
Daniel Weidner

»Wir sind für ein höheres Geld bestimmt«

Geld und Gesellschaftstheorie in der Neuzeit

›Geld regiert die Welt‹, so heißt ein Sprichwort, das jeder kennt, und das immer wieder aktuell ist. Wie viele Sprichworte hat es Elemente literarischer Form, und zwar nicht nur den schönen Reim und die Personifikation, die Geld zu einem Regenten macht. Seinen eigentlichen Gehalt bezieht das Sprichwort aus der Verbindung verschiedener Bildbereiche: Es ist eine Metapher, denn das Geld regiert eigentlich nichts, sondern herrscht eher, aber auch die ›Welt‹ paßt nicht wirklich zum ›Regieren‹, denn grundsätzlich regiert man weniger Welten als Staaten oder vielleicht Institutionen. Noch eine ›Weltregierung‹ wäre eigentlich die Regierung eines Weltstaates, und wenn sich Politik um die ganze Welt kümmern muß, um das Klima etwa, so wird sie das indirekt tun – vielleicht durch Geldpolitik. Noch deutlicher wird die Verschiebung zwischen dem zweiten und dem dritten Term des Sprichworts, wenn man ein wenig der Etymologie von ›Welt‹ nachgeht, die nicht nur ein räumlicher, sondern auch ein zeitlicher Terminus war, nicht nur die Gesamtheit von allem bezeichnet, sondern auch das Vergängliche im Gegensatz zum Ewigen, nicht nur *mundus*, sondern *saeculum*. In der alteuropäischen Semantik regiert Gott die Welt, und das bringt ihn in beständige Spannung mit den weltlichen Regenten und erst recht mit dem Geld.

Das Sprichwort verbindet also ökonomische, politische und theologische Bedeutungen, die es in einer Figur zusammenfaßt, die man nicht klar und nicht einfach paraphrasieren kann. Das ist typisch: Wenn über Geld nachgedacht wird, so geschieht das immer wieder rhetorisch und metaphorisch, und zwar oft am Grenzbereich verschiedener Semantiken. Das macht die Geldtheorie für Kulturwissenschaftler so interessant, denn diese interessieren sich eben gerade für diese Grenzbereiche, an der die säuberlich gezogenen Grenzen verschiedener kultureller Register oder gesellschaftlicher Funktionsbereiche überlappen. Daß solche Überlappungen oft metaphorisch sind, daß die Rede über das Geld dabei immer figurlich ist, interessiert dann auch Literaturwissenschaftler. Zwar haben vor allem ältere Untersuchungen die Beziehung von Sprache und Geld noch stärker und gewissermaßen unmittelbarer gefaßt: Nach ihnen sollte das Geld wie die Sprache funktionieren, denn es ist selbst ein Zeichen, dessen Zirkulation Bedeutung konstituiert.¹ Mehr oder weniger explizit folgen diese Untersuchungen dabei einer Teleologie vom Sachgeld und dem in ihm implizierten substanzialistischen

Zeichenbegriff zum Papier- und schließlich zum Buchgeld, das selbst nur noch auf Geld referiere und damit auch dem modernen Verständnis der Sprache entspreche, ja sogar – auch diese Annahme ist mehr oder weniger explizit – das ›Wesen‹ des Geldes wie der Sprache enthülle.²

Solche Teleologien sollten uns per se mißtrauisch machen. Auch lehrt ein Blick in die Geldtheorie, daß das Problem der ›Realdeckung‹, also gewissermaßen der ›Referenz‹ des Geldes schon lange eine verhältnismäßig untergeordnete Rolle etwa neben dem Problem der Geldmenge oder auch der Funktion verschiedener Geldarten hat. Schließlich macht die Analogie mit der Sprache die Sache letztlich auch nicht einfacher. Denn was ist eigentlich eine Sprache, und wie spricht man von ihr? Die Sprache kann nicht nur Geld erklären, sondern auch umgekehrt Geld die Sprache, denn was sind Worte anderes als Münzen, manche klar, neu, griffig, glänzend, andere abgegriffen und kaum mehr zu entziffern? Und was ist die Gesellschaft, die vom Geld zusammengehalten werden soll – ist sie eine Welt, oder nur ein Gegenstand von Regierung, wie kann man sie beschreiben? Auch hier wird man immer wieder auf die Grenzen von Semantiken verweisen, und zwar meist nicht von zweien – Geld und Sprache –, sondern dreien – Geld, Sprache, Politik – oder mehr, und grade die Triangulierung ermöglicht dann auch, den größten Paradoxien und Ambiguitäten etwas auszuweichen bzw. eine andere Perspektive zu gewinnen. Eine kulturwissenschaftliche Analyse des Geldes muß sich gerade für diese Grenzbereiche, an der sich verschiedene kulturelle Semantiken und Register überlagern, interessieren. Umgekehrt kann man gerade am Geld auch die Besonderheit einer kulturwissenschaftlichen Literaturwissenschaft sehen, für die zwar die Sprachlichkeit der Welt nach wie vor zentrale Vorgabe ihrer eigenen Analyse ist, die aber skeptisch geworden ist, diese Sprachlichkeit allzu bruchlos auf andere Gegenstände zu übertragen und Bilder, die Welt, oder auch das Geld zu ›lesen‹ – für die, mit anderen Worten, die Sprache selbst kein selbstverständliches – und in seiner Selbstverständlichkeit hegemoniales – Modell mehr ist, sondern ein Medium neben anderen. Geld ist nicht einfach eine Sprache, sondern Geld ist *auch* eine Sprache, und die interessanten kulturwissenschaftlichen Fragen werden immer an diesem ›auch‹ ansetzen, in der Zone, wo verschiedene Modelle und Medien ineinander übersetzt werden.

