Krieg und Frieden, Freihandel versus Schutz, Prohibition oder Anti-Prohibition, was auch immer. Die einen wie die anderen⁵⁴ werden sich zu diesem und allem äußern / der anderen Seite die Berechtigung absprechen, worum es auch geht. Wenn man sich die Argumente anhört, fällt es schwer, nicht zur Überzeugung zu kommen, dass man einem Paar Trotteln zuhört, da die Argumente überhaupt nichts zu tun haben mit den Fragen, um die es geht. Sie diskutieren über das Für und Wider von Vorfällen, die die Propaganda in die Frage hineingebracht hat, ganze Schwärme von Ablenkungsmanövern werden gestartet und jedes dieser Manöver wird so lange fortgesetzt, bis ein neuer Vorfall die Aufmerksamkeit auf sich zieht und das Spiel der Konfusion der Fragen von Neuem beginnt.

⁵⁴ Im Original: »The blues and the bluffs ...« – M.B.

Aber ich muss zugestehen, dass dies wahr ist. Der Trugschluss des Arguments kann sehr einfach nachgewiesen werden: Die in der Diskussion erbrachten Argumente und jene Argumente, auf deren Basis die Menschen ihre Positionen bilden, sind zwei völlig verschiedene Arten von Argumenten. Der in der Diskussion erbrachten gibt es viele und sie sind idiotisch; von den wirklich objektiven Argumenten gibt es nur wenige und sie treffen den Punkt.

Das unterscheidet sich nicht sehr vom Privatleben. Man bildet sich seine Meinung zu einer Frage im Geschäftsleben oder in der Familie – richtig oder falsch – auf der Basis von einem Argument oder, seltener, zwei. Aber wenn man sich einmal eine Meinung gebildet und in der Konsequenz eine Position bezogen hat, dann ist man vorbereitet, sie gegen jeden Kritiker zu verteidigen; und die Argumente, die *dann* benutzt werden, stellen einfach einen Schlagabtausch gegenüber dem da, was der Andere sagt, mit einer sehr geringen oder zumeist auch gar keiner Verbindung mit dem eigentlichen Argument und dessen wesentlichen Punkten.

Ich möchte es so ausdrücken: In jeder öffentlichen Diskussion entsteht eine Situation – und dies gilt umso mehr, umso erregter gestritten wird, umso konfuser die Diskussion ist –, bei der ein Mann müde und angewidert nach Hause kommt. Und wenn er dann den Mantel ablegt, dann wird er sich selbst in einer nachdenklichen und gehoben Weise etwas sagen, was er, John Jedermann, persönlich für das hält, was all dem zugrunde liegt, »was da so ärgerlich« ist. Und man beachte: Was er jetzt sagen wird, wird gewöhnlich eher zynisch sein, zumindest beabsichtigt er dies. Es wird kaum irgendeinen Bezug auf die erhitzten Diskussionen des Tages haben; und es wird sehr einfach sein. John Jedermann glaubt jetzt, besonders schlau zu sein. Und was er sich jetzt sagt – und darum geht es mir – ist für sich selbst genommen völlig vernünftig. Es ist nicht zwingend richtig; aber es bezieht sich auf Dinge, die er für die eigentlich wichtigen hält: Und – dies ist mein zweiter Streitpunkt – ER KANN NICHT WIRKLICH FALSCH LIEGEN.

Dies hat einen ganz einfachen Grund: Die Dinge, die er für die wirklich wichtigen hält, sind jene wenigen Dinge, die tatsächlich von Bedeutung sind: In äußerster Vereinfachung würde ich, was ihn betrifft, die folgenden nennen (und darauf wetten, dass er bezogen auf sie nicht völlig falsch liegen kann): (a) sein Einkommen, (b) das, was er für sein Einkommen erhalten kann, (c) die Sicherheit seiner Existenz, seines Jobs, seines Lebens u.ä., (d) ob er im Großen und Ganzen mit diesen Dingen glücklich oder darüber frustriert ist. Das ist alles, worum er sich sorgt – und ganz recht hat er; und es ist schon eine Anmaßung zu sagen, dass

irgendjemand ein besserer Richter wäre über seinen langfristigen Geldlohn, seinen langfristigen Reallohn, seine langfristige Arbeitsplatzsicherheit oder Gesundheit, sein langfristiges Lebensgefühl und dessen Wert als John Jedermann selbst.

Aber dies wird bezweifelt, und da liegt das Problem. Denn [– so die gängige Meinung – M.B.] er beurteilt die Dingen *nicht* vom Standpunkt der langfristigen Entwicklung, sondern blickt auf sie vom Standpunkt des morgigen Tages. Er wird Inflation unterstützen, wenn sie sein Einkommen erhöht; er wird Rationalisierung von Gütern unterstützen, wenn sie billiger zu haben sind; er wird freien Wettbewerb oder Planung unterstützen, je nachdem, was ihm mehr Arbeitsplatzsicherheit gibt; und jedes Mal wird er nicht die langfristigen Folgen seiner Wünsche beachten – der Ruin der Währung, den verstärkten Verdrängungswettbewerb, die Aufblähung der Bürokratie usw.

Wiederum verweise ich auf die Fakten. Gerade in den zentralen Fragen und letztlich entscheidenden Problemen ist der Durchschnittsmensch fähig, gesunde Urteile zu fällen – das ist es, was die Umfragen zeigen. Und jedes Mal, wenn ihm unterstellt wird, kurzichtig zu sein, nimmt er in Wirklichkeit die langfristige Perspektive ein. Das war wahr, als es um die Frage des Luftverkehrs ging, bei der Frage des Krieges, der Rationierung, der Besteuerung, der Arbeitszeit, der Arbeitskraft, bei jeder anderen Frage.

Die Erklärung dafür ist recht einfach: Die letztlich entscheidenden Fragen sind eben die langfristigen Fragen. Wenn es um kurzfristig relevante Probleme geht, ist der Mensch viel öfter fähig, sich zu irren. Aber diese Probleme sind *vergleichsweise unwichtig*. Sie sind technisch; mit ihnen können und sollten sich vielleicht die Experten befassen. Aber die Grundfrage ist ihrem Wesen nach außerhalb der Kompetenz des Experten, denn die einzige Person, die wirklich richtig und falsch unterscheiden kann in diesen Fragen, ist jener, den sie letztlich betreffen; und dies ist wiederum der einfache Bürger.

Man nehme die zentralen Probleme wie Krieg und Frieden. Ich behaupte, es gibt keinen Experten in der Frage von Leben und Tod. Wir alle kommen auf diese Welt und verlassen sie einmal; niemand hat mehr oder weniger Erfahrung als ein anderer in dieser Frage. Und die Frage von Krieg und Frieden ist genau diese: Ist ein Leben es wert, gelebt zu werden oder nicht, und welche Risiken sollen wir vernünftigerweise eingehen, um es lebenswert zu machen.

Es gibt nichts Alberneres als den Ruf nach sog. Autoritäten, wenn es um die Frage geht, ob ich mich für Leben oder Tod entscheiden soll.

Und das ist genau die wahre langfristige Frage – und wer anders als der einfache Bürger sollte in der Lage sein, sich dazu zu äußern.

Und genauso gibt es auch keine Experten für den Wert der Freiheit; keinen Experten über die verschiedenen Seiten, Schatten und Aspekte der Freiheit; es gibt keinen Experten über die Sicherheit im Leben; oder ob unter den gegebenen Bedingungen Abenteuer oder Sicherheit mehr wert sind; es gibt keinen Experten mit Bezug darauf, ob ich Geldstabilität und weniger Jobs oder weniger stabiles Geld mit höherer Sicherheit von Jobs bevorzugen sollte. Alles, was die Experten gewöhnlich wissen, ist das, was für den einfachen Mann unwesentlich ist, da Experten seit Langem jeden Fehlschluss in den Argumenten von Experten gefunden haben.

Es kann natürlich sein, dass ich jetzt in Gefahr bin, zu viel bewiesen zu haben, denn wenn ich recht hätte, dann, so scheint es, würde der einfache Bürger immer recht haben, und es wäre völlig unerklärbar, wieso es noch Meinungsdivergenzen gibt, da doch immer nur eine Ansicht zu einem gegebenen Zeitpunkt richtig sein kann.

Ich behaupte auch nichts Derartiges. Ich begrenze meine Ansicht auf Schlüsselfragen in kritischen Situationen und schließe alle Probleme aus, die nicht wesentlich sind, d.h., die nicht das Schicksal der Gemeinschaft in einer zentralen Frage entscheiden. Und natürlich differieren die Ansichten in Abhängigkeit von Erfahrungen und Interessen der verschiedenen Schichten, und wenn sie entsprechend abstimmen, dann beweist dies nur, dass sie entsprechend ihrer Interessen abgestimmt haben. Aber eben vernünftig, und dies ist alles, was ich behaupte.

Ich komme jetzt zu einem zweiten Fehlschluss, wenn es um die Massen und Demokratie geht. Und dies ist die Annahme, dass Demokratie einfach eine Frage der Bildung sei.

Dagegen möchte ich die Gegenthese aufstellen, dass – auch wenn Bildung nicht nur eine gute Sache ist, sondern sogar eines der Dinge, die das individuelle und gemeinschaftliche Leben lebenswert machen – dies sehr wenig mit Demokratie zu tun hat.

Der Grund dafür ist wiederum sehr einfach. Demokratie ist eine Lebensweise und als Entscheidungsmethode geht es bei ihr um den Inhalt des Lebens. Nun gehört beides nicht zu jenen Sachen, über die es irgendein Set von Wissen gibt. Das Wissen des einen ist so gut wie das eines anderen. Und es ist eine einfache Tatsache, dass die Lebensweise der Demokratie nicht durch sog. gebildete Menschen entwickelt bzw. durch sie praktiziert oder zumindest von ihnen präferiert wurde; es wurde praktiziert von Gemeinschaften einfacher Leute wie denen aus der Apos-

telgeschichte, den Quäker-Gemeinschaften, den ersten Dörfern an der frühen Grenze [frontier]⁵⁵ oder dem Land der Pilgerväter an Bord der Mayflower. Keine dieser Gemeinschaften kann sich rühmen, besonders gebildet gewesen zu sein. Arme Fischersleute bestenfalls; kleine obskure Leute, die während der Zeit Elisabeths aus Nordengland flohen; arme, kaum gebildete Grenzer – dies waren die Entdecker der Idee und Technik [der Demokratie – M.B.]. Die Vorstellung, dass Bildung notwendig sei, um Demokratie zu verstehen und zu praktizieren, ist ein Missverständnis, das es verdient, ausgeräumt zu werden, weil es den allgemeinen menschlichen Import und die allgemeine menschliche Bedeutung der demokratischen Idee vernebelt.

Die Wahrheit ist, dass die gewöhnliche menschliche Erfahrung der Demokratie zugrundeliegt; und wenn diese Demokratie Toleranz, Geduld mit den abweichenden Auffassungen von Minderheiten einschließt, dann wird die Demokratie selbst auch tolerant sein und nicht mehr Uniformität erzwingen als notwendig ist, um die Entscheidungen der Mehrheit zur Wirkung zu bringen.

Die dritte Veränderung in der Natur der Politik ist der Abschied von der Überzeugung, dass es Politik um Macht und [unleserlich] geht – nichts als ein Dschungel von blinden Zufällen und Interessen, menschlichen Leidenschaften und irrationalen Ambitionen. Dagegen möchte ich die wachsende Überzeugung von der prinzipiellen Rationalität von Mensch und Politik setzen

Natürlich kann Zufall nicht aus der Politik eliminiert werden. Ein Krieg, der sicherlich ausgebrochen wäre, kann verhindert werden, wenn die wesentlichen Akteure plötzlich sterben; die unvermeidlichen Preisenkungen und die sich daraus ergebende Arbeitslosigkeit mögen vermieden werden durch den Zufall der Entdeckung großer Goldvorkommen, wie dies tatsächlich in der Mitte des [19. – M.B.] Jahrhunderts gleichzeitig in Kalifornien und Australien geschah. Das heißt aber nur, dass ein bestimmtes Maß an Risiko mit jeder politischen Prognose und Voraussage verbunden ist; dass wir nicht sicher sind vor dem Wirken des Zufalls, so umsichtig wir auch unseren Weg geplant haben.

Dies heißt aber keinesfalls, dass Politik nicht rational ist.

⁵⁵ Dies spielt an auf das so genannte Grenzland zwischen den Siedlern aus Westeuropa und den Indianerstämmen, ein Grenzland, das sich nach 1620 immer weiter nach Westen ausdehnte, bis 1890 die freien Indianervölker ausgerottet oder in Reservaten eingesperrt waren.

Man blicke noch einmal auf unser privates Leben und unsere private Existenz. Wer würde nicht behaupten, dass unser Leben sich nicht weitgehend unter dem Einfluss von rationalen Plänen, Entscheidungen, Verhaltensweisen, moralischen Zwecken und den Forderungen der Pflicht einerseits und von Leidenschaft, schlecht kontrollierter Emotion andererseits vollzieht. Die Tatsache des Zufalls, der den rationalen Lauf der Dinge im Leben beeinträchtigt, verhindert es nicht, dass wir uns das moralische Leben als eines vorstellen, das durch Vernunft und deren Gesetze beherrscht wird. In anderen Worten, alles was wir tun, ist, den Zufall in Rechnung zu stellen, wenn wir mit Risiken konfrontiert sind – etwas ganz Normales.

Das Gleiche ist in der Politik der Fall. Abgesehen vom Zufall lassen Situationen im Leben nur Raum für einfache Alternativen, das ist das Gesetz im privaten Dasein. Und genau dies ist auch das Gesetz des öffentlichen Lebens, der Politik. Lässt man den Zufall beiseite, so schaffen politische Situationen einfache Alternativen, und diese Alternativen sind genauso unausweichlich wie die, die das private Leben beherrschen. Es gibt Situationen, in denen uns keine andere Option gegeben ist als die zu kämpfen; andere Situationen erlauben uns auch die Lösung in Gestalt eines Kompromisses; aber in jeder Situation ist die Zahl der wesentlichen Alternativen begrenzt, und deshalb ist auch die Zukunftsprognose solange möglich, wie wir uns auf diese Alternativen beschränken.

Ich stimme zu, dass dies äußerst unbefriedigend ist. Wenn es sicher ist, dass der eine der beiden Partner gewinnen und der andere verlieren muss, dann kann man nur sagen, dass einer von beiden gewinnen wird. Das klingt fast wie ein schlechter Witz. Aber wenn man genauer hinschaut, dann sieht die Sache nicht wirklich so schlimm aus. Auch wenn ich brennend darauf aus sein mag zu wissen, was gewinnen wird, so mag ich doch interessiert sein zu wissen, welches von zwei Ereignissen ich zu erwarten habe – alternativ, d.h. *entweder das eine oder das andere*.

Das Gleiche passiert doch auch im privaten Leben. Wie oft nimmt die Warnung eines Freundes nicht die Form an: Bedenke, wenn Du Dich einmal in diese Situation gebracht hast, dann bleibt Dir nur die Wahl, dazu zu stehen oder aufzugeben, weiter mit diesem Unternehmen voranzugehen oder auszusteigen, für Deine Überzeugungen einzustehen und die Konsequenzen zu tragen oder Dich von ihnen zu spät zu verabschieden. Und so weiter. Sind diese Sichtweisen völlig wertlos? Sicherlich nicht: In Wirklichkeit helfen sie uns, klare Vorstellungen zu entwickeln, da sie die Situation klären, in der wir sind, indem sie die Situation aufzeigen, in die wir kommen, wenn wir diese oder jene Entscheidung

treffen. Und auch, wenn sie nicht in der Lage sind vorherzusagen, *was* geschehen wird, so helfen sie uns, indem sie uns mit Sicherheit sagen, dass eines von zwei Dingen geschehen muss.

Das, muss ich zugeben, ist die Natur politischer Prognose. Und solange wir nicht mehr von ihr erwarten, werden wir kaum jemals betrogen werden. Ich wiederhole: Abgesehen vom Zufall lässt die politische Situation nur einige wenige Alternativen zu, und mit der Sicherheit einer geometrischen Behauptung können wir vorhersagen, dass eine von ihnen eintreten wird. Es ist wahr, dass niemand mit Sicherheit sagen kann, welche eintreten wird, da genau dies die Frage ist, die zur Entscheidung steht. Aber eine solche Feststellung ist weit von der Behauptung entfernt, dass jemand, der Politik erforscht, nicht eine Position vertreten kann, die mehr Chancen hat, sich als richtig zu erweisen als die von jemandem, der die Natur der Alternativen nicht untersucht hat. Dies gilt mit einer wesentlichen Einschränkung: Wenn es um die wirklich entscheidenden Fragen geht, sind die Sichtweisen des einfachen Bürgers genauso viel wert wie die seinen [des Forschers – M.B.]; bei weniger wichtigen dagegen hat dieser eine höhere Chance, recht zu haben, als der einfache Bürger.