Der folgende Beitrag konzentriert sich auf ein bestimmtes Triangel, nämlich das von Sprache, Geld und Gesellschaft, wobei, wie schon in dem zitierten Sprichwort, das Theologische immer wieder als unheimliches Viertes im Bunde ist. Denn ich werde argumentieren, daß entgegen einer anderslautenden Verdrängungsgeschichte die religiöse Referenz des Geldes keineswegs vollkommen verschwindet, sondern immer wieder aufgegriffen wird, und keineswegs notwendig eine rückwärtsgewandte oder nostalgische Referenz darstellt, sondern gerade dort aufgegriffen wird, wo versucht wird, Gesellschaft monetär zu denken. Damit soll keineswegs irgendeiner Form des Substanzialismus das Wort geredet oder behauptet

werden, das Geld sei letztlich nur ›Gottesersatz‹, wie man das gelegentlich lesen kann. Die unheimliche Präsenz oder Wiederkehr von ›Gott‹ in der Geldtheorie ist für mich vor allem ein Symptom der metaphorischen Offenheit und semantischen Verschiebung, die für den Diskurs des Geldes charakteristisch ist und ihn gerade besonders interessant macht. Es handelt sich um ein Phänomen, das man als ›Dialektik‹ der Säkularisierung beschreiben kann: Gott taucht gerade deshalb auf, weil er ferngehalten werden soll, weil Ökonomie und Religion eben nichts miteinander zu tun haben sollen. Diese Beziehung will ich im folgenden an drei Beispielen aus der Neuzeit erläutern: An John Locke (I), der aus einem biblischen Bezugssystem heraus dem Geld eine entscheidende Rolle für die Genese und Aufrechterhaltung der Gesellschaft zuspricht, an Adam Müller (II), der den Übergang vom Münz- zum Papiergeld als Anfang einer höheren Staatskunst betrachtet, und an Georg Simmel (III), für den das Geld Symbol der ganzen Moderne wird. Für sie alle ist Geld in je spezifischer Weise eine Art von Sprache – aber es ist zugleich noch etwas mehr, etwas Lebendiges, Organisches, auch mal Übersinnliches, Unheimliches, das mit ganz verschiedenen Semantiken angeschrieben werden kann und ganz verschiedene Funktionen hat.

I. John Locke veröffentlicht 1689 seine *Two treatises of Government*, die zu den Grundwerken neuerer politischer Theorie zählen. Wie vierzig Jahre vorher Thomas Hobbes in seinem *Leviathan* erklärt Locke die Gesellschaft durch eine Ursprungsfiktion, aber anders als bei Hobbes steht im Zentrum dieser Fiktion nicht ein Herrschafts- bzw. Unterwerfungsvertrag gegenüber dem politischen Souverän, sondern die gegenseitige Verpflichtung der Mitglieder der Gesellschaft untereinander. Er entwirft also das Modell der liberalen Gesellschaft, und wie immer in solchen Ursprungsfiktionen treten dabei die Paradoxien und Ambiguitäten des Begründeten besonders deutlich zutage.

Lockes Schrift hat, was oft übersehen wird, zwei Teile: Im ersten Teil wird gegen eine heute vergessene Schrift polemisiert, Robert Filmers *Patriarcha*, ein Versuch, die politische Herrschaft ganz unmittelbar von Adam und dessen väterlicher Gewalt über seine Nachkommen abzuleiten. Was uns heute nurmehr kurios vorkommt, hat einen sehr realen Kern, und zwar nicht nur als royalistische Ideologie, sondern auch, weil es das Verhältnis von privater und politischer Autorität, also konkret: von Vaterschaft und Herrschaft betrifft. Das bringt Locke insofern in eine prekäre Situation, als er die väterliche Autorität ja keineswegs in Frage stellen will: Innerhalb der Familie und vor allem gegenüber Frau und Kindern bleibt der Vater der unumschränkte Herrscher. Letztlich kann Locke daher Filmers Genealogie der Herrschaft dann nur mit einer *anderen* Genealogie und einer *anderen* Lesart der Schöpfungsgeschichte begegnen. Denn älter als die väterliche Gewalt sei eine andere Herrschaft, kommentiert Locke Gen 1,26: »Laßt uns Menschen machen, ein Bild, das uns gleich sei, die da herrschen über die

Fische des Meeres, über die Vögel des Himmels, über das Vieh, über die ganze Erde und über alles Gewürm, das auf Erden kriecht.«³

Im Naturzustand gibt es bei Locke keine Herrschaft der Menschen über Menschen, sondern nur Herrschaft über die Natur. Aber diese Herrschaft ist nicht um ihrer selbst willen da und die Natur nicht nur Objekt des Genusses. Wieder biblisch rekurriert Locke auf die erste Anweisung Gottes an den gerade geschaffenen Menschen in Gen 1,28: »Seid fruchtbar und mehret Euch, und füllet die Erde und macht sie euch untertan.« Zusammengezogen artikulieren die beiden Gebote auf typische Weise die Paradoxie des Ursprungs: Der Mensch ist als Herrscher geschaffen, herrscht aber noch nicht, sondern *soll* sich die Erde untertan machen. Aufgelöst wird diese Paradoxie auf doppeltem Wege: durch Vermehrung – darauf ist noch zurückzukommen – und durch das Eigentum. Was nämlich einfach vorliegt, Nüsse, Äpfel, Pilze, gehört allen und keinem, es bleibt dem Menschen aufgegeben, es sich anzueignen, und zwar durch Arbeit, die »im eigentlichen Sinne sein Eigentum« sei und daher auch die Dinge zu eigenen macht.⁴ Arbeit verleiht den Dingen nicht nur den größten Teil ihres Wertes – den Anteil der Arbeit im Verhältnis zu den Rohstoffen der Natur schätzt Locke auf neunzig, dann neunundneunzig Prozent. Vor allem wird das durch Arbeit entstandene Eigentum dann auch zur Grundlage der Gesellschaft, denn als Gemeinschaft von Eigentümern haben die Menschen den gemeinsamen Zweck, den Bestand und Genuß eben dieses Eigentums zu sichern. Als Eigentümer können die Menschen – genauer: die Familienoberhaupter – Verträge abschließen, zur Sicherung der Verträge setzen sie eine politische Gewalt ein usw.