Demokratie ist in der Rationalität des Menschen gut gegründet.

Karl Polanyi Hamlet [1954]⁵⁶

Eine kurze Erinnerung am Anfang wird einem doppelten Zweck dienen. Sie soll zum einen jeden literarischen Anspruch an dieses Produkt eines Amateurs von vornherein so abschwächen, dass nichts mehr davon übrig bleibt, und zum anderen soll sie der Tatsache, dass der Autor die Publikation über die Zeit fast eines ganzen Lebens aufgeschoben hat, einen Hauch von Authentizität verleihen.

Vor 40 Jahren diente ich als Offizier in der alten Österreich-Ungarischen Armee.⁵⁷ Der russische Winter und die schwärzliche Steppe machten mir das Herz schwer. Es war eine Zeit, da mein persönliches Leben in Dunkelheit versank. Das Tageslicht schien in einem sich verengenden Kreis gefangen, der trüber und trüber wurde. Einmal, ich erinnere mich noch, war die Kälte so intensiv, dass mein Pferd strauchelte und stürzte. Ich war zu apathisch, um aus dem Sattel zu kommen. Glücklicherweise – auch wenn ich damals nicht so empfunden haben mag – rappelte sich die ausgemergelte steife Kreatur auf, eine gelbe Kosakenstute, die wir aufgesammelt hatten, und stellte sich auf ihre langen Beine. Ich war gerettet, denn wenn sie sich auf die Seite gerollt hätte, hätte sie mich zu Tode gedrückt. Zu meiner Begleitung hatte ich nichts mit als einen Band mit Theaterstücken von Shakespeare. In meiner Trostlosigkeit fand ich mich wieder und wieder eines dieser Stücke lesen. Es war »Die Tragödie von Hamlet, Prinz von Dänemark«. Ich muss es in der langen Zeit sehr oft gelesen haben. Meine Seele war betäubt und fiel unter den Bann eines wiederkehrenden Tagtraums. Ich las meinen »Hamlet«, und jedes Wort, jeder Satz und jede Betonung der Tollheiten des Helden erreichte mich – einfach und klar.

Viele Jahre lang hat mich die Erinnerung an diese dunklen Monate verfolgt. Ich konnte die Idee nicht loswerden, dass ich durch einen unheimlichen Zufall in den Besitz von Hamlets Geheimnis gelangt war. Ich wusste, warum er den König nicht töten konnte. Ich wusste, was er

⁵⁶ Abgedruckt als: Polanyi, Karl: Hamlet. *Yale Review* 43 (1954), S. 336–350. Übersetzung: Michael Brie, bei der Übersetzung wurde Polanyis handschriftlichen Korrekturen gefolgt, die er im gedruckten Exemplar vornahm.

⁵⁷ Karl Polanyi wurde 1915 eingezogen, war an der galizischen Front eingesetzt und kehrte Ende 1917 schwer verwundet aus dem Krieg zurück (siehe Cangiari u.a. 2005: 23).

fürchtete. Ich wusste, warum er so rasch Polonius' Körper durchbohrte, als er ihn mit dem König verwechselte, und tat, als wäre er hinter einer Ratte her. Ich wusste, was seine konfuse Worte an Ophelia bedeuteten. Aber während ich noch fühlte, was ich wusste, begann ich schon, es wieder zu vergessen. Meine Tage wurden heller; und als das Licht wieder schien, verschwand mein Wissen in einer schattenhaften Rückbesinnung. Diese wiederum verblasste zu einem rein intellektuellen Verständnis. Ich war nun wieder glücklich und konnte mich nur noch flüchtig an das erinnern, was einst einen Teil meines Seins ausgemacht hatte – Hamlets übermenschliche Leiden.

Aber irgendetwas in mir beharrte darauf, dass meine Theorien über Hamlets Unentschlossenheit und über seine krampfhaften Eskapaden nicht nur die krankhaften Phantasien meiner vergangenen Leiden gewesen waren. Ich fand mich bestätigt in meiner heftigen Reaktion auf die Auffassungen des großen A.C. Bradley,⁵⁸ dessen Einsichten in Hamlets Charakter mich, als ich zufällig auf sie stieß, durch ihre Ähnlichkeit mit den meinen stark berührten. Aber Bradley, der auf dem richtigen Wege war, hatte kurz vor der Lösung Halt gemacht. Durch eine leichte Inkonsistenz verfehlte er, das Offensichtliche zu erkennen.

Bradley war der Auffassung, dass Hamlets Tatenlosigkeit durch den Einfluss einer tiefen Melancholie erklärt werden könne. Hamlet sei geschockt gewesen durch seines Mutters enthemmte Sinnlichkeit, die ihn in einen Ekel vor dem Leben versinken lässt. In diesem Zustand erreicht ihn die Botschaft, sein Vater sei ermordet worden, und die Forderung, ihn zu rächen. Sein Geist ist vergiftet und paralyisiert, daher sein endloses Hinauszögern. Seine anderen inneren Hemmnisse zu handeln – seine moralische Sensibilität, sein intellektueller Genius, seine Launenhaftigkeit – sind entweder Ursachen oder Resultate dieser ihn durchdringenden Melancholie. Diese allein bestimmte den Lauf des Theaterstücks, zusammen mit Perioden normalen Verhaltens, in denen seine »gesunden Impulse« zum Durchbruch kommen würden, Überreste einer kraftvollen Persönlichkeit.

In diesem Bild erkannte ich meinen Hamlet wieder. Und zugleich wusste ich, dass Bradley das Zwillingengeheimnis von Hamlet, der Person, und »Hamlet«, dem Theaterstück, nicht ergründet hatte. Der Schlüssel musste zu beiden passen; und ich war fest davon überzeugt, diesen

⁵⁸ Karl Polanyi bezieht sich hier auf die Vorlesungen A.C. Bradleys (1851-1935) über eine Reihe von Shakespeares Tragödien, die Bradley Anfang des 20. Jahrhunderts in Oxford gehalten hatte (siehe Bradley 1904).

Schlüssel zu besitzen. Im Kern geht es natürlich darum, dass es diese Tatenlosigkeit tatsächlich gibt, die der Held weder rechtfertigen noch begründen kann. Aber es gibt zudem auch das Rätsel, warum es überhaupt möglich war, jemals eine so mitreißende Show über Tatenlosigkeit auf die Bühne zu bringen. Lassen Sie es mich klarer ausdrücken.

Auf den ersten Blick erklärt Hamlets Melancholie zugleich sein dilettantisches Verhalten und sein mangelndes Verständnis für das eigene Ich. In seiner völligen Niedergeschlagenheit steht er jedem Handeln abgeneigt gegenüber. Er gibt sich mechanischen Wortspielen hin, trivialen Widerworten, bloßen Wiederholungen ohne Witz und Ironie, ganz wie ein Mann, der zu betäubt ist, seine eigenen Worte zu hören. Aber genau diese emotional geschockte und geistig abwesende Person, so bemerkte der Kritiker Edward Dowden,⁵⁹ »handelt unverzüglich, als er angesichts des zufälligen Eintreffens der Schauspieler die Möglichkeit sieht, die Schuld des Königs zu entlarven, er überwältigt Ophelia mit seinen Vorwürfen gegen die Weiblichkeit, ersticht plötzlich den Lauscher hinter dem Wandteppich, sendet genauso plötzlich und wie unter dem Einfluss einer unwiderstehlichen Eingebung seine Begleiter (Rosenkranz und Gildenstein – M.B.) an Bord eines Schiffes in den Tod, entert die Piraten, ringt mit Laertes im Grab, tötet den schuldigen König, reißt das Gift aus Horatios Hand und gibt seine sterbende Stimme ab für den Nachfolger auf dem Thron«. Aber warum entstehen dann diese »gesunden Impulse« so häufig, machen aus Hamlet eine Person von geradezu schrecklicher Entschlossenheit und hindern ihn doch zugleich, eben jene Tat zu vollbringen, die zu tun er dem Geist seines Vaters geschworen hatte? Warum scheint er, der ohne jede Gewissensbisse den Tod von zumindest vier Personen aus dem Gefolge des Königs verursacht hat, in keiner Weise der Ausführung seiner obersten Pflicht näher gekommen zu sein? Warum hebt sich der »Schleier der Melancholie« niemals dann, wenn er die Möglichkeit hat, sich am König zu rächen? Die Zuschauer müssen fühlen, dass dies kein bloßer Zufall ist, sonst würden sie jedes Interesse am Schauspiel verlieren. Es muss irgendeinen versteckten Grund für Hamlets Zögern geben, die geforderte Tat auszuführen, einen Grund, den Hamlet selbst nicht zu begreifen vermag, und den vielleicht erst sein Tod offenbaren wird. Das Publikum bleibt gespannt.

Sieht man näher hin, dann erstaunte es mich, dass Hamlet oft das Eine anstelle des Anderen tut. Seine hektischen Handlungen sind keine blo-

⁵⁹ Edward Dowden (1843-1913) war ein irischer Dichter und Kritiker (er wurde u.a. bekannt mit seinem Werk Dowden 2009).

ßen Einfälle eines Temperaments, das zwischen fieberhaften Heldenaten und träger Lethargie hin und her schwankt. Er sieht nicht nur davon ab, den König in der Gebetsszene abzuschlachten, sondern ersticht dafür kurz danach Polonius, ihn fälschlicherweise für den König haltend und kaltblütig rufend: »eine Ratte«. Er kann gar nicht melancholisch genug sein, um nur nicht auf den König einzustoßen, und gleichzeitig doch so gesund, um Polonius zu erstechen. Seine »gesunden Impulse« können nicht spät genug intervenieren, damit er möglichst niemals richtig handelt, aber sie kommen immer im richtigen Augenblick, damit er falsch handelt. Das Abebben von Willenskraft kann einen Mann aber nicht daran hindern, beim Handeln in die eine Richtung voranzugehen, und ihm zugleich erlauben, eifrig in einer anderen Richtung tätig zu werden. Und dann plötzlich tötet Hamlet den König, ohne dafür irgendwelche Vorbereitungen getroffen zu haben. Mit Leidenschaft vollzieht er eine Serie von Handlungen außer genau der einen, die von ihm erwartet wird, und dann vollbringt er schließlich diese große Tat ohne jedes Anzeichen von Widerstreben. Die mysteriöse Verzögerung, den König zu töten, starrt uns immer noch an.

Bradleys Lösung verfehlt das Ziel um Haaresbreite. Er zählt die Umstände von Hamlets Entschlossenheit zum Handeln auf und fügt hinzu, in diesen Fällen würde er handeln, da es nicht die *eine* hassenswerte Handlung ist, auf die sich sein morbides Selbstgefühl konzentriert. Bradley meint natürlich die Rache an Claudius (den König – M.B.). Leider folgt er dieser Spur nicht.

Die schlichte Wahrheit ist, dass Hamlet den König deshalb nicht tötet, weil seine Abneigung zu leben, durch die Umstände und durch seinen Charakter auf diese »eine hassenswerte Tat« gerichtet ist. Er kann sich nicht dafür entscheiden zu leben. Er kann nur so lange existieren, wie er nicht gezwungen ist, sich dazu zu entschließen. Wenn er herausgefordert ist, zwischen Leben und Tod zu wählen, dann ist es um ihn geschehen, weil er sich nicht bewusst für das Leben entscheiden kann. Dies ist, in Begriffen menschlicher Existenz ausgedrückt, der Gehalt von Hamlets Melancholie.

Wir sollten Hamlets Bekenntnisse, sterben zu wollen, nicht wörtlich nehmen; sie sind nicht mehr als die Rhetorik einer schwankenden Laune. Oh nein, er will nicht sterben; er hasst es nur zu leben. Einem Helden, der stur darauf beharrt zu sterben, dem könnte man keine Sympathie entgegenbringen. Es gäbe keinen Konflikt, dem man folgen, kein Theaterstück, dem man zuschauen könnte, denn nichts wäre imstande, ihn in diesem Streben nach dem Tode aufzuhalten. Hamlets Ausführungen

zum Thema »Ich wollte, ich wäre tot« haben keine andere Bedeutung als die, dass er sich weigert, sich auf die Aufgabe zu leben zu konzentrieren, wenn er durch Zufall gezwungen wäre, eine solche Wahl zu treffen. Warum von all den lebenden Geschöpfen sollte allein er genötigt sein, dies zu tun? Der Rest von uns muss sich niemals entscheiden zu leben; und doch leben wir so lange, wie wir können. Auch Hamlet ist bereit, sein Leben zu verteidigen, und dies vielleicht umso mutiger, als er keinen Pfennig darauf setzen würde.

Hier, so fühlte ich, liegen die Ursachen der Verzögerung.

Hamlet hat sich vom Leben abgewandt, aber es ist erst die Erscheinung des Geistes, die die Tragödie auslöst. Er selbst will sich nur vom Hofe zurückziehen und nach Wittenberg zurückkehren, obwohl er auf Bitten seiner Mutter (und vielleicht um Ophelias willen) seine Abreise verschoben hat. Da erscheint seines Vaters körperloser Geist auf den Festungsmauern von Elsinore und befiehlt ihm, den König zu töten. Die Ereignisse drängen ihn zu einer Entscheidung. Seines Vaters Geheiß zu gehorchen, würde alles einschließen, was Leben einschließt. Er würde König werden, vielleicht mit Ophelia als Königin an seiner Seite. Er wäre der königlicher Herrscher am Hofe von Elsinore, eine strahlende Sonne inmitten einer Menge von Rosenkranzes und Guldennestern. In seinem Innersten weiß er, dass er niemals Folge leisten wird. Seine Weigerung, die Welt einzurichten, entspringt seinem Grauen davor, Teil einer Welt zu werden, die zu verabscheuen er mit allen Fasern seines Seins gelernt hat. Der Geist hat das Todesurteil über ihn gefällt. Er wird zu Grunde gehen, bevor er die Anordnung erfüllt, und er weiß es. Aber in der beschämenden Zwischenzeit wird er wie der Rest von uns sein und die Zahl seiner Tage hinausdehnen.

Das Töten des Königs, oh, verfluchte Niedertracht, steht jetzt für die Nötigung zu leben. Er kann diese Handlung nicht ausführen, auf die sich sein morbides Selbstgefühl so konzentriert. Es geht nicht um den physischen Akt der Exekution, dieser ist ihm gleichgültig – es geht um das Werk kindlicher Pflicht, ihm auferlegt durch den furchtgebietenden Befehl seines Vaters, es geht um einen Schritt, der ihn hineinzieht in eine fatale Folge von Verpflichtungen, es geht um eine Geste der Ehrerbietung, die ihn hineinstürzt in den Malstrom des Lebens. Hamlet kann den König jederzeit töten, insofern dies durch Zufall geschehen würde, ohne gezielte Absicht, unter dem Deckmantel eines Anderen, durch einen verleugneten Stoß, durch jeden Akt ohne emphatische Symbolkraft. Er kann ihn auch töten, aber dann ganz im Gegenteil, wenn er selbst zum Tode verdammt ist, mit der heiligen Gewissheit seines nahenden

Endes. Aber niemals, niemals könnte er den König töten in einem bewussten Akt, der ihn selbst zum Leben verpflichten würde. Dies ist gewissermaßen Hamlets persönlichstes Geheimnis.

In Wahrheit versucht er beides: Er führt die Tat aus, aber tut dabei, als sei sie nicht beabsichtigt; und er führt sie aus, wenn sie sein eigenes Schicksal nicht mehr beeinflussen kann. Er ersticht Polonius ohne jedes Zögern, ihn für seinen Höheren, den König, haltend, und leugnet im Augenblick des Handelns jede wirkliche Absicht. Und mit noch mehr Entschiedenheit ruft er am Ende, vergiftet durch Laertes' Florett, fast frohlockend sein »Ich bin tot« aus; und im Moment eines Wimpernschlags verwandelt er sich in Voltaires Schlächterjungen,⁶⁰ dessen Metzeleien nichts anderes sind als mechanische Taten, die ihn zu nichts verpflichten, da er, Hamlet, nun ganz sicher tot sein wird.

Ich vermute, dass von Hamlets vorgespielder Verrücktheit die Anziehungskraft ausging, die ich in meinem eigenen Leiden empfand. Ich musste gespürt haben, dass diese Eskapaden sich als Mittel seiner Selbstzerstörung erweisen würden.