»So erkennen wir, daß die Unterwerfung oder Kultivierung der Erde und die Ausübung von Herrschaft eng miteinander verbunden sind. Das eine verleiht den Rechtsanspruch auf das Andere. Gott gab also durch das Gebot, sich die Erde zu unterwerfen, die Vollmacht, sie sich anzueignen. Und die Bedingungen des menschlichen Lebens, das Arbeit und Stoff, der bearbeitet werden kann, erfordert, führt notwendigerweise zum Privatbesitz.«⁵

Damit ist also der Ursprung der Eigentümergesellschaft gelegt. Aber es gibt ein Problem in dieser Aneignung, denn die meisten Naturdinge, die der Mensch sich arbeitend aneignen kann, verderben leicht. Das Eigentum ist also zunächst sehr beschränkt, und entsprechend sind auch die Gesellschaften klein und unzivilisiert. Die Menschen müssen also eine »beständige Sache« erfinden, »welche die Menschen, ohne daß sie verdarb, aufheben und nach gegenseitiger Übereinkunft gegen die wirklich nützlichen, aber verderblichen Lebensmittel eintauschen konnten«, sie machen die Edelmetalle zu Geld.⁶ Das ist keine besonders originelle Geldtheorie, sie steht aber an einer entscheidenden Stelle innerhalb von Lockes Theorie der Gesellschaftsgenese. Denn erstens ist das Geld ein erstes Rechtsverhältnis, das auf der stillschweigenden Zustimmung aller beruht, womit es auch die Ungleichheit des Eigentums ermöglicht: »Denn sie [die Menschen] haben durch

die stillschweigende und freiwillige Zustimmung einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf als er selbst nutzen kann, wenn er nämlich den Gegenwert für den Überschuß an Produkten an Gold und Silber erhält, jene Metalle, die in der Hand des Besitzers weder verderben noch umkommen. Diese Verteilung der Dinge zu einem ungleichen Privatbesitz haben die Menschen, außerhalb der Grenzen der Gemeinschaft und ohne Vertrag, nur dadurch ermöglicht, daß sie dem Gold und Silber einen Wert beileigten und stillschweigend in den Gebrauch des Geldes einwilligten.«⁷

Wer also Geld gebraucht, gibt seine stillschweigende Zustimmung zu den Bedingungen seines Gebrauches, unterschreibt also gewissermaßen immer wieder die Ordnung des Eigentums. Das Geld ermöglicht zweitens aber auch die Ausweitung dieser Ordnung und erfüllt erst damit auch den biblischen Auftrag, sich zu mehren. Denn Geld ermöglicht es, mehr zu besitzen, als man braucht, ohne daß das Verschwendung und damit Sünde wäre. Geld ermöglicht Wachstum, das hier, wie die Fortsetzung von Lockes Überlegungen, noch Hand in Hand mit dem biologischen und generationellen Wachstum gedacht wird. Denn der durch das Geld ermöglichte Mehrbesitz ist nicht um seiner selbst willen da, sondern vor allem für die Kinder, die versorgt werden müssen. Sie werden Besitz erben und werden über das Erbe auch in die Gesellschaft integriert. Auch das hat theorieologisch eine entscheidende Position. Denn wenn Locke in der ersten Abhandlung gegen die Verabsolutierung patriarchaler Gewalt argumentiert hatte, daß die Kinder von Geburt an politisch frei seien und Unterwerfung sich nicht vererbe, so stellt sich das Problem, wie eigentlich die Kontinuität der Gesellschaft sichergestellt werden kann, wenn jedes neue Mitglied neu beginnt. Tatsächlich sind die Kinder als solche frei gegenüber der Gesellschaft: »Wenn sie aber in den Genuß der Erbschaft ihrer Vorfahren kommen wollen, müssen sie diese unter denselben Bedingungen annehmen, unter denen ihre Vorfahren sie auch gehabt haben.«⁸ Damit sichert das Eigentum, und gerade das mobile, nicht unmittelbar der Konsumption ausgesetzte Geld, auch die Kontinuität der Gesellschaft, weil es immer wieder die implizite Zustimmung ihrer Mitglieder aktualisiert.

In Lockes Theorie der Gesellschaftsbildung und -erhaltung spielt das Geld eine zentrale Rolle. Möglich ist das gerade, weil Geld mit verschiedenen Semantiken verbunden wird, hier zum einen mit dem Biblischen Schöpfungsauftrag samt dessen Naturbeherrschung, zum anderen mit der Zeugung und dem generationellen Wachstum. Das setzt keine entwickelte Geldtheorie voraus, die es auch in den folgenden Jahrhunderten nur rudimentär gibt. Geld ist auch und gerade deshalb so interessant, weil es nur unzureichend theoretisiert ist, weil es zwei differente Theorien gibt, die sehr verschieden und jeweils sehr partiell erklären, was Geld ist – man spricht hier von der klassischen Dichotomie. Zum einen entwickelt die klassische Nationalökonomie, also die Ökonomie von Adam Smith, David Ricardo und noch von Karl Marx, die Lockeschen Grundgedanken fort: Aus der Theorie