So authentisch Hamlets exaltierte Taten am Anfang sind, so schnell werden sie nach der Begegnung mit dem Geist zur bloßen Vorspiegelung seiner Melancholie. Er war mit seinem ganzen Wesen dabei, sich vom Hofe zu verabschieden, von der Konvention, von allem *Schein*, als das Schicksal seine Flucht stoppte und ihn in das Zentrum der Verdammnis zurückwarf. Die Erscheinung des Geistes lässt ihn fast seine Sinne verlieren. Aber als die Aufwallung vorbei ist – und er erholt sich schnell –, übermannt ihn eine einzige Sorge und bestimmt von nun an den Gebrauch, den er in seiner Abneigung für das »Scheinende« von der Entdeckung machen wird. Die neue Besorgnis resultiert aus der Furcht, gegen seinen Willen zu einer Tat gedrängt zu werden. Er verschließt sich, um frei zu bleiben. Dies ist kein bloßer Akt politischer Vorsicht. Dafür gibt es keinen Grund. Indem er das Geheimnis seiner »bizarren Neigungen« seinen Freunden offenbart, beweist er, dass er ihnen implizit vertraut. Aber sobald sie vermuten können, was zwischen ihm und dem Geist gesprochen wurde, kann die schreckliche Entscheidung nicht mehr hinausgeschoben werden. Nur so lange er allein – und später vielleicht Horatio, sein alter ego, – von der furchtbaren Offenbarung weiß, ist er, Hamlet, sicher. Indem er die Entscheidung verzögert, kämpft Hamlet

⁶⁰ Dies ist eine Anspielung auf Voltaires Satire »Candide oder der Optimismus«, in der der Held einer Welt ausgesetzt ist, die ganz und gar nicht die »beste aller Welten« ist.

um sein Leben. Die gespielte Verrücktheit war seine persönlichste Reaktion auf eine unerwartete Situation. Verstört durch Horror und Furcht hat Hamlet, der leidenschaftliche Liebhaber der Aufrichtigkeit, die Unaufrichtigkeit als seine Waffe und Schild gewählt. Der Mechanismus der Handlung des Theaterstücks und der Rhythmus der Tragödie sind durch diesen Fakt gegeben.

Es ist vermerkt worden, dass Hamlets Trübsinn sich zum Ende des Theaterstücks hin legt und die angenommenen mentalen Störungen dahinschwinden. Aus unerklärlichen Gründen – man würde eher das Gegenteil annehmen – erscheint er nun friedvoll und gefasst. Dieser Antiklimax ist eine der subtilen Schönheiten des Theaterstücks. Aber wie könnte es auch anders sein? Hamlet, der sich einbildete, er wünsche zu sterben, ist nun bereit für den Tod. Er trifft keine Vorbereitungen, den König zu töten, und doch scheint es sicher, dass die Stunde der Rache näher rückt. Und wiederum: Wie könnte es anders sein? Jetzt begrüßt er den Tod und dies nicht mehr aus verstörter Stimmung heraus. Dies verleugnet die Bedeutung des Lebens, aber vom Standpunkt der Anerkennung von dessen Bedeutung. Als er den König niederschlägt, erklärt er sich selbst für »tot«; und der Tod kommt zu ihm, wenn er reif für ihn ist. Die offensichtlichen Zufälle, die den Lauf des Theaterstücks kontrollieren, werden offenbart als bloßer Schein; ihr Fortschritt ist so klar wie der Kalvarienberg.⁶¹ Und tatsächlich wurde die Figur des Hamlet als die eines Heiligen interpretiert. Kein größeres Missverständnis ist möglich. Wovon wir Zeugen sind, ist eine Tragödie, eine Geschichte von Schuld und Sühne. Und es ist seine vorgespielte Verrücktheit, sein selbstgewähltes Mittel, hin und her zu schwanken zwischen bloßer Rache und nicht zu rechtfertigendem Ausweichen, das ihn tiefer und tiefer in Schuld versinken lässt.

Mit einem grimmigen Sinn für Humor führt Hamlet seine Eskapaden präzise aus. In der Szene, in der er sich dumm stellt, schickt er die weinende Ophelia direkt in die Arme ihres Vaters, der mit seiner Entdeckung sofort zum König eilt, der augenblicklich beschließt, Hamlet mit Ophelia als Lockvogel eine Falle zu stellen. Hamlet seinerseits sticht nun hervor in den Künsten romantischer Ironie. Er stellt die »gesetzlichen Beobachter« vor ein Rätsel: Was ist die Ursache seiner angenommenen Verrücktheit? Jeden lässt er nach dessen eigenem Charakter vermuten.

⁶¹ Der Kalvarienberg symbolisiert jene Stationen, die Jesus in Jerusalem auf dem Weg zu seiner Kreuzigung auf Golgatha zurückgelegt haben soll und die seine Leidensgeschichte darstellen.

Polonius, diese pompöse Geistlosigkeit, spielt alle Selbstsicherheit seines wortreichen Zynismus aus: Hamlet durchkreuzt dies, indem er Ophelia in den Wahnsinn treibt. Die Königin, der Wahrheit näher, wird dazu gebracht, die Schuld ihrer überhastigen Hochzeit zu fühlen. Nur Claudius ist gleich auf gleich mit dem Herausforderer und lässt sich nicht täuschen durch die Rasereien seines enttäuschten Liebhabers. Er schickt nach Rosenkranz und Gildenstern, arrangiert die Falle, lässt Hamlet unter Bewachung stellen, schickt ihn nach England, setzt Laertes auf seine Spur und schmiedet den Mordanschlag. Bis auf Claudius sind sie alle nur Marionetten in Hamlets Hand. Er genießt seine grausame Überlegenheit: Die Verfolgung dieser schmeichlerischen Kicherer Rosenkranz und Gildenstern, selbst der Ärger des Königs über Hamlets bedrohliche Geistesblitze. Und schließlich inszeniert Hamlet, den Verrückten spielend, ein Spiel im Spiel, dessen Wirkungen auf den König ihn aufs Höchste vergnügen. Und doch ist sein hilfloses Ich mehr und mehr in Schuld verwickelt. Ungeachtet seiner glamourösen Eskapaden weiß er in seinem innersten Herzen, dass er seinen Weg verloren hat.

Hamlets Tragödie ist mit seiner Liebe zu Ophelia verknüpft, die er geopfert hat. »Ich liebte Ophelia«, ruft er aus an ihrem Grabe, als er plötzlich die Wahrheit erkennt. Das ist der Wendepunkt in Hamlets persönlichem Drama. Bis dahin konnten die äußeren Ereignisse den Schleier seiner Melancholie nicht durchdringen; in seiner Einsamkeit hat er kaum sich selbst gekannt. Nun erreicht Laertes lautes Klagen sein Ohr. In einem Augenblick übermenschlichen Schmerzes bricht Licht zu ihm hindurch. Das ist sein schreckliches Erwachen:

Wer ist der, des Gram

so voll Emphase tönt? Des Spruchs des Wehes

Der Sterne Lauf beschwört und macht sie stillstehn

Wie schreckbefangne Hörer? – Dies bin ich,

*Hamlet der Däne!*⁶²

Seine Liebe für Ophelia ist rein und feurig. Durch seines Mutters sexuelle Herabwürdigung ist Hamlet bis zum Punkt platonischer Raserei getrieben worden, eine sexuelle Herabwürdigung, die Ophelia mit dem gleichen Schmutz färbt. Aber nicht einmal seine Mutter ist jenseits der Erlösung, so schrecklich sie auch gesündigt hat; wie viel mehr die unschuldige Ophelia, die, so muss er fühlen, ein bloßes Opfer seiner eigenen Wahnvorstellungen ist. Seine Liebe zu ihr liegt wie ein Abgrund

⁶² Die Shakespeare-Zitate sind aus einer Übersetzung und Nachdichtung von August Wilhelm Schlegel übernommen (Shakespeare 1975).

zwischen ihm und den anderen. Er kennt die faulige Atmosphäre am Hofe. Er kennt Laertes, diesen jugendlichen Lüstling, der den Geist der eigenen Schwester verdirbt. Er kennt seinen zotigen Polonius, der ihrer zutraulichen Seele widerliche Verdächtigungen einimpft. Er kennt seinen Rosenkranz und seinen Gündenstern, deren geistiger Horizont durch Lüsternheit begrenzt ist. Er kennt den König und die Königin, die ihre Hoffnungen auf Ophelias körperliche Reize setzen, um ihn zu verführen, seiner Mission untreu zu werden. Er verabscheut sie für ihre Verschmähungen von allem, was wahrhaft ehrenhaft ist.

Aber keinem von ihnen gelang es, Ophelias Liebe zu ihm und seine Liebe zu ihr in ein politisches Geschäft zu entwerten, so sehr sie auch auf eine Schwäche der einen und des anderen spekulierten.

Er verabscheut und verachtet sie alle; aber von allen Menschen hat er, Hamlet, das letzte Recht dazu. Wer hat denn zuerst die Idee erwogen, Ophelias reine Gefühle für politische Zwecke zu nutzen? Wer hat sie mit der Verkleidung als abgelenkter Liebhaber getäuscht, so maßlos gewöhnlich in seiner wirren Gestalt, dass das bloße Nacherzählen der Szene dem Obersten Minister ein abgedroschenes »Verrückt vor Liebe« entfahren ließ. Wer hat Polonius' Verdacht genährt, herumreitend auf dessen Tochter bei jeder Wendung ihres mehrdeutigen Dialogs? Wer hat diese Verleumdungen bestätigt durch seine Beleidigungen in jener Szene, wo er ihr rät, in ein Nonnenkloster zu gehen? Wer also überhäufte mit diesen abscheulichen Taten ein unschuldiges Opfer? Wer anderes als er, Hamlet, der Däne!

Bei jeder Drehung der Schraube nährt sich Hamlets Leiden an den Effekten seines eigenen Handelns. Verleumdet er nicht Ophelia bei ihrem Vater, sich selbst dabei mit jenem Virus infizierend, den er verabscheut? Ist er es nicht, der Ophelia durch den Schmutz der höfischen Intrige zieht, den König dazu bewegt, sie zum Lockvogel in der Szene zu machen, wo sie belauscht werden, jene Szene, in der er ungerechte Rache an Ophelia nimmt, indem er genau jene Rolle übernimmt, die er für sie vorgesehen hat? Aber es ist diese Szene, in der sie ihm gegenüber am wahrhaftigsten ist. Hamlet klagt sie an, sich zu prostituieren, während er doch die ganze Zeit am besten weiß, dass er allein anzuklagen ist; denn selbst das, was seine Verdächtigungen zu bestätigen scheint, ist in Wahrheit Resultat seines eigenen Handelns und nichts anderes als ein Verbrechen an diesem reinen geliebten Kind, gegen das er falsch Zeugnis ablegt.

Die Königin hat Ophelia versprochen, dass sie den Prinzen Hamlet heiraten darf, wenn sie ihn zu seinem normalen Ich zurückbringt. Schön-

heit und Ehre, Liebe und Ehe sind dieses eine Mal vereint. Sie liebt Hamlet und kennt die Gefahren nicht, die ihm drohen. Er macht sie niemals mit dieser Bürde vertraut. Ihre Aufgabe sei es, so seine Mutter, ihn zurück ins Leben und zum Glück zu locken, ihm seine Dämonen auszutreiben, die seinen Geist verdunkeln. Welche Rolle könnte ihrer selbstlosen Hingabe angemessener sein?

In Anwesenheit von Ophelias Vater und dem König sagt die Königin:
*Was Euch betrifft, Ophelia, wünsch' ich nur,
Dass Eure Schönheit der beglückte Grund
Von Hamlets Wildheit sei: dann darf ich hoffen,
Dass Eure Tugenden zurück ihn bringen
Auf den gewohnten Weg, zu beider Ehre.*

Worauf Ophelia antwortet:

Ich wünsch' es, gnäd'ge Frau.

Und später, an Ophelias Grab, klagt die Königin, Hamlets Anwesenheit ignorierend:

*Ich hoffte,
Du solltest meines Hamlets Gattin sein.
Dein Brautbett, dacht' ich, süßes Kind, zu schmücken,
Nicht zu bestreun dein Grab.*

In der schon erwähnten Szene, in der Hamlet Ophelia das Nonnenkloster anrät, ist sie es, die nichts, und Hamlet, der alles weiß. Er zuckt zusammen bei dem Gedanken, dass Ophelia »losgelassen« worden war, um ihn von seiner Treue zu seinem toten Vater und vom Pfad der Ehre und Redlichkeit abzubringen. Seine Worte treffen im gleichen Maße den Kern, wie sie gegenüber Ophelia ungerecht sind:

Hamlet: Haha! Seid Ihr tugendhaft?

Ophelia: Gnädiger Herr?

Hamlet: Seid Ihr schön?

Ophelia: Was meint Eure Hoheit?

Hamlet: Dass, wenn Ihr tugendhaft und schön seid, Eure Tugend keinen Verkehr mit Eurer Schönheit pflegen muss.

Ophelia: Könnte Schönheit wohl bessern Umgang haben als mit der Tugend?

Hamlet: Ja freilich: denn die Macht der Schönheit wird eher die Tugend in eine Kupplerin verwandeln, als die Kraft der Tugend die Schönheit sich ähnlich machen kann. Dies war ehemals paradox, aber nun bestätigt es die Zeit.

Hamlet weiß, dass er, würde er um Ophelias Willen seiner Pflicht den Rücken zukehren, sie beide entehren würde. Es ist wahr: Verärgert über

die Rolle, die Ophelia zgedacht war, und begierig, Rache zu nehmen an Polonius' und Laertes' Anspielungen, gibt er seinen Worten eine irrsinnige Wendung. Aber in der Sache ist er klar und präzise. Wenn Ophelia (die ihm seine Geschenke zurückgeben will) versuchen würde, ihn dazu zu bringen, sie zu heiraten, dann würde sie ihn verderben; würde sie jedoch versuchen, ihm auf dem Weg der Ehre zu folgen, so würde sie die Macht der Schönheit verlieren, anstatt ihn durch ihren Charme in Versuchung zu führen. Sie sollte in ein Nonnenkloster gehen – im Slang steht es für ein Bordell –, dies ist es, wo sie hingehört. Hat sie dies nicht bewiesen, indem sie sich selbst angeboten hat in der verräterischen Anwesenheit eines ehebrecherischen Mörders (des Königs – M.B.) und elterlichen Puffmutter (der Königin – M.B.).

Aber dies alles ist Hamlets Tat. Und jetzt will er sie vor dem ganzen Hofe beleidigen und als Rauchvorhang für seine Jagd auf den Mörder benutzen. Letztendlich wird er ihren Vater töten, den sie verehrt. Zum Zeitpunkt, als Ophelia sich ertränkt hat, hat Hamlet mehr als einen Tod verdient. Und in dieser Zeit muss er hundert Tode gestorben sein.

Aber verwickelt ihn das bloße Hinausschieben der Rache oder vielleicht der Versuch, letztendliche Gewissheit, eine öffentliche Bestätigung der Schuld des Königs zu bekommen, zu solchen monströsen Taten? Die Antwort ist klar (und der Produzent sollte sie dem Publikum vermitteln): Der Gebrauch, den Hamlet von seiner bizarren Neigung macht, ist die verfluchte Ursache aller Übel, die ihn befallen hat. Geboren aus dem Hass auf das Leben und aus dem Willen, die Erfüllung seiner Sohnespflicht hinauszuschieben, wird Schuld gezeugt.

Dies verführt ihn dazu, nicht nur seine Feinde, sondern sogar seine Freunde als unbewusste Instrumente zu benutzen; dies lockt ihn in die Falle von Winkelzügen und erhebt Unaufrichtigkeit zu einer edlen Pflicht. Dies verstört ihn unweigerlich und lässt ihn zu einem Rätsel für sich selbst werden.

Aber nach dem öffentlichen Bekenntnis zu seiner Liebe für Ophelia spielt er nicht mehr länger den Narren. Er bereitet das Ende vor. Es gibt nur noch einen kurzen »Dazwischen«, bis der König vom Tod seiner Agenten (Rosenkranz und Gündensterne – M.B.) in England erfährt. Hamlets Haltung in diesem letzten Teil des Theaterstücks ist von höchster Schönheit. Versöhnt mit seinem eigenen Tode, muss er nicht mehr länger zögern, den König zu töten. Nun äußert er nicht mehr den Wunsch zu sterben. Das zeigt die Differenz zwischen dem Hamlet des ersten und des letzten Akts. Anfangs imaginiert er nur, dass er sich nach dem Tode sehnt und macht dies zu seinem liebsten Thema; jetzt sehnt

er sich wirklich nach dem Tode und schweigt. Die Bereitschaft ist alles. Es ist der König, dessen Stunden gezählt sind.

Bisher scheint das Theaterstück kein anderes Thema zu haben als das, sich dem Leben zu verweigern. Aber das ist genau der Grund, warum der Theatererfolg des Stücks ein Rätsel ist. Die Sehnsucht nach dem Tod ist die einzige Leidenschaft, die undramatisch ist. Und doch ist »Hamlet«, wenn überhaupt etwas, dann ein gutes Theaterstück. Wo sollen wir nach der Antwort suchen?