der ursprünglichen Aneignung durch Arbeit wird die Arbeitswertlehre, aus dem biblisch figurierten Auftrag zur Fruchtbarkeit die Akkumulation. Das Geld freilich spielt dabei nur eine untergeordnete Rolle, es liege, so Smith, wie ein Schleier über den wirklichen Werten, weil die Preise den Wert zwar durchscheinen ließen, ihm aber nicht immer entsprechen. Oder, eine andere Metapher Smiths, es gleiche einer Straße, auf der man die Waren zu Markt bringe, die aber selber nichts produziere. Relativ unverbunden daneben steht die etwa von David Hume entwickelte Geldmengentheorie, nach der die Menge des Geldes dem Produkt aus Gütermenge und Preisniveau entspricht, weshalb die Geldvermehrung notwendig zur Inflation führe. Und die ist bekanntlich gerade im 18. Jahrhundert eine verbreitete Erfahrung. Die europäischen Mächte beginnen geldpolitisch aktiv zu werden, oft mit verheerenden Folgen. Insbesondere taucht jetzt Papiergeld in größerem Umfang auf, oft in Form von spekulativen Papieren: John Law versucht den zerrütteten Staatshaushalt Frankreichs durch die Ausgabe von Aktien zu sanieren, die französischen Revolutionäre finanzieren ihre Kriegsführung mit Hypotheken. Beides scheitert – die Aktien fallen nach einer Hausse im Jahre 1720 ins Bodenlose, die Assignaten der französischen Revolution werden 1797 für wertlos erklärt. Als aber die Bank of England im selben Jahr ebenfalls den Umtausch ihrer Noten in Gold einstellt, gibt es keinen ähnlichen Zusammenbruch, erst später setzt eine Inflation ein, die die Zeitgenossen als mäßig empfanden.⁹ Diese Karriere des so offensichtlich substanzlosen und zugleich extrem elastischen Papiergeldes trug wesentlich zur Reformulierung der Geldtheorie bei – und zu einer Proliferation ganz verschiedener Metaphern. Schon Adam Smith hatte seine Metapher der Straße ziemlich überspannen müssen, indem er das Papiergeld und die Bankgeschäfte als Straße durch die Luft bezeichnete, mit der dann am Boden Platz für die Produktion gewonnen werde, für David Hume ist das Geld das Öl, das das Getriebe des Handels schmieri, der glücklose Law nennt es den Blutkreislauf der Wirtschaft. Aber es gibt noch radikalere Vergleiche, insbesondere bei Adam Müller, dessen wahrer Metaphernmaschinerie ich mich jetzt zuwende.

II. Adam Müller, Publizist und Kritiker und seit Carl Schmitt vielgeschmähter Vertreter der »politischen Romantik« hatte schon 1809 auf die »große und noch von keinem Schriftsteller hinlänglich beachtete und gewürdigte Weltbegebenheit« der Einstellung des Goldumtausches hingewiesen.¹⁰ In den nächsten Jahren tritt er als finanztechnischer Experte auf und veröffentlicht 1816 den *Versuch einer neuen Theorie des Geldes* wohl auch in der Hoffnung, damit eine Stellung im Staatsdienst zu erlangen. Das Buch beginnt mit einer Fiktion: »Der Leser denke sich ein mit allen Bedürfnissen und Annehmlichkeiten des Lebens wohlversehenes Haus: Hausherr, Kinder, Dienstbothen an ihrer natürlichen Stelle. Das Ganze macht den Eindruck der Wohlhabenheit, des Reichtums; jedes einzelne Glied des Hauses, wie niedrig auch seine Functionen seyn mögen, genießt das Selbstgefühl

des Ganzen. Setzen wir den Fall: der Hausherr sterbe, und das ganze bisherige Gemeinvermögen werde geteilt unter Kinder und Dienstboten, in eben so viele Vermächtnisse und Legate. Jeder von uns wird sich eines solchen Falles erinnern, und (obgleich die Substanz des bisherigen Vermögens zwar geteilt, doch dieselbe geblieben) dennoch das Gefühl gehabt haben, als besäßen nunmehr die einzelnen Nachgelassenen zusammen genommen weniger als alle vereinigt im Vaterhause besessen haben.«¹¹

Müller evoziert hier offensichtlich die organistische Vorstellung eines geordneten Hauses, ganz in der Tradition der aristotelischen *oikonomia* und einer romantischen Idealisierung mittelalterlicher Verhältnisse. Die Geldwirtschaft, so würde man erwarten, kann von einem solchen Ausgangspunkt nur negativ, als Krise wahrgenommen werden. Das ist aber mitnichten der Fall, das Geld kompensiert vielmehr diesen Verfall. Denn die neuen Eigentümer treten nun in Beziehungen zueinander, die Dienstboten werden etwa Lohnarbeiter. Damit *scheinen* sie nur isolierte Privatpersonen zu sein: »Aber so ist es nicht: das ganze Geheimnis steckt im Gelde. Im Gelde, in einer allgemein gültigen, jedem annehmlchen Waare verbirgt sich die gesammte Persönlichkeit, verbirgt sich das persönliche Band l. . . j. Der beste Beweis, daß nur das Geld sie verbunden hat, ist daß das Band zerreißt, so bald das Geld fehlt, daß der Arbeiter alsbald seinen Principal, der Kaufmann seinen Kunden fahren läßt – oder daß unmittelbar eine persönliche Verpflichtung an die Stelle des Geldes tritt: ein Wort, ein Wechsel, eine *Schuld*.«¹²

Auch hier ist das Geld ein Mittel, aber anders als in der klassischen Ökonomie vermittelt es weniger zwischen dem Menschen und seinen Waren oder den Waren untereinander als zwischen den Menschen. Es ist kein abstrakter Maßstab oder keine äußerliche Bezeichnung von Preisen, sondern in permanenter Bewegung, denn es drückt eine gesellschaftliche Kraft aus, die »nur existiert, insofern sie lebendig ist, d.h. insofern sie in jedem Augenblick aufs neue erzeugt und erhöht wird.«¹³ Diese Bewegung ist für Müller essentiell – »Was Reichtum sei, ebenso wohl wie das, was Recht sei, läßt sich im Stillstande oder aus dem aufgespeicherten Eigentume ebensowenig erkennen wie aus den aufgespeicherten Gesetz- und Rechtsinstitutionen das Recht.«¹⁴ – und läßt ihn zu einer Fülle von Metaphern greifen: Da wird die Produktion mit der Zeugung verglichen, die stete ökonomische Bewegung aber auch mit dem Schaukeln der Wiege. Geld bezeichnet daher eigentlich gar keine Dinge, sondern die Gesellschaft selbst, die sich durch es den scheinbar toten Dingen mitteilt: »Der Mensch bedarf dessen, was das Geld repräsentiert, der Gesellschaft nämlich oder der Abwesenden, des Beistandes der Menschheit, in jedem Augenblicke seines Lebens und bei jedem Geschäfte so notwendig wie der Luft. Das Geld oder die Gesellschaft ist ein Universalsalz, welches allen, allen Besitztümern des Lebens beigefügt werden muß und ohne welches sie alle, alle völlig unschmackhaft, ungenießbar, unbrauchbar sind.«¹⁵

Anders als bei Locke macht das Geld nicht die verderbliche Ware haltbar,

sondern macht sie erst eigentlich zur *gesellschaftlichen* Ware. Und das geschieht in der zitierten Stelle auch sprachlich, in der die Gesellschaft zuerst bezeichnet wird als das »was das Geld repräsentiert«, im nächsten Satz aber schon Geld auf derselben Ebene wie sie steht: »Das Geld oder die Gesellschaft«. Das Geld ist nicht nur ein Werkzeug der Gesellschaft, sondern auch ihre Metapher, die jene repräsentiert – ein Repräsentationsbegriff, der sich von dem des bloßen Zeichens radikal unterscheidet.

Nun könnte man annehmen, daß Müller aufgrund seiner konservativen Position klar Partei für das stabile Gold beziehen würde, für die Realdeckung, in der das Repräsentierte und das Repräsentierende eins sind. Aber das ist keineswegs so, ganz im Gegenteil ist der *Versuch einer neuen Theorie des Geldes* im wesentlichen ein Votum für das Papiergeld. Wieder und wieder beschuldigt Müller die Metallisten, die Befürworter der Realdeckung, die Ökonomie von den Füßen auf den Kopf gestellt zu haben: »Wenn man also in neueren Zeiten die Sache so dargestellt, als sey ein Staatspapier ein bloßes Substitut der Metalle, oder als könne ein Versprechen des Staates die Metalle nur repräsentieren, und als sey selbiges ohne Beziehung auf die Metalle wesenlos, so hat man die Ordnung der Dinge umgekehrt: die Metalle sind die Repräsentanten; das große Bedürfnis des Zusammenhaltens l. . . das, was die Metalle durch den Stempel, wie durch eine Art von Creditiv, erst zum Gelde erhebt, und was endlich bey weiterer Entwicklung des bürgerlichen Lebens durch das Staatspapier ausgedrückt wird l. . . ist das Principale.«¹⁶

Historisch und systematisch sei das Metallgeld also sekundär, historisch, weil die Gesellschaft zunächst aus rein persönlichen Verhältnissen bestanden hatte, die durch das Geld gerade zerstört worden seien: »Wo sonst ein persönlicher Ruf des Lehnsherren genügt hätte, da mußte jetzt der Reiz des Goldes zu Hilfe kommen, wenn der Ruf nicht unwirksam werden sollte.«¹⁷ Systematisch sei das Metallgeld mehr als bloßes Metall, das allenfalls aus Bequemlichkeit mit seinem Gewicht bestempelt würde: »auch unter dieser Stempelung bleibt das Metall etwas Herrenloses, Vaterlandsloses, Geschlechtsloses, Unorganisiertes. Erst durch die bestimmte Geldbenennung, durch die Lokalisierung, kurz, durch eine Art von Vermählung mit irgend einem Nationalgesetz wird es zur Münze.«¹⁸ Diese Dekonstruktion der Münze durch systematische Übercodierung scheint mir zu den interessantesten Aspekten von Müllers Theorie zu gehören. Nach ihm hat die Münze zwei Elemente: ihre metallische Trägersubstanz und die geprägte Form, in der Regel das aufgestempelte Bild oder Symbol des Souveräns. Und nur durch dieses Bild und nur als dieses Bild repräsentiert die Münze die Gesamtheit des Staates. Gerade weil das Metall rein in seinem Wert aufgeht und ansonsten qualitätslos ist, kann es den eigentlichen Wert, nämlich den der Gesellschaft oder des Staates, nicht repräsentieren, sondern bedarf der Verbindung mit einer Inschrift, eine Verbindung, die bei Müller nun ihrerseits mal als »Legierung«, mal als »Vermäh-

lung«, mal gar als Sakrament figuriert: »Schon durch die Münze geht eine wirkliche Transsubstantiation des Goldstücks in dem Leib des Staates vor sich, welche die englische Verfassung anerkennt, indem sie de jure, [. .] von keinem Einschmelzen, Ausführen der einmal geprägten Münze [. .] weiß.«¹⁹

Die Rede von der Transsubstantiation, darauf weist uns eine Fußnote hin, greift eine spöttische Bemerkung eines britischen Gegners des Papiergeldes auf. Sie hat aber eine viel längere Tradition der Analogisierung der Münze mit der Hostie, die etwa Louis Marin für das 17. Jahrhundert herausgearbeitet hat, die aber bereits seit der Reformation allgegenwärtig ist und die entscheidend für die Vorstellung einer gesellschaftlichen Einheit im konfessionellen Zeitalter ist.²⁰ Wenn die sakramentalen Gaben substantialiter Brot und Wein bleiben, durch die Einsetzungsworte Christi diese aber im Kult gegenwärtig machen, so könne man das mit dem Geld vergleichen, so etwa Calvin: »Denn weshalb ist rohes ungemünztes Silber nicht von gleichem Werte, obgleich es doch in beiden Fällen das nämliche Metall ist? Eben deshalb nicht, weil das rohe Silber nichts besitzt als seine Natur, das Silber dagegen, das mit dem amtlichen Prägestempel geschlagen ist, eine Münze wird und eine neue Bewertung empfängt.«²¹ Für Müller dient das als Argument, daß auch die Münze ihre Mysterien habe und in ihr »sein höheres Wesen als das Metallgeld« zur Entfaltung dränge: »Der Geist der Gesellschaft, der wahre Nationalgeist, muß selbst ans Licht treten und mit ihm muß gezahlt werden.«²² Während das Metall spröde und träge ist, zeichne sich das Papiergeld durch »Fügigkeit, Nachgiebigkeit und Elasticität« aus, es ist das »idealische Geld«,²³ weil es ganz unmittelbar auf den Staat verweist und nicht durch tote Dinge, sondern durch den Nationalkredit gedeckt werde. In der Praxis befürwortet Müller dabei ein gemischtes System, in dem sich Münzwährung und Notengeld gegenseitig stützten, wobei sich die Wunder von Repräsentation, Transsubstantiation und Kommunikation der Naturen wiederholten. Denn die Notenbank verhält sich hier wie der Verwalter eines abwesenden Königs, des Goldes nämlich, den die Menschen für unsterblich halten, und die beiden Geldarten Metallgeld und »Wortgeld« haben sich »durch ihre ewige Wechselwirkung [. .] gegenseitig ihre Eigenschaften mitgeteilt.«²⁴