Jeder kennt die Geschichte des entwendeten Briefs, der auf einem Regal gelassen wurde in voller Sicht, dort, wo man zuletzt darauf kommen würde, ihn zu suchen.⁶³ So ist es auch hier. Die Worte selbst und die Szene, die das Puzzle lösen, sind fast zu offensichtlich, um ein Geheimnis zu verbergen. Ich erinnere mich noch an den Tag, ich war noch ein junger Mann, als es mich zuerst traf:

*Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage:
Ob's edler im Gemüt, die Pfeil' und Schleudern
Des wütenden Geschicks erdulden, oder,
Sich waffnend gegen eine See von Plagen,
Durch Widerstand sie enden. Sterben – schlafen –
Nichts weiter ...*

Viel ist über diesen Monolog geschrieben worden. Manches davon ist amüsant. »In diesem Monolog«, sagt Bradley, »denkt Hamlet nicht an die Pflicht, die ihm vor allem auferlegt ist. Er erörtert die Frage von Selbstmord.« Hamlet, nimmt Bradley an, hat zu dieser Zeit sein heiliges Versprechen vergessen. »Was kann bedeutungsvoller sein als der Umstand, dass er genau an dem Tag, der ihm die Glaubwürdigkeit des Geistes erweisen soll, so in dieses Nachdenken [über den Selbstmord] versunken ist?« Bradley, wie einige vor ihm, war zu dem Schluss gekommen, dass der große Monolog ohne jede dramatische Bedeutung sei.

Millionen Menschen haben diesen Zeilen zugehört und anders gefühlt; und auch die vielen Schauspieler, die sie sprachen. Sie waren davon überzeugt, dass der Pulsschlag des Theaterstücks gerade hier schlägt.

Sie lagen nicht falsch. Fügt man den Parallelismus zusammen, dann offenbaren diese fünf zitierten Zeilen den Mechanismus von »Hamlet«, dem Theaterstück. »Sein oder Nichtsein, das ist hier die Frage.« Dies ist eine klar gezogene Alternative, die der Held im Augenblick hoher dramatischer Spannung formuliert. Folglich muss der Held die Alter-

⁶³ Dies ist eine Anspielung auf die Erzählung von Edgar Allan Poe »Der entwendete Brief«.

native abwägen, um die sich das Stück dreht: Soll er den König töten oder nicht?

Aber nichts kann paradoxer scheinen als die Weise, in der Hamlet die Frage umformuliert. Was ist edler im Gemüt, »zu sein« und »leiden« oder »nicht zu sein« und »zu den Waffen greifen«? Es sollte doch offensichtlich anders herum sein. Aber die Implikationen des Paradoxons sind offensichtlich. Hamlet kann an das Leben nur in den Begriffen der Passivität denken; auch wenn das Erdulden des Lebens und seiner Pflichten eine ganze Reihe von so genannten Handlungen wie das Töten des Königs, die Heirat mit Ophelia, die Herrschaft über das Land usw. mit sich bringen. Aber die eine einzig wahre Handlung fällt unter die Überschrift »Nichtsein«. Man kann den Selbstmord mit einer bloßen Nadel ausführen, würde nicht der Umstand gelten...

*So macht Gewissen Feige aus uns allen;
Der angeborenen Farbe der Entschließung
Wird des Gedankens Blässe angekränkelt;
Und Unternehmungen voll Mark und Nachdruck,
Durch diese Rücksicht aus der Bahn gelenkt,
Verlieren so der Handlung Namen.*

Mit Gedanken an Handlung beginnt und endet der Monolog. Aber er dreht sich nur um Selbstmord. In dieser offensichtlichen Konfusion haben wir die dramatische Wahrheit des Theaterstücks. Die Alternative besteht darin, entweder den König oder sich selbst zu töten.

Das ganze Theaterstück hindurch laufen die innere und die äußere Handlungsebene parallel und werden durch Hamlets visionäre Kraft koordiniert. Er sieht seines Vaters Gestalt »in meines Geistes Aug'«, schon bevor er von der Erscheinung des Geistes erfährt; er ahnt »was von argen Ränken«, bevor der Geist sie ihm offenbart; seine prophetische Seele vermutet die Schuld seines Onkels; er sieht Ophelias Bericht an ihren Vater voraus; er ist sich der Lauscher in der Nonnenklosterszene bewusst; er ist auf der Spur der spionierenden Höflinge; er errät deren Mission; er durchschaut den Zweck des Fechtspiels; er instruiert die Schauspieler richtig, und außer im Fall von Polonius hinter dem Wandteppich, den er für den König hält, ist er jemand, der über die Gabe eines zweiten Gesichts verfügt.

Am Ende werden seine Vorahnungen Wirklichkeit:

Hamlet: ... ich werde bei der ungleichen Wette gewinnen. Aber du kannst dir nicht vorstellen, wie übel es mir hier ums Herz ist. Doch es tut nichts.

Horatio: Nein, bester Herr –

Hamlet: Es ist nur Torheit; aber es ist eine Art von schlimmer Ahndung, die vielleicht ein Weib ängstigen würde.

Horatio: Wenn Eurem Gemüt irgendetwas widersteht, so gehorcht ihm: ich will ihrer Hieherkunft zuvorkommen, und sagen, dass Ihr nicht aufgelegt seid.

Hamlet: Nicht im geringsten. Ich trotze allen Vorbedeutungen: es waltet eine besondere Vorsehung über den Fall eines Sperlings. Geschieht es jetzt, so geschieht es nicht in Zukunft; geschieht es nicht in Zukunft, so geschieht es jetzt; geschieht es jetzt nicht, so geschieht es doch einmal in Zukunft. In Bereitschaft sein ist alles. Da kein Mensch weiß, was er verlässt, was kommt darauf an, frühzeitig zu verlassen?

Hamlet scheidet willig aus dem Leben; er vollbringt Selbstmord, nicht in Verzweiflung, sondern als Erfüllung. Seine Bereitschaft zu sterben ist seine Bereitschaft, das Leben in seiner wahren Bedeutung zu akzeptieren. Er wird ermordet, und die Sicherheit seines eigenen Todes gibt ihm die Freiheit, seine Pflicht zu tun. Die innere⁶⁴ und die äußere Bühne spiegeln sich zum Ende hin in einander.

Wie in »König Lear«, »Othello« oder »Macbeth« ist die Tragödie mit dem Ende des erstens Akts in Gang gesetzt. Lear hat sich in seiner Eitelkeit und Torheit der Großzügigkeit seiner herzlosen Töchter ausgeliefert; im Rest des Theaterstücks erfüllt er sein Schicksal. Die Eroberung Desdemonas durch den Mohren ist ein Triumph des Geistes über die Ungleichheit von Alter und Rasse, ein Triumph, der niemals den Test roher Leidenschaft bestehen wird; Othello geht seinem Untergang entgegen. In »Macbeth« ziehen die Hexen den Zirkel der Tragödie um den Helden und seine obsessiven Ambitionen; das Ende folgt mit geometrischer Notwendigkeit. So auch in »Hamlet«: Der das Theaterstück eröffnende Akt enthält im Keim die ganze Tragödie. Als Hamlet der Befehl seines Vaters erreicht, ist sein Schicksal besiegelt. Bevor sich der Vorhang zum zweiten Akt hebt, ist verordnet, dass Hamlet, der den Verrückten spielt, sein Leben verlieren wird, während er die Tat hinauschiebt.

Wir müssen nicht weit gehen, um zu verstehen, warum »Hamlet« populär ist. Der innerste Konflikt des Helden, sein selbstzerstörerisches Schattenspiel um die Grenzen von Leben und Tod wird in externe Ereignisse übersetzt, in ein scharf akzentuiertes Drama. Im Theaterstück

⁶⁴ Das Wort »inner« wird von Polanyi im Ausdruck durchgestrichen und durch »ward« ersetzt, womit die Bühne einer seelischen Krankheit gemeint sein könnte – M.B.

geht es um Selbstmord in Gestalt des Tötens eines Feindes; es geht um die endlose Verzögerung in Gestalt unaufhörlicher Taten.

Der Plot ist extrem clever. Ohne seine simulierte Verrücktheit hätte Hamlet niemals die Entscheidung vertagen können, ohne in Konflikt mit seinen Freunden und Unterstützern zu kommen. Wäre sein innerer Konflikt aber auf diese Weise zu Tage getreten, dann wäre dies künstlerisch fatal gewesen. Ein Hamlet, der sich geweigert hätte, dem Geheiß des Geistes Folge zu leisten, oder der gezögert hätte zu handeln, wenn seine Freunde Druck auf ihn ausgeübt hätten, hätte unsere Sympathie verloren, so wie er unsere Bewunderung für ihn gefährdet hätte, wenn er in seinem Bestreben nach Rache durch äußere Hindernisse besiegt worden wäre. Durchgehend ist es Hamlet selbst, der das einzige Hindernis darstellt – gleichermaßen für die Entscheidung, Rache zu nehmen, und dafür, diese Entscheidung auszuführen. So wird mit Hinsicht auf das innere Leben höchste Universalität erreicht, während das Ereignis auf der Bühne durch Blut, Feuer und Schwefel verdeutlicht wird.

Ich persönlich, in der dunklen Gasse einer Gemütsstimmung, die mich fast mein Leben gekostet hätte, mag flüchtig eine Facette von dem, was den Dichter bewegte, erkannt haben, oder aber auch nicht. Das vollendete Werk braucht keinen Dolmetscher; das Publikum versteht.

In »Hamlet« geht es um die Bedingung menschlichen Seins. Wir alle leben, insoweit wir uns weigern zu sterben. Aber wir sind nicht bereit, in allen jenen wesentlichen Beziehungen zu leben, zu denen uns das Leben einlädt. Wir schieben Glück hinaus, da wir zögern, uns dem Leben gegenüber zu verpflichten. Das ist es, was Hamlets Verzögerung so symbolisch macht. Leben ist des Menschen verpasste Möglichkeit. Aber am Ende erlangt unser Held etwas von der Vollendung des Lebens. Der Schlussvorhang lässt uns nicht nur versöhnt zurück, sondern mit einem unerklärlichen Gefühl von Dankbarkeit Hamlet gegenüber, da seine Leiden nicht völlig vergeblich gewesen sind.

Kari Polanyi-Levitt
Von der Großen Transformation
zur Großen Finanzialisierung⁶⁵

Ich bin hocheifrig, an diesem sehr besonderen Tag auf Einladung der Rosa-Luxemburg-Stiftung und des John F. Kennedy Instituts der Freien Universität Berlin hier zu sein. Es gibt unter Ihnen wahrscheinlich wenige, für die der 8. Mai irgendeine Bedeutung hat. Aber jede und jeder, der irgendwie in meinem Alter ist, wird sich erinnern, dass dies der Tag ist, an dem der Krieg endete.

Es war der Tag des Sieges in London, in Europa. Es war das definitive und endgültige Ende des Naziregimes. Für uns, die wir während des Krieges in London lebten, war dieser Tag eine großartige, eine unglaubliche Feier. Als wir uns aufmachten von Kentish Town zum Trafalgar Square, wurden wir von Strömen von Menschen aus allen vier Ecken Londons überschwemmt. Das letzte Ziel war der Buckingham Palast. An jeder Ecke wurde Feuerwerk aus den Trümmern der Bomben gezündet. Auf den Straßen wurde getanzt und viele Ältere nahmen an der Feier teil, die über Jahre nachts nicht aus gewesen waren. Und natürlich gab es nach vier Jahren der Dunkelheit zum ersten Mal wieder Licht.

In der Einführung zu dieser Vorlesung war gesagt worden, dass ich an der berühmten Studie teilgenommen habe, die die Effekte der strategischen Bombenangriffe der Alliierten auf die deutschen Kriegsanstrengungen untersucht hat. Ganz im Gegensatz zur Intention hat die deutsche Kriegsproduktion mit dem Bombardement zugenommen. Die deutschen Bombenangriffe auf Großbritannien hatten den gleichen Effekt. Die Leute arbeiteten länger und taten, was das Land von ihnen verlangte. Eine 72-Stundenwoche war nicht ungewöhnlich.

Dies ist ein Jahr vieler anderer Jahrestage: Es sind 70 Jahre vergangen seit der Erstveröffentlichung von *The Great Transformation* 1944, Karl Polanyis bekanntester Arbeit. Und vor 50 Jahren, 1964, starb er. Außerdem gibt es einen historischen Jahrestag: Ein Jahrhundert ist vergangen, seit im August 1914 der Erste Weltkrieg ausbrach. Ich bin zwar sehr alt, geboren 1923, aber der erste Große Krieg ist nicht Teil meiner Erinnerungen. Er war aber das wichtigste Ereignis im Leben meiner Eltern.

⁶⁵ Rosa Luxemburg Lecture am 8. Mai 2014 am John F. Kennedy Institut der Freien Universität in Berlin

Lassen Sie mich mit meiner Mutter, Ilona Duczynska, beginnen. Wäre ich gläubig, so würde ich wissen, dass meine Mutter von oben auf mich herabsieht, wie ich hier am Podium der Rosa-Luxemburg-Stiftung stehe. Meine Mutter war 1915 Studentin der Ingenieurwissenschaften in Zürich. Sie war damals mit einer Gruppe von Vertretern der Russischen Sozialdemokratischen Partei befreundet, die in Opposition zum Krieg standen, darunter mit Lenin, seiner Frau Krupskaja und Angelica Balabanoff.⁶⁶ Sie trafen sich zusammen mit Delegationen aus Deutschland, Frankreich, Großbritannien und von anderen europäischen sozialistischen und Arbeiterparteien, um ein Aktionsprogramm gegen den Krieg zu entwerfen, bekannt geworden als Zimmerwalder Manifest.

Da Ilona eine 18-jährige ungarisch sprechende Studentin war, die kein Spitzel kannte, wurde sie damit beauftragt, diesen Aufruf zum Handeln den Führern der sozialdemokratischen Partei in Wien zu übergeben. Als sie sich diesen Herren vorstellte, da warfen diese nur einen Blick auf sie und sagten ihr, sie sei noch ein Kind und solle nach Hause gehen. Nachdem diese Mission gescheitert war, ging sie nach Budapest, wo ihr durch Ervin Szabo, einem führenden Anarchisten und Leiter der öffentlichen Bibliothek, ein wärmerer Empfang zuteil wurde. Mit seiner Hilfe und seinem Rat fand sie andere junge Leute mit dem Plan, Antikriegsliteratur zu verbreiten. Sie schrieb die Texte, fand einen Drucker und zusammen mit ihrem Genossen Tibor Sugar organisierten sie die Verteilung der Flugblätter in der großen Manfred-Weiss-Rüstungsfabrik und in Kasernen.

Schlussendlich wurden sie gefasst, eingesperrt und wegen Hochverrat angeklagt – es war keine Kleinigkeit. Das Gerichtsverfahren gegen Ilona Duczynska, ein schöne junge Frau aus gutem Hause, und Tibor Sugar, der kurz ihr Ehepartner war, bevor sie meinen Vater traf, erregte ein beträchtliches öffentliches Interesse. Sie wurden durch die Revolution von 1918, die den Krieg beendete und die erste ungarische Republik gründete, aus dem Gefängnis befreit. Ilona wurde zu einem Gründungsmitglied der Ungarischen Kommunistischen Partei, die zu dieser Zeit vor allem aus jungen Menschen bestand. Aufgrund ihrer exzellenten Bildung und der Kenntnis einer ganzen Reihe von Sprachen wurde sie nach Moskau berufen, um bei der Vorbereitung des historischen Zweiten Internationalen Kongresses kommunistischer Parteien als Übersetzerin für Karl Radek zu dienen. Ilona kehrte 1920 nach Wien zurück

⁶⁶ Zu Angelica Balabanoff und ihrem Blick auf Lenin siehe eine neue Publikation ihrer Memoiren (2013) – M.B.

und wurde wenig später wegen »luxemburgistischer Abweichungen« und der Publikation eines Artikels in einer von Paul Levi herausgegebenen Zeitschrift aus der Partei ausgeschlossen. Dieser war gleichfalls bei der Kommunistischen Partei in Ungnade gefallen. Als eine Frau in ihren frühen Zwanzigern musste sie Rosa Luxemburg als eine sehr wichtige und herausgehobene Person der Bewegung bewundert haben, die eine Generation älter war.

Viele Jahre später, nach der Zerschlagung der österreichischen Arbeiterbewegung im Februar 1934, trat meine Mutter der Kommunistischen Partei (KPÖ) wieder bei, um den Kampf des illegalisierten Schutzbunds, dem militärischen Arm der Sozialdemokratischen Partei Österreichs, fortzusetzen, bis sie sich 1936 meinem Vater und mir in London zugesellte. Erneut wurde sie aus der KPÖ ausgeschlossen – auf Weisung Moskaus und ohne Begründung.

Meine Mutter war eine sehr selbständige Person und mein Vater hat sie verehrt. Karl und Ilona trafen sich zuerst 1920 in der Helmstreits Mühle, einer Villa, die von einem Wiener Wohlmeinenden als Asyl für politische Flüchtlinge aus Ungarn bereitgestellt worden war. Mein Vater hatte Budapest 1919 verlassen. Nachdem das reaktionäre Regime von Admiral Horthy die Macht ergriffen hatte, folgten bald viele weitere kommunistische, sozialistische, radikale und liberale Flüchtlinge. Die Genossen in der Villa gehörten der Generation meiner Mutter an, und mein Vater, der zehn Jahre älter war, saß für sich selbst und schrieb in Ruhe etwas. In einem Brief, den er viele Jahre später über die Begegnung mit meiner Mutter schrieb, sagte er, sie sei eine Revolutionärin mit polnischem Namen gewesen, sehr nahe an seinem Ideal einer jungen russischen Revolutionärin. Ilona dagegen sagte, er habe auf sie den Eindruck einer Person gemacht, deren Leben schon hinter ihr liegt.

Für die Generation meines Vaters, der damals 34 Jahre alt war, war der Große Krieg eine traumatische Erfahrung gewesen, die die scheinbaren Sicherheiten jener Zeit, die 1914 zu Ende ging, zertrümmert hatte. Dies traf besonders für die besiegten Staaten Deutschland und Österreich-Ungarn zu. In einer Rede »Die Berufung unserer Generation«, die Polanyi in Budapest hielt, drückte er die totale Desillusionierung einer Generation aus.

Während des Ersten Weltkriegs war mein Vater Kavallerieoffizier der österreichisch-ungarischen Armee an der galizischen Front. In einer sehr kalten Nacht stürzte sein Pferd und begrub ihn unter sich. Er war sicher, er würde sterben; aber als er wieder zu Bewusstsein kam, fand er sich in einem Budapester Krankenhaus wieder. Er wurde durch das Gefühl

einer persönlichen Verantwortung für die Katastrophen gepeinigt, das Morden, den Krieg, für das, was er später den Zusammenbruch unserer Zivilisation nannte. Er hatte ein Buch mit an die Front genommen, die gesammelten Werke von Shakespeare in Englisch. In den 1950er Jahren schrieb er ein halbautobiografisches Essay über Hamlet, über dessen Unschlüssigkeit, eher sogar Widerstreben, seine Verantwortung als König von Dänemark wahrzunehmen.⁶⁷ Der Große Krieg, davon bin ich überzeugt, war das entscheidende Ereignis im Leben meines Vaters, das ihn dazu motivierte, sich für die Suche nach den letztlichen Ursachen des Zusammenbruchs der Welt vor 1914 und aller Katastrophen, die folgten, zu engagieren.

Der Geist der russischen Revolutionäre des späten 19. und frühen 20. Jahrhunderts trat durch die enge Familienfreundschaft der Pollacseks⁶⁸ mit den Klatchkos in Wien in das Leben von Karl, seinen älteren Geschwistern und ihrem Cousin Ervin Szabó. Karls Mutter, Cecilia Wohl, war durch ihren Vater von Vilnius nach Wien geschickt worden, gemeinsam mit einem anderen jungen Mädchen, Nyunia aus Simferopol auf der Krim, um bei den Klatchkos zu bleiben, Freunden aus Vilnius. Russisch war Ceciles erste Sprache, deutsch ihre zweite. Ungarisch hat sie später gelernt, aber konnte es wohl nie schreiben. Nyunia heiratete Samuel Klatchko und Cecilia traf Mihály Pollacsek, meinen Großvater, den sie dann heiratete. In den frühen 1890er Jahren zog mein Großvater mit seiner Familie von Wien nach Budapest, aber sie hielten die engen Beziehungen mit ihren Freunden, den Klatchkos, in Wien aufrecht.

Klatchko war der nichtparteigebundene Gesandte aller illegalen Parteien und Bewegungen im damaligen zaristischen Russland. Er hat viele der großen russischen Revolutionäre getroffen – einschließlich Plechanow und Axelrod. Leo Trotzki war ein täglicher Besucher seines Buchladens am Karlsplatz. Die russische revolutionäre Umgebung im Umfeld der Klatchko-Familie machte einen großen Eindruck auf meinen Vater und seinen Cousin Ervin Szabó. Ich erinnere mich an Erzählungen meines Vaters über seine Erinnerungen aus der Kindheit von hungrigen und durchfrorenen Männern, deren Füße in Zeitungspapier gewickelt waren. Sie kamen, um eine Weile zu bleiben und dann ihrer nächsten revolutionären Aufgabe nachzugehen.

⁶⁷ Siehe dazu S. 136ff. in diesem Buch.

⁶⁸ Der Familienname wurde später dem Ungarischen angenähert und zu Polanyi.

Mein Großvater, Mihály Pollacsek, kam aus einer wohlhabenden jüdischen Familie der ungarischen Stadt Ungvar, heute Uschhorod in der Ukraine. Er war ein erfolgreicher Eisenbahningenieur, Auftragnehmer, Unternehmer und ein ungarischer Anglophiler, der vor allem an die Bedeutung von Bildung glaubte. Mihály nutzte die ökonomischen Ressourcen der Familie, um allen seinen sechs Kindern zu Hause eine exzellente Erziehung angedeihen zu lassen. Dies schloss Latein, Griechisch, Englisch und Französisch sowie Fechten für die Jungs ein, bis sie alt genug waren, das Gymnasium zu besuchen. Karl sprach von seinem Vater als jemandem, der nicht durch die kommerziellen Werte der aufstrebenden Bourgeoisie von Budapest angesteckt war.

In Ungarn erinnert man sich an Karl Polanyi als den Gründer und ersten Präsidenten der ungarischen Studentenbewegung unter dem Namen Galileo. Sie forderte die alte Ordnung der Monarchie, der Aristokratie, des Adels und der Kirche heraus und engagierte sich für Volksbildung. Dies schloss Tausende von Alphabetisierungskursen für junger Arbeiter und Bauern ein. Polanyi hat immer wieder betont, dass für ihn die russische Studentenbewegung dieser Zeit das Vorbild war. Er bewunderte die russischen Revolutionäre, die die Autoritäten des zaristischen Russlands durch direkte Aktionen herausforderten, einschließlich von Attentaten auf zaristische Beamte. Heute würden sie sicherlich Terroristen genannt werden.

In der Geschichte haben Studenten eine bedeutende Rolle in Revolutionen gespielt oder, allgemeiner, die Unzufriedenheit in der Gesellschaft ausgedrückt. Während des Studentenstreiks in Montreal 2012 habe ich gesehen, welches bemerkenswerte Niveau von demokratischer Organisation die Studenten hatten. Sie lehnten prominente Führer ab und organisierten sich stattdessen horizontal durch Sprecher.

Karl Polanyi unterstützte die ungarische Revolution, die den Ersten Weltkrieg beendete und die Monarchie stürzte, aber er lehnte das kurzfristige kommunistische Regime ab, das dieser Revolution folgte. 1919 ging er nach Wien und bald folgten viele aus allen Teilen der politischen Linken.

In den hundert Jahren, die seit 1914 vergangen sind, heben sich der Erste Weltkrieg und die russische Revolution als Wasserscheide aus den Ereignissen, die Europa geprägt haben, heraus. Kaiser, Zaren und Könige wurde in den Staub gestürzt. Es gab wundervolle Karikaturen von den Mächtigen, die vom Thron gefegt und buchstäblich in die Mülltonne der Geschichte getreten wurden. Das Österreichisch-Ungarische Reich zerfiel in die Tschechoslowakei, Österreich und Jugoslawien, während

das Königreich Ungarn auf ein Drittel seiner früheren Bevölkerung reduziert wurde. Wien, vorher die glitzernde Hauptstadt des Habsburger Reichs von 50 Millionen Einwohnern, war nun die Hauptstadt der Republik Österreich mit nur sechs Millionen. Sie schien zu klein, um politisch lebensfähig zu sein.

In der Provinz und Stadt Wien wurden die Sozialisten in der Zeit zwischen 1918 und 1934 immer wieder gewählt. Polanyi bewunderte die Errungenschaften der Wiener sozialistischen Stadtverwaltung mit ihrem sozialen Wohnungsprogramm heller und moderner Gebäude, entworfen von einigen der führenden Architekten. Und mehr noch schätzte er die Bedeutung von Organisation in einer Reihe von kulturellen Bildungs- und Erholungsaktivitäten.

Die Bourgeoisie Wiens war dieser Politik feindlich gesonnen. Die Finanzierung der sozialen Programme wurde durch erhöhte Steuern auf den Immobilienbesitz gesichert. Friedrich Hayek, der bedeutende österreichische Ökonom und Protegé von Ludwig von Mises, schrieb, dass diese hohen Steuern zu einem Verfall der privat angebotenen Immobilien führen würden. Beide lehnten die sozialistische Verwaltung ab und waren durch eine Sprache wie die von der »Diktatur des Proletariats« verängstigt. In seinen Memoiren erinnert sich Mises an eine Demonstration vor dem Ersten Weltkrieg, als mehr als 200.000 Arbeiter in militärischer Formation auf der Ringstraße marschierten. Unter dem Banner der Sozialdemokraten forderten sie das allgemeine Wahlrecht. Mises beschreibt es als äußerst bedrohlich, dass die ungewaschenen Massen das Recht erhalten sollten, ihre Vertreter ins Parlament zu wählen.

Mises war der berühmteste österreichische Ökonom, aber er hatte keine Professur an einer Universität. Wie auch sein jüngerer Kollege Hayek war er bei der Handelskammer angestellt. Er publizierte 1922 im *Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik* einen Artikel, der die Unmöglichkeit der Schaffung einer sozialistischen Wirtschaft nachweisen sollte, in der Preissignale fehlen, die durch Angebot und Nachfrage auf den Märkten für Waren, Arbeit und Kapital gebildet werden. Auf den Seiten dieser prestigeträchtigen Zeitschrift folgte eine Debatte mit einer Reihe von Beiträgen, u.a. auch einem von Karl Polanyi. Zu dieser Zeit gab es noch kein Land mit einer sozialistischen Wirtschaft; die junge Sowjetunion war noch in den Bürgerkrieg verwickelt.

Die traditionellen europäischen sozialdemokratischen Parteien, ausgerüstet mit dem marxistischen Glauben in die historische Unausweichlichkeit des Sozialismus, waren davon überzeugt, dass das in seiner Größe zunehmende Proletariat letztlich eine parlamentarische Mehr-

heit erlangen und den Sozialismus einführen würde. Mein Vater lehnte die Existenz historischer Gesetze, die die Zukunft determinieren würden, ab. Seiner Auffassung nach muss der Fortschritt in Richtung Sozialismus in existierenden Institutionen wie den Gewerkschaften, den Kooperativen, anderen zivilgesellschaftlichen Organisationen und Assoziationen gegründet sein. Er verwarf die Einführung administrativer bürokratischer Strukturen durch Anhänger von zentralisierten Kommandowirtschaften sowjetischen Stils.

Karl Polanyis Vision war die einer sozialistischen Wirtschaft, die effizient unter dem Gesichtspunkt der Allokation von Ressourcen wäre, sozial gerecht unter dem Gesichtspunkt der Einkommen und partizipativ unter dem Gesichtspunkt der demokratischen Repräsentation der Interessen der Arbeiter, der Unternehmen, der Konsumenten und der Bürgerinnen und Bürger. Dies ist nicht das Modell atomisierter Individuen, die als Konsumenten, Arbeiter oder Unternehmer auf Märkten für Waren und Dienstleistungen teilnehmen, sondern eher ein Modell wechselseitig miteinander verhandelnder Assoziationen und Organisationen.⁶⁹

Ich erreiche das Ende der Zeit, die mir zur Verfügung steht, und habe noch gar nicht den Gegenstand des Titels meines Beitrags berührt: Von der Großen Transformation zur Großen Finanzialisierung, die der Finanzkrise von 2008 vorherging. Ich glaube, dass diese Krise mehr als eine gigantische Verschuldung war, die durch eine Finanzblase erzeugt wurde, bei der das Bruttosozialprodukt je Einwohner von Irland oder Spanien zeitweilig das von Großbritannien erreichte. Es war das Resultat einer vielbillionenfachen Finanzialisierung der kapitalistischen Ökonomie von Europa und Nordamerika. Dies hat eine Krise hervorgebracht, die hartnäckiger ist als die der 1930er Jahre, weil die Regierungen heute Gefangene der Finanzinteressen internationaler Kreditgeber sind. Sie reagieren schneller auf die Anleihemärkte als auf Meinungsumfragen oder Wahlen. Die politischen Parteien, die miteinander im Wettbewerb um Wählerstimmen stehen, sind in ihrer Politik zunehmend ähnlich. Ihre Politik repräsentiert die Interessen der Welt der Großunternehmen: wirtschaftliches Wachstum hat Priorität gegenüber Umweltschutz, die Rettung von Banken gegenüber der Rettung von Hauseigentümern, ein günstiges Investitionsklima gegenüber besorgten Sozialprogrammen, Auste-

⁶⁹ Dies war am Modell des Gildensozialismus (Cole 1980/1920) oder integralen Sozialismus (Bauer 1919) orientiert.

rität gegenüber wachsenden Staatsausgaben und gegenüber der Reduktion des staatlichen Defizits durch höhere Einnahmen.

Ich glaube, dass die andauernde und ungelöste Finanz- und Wirtschaftskrise den relativen Niedergang der fortgeschrittenen kapitalistischen Kernländer des Westens und die Verlagerung der internationalen Machtverhältnisse in der Wirtschaft von West nach Ost, von Nord nach Süd aufdeckt. Die Auswirkungen der Finanzkrise auf Europa und Nordamerika waren besonders heftig, während Regionen Asiens, Lateinamerikas und sogar Afrikas sich schnell erholten und wieder ein starkes ökonomisches Wachstum aufzeigten. Das »Sich-entwickelnde-Asien«, in dem mehr als die Hälfte der Weltbevölkerung lebt, erreichte im ersten Jahrzehnt des 21. Jahrhunderts jährliche Wachstumsraten von 8-9%, während der IWF gebraucht wurde, um das schwächelnde Wirtschaftswachstum in Europa zu stützen. Ich habe keine Illusionen über Wirtschaftswachstum gemessen am Bruttosozialprodukt, aber es gibt keine Zweifel, dass wir eine historische Verschiebung der Machtverhältnisse beobachten.

Die andauernde Krise hat vier Dimensionen: Sie betrifft die Bereiche der Finanzen, des Sozialen, des Politischen und der Umwelt. Die ökonomische Konterrevolution hat seit den 1980er Jahren ungekannte Ungleichheiten von Einkommen und Reichtum auf der globalen Ebene hervorgebracht. Die Erzeugung von Schulden durch Finanzialisierung, der Ersatz von Arbeit in der Produktion von Gütern und der Bereitstellung von Dienstleistungen durch Automatisierung, die Degeneration der Demokratie durch die Geiselnahme der Regierungen und die fehlende Bereitschaft, sich unseren ökologischen Problemen zu stellen, können genannt werden. Die Situation ist unter den Gesichtspunkten der Finanzen, des Sozialen, des Politischen und der Umwelt nicht nachhaltig zu nennen.

Die finanzielle Instabilität setzt sich fort und die Furcht vor der nächsten Finanzkrise ist akut. Die Banken sind machtvoller und profitabler als je zuvor. Es gibt einen Konsens, dass die Welt eine neue Finanzarchitektur braucht, aber keinerlei effektive Maßnahmen wurden ergriffen. In den letzten 60 Jahren wurde es nicht zugelassen, dass eine der großen Banken abgewickelt wird. Während der Großen Depression vor 80 Jahren dagegen war dies das Schicksal von über zehntausend US-Banken.

Das Niveau der Erwerbsbeschäftigung hat in den USA kaum das Niveau der Zeit vor 2008 erreicht und in einigen Ländern Europas beträgt die Jugendarbeitslosigkeit 30-50%. Während die Früchte des Wachstums den oberen 10% zufallen, hat der Mangel an Erwerbsbeschäfti-

gung die ökonomischen Möglichkeiten und die soziale Mobilität der anderen 90% beeinträchtigt.

Zur gleichen Zeit, da die Automatisierung die Nachfrage nach Arbeit reduziert, arbeiten viele härter und länger, üben manchmal zwei oder drei Jobs aus, und die Erwerbstätigkeit ist zunehmend prekär. Der *Economist* berichtete von einer Studie, nach der 47% der heutigen Jobs in der Welt in den nächsten 20 Jahren verschwinden werden. Die Informationstechnologie hat den Arbeitstag über die normalen Bürozeiten hinaus verlängert und von Angestellten wird erwartet, auf die elektronische Kommunikation im Modus von 24 Stunden und sieben Tagen die Woche zu reagieren. Eigentlich sollte doch die Automatisierung unsere Arbeit reduzieren und mehr Muße mit sich bringen, aber das kapitalistische System ist so organisiert, dass für die große Mehrheit ein Job notwendig ist, um den Zugang zu den für das Leben notwendigen Wirtschaftsgütern zu erhalten.