Wie Joseph Vogl im Detail gezeigt hat, wird damit die Theorie des öffentlichen Kredits in eine Sozialtheorie verwandelt²⁵: sowohl im Sinne einer Theorie der Steuerung, durch die die Gesellschaft sich selber regelt, als auch im Sinne ihrer Repräsentation, als metaphorisches System des Selbstverstehens. Dabei wird die Gesellschaft im ersten Sinne als Organismus denkbar, im zweiten Sinne ist das gesellschaftliche Gleichgewicht immer auch bezogen auf etwas anderes, was es transzendiert und gerade dadurch repräsentiert. Von ihm redet Müller in immer neuen religiösen Analogien, die schließlich so massiv werden, daß er sie selbst thematisiert: Die »Identität des göttlichen und irrdischen Credits« gelte heute als »mystische Paradoxie einzelner Schwärmer«,²⁶ werde aber in der Zukunft in der

Ökonomie immer deutlicher heraustreten. Das ist tatsächlich ein wenig Schwärmerie, oder auch Wahnsinn, es ist aber auch die bloße Konsequenz, die ökonomische Vorstellung des Wachstums ins Geistige zu übersetzen. Es ist jetzt nicht mehr das gewissermaßen horizontale Wachstum, das Locke im Auge hatte, also die Aufhäufung von Gütern, sondern das vertikale Wachsen des Ökonomischen in höhere Sphäre. Denn das Geld ist nicht nur ein Mittel zum Zweck, ein Zeichensystem, das die Außenwelt der Gesellschaft für diese bezeichnenbar macht, es repräsentiert diese Gesellschaft als Ganzes. Das Verschwinden der Realdeckung durch den von den Zeitgenossen vielbeklagten Abfluß der Edelmetalle ist daher für Müller höhere Fügung: »Wir sind für ein höheres Geld bestimmt, und die Natur entzieht uns mit liebevoller Strenge das gemeine Geld, um den Sinn für jenes höhere, sich selbst garantierende, immer mehr in uns zu befestigen.«²⁷

Das »höhere Geld«, das erst die wahre »Transsubstantiation« leisten würde, in der das Geld den unsichtbaren Staat vertritt – man kann natürlich sagen, daß das alles nur Metaphern sind. Aber gerade als Metaphern sind sie von entscheidender Bedeutung nicht nur für das, was Müller sagen will, sondern zeigen auch die Semantik der Ökonomie in Bewegung und in ihren radikalen Implikationen. Man könnte das auch so ausdrücken, daß die Tatsache, daß Geld zum Medium der Gesellschaft wird, hier selbst reflektiert wird, aber nicht auf begriffliche, sondern auf poetische Weise, indem die Begriffe auf geradezu manische Weise miteinander verbunden werden.

III. Im Verlauf des 19. Jahrhunderts schreitet die Entwicklung jenes »höheren Geldes« rapide voran. Papiergeld wird selbstverständlich, wenn auch zunächst nicht in der Weise, in der Müller sich das vorgestellt hatte: In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts entsteht in Deutschland kein staatlich garantiertes Papiergeld, sondern zunächst eine ganze Fülle von privat ausgegebenen Banknoten, 1866 sind es 59 verschiedene Banken, die diese Noten ausgeben. Dementsprechend hoch ist dann auch die Geldfälschung, eine 1867 erscheinende Falschgeldzeitschrift gewinnt auf Anhieb 15.000 Abonnenten. Erst mit der Reichsgründung wird eine zentrale Notenpolitik eingeführt, die sich allerdings am Goldstandard orientiert und auch zunächst die Reichsbanknoten nicht als gesetzliches Zahlungsmittel mit Annahmewang bestimmt. Zugleich wächst aber auch das Buchgeld, also die Überweisung und andere Formen bargeldlosen Zahlungsverkehrs, rapide, um die Wende zum 20. Jahrhundert wird der Scheckverkehr eingeführt. Das Geld wird modern und die Welt wird modern – und es liegt nahe, beides zusammenzudenken. Es ist Georg Simmel, der 1900 eine Philosophie des Geldes veröffentlicht, die als Gründungsbuch der Kultursoziologie gilt und auch für die Theorie der Moderne von gar nicht zu unterschätzender Bedeutung ist. Die Moderne ist für Simmel essentiell eine Welt der Relativität und vor allem der Veränderung, Beschleunigung, Bewegung: »Für den absoluten Bewegungskarakter der Welt

nun gibt es sicher kein deutlicheres Symbol als das Geld. Die Bedeutung des Geldes liegt darin, daß es fortgegeben wird; sobald es ruht, ist es nicht mehr Geld seinem spezifischen Wert und Bedeutung nach. Die Wirkung, die es unter Umständen im ruhenden Zustand ausübt, besteht in einer Antizipation seiner Weiterbewegung. Es ist nichts als der Träger einer Bewegung, in dem eben alles, was nicht Bewegung ist, völlig ausgelöscht ist, es ist sozusagen *actus purus*; es lebt in kontinuierlicher Selbstentäußerung aus jedem gegebenen Punkt heraus und bildet so den Gegenpol und die direkte Verneinung jedes Fürsichseins.²⁸

Die Bewegung ist für Simmel nicht mehr von ihrem Ursprung oder Ziel her zu verstehen, wie bei Locke oder Müller, sondern sie ist eher ein allgemeines Oszillieren, ein Hin- und Herfließen der Strömung, eine Beschleunigung um ihrer selbst willen. Dieses Schillern zeichnet auch Simmels eigene Darstellung aus, die in schnellen Übergängen ganz verschiedene Fragen und Probleme behandelt: eine allgemeine Theorie des Wertes, eine Geschichte des Geldes, ganz verschiedene Reflexionen über die kulturellen und gesellschaftlichen Folgen des Geldes.