Die Finanzialisierung hat eine neue Form der Schuldknechtschaft und ein demokratisches Defizit für Individuen und Nationen hervorgebracht. Die schwächeren Wirtschaften Europas verfügen über keine ökonomische Souveränität. Es gibt Wahlen, aber die Optionen sind darauf reduziert, welche Gruppe von Politikern die Befehle und Bedingungen ausführen wird, die den Schuldenerlass aus Brüssel begleiten. Außerdem ist die Hilfe vor allem im Interesse der externen Kreditgeber.

Und schließlich sind wir mit der unzweifelhaften Tatsache der fortschreitenden Zerstörung der natürlichen Umwelt und Biosphäre konfrontiert, einschließlich der Folgen des Klimawandels. Leider ist es die Macht der Unternehmensinteressen, die dazu führt, dass die Anstrengungen, das Problem anzugehen, so frustrierend sind.

Wir müssen uns fragen: Warum hat das Werk *The Great Transformation*, das vor 70 Jahren durch einen Autor geschrieben wurde, der buchstäblich unbekannt war, der bis zu seinem 61. Lebensjahr keine Position an einer Universität hatte, nicht nur überlebt, sondern wachsende Autorität gewonnen? Die Ausstrahlungskraft des Werkes liegt darin, dass der Autor ein System zurückweist, in der die Gesellschaft den Erfordernissen einer kapitalistischen Wirtschaft untergeordnet wird. Nach Polanyi ist die Wirtschaft ein soziales und politisches Konstrukt: Wenn es der Gesellschaft nicht dient, dann muss es und wird es durch den bewussten Willen der Bürgerinnen und Bürger rekonstruiert werden, damit sie in Harmonie mit der Natur und miteinander leben können.

Literatur

- Acosta, Alberto (2009): Das »Buen Vivir«. Die Schaffung einer Utopie, in: *Juridikum*, (4), 219-223
- Adler, Frank/Schachtschneider, Ulrich (2010): *Green New Deal, Suffizienz oder Ökosozialismus? Konzepte für gesellschaftliche Wege aus der Ökonomiekrise*, München
- Arendt, Hannah (1993): *Was ist Politik? Fragmente aus dem Nachlass*, München
- Atkinson, A. B./Piketty, Thomas (2010): *Top incomes. A global perspective*, Oxford
- Ax, Christine/Hinterberger, Friedrich (2013): *Wachstumswahn. Was uns in die Krise führt – und wie wir wieder herauskommen*, München
- Balabanoff, Angelica (2013): *Lenin oder: Der Zweck heiligt die Mittel. Erinnerungen*, Berlin
- Balzac, Honoré de (1971): *Vater Goriot*, Berlin/Weimar
- Bartels, Larry M. (2008): *Unequal democracy. The political economy of the new gilded age*, New York/Princeton
- Bauer, Otto (1919): *Der Weg zum Sozialismus*, in: *Werke*, Bd. 2, Wien 1976, 89-131
- Bauwens, Michael/P2P Foundation (2014): *Transitioning to a Commons-Based Society*
- Bello, Walden (2005): *De-Globalisierung: Widerstand gegen die neue Weltordnung*, Hamburg
- Berlin, Isaiah (2006): *Zwei Freiheitsbegriffe*, in: *Freiheit. Vier Versuche*, Frankfurt a.M., 197-256
- Bernard, Mitchell (1997): *Ecology, Political Economy and the Counter-Movement*, in: Gill, Stephen/Mittelman, James (Hrsg.): *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge, 75-89
- Betzelt, Sigrid/Bothfeld, Silke (2014): *Autonomie – ein neues Leitbild einer modernen Arbeitsmarktpolitik*, WISO direkt der Friedrich-Ebert-Stiftung
- Bischoff, Joachim/Lieber, Christoph (2013a): *Die »große Transformation« des 21. Jahrhunderts. Politische Ökonomie des Überflusses versus Marktversagen*. Hamburg
- Bischoff, Joachim/Lieber, Christoph (2013b): *Große Krise des Kapitalismus, Landnahmen und Übergang zu einer Postwachstumsgesellschaft*, in: Backhouse, Maria/Gerlach, Olaf/Kalmring, Stefan/Nowak, Andreas (Hrsg.): *Die globale Einhegung – Krise, ursprüngliche Akkumulation und Landnahmen im Kapitalismus*, Münster, 160-177
- Bismarck, Otto von (1986): *Otto von Bismarck. Dokumente seines Lebens. 1815-1898*. Hrsg. von Heinz Wolter, Leipzig
- Bloch, Ernst (1959): *Über Eigenes selber*, in: *Morgenblatt des Suhrkamp-*

verlages, Vol. 14 (2), 1-2

- Bloch, Ernst (1993): *Das Prinzip Hoffnung*: Kapitel 43-55., Frankfurt a.M.
- Block, Fred L./Somers, Margaret R. (2014): *The Power of Market Fundamentalism: Karl Polanyi's Critique*, Cambridge/Massachusetts
- Boff, Leonardo (2010): *The Rights of Mother Earth*, in: *Other News*, abrufbar unter: <http://www.other-news.info/2010/03/the-rights-of-mother-earth/> (letzter Zugriff: 7.10.2014)
- Böhlke, Effi (2010): *Solidarität. Eine ideengeschichtliche Studie im Auftrag der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, abrufbar unter: <tp://ifg.rosalux.de/files/2010/04/Solidarit%C3%A4t.-Studie.pdf>
- Bollier, David (2014): *Think like a Commoner*, Gabriola Islands
- Boltanski, Luc/Chiapello, Ève (2003): *Der neue Geist des Kapitalismus*, Konstanz
- Bradley, A.C. (1904): *Shakespearean Tragedy: Lectures on Hamlet, Othello, King Lear, Macbeth*, abrufbar unter: <http://www.project-hamlet.info/reception/bradley-intro.html> (letzter Zugriff: 14.11.2014)
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2011): *Sozial-ökologische Krise und imperiale Lebensweise. Zu Krise und Kontinuität kapitalistischer Naturverhältnisse*, in: Demirović, Alex/Dücker, Julia/Becker, Florian/Bader, Pauline (Hrsg.): *Vielfachkrise. Im finanzmarktdominierten Kapitalismus*, Hamburg, 78-93
- Brand, Ulrich/Wissen, Markus (2013): *Strategien einer Green Economy, Konturen eines grünen Kapitalismus: zeitdiagnostische und forschungsprogrammatische Überlegungen*, in: Atzmüller, Roland/Becker, Joachim/Brand, Ulrich/Oberdorfer, Lukas u.a. (Hrsg.): *Fit für die Krise? Perspektiven der Regulationstheorie*, Münster, 132-148
- Brangsch, Lutz (2009): »Der Unterschied liegt nicht im Was, wohl aber im Wie«. *Einstiegsprojekte als Problem von Zielen und Mitteln linker Bewegungen*, in: Brie, Michael (Hrsg.): *Radikale Realpolitik. Plädoyer für eine andere Politik*, Berlin, 39-51, abrufbar unter: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Texte-62.pdf
- Brangsch, Lutz (2012): *Staat in der Transformation – Transformation des Staates. Ein Problemaufriss*, in: Brie, Michael/Candeias, Mario (Hrsg.): *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Papers*, Berlin: RLS, 195-215
- Brangsch, Petra/Brangsch, Lutz (2008): *Weshalb? Wieso? Warum? Argumente für den Bürgerhaushalt*, Berlin: kommunalpolitisches forum (berlin)
- Brie, Michael (2007a): *Auswege aus selbstverschuldeter Barbarei*, in: Brie, Michael (Hrsg.): *Schöne neue Demokratie. Elemente totaler Herrschaft*, Berlin, 125-140
- Brie, Michael (2007b): *Der Kampf um gesellschaftliche Mehrheiten*, in: Brie, Michael/Hildebrandt, Cornelia/Meuche-Mäker, Meinhard (Hrsg.): *Die*

LINKE. Wohin verändert sie die Republik?, Berlin, 13-45

- Brie, Michael (2007c): Segeln gegen den Wind. Bedingungen eines politischen Richtungswechsels in Deutschland, in: Brie, Michael/Hildebrandt, Cornelia/Meuche-Mäker, Meinhard (Hrsg.): Die LINKE. Wohin verändert sie die Republik?, Texte der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Berlin, 259-318
- Brie, Michael (2010): Solidarische Gesellschaftstransformation – Skizze über eine (noch) unmögliche Möglichkeit, in: Müller, Horst (Hrsg.): Von der Systemkritik zur gesellschaftlichen Transformation, Norderstedt, 12-56
- Brie, Michael (2012a): Die kommunistischen Fundamente und der menschenrechtliche Horizont in der kapitalistischen Moderne – Die Experimente des Robert Owen, in: Brie, Michael/Candeias, Mario (Hrsg.): Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Paper der RLS, Berlin, 101-118
- Brie, Michael (2012b): Making the Common Good of Humanity Concrete – For a Life in Solidarity, in: Daiber, Birgit/Houtart, Francois (Hrsg.): A Post-capitalist Paradigm. The Common Good of Humanity, Brüssel: Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung, 133-158, abrufbar unter: rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/common-good.pdf
- Brie, Michael (2013): Vorwärts in die Vergangenheit? Wolfgang Streecks verfehlte Wiederentdeckung der marxistischen Kapitalismuskritik, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, Vol. 58(7), 59-70
- Brie, Michael (2014a): Die kommunistischen Opfer kommunistischer Herrschaft, in: Berliner Debatte Initial, Vol. 25(1), 106-110
- Brie, Michael (Hrsg.) (2014b): Futuring. Perspektiven der Transformation im Kapitalismus über ihn hinaus, Münster
- Brie, Michael (2014c): In welcher Epoche leben wir? Strategische Orientierung in schwierigen Zeiten, in: Schäfer, Paul (Hrsg.): In einer aus den Fugen geratenden Welt. Linke Außenpolitik: Eröffnung einer überfälligen Debatte, Hamburg, 27-43
- Brie, Michael (2014d): Transformationen des Reichtums – Reichtum der Transformationen. Eine Vier-in-Einem-Perspektive, in: Brie (2014b), 194-241
- Brie, Michael/Candeias, Mario (2012): Just Mobility. Postfossil Conversion and Free Public Transport, Berlin: Rosa-Luxemburg-Stiftung, abrufbar unter: rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Analysen/Analyse_Just_Mobility.pdf
- Brie, Michael/Klein, Dieter (2011): The Second Great Transformation, in: International Critical Thought, Vol. 1(1), 18-28
- Brückner, Margrit (2010): Entwicklungen der Care-Debatte – Wurzeln und Begrifflichkeiten, in: Schmidbaur, Marianne/Apitzsch, Ursula (Hrsg.): Care und Migration. Die Ent-Sorgung menschlicher Reproduktionsarbeit entlang von Geschlechter- und Armutsgrenzen, Leverkusen, 43-58
- Burawoy, Michael (2000): A Sociology for the Second Great Transforma-

- tion?, in: *Annual Review of Sociology*, Vol. 26(1), 693-695
- Burawoy, Michael (2010): From Polanyi to Pollyanna: The False Optimism of Global Labor Studies, in: *Global Labour Journal*, Vol. 1(2), 301-313
- Burawoy, Michael (2013): Marxism after Polanyi, in: Williams, Michelle/Satgar, Vishwas (Hrsg.): *Marxisms in the 21st Century. Crisis, Critique & Struggle*, Johannesburg, 34-52
- Busch, Ulrich/Land, Rainer (2013): *Teilhabekapitalismus. Aufstieg und Niedergang eines Regimes wirtschaftlicher Entwicklung am Fall Deutschland 1950 bis 2010*, Norderstedt, abrufbar unter: <http://nbn-resolving.de/urn:nbn:de:101:1-201301241231>
- Candeias, Mario (2012a): Szenarien grüner Transformation, in: Brie, Michael/Candeias, Mario (Hrsg.): *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Paper der RLS, Berlin, 135-150
- Candeias, Mario (2012b): Was ist sozialistisch am Grünen Sozialismus, in: *LuXemburg. Gesellschaftsanalyse und linke Praxis*, (3), 6-15
- Candeias, Mario (2013): *Green Transformation. Competing strategic projects*, Berlin: RLS
- Candeias, Mario/Völpel, Eva (2014): Plätze sichern! ReOrganisierung der Linken in der Krise. Zur Lernfähigkeit des Mosaiks in den USA, Spanien und Griechenland, Hamburg
- Cangiani, Michele/Polanyi-Levitt, Kari/Thomasberger, Claus (2005): Die Polarität: Menschliche Freiheit – marktwirtschaftliche Institutionen. Zu den Grundlagen von Karl Polanyis Denken, in: Polanyi (2005b), 15-64
- Cangiani, Michele/Thomasberger, Claus (2002): Marktgesellschaft und Demokratie. Die Perspektive der menschlichen Freiheit. Karl Polanyis Arbeiten von 1920 bis 1945, in: Polanyi 2002b, 11-44
- Cattin, Daniel (2011): *Unheimliche Zukunft. Wie die nächsten 40 Jahre unsere Welt verändern*, Norderstedt
- Central Party School of the Communist Party of China (2013): The Chinese Dream Infuses Socialism with Chinese Characteristics with New Energy, in: *China Copyright and Media*, abrufbar unter: <http://china-copyrightandmedia.wordpress.com/2013/05/06/the-chinese-dream-infuses-socialism-with-chinese-characteristics-with-new-energy/> (letzter Zugriff: 26.6.2014)
- Cesarano, Filippo (2006): *Monetary Theory and Bretton Woods: The Construction of an International Monetary Order*, Cambridge
- Chateaubriand, François-René de (2004): *Geist des Christentums oder die Schönheiten der christlichen Religion*, Berlin
- Chorus, Silke (2012): *Ökonomie und Geschlecht? Regulationstheorie und Geschlechterverhältnisse im Fordismus und Postfordismus*, Saarbrücken
- Chorus, Silke (2013): *Care-Ökonomie im Postfordismus – Perspektiven ei-*

ner integralen Ökonomietheorie, Münster

Clawson, Dan (2003): *The Next Upsurge. Labor and the New Social Movements*, Ithaca

Cole, G.D.H. (1980): *Guild Socialism Restated*, New Brunswick (Nachdruck der Ausgabe von 1920, London)

Crome, Erhard (2006): *Sozialismus im 21. Jahrhundert. Zwölf Essays über die Zukunft*, Berlin

Crouch, Colin (2008): *Postdemokratie*, Berlin

Crouch, Colin (2013): *Making capitalism fit for society*, Cambridge

Dale, Gareth (2010): *Karl Polanyi. The Limits of the Market*, Cambridge

Daly, Herman E./Cobb, John B./Cobb, Clifford W. (1994): *For the Common Good. Redirecting the Economy toward Community, the Environment, and a Sustainable Future*, 2nd ed., updated and expanded, Boston

Dellheim, Judith (2008): *Solidarische Ökonomie – ein Thema für sozialistische Politik*, in: *Standpunkte*, (28), abrufbar unter: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte_0828.pdf

Dellheim, Judith (2011): *Free Public and Accessible Transports*, in: *Mehring1*, abrufbar unter: <http://ifg.rosalux.de/2011/07/06/free-public-and-accessible-transports/> (letzter Zugriff: 20.6.2013)

Dellheim, Judith (2014a): *Crises and Capitalist Oligarchies: A Radical Critique of Society and its »Political Economy«*, in: Dymarski, Włodzimierz/Frangakis, Marika/Leaman, Jeremy (Hrsg.): *The deepening crisis of the European Union: The Case for Radical Change. Analyses and Proposals from the EuroMemo Group*, Poznan, 127-157

Dellheim, Judith (2014b): *Zur Kritik der Finanzialisierung. Ein Diskussionsbeitrag aus der Perspektive laufender Arbeit zur sozialökologischen Transformation*, in: Brie, Michael (Hrsg.): *»Wenn das Alte stirbt...« Die organische Krise des Finanzmarktkapitalismus. Zweite Transformationskonferenz der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Manuskripte Neue Folge. RLS, Berlin, 95-130

Demirović, Alex (2013): *Multiple Krise, autoritäre Demokratie und radikal-demokratische Erneuerung*, in: *PROKLA. Zeitschrift für kritische Sozialwissenschaft*, Vol. 43(171), 193-215

Demirović, Alex/Sablowski, Thomas (2012): *Finanzdominierte Akkumulation und die Krise in Europa*, Berlin: RLS, abrufbar unter: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Analysen/Analyse_Finanzdominierte_Akkumulation.pdf (letzter Zugriff: 11.10.2013)

Deppe, Frank (2013): *Autoritärer Kapitalismus. Demokratie auf dem Prüfstand*, Hamburg

Dolšak, Nives/Ostrom, Elinor (Hrsg.) (2003): *The commons in the new millennium. Challenges and adaptation*, Cambridge/Mass.