Simmel arbeitet dabei ganz bewußt mit der Konfrontation verschiedener Diskurse, insbesondere des ökonomischen und des philosophischen. Dabei geht es nicht nur um die Entlehnung einer ökonomischen Debatte, sondern auch um einen Beitrag zu einer wichtigen zeitgenössischen Debatte, nämlich den Streit zwischen der objektiven Werttheorie der marxistischen Arbeitswertlehre und der subjektiven Theorie der Grenznutzenschule, die sich um 1900 etwa im Werk von Carl Menger, Willam S. Jevons und Léon Walras herausbildet.²⁹ Während erstere den Warenwert durch die Herstellungskosten modelliert, versucht die Grenznutzentheorie den relativen Nutzen auf der Basis einer Grenznutzenfunktion zu quantifizieren. Die Tatsache, daß damit das gesamte ökonomische Wissen als mathematisches Kalkül eines Gleichgewichts beschreibbar ist und damit der höheren Mathematik zugänglich wird, sollte die weitere Entwicklung der modernen Ökonomie entscheidend prägen; Simmel reagiert hier also auf ein Ereignis von gar nicht abzusehenden Folgen. Er versucht dabei, beide Positionen miteinander zu verbinden, indem er dem Geld eine Doppelrolle attestiert: Es *hat* Relation, und es *ist* Relation: Es ist einerseits Wertmesser, hat aber andererseits im Tauschakt auch selbst Wert und erlaubt es, Wert zu speichern – wer (viel) Geld hat, muß nicht sofort kaufen, sondern kann das auch später tun. Simmels Geldtheorie ist damit eine Theorie des Gleichgewichts *und* eine der Entwicklung, wobei freilich nicht die Produktion, sondern der Kredit die entscheidende Rolle spielt: Das Geldmedium erlaubt es, Möglichkeiten zu akkumulieren und Zeit zu gewinnen.³⁰

Das Doppelgesicht des Geldes hat aber auch philosophische Bedeutung im Kontext der zeitgenössischen Wertphilosophie. Die Rede von den Werten, die verschiedene Kulturen oder auch Kulturgebiete wie Ethik und Ästhetik prägen, ist typisch für den Diskurs um 1900. Auch hier stellt sich die Frage, ob die Werte immer relativ zum Subjekt sind – so wurde Nietzsche in der Regel verstanden –,

oder ob es nicht auch eine übergreifende Wertordnung gebe, die zu finden Aufgabe der Philosophie sei. Wieder verbindet Simmel beide Positionen: Nach ihm beruhen Werte einerseits auf subjektiven Einschätzungen, andererseits realisieren sie sich erst eigentlich im gesellschaftlichen Austausch, im Vergleich mit anderen Werten oder mit anderen Handlungsmöglichkeiten. Dabei wird nun ihre subjektive Wertung zu etwas Objektivem, weil im Austausch nicht nur alle wertenden Individuen, sondern auch alle Wertgegenstände miteinander vergleichbar werden. Und auch dieser Prozeß wird durch das Geld ausgedrückt, weil es »als der abstrakte Vermögenswert, nichts anderes ausdrückt als die Relativität der Dinge, die eben den Wert ausmacht, und doch zugleich als der ruhende Pol den ewigen Bewegungen, Schwankungen, Ausgleichungen derselben gegenübersteht.«³¹ Geld macht aber nicht nur alles vergleichbar, sondern es bringt auch eine neue Paradoxie hervor: Erscheint es nämlich zunächst nur als Mittel zum Zweck, beginnt es doch alle Zwecke zu untergraben und macht alles relativ; zugleich ist es aber auch das schlechthin Objektive, wo alle persönliche Wertung endet. Gerade durch die monetäre Vermittlung löst sich der Gegensatz von Zweck und Mittel ebenso auf wie der von Subjektivem und Objektivem, »weil es das absolute Mittel ist, das eben dadurch zu der psychologischen Bedeutung eines absoluten Zwecks wird. Man hat, mit einer freilich nicht völlig konsequenten Formulierung, gesagt, das einzig Absolute sei die Relativität der Dinge; und dafür allerdings ist das Geld das stärkste und unmittelbarste Symbol.«³²

Vom Symbol oder auch vom Sinnbild zu sprechen impliziert, daß das Geld mehr ist als ein bloßes Werkzeug, das die Zirkulation ermöglicht: Es macht diese Zirkulation auch *sichtbar*, »repräsentiert« sie, in den Worten Müllers, es präsentiert das, was sich eigentlich jeglicher Anschauung entzieht, in sinnlicher Unmittelbarkeit: »Es ist das Symbol, im Engen und Empirischen, der unsagbaren Einheit des Seins, aus der der Welt in ihrer ganzen Breite und all ihren Unterschieden ihre Energie und Wirklichkeit strömt.«³³ Mit der Rede vom Symbol sind gleich zwei weitere Bedeutungsbereiche aufgerufen: Es verweist zum einen auf die Ästhetik der Goethezeit, in der das Symbol als unmittelbarer Ausdruck dem stets vermittelten Zeichen gegenübergestellt wird, aber diese Gegenüberstellung selbst verweist historisch zurück auf den theologischen Symbolbegriff, nach dem etwas Sichtbares etwas Unsichtbares darstellt, gerade indem es konsumiert wird. Vermittelt über das Symbolkonzept wird die *Philosophie des Geldes* damit auch zu einer Ästhetik der Moderne, die nun selbst wiederum höchst modern ist, denn die Art, in der die Moderne monetär anschaulich wird, ist eben ihrerseits höchst abstrakt, weil man den Wert des Geldes eben nicht sehen kann. Und auch die religiöse Figuration spielt bei Simmel immer wieder eine wichtige Rolle, wenn er die symbolische Funktion des Geldes mit derjenigen Gottes vergleicht, den es doch so offensichtlich vertrieben zu haben scheint. Denn die eigentliche Gier nach Geld habe eingesetzt, nachdem die religiösen Wertsetzungen immer frag-