Dowden, Edward (2009): *Shakespeare: A Critical Study of His Mind and Art*, Cambridge

Drucker, Peter F. (1981): *Zaungast der Zeit. Ungewöhnliche Erinnerungen*

an das 20. Jahrhundert, Düsseldorf

Durkheim, Emile (1992): *Über soziale Arbeitsteilung. Studie über die Organisation höherer Gesellschaften*, Frankfurt a.M.

Einstein, Albert (1934): *On the Method of Theoretical Physics*, in: *Philosophy of Science*, Vol. 1(2), 163-169

Elsen, Susanne (Hrsg.) (2011): *Solidarische Ökonomie und die Gestaltung des Gemeinwesens. Perspektiven und Ansätze der ökosozialen Transformation von unten*, Neu-Ulm

Falaky, Faycal (2011): *Reverse Revolution: The Paradox of Rousseau's Authorship*, in: Thorup, Mikkel/Lauritsen, Holger Ross (Hrsg.): *Rousseau and Revolution*, London/New York, 83-97

Flassbeck, Heiner/Davidson, Paul/Galbraith, James K./Koo, Richard u.a. (2013): *Handelt Jetzt! Das globale Manifest zur Rettung der Wirtschaft*, Frankfurt a.M.

Fligstein, Neil (2011): *Die Architektur der Märkte*, Wiesbaden

Französische Nationalversammlung (1982): *Erklärung der Rechte des Menschen und des Bürgers*, in: Markov, Walter (Hrsg.): *Revolution im Zeugenstand: Frankreich 1789-1799. Band 2: Gesprochenes und Geschriebenes*, Leipzig, 105-107

Fraser, Nancy (2003): *Soziale Gerechtigkeit im Zeitalter der Identitätspolitik. Umverteilung, Anerkennung und Beteiligung*, in: *Umverteilung oder Anerkennung? Eine politisch-philosophische Kontroverse*, Frankfurt a.M., 13-128

Fraser, Nancy (2005): *Reframing Justice in a Globalizing World*, in: *New Left Review*, Vol. 36 (November/December), 69-88

Fraser, Nancy (2009a): *Reframing Justice in a Globalizing World*, in: *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New directions in critical theory, New York, 12-29

Fraser, Nancy (2009b): *Scales of Justice: Reimagining Political Space in a Globalizing World*, New York

Fraser, Nancy (2011): *Marketization, Social Protection, Emancipation: Toward a Neo-Polanyian Conception of Capitalist Crisis*, in: Calhoun, Craig/Derlugian, Georgi (Hrsg.): *Business as Usual: The Roots of the Global Financial Meltdown*, New York, 137-158

Fraser, Nancy (2013a): *A Triple Movement? Parsing the Politics of Crisis after Polanyi*, in: *New Left Review*, Vol. 81 (May/June), 119-132

Fraser, Nancy (2013b): *Between Marketization and Social Protection: Revolving the Feminist Ambivalence*, in: *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Brooklyn, NY, 227-242

Fraser, Nancy (2013c): *Feminism, Capitalism, and the Cunning of History*, in: *Fortunes of Feminism. From State-Managed Capitalism to Neoliberal Crisis*, Brooklyn, NY, 209-226

Fraser, Nancy (2014): *Can society be commodities all the way down? Post-Polanyian reflections on capitalist crisis*, in: *Economy and Society*, 1-18

- Fraser, Nancy (2015): Dreifachbewegung. Die politische Grammatik der Krise nach Karl Polanyi, in: Brie, Michael: Polanyi neu entdecken. Das hellblaue Bändchen zu einem möglichen Dialog von Nancy Fraser und Karl Polanyi, Hamburg, 100-115
- Fraser, Steve/Gerstle, Gary (Hrsg.) (1989): *The Rise and Fall of the New Deal Order, 1930-1980*, Princeton, N.J.
- Fromm, Erich (2000): *Haben oder Sein. Die seelischen Grundlagen einer neuen Gesellschaft*. München
- Gill, Stephen (1995): Globalization, Market Civilization and Disciplinary Neoliberalism, in: *Millennium: Journal of International Studies*, Vol. 24(3), 399-423
- Gill, Stephen/Mittelman, James H. (Hrsg.) (1997): *Innovation and Transformation in International Studies*, Cambridge/New York
- Ginzburg, Carlo (1994): Killing a Chinese Mandarin: The Moral Implications of Distance, in: *Critical Inquiry*, Vol. 21 (August), 46-60
- Glendon, Mary Ann (2001): *A World Made New: Eleanor Roosevelt and the Universal Declaration of Human Rights*, New York
- Gramsci, Antonio (1994): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 6. Philosophie der Praxis: Hefte 10 und 11, Hamburg
- Gramsci, Antonio (1996): *Gefängnishefte. Kritische Gesamtausgabe*. Bd. 7. Hefte 12 bis 15, Hamburg
- Green New Deal Group (2008): *A Green New Deal. Joined-up policies to solve the triple crunch of the credit crisis, climate change and high oil prices*, London: new economics foundation, abrufbar unter: http://www.neweconomics.org/page/-/files/A_Green_New_Deal.pdf (letzter Zugriff: 10.10.2013)
- Gregory, Chis (2009): Whatever happened to householding?, in: Hann, C. M./Hart, Keith (Hrsg.): *Market and society. The great transformation today*, Cambridge, UK/New York, 133-159
- Haar, Charles M. (1955): *The Master Plan: An Impermanent Constitution*, in: *Law and Contemporary Problems*, Vol. 20 (Summer), 353-418
- Habermann, Friederike (2008): *Der homo oeconomicus und das Andere. Hegemonie, Identität und Emanzipation*, Baden-Baden
- Habermas, Jürgen (2010): Das utopische Gefälle. Das Konzept der Menschenwürde und die realistische Utopie der Menschenrechte, in: *Blätter für deutsche und internationale Politik*, (8), 43-53
- Harvey, David (2007): *Räume der Neoliberalisierung. Zur Theorie der ungleichen Entwicklung*, Hamburg
- Haug, Frigga (2009): *Die Vier-in-einem-Perspektive. Politik von Frauen für eine neue Linke*, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (2004): Hegemonie, in: *Historisch-kritisches Wörterbuch des Marxismus*, Vol. 6/I, 1-25, Hamburg
- Haug, Wolfgang Fritz (2007): Zur Dialektik des Antikapitalismus, in: *Argument*, Vol. 269, 11-34

- Helfrich, Silke/Kuhlen, Rainer/Sachs, Wolfgang/Siefkes, Christian (2010): Gemeingüter – Wohlstand durch Teilen, Heinrich-Böll-Stiftung, abrufbar unter: www.boell.de/downloads/Gemeingueter_Report_Commons.pdf
- Hirsch, Joachim/Brüchert, Oliver/Krampe, Eva-Maria u.a. (2013): Sozialpolitik anders gedacht. Soziale Infrastruktur, Herausgegeben von der AG Links-Netz, Hamburg
- Hirschman, Albert O. (2004): Exit, voice, and loyalty. Responses to decline in firms, organizations, and states, Cambridge, Mass.
- Hölderlin, Friedrich (1970): Friedensfeier, in: Sämtliche Werke und Briefe. Bd.1: Gedichte, Berlin/Weimar, 467-472
- Houtart, François (2012): From »common goods« to the »Common Good of Humanity«, in: Daiber, Birgit/Houtart, François (Hrsg.): A Post-capitalist Paradigm. The Common Good of Humanity, Brüssel: Büro der Rosa-Luxemburg-Stiftung, 11-56, abrufbar unter: rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/sonst_publicationen/common-good.pdf
- Huber, Berthold (Hrsg.) (2013): Kurswechsel für ein gutes Leben. Wege zu einer solidarischen Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Institut für Gesellschaftsanalyse (2011): Organische Krise des Finanzmarkt-Kapitalismus: Szenarien, Konflikte, konkurrierende Projekte, abrufbar unter: www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/rls_papers/Papers_Organische_Krise_web.pdf
- Jessop, Bob (2007): State Power. A Strategic-Relational Approach, Cambridge
- Jochimsen, Maren (2003): Careful Economics. Integrating Caring Activities and Economic Science, Boston
- Kahrs, Horst (2012): Abschied aus der Demokratie. Zum sozialen Klassencharakter der wachsenden Wahlenthaltung und der Preisgabe staatsbürgerlicher Rechte, Berlin
- Kant, Immanuel (1903): Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, in: Gesammelte Schriften, Bd. IV, Berlin, 385-463
- Keynes, John Maynard (1982): Democracy and Efficiency. Interview with The New Statesman and Nation, 28. Januar 1939, in: The Collected Writings: Activities, 1931-39. World Crisis and Policies in Britain and America, Vol. 21, Cambridge, 491-500
- Keynes, John Maynard (1983): Allgemeine Theorie der Beschäftigung, des Zinses und des Geldes, Berlin
- Keynes, John Maynard (2007): Wirtschaftliche Möglichkeiten für unsere Enkelkinder, in: Reuter, Norbert (Hrsg.): Wachstumseuphorie und Verteilungsrealität. Wirtschaftspolitische Leitbilder zwischen Gestern und Morgen. Mit Texten zum Thema von John Maynard Keynes und Wassily W. Leontief, Marburg, 135-147
- Klein, Dieter (2004): Einstiegsprojekte in einen alternativen Entwicklungspfad, abrufbar unter: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/KleinBrangsch_Einstiegsprojekte_d.pdf (letzter Zugriff: 18.10.2013)

- Klein, Dieter (2008): *Krisenkapitalismus. Wohin es geht, wenn es so weitergeht*, Berlin
- Klein, Dieter (2011): *Das Viereck – Nachdenken über eine zeitgemäße Erzählung der Linken*, in: *rls Standpunkte*, (34), abrufbar unter: http://www.rosalux.de/fileadmin/rls_uploads/pdfs/Standpunkte/Standpunkte_34-2011.pdf
- Klein, Dieter (2012): *Das Viereck – Nachdenken über eine zeitgemäße Erzählung der Linken. Über den möglichen Nutzen des Begriffs Erzählung für ein alternatives Gesellschaftsprojekt der Linken*, in: Brie, Michael/Candeias, Mario (Hrsg.): *Transformation im Kapitalismus und darüber hinaus. Beiträge zur Ersten Transformationskonferenz des Instituts für Gesellschaftsanalyse der Rosa-Luxemburg-Stiftung, Paper der RLS*. Berlin, 119-134
- Klein, Dieter (2013): *Das Morgen tanzt im Heute. Transformation im Kapitalismus und über ihn hinaus*, Hamburg
- Klein, Dieter (Hrsg.) (2003): *Leben statt gelebt zu werden. Selbstbestimmung und soziale Sicherheit. Zukunftsbericht der Rosa-Luxemburg-Stiftung*, Berlin
- Klein, Eckart (1997): *Menschenrechte: Stille Revolution des Völkerrechts und Auswirkungen auf die innerstaatliche Rechtsanwendung*, Baden-Baden
- Klein, Naomi (2014): *This Changes Everything. Capitalism vs. the Climate*, New York
- Klingholz, Reiner (2014): *Sklaven des Wachstums – die Geschichte einer Befreiung*, Frankfurt a.M.
- Koo, Richard C. (2009): *The Holy Grail of Macroeconomics: Lessons from Japan's Great Recession*, Hoboken, N.J.
- Krüger, Hans-Peter (1990): *Zur Differenz zwischen kapitalistischer und moderner Gesellschaft*, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Vol. 38(3), 202-217
- Krugman, Paul R. (2008): *Nach Bush. Das Ende der Neokonservativen und die Stunde der Demokraten*, Frankfurt a.M.
- Krysmanski, Hans-Jürgen (2012): *0,1% – Das Imperium der Milliardäre*, Frankfurt a.M.
- Kuczynski, Thomas (2009): *Was wird auf dem Arbeitsmarkt verkauft?*, in: Linden, Marcel van der/Roth, Karl Heinz (Hrsg.): *Über Marx hinaus. Arbeitsgeschichte und Arbeitsbegriff in der Konfrontation mit den globalen Arbeitsverhältnissen des 21. Jahrhunderts*, Berlin, 363-378
- Kühne, Lothar (1985): *Haus und Landschaft. Zu einem Umriss der kommunistischen Kultur des gesellschaftlichen Raumes*, in: *Haus und Landschaft. Aufsätze*, Dresden
- Lenk, Werner (1974): *Die 12 Artikel [1525]*, in: *Dokumente aus dem deutschen Bauernkrieg*, Leipzig, 88-95
- Lewis, John/Polanyi, Karl/Kitchin, Donald K. (1935): *Christianity and the Social Revolution*, Freeport

- Luce, Henry R. (1941): The American Century, in: LIFE magazin, abrufbar unter: <http://www.informationclearinghouse.info/article6139.htm>
- Luxemburg, Rosa (1918): Zur russischen Revolution, in: Gesammelte Werke, Bd. 4, Berlin, 332-365
- Macmurray, John (1961): Persons in Relations, London: Faber and Faber, abrufbar unter: <http://www.giffordlectures.org/Browse.asp?PubID=TPPIRE&Volume=0&Issue=0&TOC=True>
- Madörin, Mascha (2006): Plädoyer für eine eigenständige Theorie der Care-Ökonomie, in: Niechoj, Torsten/Tullney, Marco (Hrsg.): Geschlechterverhältnisse in der Ökonomie, Marburg, 277-297
- Mahnkopf, Birgit (2013): Peak Everything – Peak Capitalism? Folgen der sozial-ökologischen Krise für die Dynamik des historischen Kapitalismus., in: Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften, (02/2013)
- Marx, Karl (1974): Theorien über den Mehrwert. Zweiter Teil, in: MEW, Bd. 26.2, Berlin
- Marx, Karl/Engels, Friedrich (1848): Manifest der Kommunistischen Partei, in: MEW, Bd. 4, Berlin, 459-493
- Mason, Paul (2013): Why it's still kicking off everywhere. The new global revolutions, London
- McRobbie, Kenneth (2006): »Old, Badly Peeled, Half-Raw Potatoes« and Peter F. Drucker's Other Myths About Karl Polanyi, in: Karl Polanyi in Vienna. The Contemporary Significance of The Great Transformation, Montreal, 359-377
- McRobbie, Kenneth (Hrsg.) (1994): Introduction, in: Humanity, Society, and Commitment. On Karl Polanyi, Montreal/New York, VII-X
- Mill, John Stuart (1920): Principles of Political Economy, with some of their Applications to Social Philosophy, London
- Mises, Ludwig von (1932): Gemeinwirtschaft. Untersuchungen über den Sozialismus, Jena
- Morris, William (2004): News from Nowhere or an Epoch of Rest, Dover
- Munck, Ronaldo (2002): Globalization and Democracy: A New »Great Transformation«, in: Annals of the American Academy of Political and Social Science, Vol. 581, 10-21
- Nagy, Endre J. (1994): After Brotherhood's Golden Age: Karl and Michael Polanyi, in: McRobbie, Kenneth (Hrsg.): Humanity, society, and commitment. On Karl Polanyi, Montreal/New York, 81-112
- North, Douglass C./Wallis, John Joseph/Weingast, Barry R. (2009): Violence and Social Orders. A Conceptual Framework for Interpreting Recorded Human History, Cambridge/New York
- Obama vs. Romney (2012): Election 2012: Barack Obama vs. Mitt Romney: Complete Presidential Debate, October 3, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=dkrwUU_YApE&feature=youtube_gdata_player (letzter Zugriff: 21.11.2014)

- P2P Foundation (2014): Commoning, abrufbar unter: <http://p2pfoundation.net/Commoning>
- Paech, Niko (2011): Vom grünen Wachstumsmythos zur Postwachstumsökonomie, in: Welzer, Harald/Wiegandt, Klaus (Hrsg.): Perspektiven einer nachhaltigen Entwicklung. Wie sieht die Welt im Jahr 2050 aus?, Frankfurt a.M., 131-151
- Polanyi, Karl (1927): Über die Freiheit, in: Polanyi (2005b), 137–170
- Polanyi, Karl (1943): Common Man's Masterplan (Book Plan Draft) [1943], abrufbar unter: <http://kpolanyi.scoolaid.net:8080/xmlui/handle/10694/719>
- Polanyi, Karl (1954): Hamlet, in: Yale Review, Vol. 43(3), 336-350
- Polanyi, Karl (1977): The Livelihood of Man, New York
- Polanyi, Karl (1978): The Great Transformation. Politische und ökonomische Ursprünge von Gesellschaften und Wirtschaftssystemen [1944], Frankfurt a.M.
- Polanyi, Karl (1979a): Das Wesen des Faschismus, in: Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt a.M., 91-126
- Polanyi, Karl (1979b): Ökonomie und Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Polanyi, Karl (2002a): Brain-Trust siegt [1933], in: Polanyi (2002b), 170-177
- Polanyi, Karl (2002b): Chronik der großen Transformation: Artikel und Aufsätze (1920-1945). Bd. 1: Wirtschaftliche Transformation, Gegenbewegungen und der Kampf um die Demokratie, hrsg. von Michele Cangiani und Claus Thomasberger, Marburg
- Polanyi, Karl (2002c): Gegenrevolution [1933], in: Polanyi (2002b), 186-192
- Polanyi, Karl (2002d): Liberale Sozialreformer in England [1928], in: Polanyi (2002b), 95-103
- Polanyi, Karl (2002e): Wirtschaft und Demokratie [1932], in: Polanyi (2002b), 149-154
- Polanyi, Karl (2002f): Zur wirtschaftlichen Neuordnung Europas [1930], in: Polanyi (2002b), 110-119
- Polanyi, Karl (2003): Chronik der großen Transformation: Artikel und Aufsätze (1920-1945). Bd.2: Die internationale Politik zwischen den beiden Weltkriegen, hrsg. von Michele Cangiani und Claus Thomasberger, Marburg, hier: Universaler Kapitalismus oder regionale Planung? [1945], 338-350
- Polanyi, Karl (2005a): Christentum und wirtschaftliches Leben, in: Polanyi (2005b), 252-264
- Polanyi, Karl (2005b): Chronik der großen Transformation: Artikel und Aufsätze (1920-1945). Bd. 3: Menschliche Freiheit, politische Demokratie und die Auseinandersetzung zwischen Sozialismus und Faschismus, hrsg. von Michele Cangiani, Kari Polanyi-Levitt und Claus Thomasberger, Marburg
- Polanyi, Karl (2005c): Das faschistische Virus [1941], in: Polanyi (2005b),

- Polanyi, Karl (2005d). Die Bedeutung der parlamentarischen Demokratie, in: Polanyi (2005b), 312-324
- Polanyi, Karl (2005e): Die geistigen Voraussetzungen des Faschismus [1933], in: Polanyi (2005b), 216-221
- Polanyi, Karl (2005f): Faschismus und Marxistische Terminologie [1934], in: Polanyi (2005b), 233-244
- Polanyi, Karl (2005g): Jean Jacques Rousseau, oder ist eine freie Gesellschaft möglich? [1943], in: Polanyi (2005b), 296-311
- Polanyi, Karl (2005h): Notizen von Trainings-Wochenenden der christlichen Linken [1937/38], in: Polanyi (2005b), 265-273
- Polanyi, Karl (2005i): Sozialistische Rechnungslegung, in: Polanyi (2005b), 71-113
- Polanyi, Karl (2005j): Spanns faschistische Utopie [1934], in: Polanyi (2005b), 227-232
- Polanyi, Karl (2005k): Über den Glauben an den ökonomischen Determinismus [1947], in: Polanyi (2005b), 325-334
- Polanyi, Karl (2015a): Der Masterplan des einfachen Bürgers [1943], in: Brie, Michael (Hrsg.): Polanyi neu entdecken, Hamburg, 116-135
- Polanyi, Karl (2015b): Hamlet, in: Brie, Michael (Hrsg.): Polanyi neu entdecken, Hamburg, 136-150
- Polanyi, Karl/Arensberg, Conrad M./Pearson, Harry W. (Hrsg.) (1957): Trade and Market in the Early Empires. Economies in History and Theory, Glencoe, Ill.
- Polanyi-Levitt, Kari (1990a): Karl Polanyi and Co-Existence, in: Polanyi-Levitt, Kari (Hrsg.): The Life and work of Karl Polanyi. A celebration, Montreal/New York, 253-262
- Polanyi-Levitt, Kari (1990b): The Origins and Significance of The Great Transformation, in: Polanyi-Levitt, Kari (Hrsg.): The Life and work of Karl Polanyi. A celebration, Montreal/New York, 111-124
- Polanyi-Levitt, Kari (1994): Karl Polanyi as Socialist, in: McRobbie, Kenneth (Hrsg.): Humanity, society, and commitment. On Karl Polanyi, Critical perspectives on historic issues. Montreal/New York, 115-134
- Polanyi-Levitt, Kari (2004): The Institutional Political Economy of Karl Polanyi and Its Basic Concepts. Unpublished Paper,
- Polanyi-Levitt, Kari (2006): Tracing Polanyi's institutional political economy to its Central European Source, in: McRobbie, Kenneth/Polanyi-Levitt, Kari (Hrsg.): Karl Polanyi in Vienna, Montreal, 378-391
- Polanyi-Levitt, Kari (2013): From the Great Transformation to the Great Financialization: On Karl Polanyi and Other Essays, London/New York
- Raskin, Paul D./Electris, Christi/Rosen, Richard D. (2010): The Century Ahead: Searching for Sustainability, in: Sustainability, (2), 2626-2651
- Rawls, John (1979): Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt a.M.
- Reißig, Rolf (2009): Gesellschafts-Transformation im 21. Jahrhundert. Ein

neues Konzept sozialen Wandels, Wiesbaden

- Reißig, Rolf (2011): Die neue »Große Transformation«. Der Übergang zu einem sozialökologischen und solidarischen Entwicklungspfad, in: *vorgänge*, (3), 79-88
- Reißig, Rolf (2012): Die »Zweite Große Transformation« Heft 169, in: Helle Panke e.V./Rosa-Luxemburg-Stiftung, abrufbar unter: <http://www.hellepanke.de/article/998.heft-169-die-zweite-grosse-transformation.html> (letzter Zugriff: 17.5.2013)
- Rilling, Rainer (2011): Wenn die Hütte brennt... »Energiewende«, *green new deal* und grüner Sozialismus, in: *BdWi Forum*, abrufbar unter: <http://www.bdwi.de/forum/archiv/archiv/5415969.html> (letzter Zugriff: 26.6.2014)
- Rilling, Rainer (2013): Über die Rolle der USA bei der Herausbildung des globalen Kapitalismus. Ein kritischer Literaturbericht, in: *Das Argument*, Vol. 305, 822-829
- Roosevelt, Franklin D. (1936): Let Me Warn You, abrufbar unter: https://www.youtube.com/watch?v=S3RHnKYNvx8&feature=youtube_gdata_player (letzter Zugriff: 21.11.2014)
- Roosevelt, Franklin D. (1944): 1944 State of the Union Address. FDR's Second Bill of Rights or Economic Bill of Rights Speech, abrufbar unter: <http://www.fdrlibrary.marist.edu/archives/stateoftheunion.html>
- Rotstein, Abraham (1994): Weekend Notes: Conversations With Karl Polanyi, in: McRobbie, Kenneth (Hrsg.): *Humanity, society, and commitment. On Karl Polanyi, Critical perspectives on historic issues*. Montreal/New York, 135-140
- Roux, Jacques (1975): Manifest der Zornigen [1793], in: Höppner, Joachim/Seidel-Höppner, Waltraud (Hrsg.): *Von Babeuf bis Blanqui. Französischer Sozialismus und Kommunismus vor Marx*. Band II: Texte, Leipzig, 7-18
- Rowe, James K./Carroll, Myles (2013): Reform or Radicalism: Left Social Movements from the Battle of Seattle to Occupy Wall Street, in: *New Political Science*, (March), published online
- Ruben, Peter (1998). Die kommunistische Antwort auf die soziale Frage, in: *Berliner Debatte Initial*, Vol. 9(1), 5-18
- Salsano, Alfredo (1990): The Great Transformation in the Oeuvre of Karl Polanyi, in: Levitt-Polanyi, Kari (Hrsg.): *The Life and work of Karl Polanyi. A celebration*, Montreal/New York, 139-144
- Sargent, Greg (2011): »There's been class warfare for the last 20 years, and my class has won«, in: *The Washington Post – Blogs*, abrufbar unter: http://www.washingtonpost.com/blogs/plum-line/post/theres-been-class-warfare-for-the-last-20-years-and-my-class-has-won/2011/03/03/gIQApaFbAL_blog.html (letzter Zugriff: 14.11.2014)
- Schäfer, Armin (2011): Der Nichtwähler als Durchschnittsbürger: Ist die sinkende Wahlbeteiligung eine Gefahr für die Demokratie?, in: Bytzek, Evelyn/Roßteutscher, Sigrid (Hrsg.): *Der unbekannte Wähler? Mythen und Fakten über das Wahlverhalten der Deutschen*, Frankfurt a.M./New

York, 133-154

- Schumpeter, Joseph (2013): *Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung: Eine Untersuchung über Unternehmergewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus* (Unveränd. Nachdruck v. 1934), Berlin
- Shakespeare, William (1975): *Hamlet*, in: *Sämtliche Werke*. Bd. 4: *Tragödien*, Berlin/Weimar, 263-387
- Silver, Beverly J. (2003): *Forces of labor. Workers' movements and globalization since 1870*, Cambridge/New York
- Silver, Beverly J./Arrighi, Giovanni (2003): *Polanyi's »Double Movement«: The Belle Époques of British and U.S. Hegemony Compared*, in: *Politics & Society*, Vol. 37(2), 325-355
- Skidelsky, Robert/Skidelsky, Edward (2013): *Wie viel ist genug? Vom Wachstumswahn zu einer Ökonomie des guten Lebens*, München
- Sparsam, Jan/Eversberg, Dennis/Haubner, Tine/Mader, Dimitri u.a. (2014): *The Renewal of a Critical Theory of Capitalism and Crisis – A Comment on Nancy Fraser's Interpretation of Polanyi's works*, in: *Working Paper der DFG-KollegforscherInnengruppe Postwachstumsgesellschaften*, (7)
- Stein, Lorenz (1959): *Geschichte der sozialen Bewegung in Frankreich von 1789 bis auf unsere Tage*. Bd. 3: *Das Königtum, die Republik und die Souveränität der französischen Gesellschaft seit der Februarrevolution 1848*, Darmstadt
- Stiglitz, Joseph E. (2001): *Foreword*, in: Polanyi, Karl: *The Great Transformation: The Political and Economic Origins of Our Time*, Boston, vii-xvii
- Stiglitz, Joseph E. (2011): *Of the 1%, by the 1%, for the 1%*, in: *Vanity Fair*, abrufbar unter: <http://www.vanityfair.com/society/features/2011/05/top-one-percent-201105> (letzter Zugriff: 14.11.2014)
- Streeck, Wolfgang (2013): *Gekaufte Zeit. Die vertagte Krise des demokratischen Kapitalismus*, Berlin
- Streeck, Wolfgang/Schäfer, Armin (Hrsg.) (2013): *Politics in the Age of Austerity*, Cambridge, UK
- Sum, Ngai-Ling/Jessop, Bob (2013): *Towards a Cultural Political Economy. Putting Culture in its Place in Political Economy*, Northampton
- Sunstein, Cass (2004): *The Second Bill of Rights. FDR's Unfinished Revolution – And Why We Need It More Than Ever*, New York
- Tawney, Richard H. (1920): *The Acquisitive Society*, New York
- Therborn, Göran (2012). *Class in the 21st Century*, in: *New Left Review*, Vol. 78 (November/December), 5-29
- Thie, Hans (2013): *Rotes Grün. Mit Kooperation, Gleichheit und Planung zur ökologischen Gesellschaft*, Hamburg
- Thompson, Edward P. (1987): *Die Entstehung der englischen Arbeiterklasse*, Frankfurt a.M.
- Tönnies, Ferdinand (1887): *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Leipzig; Fues, abrufbar unter: http://www.deutschestextarchiv.de/book/show/toennies_

- gemeinschaft_1887 (letzter Zugriff: 18.7.2014)
- Troost, Axel (2010): Die Vergesellschaftung der Banken konkret denken, in: Neues Deutschland, 10
- Turner, Tom (2005): Garden history. Philosophy and design, 2000 BC-2000 AD, London/New York
- Urban, Hans-Jürgen (2009): Die Mosaik-Linke. Vom Aufbruch der Gewerkschaften zur Erneuerung der Bewegung, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (5), 71-77
- Urban, Hans-Jürgen (2014): Stillstand in Merkelland: Wo bleibt die Mosaik-Linke?, in: Blätter für deutsche und internationale Politik, (7), 73-82
- Voß, Elisabeth (2010): Wegweiser Solidarische Ökonomie. Anders Wirtschaften ist möglich!, Neu-Ulm
- Wallace, Henry A. (1943): The Century of the Common Man. Speech of 1942, in: Prefaces to Peace. A Symposium, New York: Cooperatively pub. by Simon and Schuster, Doubleday, Doran & company, inc., Reynal & Hitchcock, inc., Columbia University Press, 369-375
- Webster, Ann B./Kalekin-Fishman, Devorah (2009): Markets Against Society: Labor's Predicament in the Second Great Transformation, in: Denis, Ann B./Kalekin-Fishman, Devorah (Hrsg.): The ISA handbook in contemporary sociology: conflict, competition, cooperation, Sage studies in international sociology, Los Angeles, 265-277
- WGBU (2011): Welt im Wandel. Gesellschaftsvertrag für eine große Transformation, Berlin: Wissenschaftlicher Beirat der Bundesregierung Globale Umweltveränderungen
- Whitaker, Chico (2007): Das Weltsozialforum. Offener Raum für eine andere Welt, Hamburg
- Wikipedia (2014): Edward Bassett, in: Wikipedia, the free encyclopedia, abrufbar unter: http://en.wikipedia.org/w/index.php?title=Edward_Bassett&oldid=622893090 (letzter Zugriff: 5.12.2014)
- Winker, Gabriele (2012): Care Revolution, in: ABC der Alternativen 2.0. Von Alltagskultur bis Zivilgesellschaft, Hamburg, 48-49
- Winker, Gabriele/Degele, Nina (2009): Intersektionalität. Zur Analyse sozialer Ungleichheiten, Bielefeld
- Wright, Erik Olin (2010): Envisioning real utopias, London/New York
- Wright, Erik Olin (2013): Transforming Capitalism through Real Utopias. Presidential Address, in: American Sociological Review, Vol. 78(1), 1-25
- Zincone, Giovanna/Agnew, John (2000): The Second Great Transformation: The Politics of Globalisation in the Global North, in: Space and Polity, Vol. 4(1), 5-21

VSA: Die hellblauen Bändchen



Elmar Altvater

Marx neu entdecken

Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die Kritik der Politischen Ökonomie

144 Seiten | € 9.00

ISBN 978-3-89965-499-8

»Das hellblaue Bändchen« möchte Begleiter dabei sein, die »Blauen Bände« von Karl Marx und Friedrich Engels neu zu entdecken.

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag

St. Georgs Kirchhof 6

20099 Hamburg

Tel. 040/28 09 52 77-10

Fax 040/28 09 52 77-50

Mail: info@vsa-verlag.de



Elmar Altvater

Engels neu entdecken

Das hellblaue Bändchen zur Einführung in die »Dialektik der Natur«

160 Seiten | € 10.00

ISBN 978-3-89965-643-5

Elmar Altvater stellt Friedrich Engels (1820-1895) und eines seiner wichtigsten Werke vor, die »Dialektik der Natur«. Engels ging es um das Begreifen eines »dialektischen Gesamtzusammenhangs« von Natur und Gesellschaft, von Ökonomie und Politik. Die »Klassiker« des Marxismus beschäftigten sich also auch mit ökologischen Fragen. Die »Dialektik der Natur« kann der Post-Wachstumsdebatte heute neue Impulse vermitteln.

www.vsa-verlag.de

VSA: Transformationen



Michael Brie (Hrsg.)
Mit Realutopien den Kapitalismus transformieren?
Beiträge zur kritischen Transformationsforschung 2 | Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung
240 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-648-0
Menschen machen ihre Geschichte immer noch selbst und sie experimentieren ständig mit neuen Möglichkeiten – auch wenn die Bedingungen vorgefunden sind. Die Krise des Neoliberalismus öffnet Möglichkeiten.

Prospekte anfordern!

VSA: Verlag
St. Georgs Kirchhof 6
20099 Hamburg
Tel. 040/28 09 52 77-10
Fax 040/28 09 52 77-50
Mail: info@vsa-verlag.de



Lutz Brangsch/Michael Brie
Das Kommunistische
Oder: Ein Gespenst kommt nicht zur Ruhe | Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung
240 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-627-5
Warum geht das kommunistische Gespenst immer noch um? Antworten aus Geschichte und Gegenwart.

Mario Candeias/Eva Völpel
Plätze sichern!
ReOrganisierung der Linken in der Krise
Zur Lernfähigkeit des Mosaiks in den USA, Spanien und Griechenland
Eine Veröffentlichung der Rosa-Luxemburg-Stiftung
240 Seiten | € 16.80
ISBN 978-3-89965-551-3

www.vsa-verlag.de