würdiger geworden seien: »Es kann als eine Ironie der historischen Entwicklung erscheinen, daß in dem Augenblick, wo die inhaltlich befriedigenden und abschließenden Lebenszwecke atrophisch werden, gerade derjenige Wert, der ausschließlich ein Mittel und weiter nichts ist, in ihre Stelle hineinwächst und sich mit ihrer Form bekleidet. Allein in Wirklichkeit hat das Geld, als das absolute Mittel und dadurch als der Einheitspunkt unzähliger Zweckreihen, in seiner psychologischen Form bedeutsame Beziehungen gerade zu der Gottesvorstellung, die freilich die Psychologie nur aufdecken kann, weil es ihr Privilegium ist, keine Blasphemien begehen zu können. Der Gottesgedanke hat sein tieferes Wesen darin, daß alle Mannigfaltigkeiten und Gegensätze der Welt in ihm zur Einheit gelangen, daß er nach dem schönen Worte des Nikolaus von Kusa die *Coincidentia oppositorum* ist. Aus dieser Idee, daß alle Fremdheiten und Unversöhnlichkeiten des Seins in ihm ihre Einheit und Ausgleichung finden, stammt der Friede, die Sicherheit, der allumfassende Reichtum des Gefühls, das mit der Vorstellung Gottes und daß wir ihn haben, mitschwebt. Unzweifelhaft haben die Empfindungen, die das Geld erregt, auf ihrem Gebiete eine psychologische Ähnlichkeit mit diesen.«³⁴

In der Höhe der Abstraktion und aus der Perspektive einer eigenartig privilegierten Psychologie werden Gott und Geld hier analog gesetzt – sie sind irgendwie funktionsäquivalent, wie man das wohl heute sagen würde. Interessanter als diese Gleichung an sich und das provokative Potential, das man bei ihrem Nachbeten vielleicht noch erzeugen kann – es scheint mir doch eher gering zu sein – ist, was man mit ihr macht. Bei Simmel steht sie nach wie vor im Zeichen der Ironie, es ist etwas Seltsames, daß nach der Abschaffung Gottes ausgerechnet das Geld seinen Platz einnimmt. Ironie ist natürlich das Charakteristikum eines Plots, und man kann nun von hier aus auch eine ironische, gesteigert auch tragische Geschichte erzählen, wie es denn dazu kam – das wird Max Weber tun, wenn er die Genese der Moderne aus dem Geist des Protestantismus erzählt, und dieser Geist immer zwischen der inneren Substanz und dem Gespenst schwankt. Man kann auch von hier aus zurück zum Symbolbegriff gehen, der in seiner religiösen Fassung besonders deutlich macht, daß Symbole nicht nur etwas zeigen, sondern auch etwas verbergen: Wenn das Geld also Sinnbild der Moderne ist, so offenbart es nicht nur deren Bewegungscharakter, sondern verdeckt auch etwas anderes, vielleicht eine Kehrseite, so etwas wie die Schuld und die Schulden, die, das wissen wir ja heute sehr deutlich, im selben Maße anwächst wie das Wachstum. Vielleicht macht auch gerade diese Verdeckung, die Tatsache, daß es eben immer noch die andere Seite der Münze gibt, das Geld so komplex.

IV. Das Geld ist ein Medium der Gesellschaft – wie wir gesehen haben, kann das in drei verschiedenen Fällen etwas Verschiedenes bedeuten. Es kann zum Mittel der Interaktion werden, durch das sich die Mitglieder der Gesellschaft miteinander austauschen, es kann die Gesellschaft mit einem Auftrag, einem Ziel, einem

Zukunftshorizont versehen, es kann ihr als Spiegel gegenüber treten und sie selbst repräsentieren, es kann sie aber auch untergraben und fraglich werden lassen. Die Sprache des Geldes ist dementsprechend vielfältig und komplex, und ihre Problematik erschöpft sich keineswegs in der Frage nach der Realdeckung, nach der Referenz des Geldes, die Literatur- und Kulturwissenschaftler in der Regel am meisten interessiert hat. Denn die Deckung des Geldes ist keineswegs das einzige Problem der Geldtheorie, in der Geldmenge, Zirkulationsgeschwindigkeit, Elastizität mindestens genauso wichtig sind, und in der die extreme semantische Aufladung des Geldes wie bei Müller ganz wunderbar mit einer Option für das Papiergeld einhergehen kann. Daher ist auch die theologische Aufladung von Münze und Geld keineswegs einfach ein Rudiment, das mit der Moderne oder spätestens mit der Postmoderne nun zu verschwinden haben wird, sondern ein Wiedergänger, den man immer wieder zu erwarten haben wird – so habe ich jedenfalls zu argumentieren versucht. Und das ließe sich auch an gegenwärtiger Theorie zeigen, etwa an Niklas Luhmanns Theorie des Geldes als Medium symbolisch generalisierter Kommunikation, die vielen der sich selbst als modernst verstehenden Theorien als Orientierung dient. Nicht nur problematisiert Luhmann die Analogie von Geld und Sprache selbst: Wenn man redet, nimmt man niemanden die Worte weg, aber Geld ist immer knapp. Es sei daher auch kein Zeichen, sondern allenfalls ein symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, das Getrenntes zur Einheit fügt und diese Einheit wiederum auf beiden Seiten der Trennung die Einheit repräsentiert.³⁵ Damit sind wir schon in der Nähe der Religion, die wenig später auch auftritt, und zwar verumt als der Teufel, als welche wie so oft bei Luhmann die Beobachtung der Differenz figuriert wird: »Symbolisch generalisierte Kommunikationsmedien sind diabolische Kommunikationsmedien.«³⁶ Geld regiert die Welt, das ist dann eine andere Fassung des allzu bekannten Topos, daß der Teufel der Regent der Welt ist. Oder daß wir das, was die Welt unsichtbar regiert, nur als Teufel sehen können.

Anmerkungen

1 Vgl. dazu die klassischen Studien von Jean-Joseph Goux: *Freud, Marx. Ökonomie und Symbolik*, Frankfurt/Main 1975; Marc Shell: *The Economy of Literature*, Baltimore 1978; sowie jetzt Bernd Blaschke: *Der homo oeconomicus und sein Kredit bei Musil, Joyce, Svevo, Unamuno und Céline*, München 2004.

2 Besonders die jüngeren Bücher von Jochen Hörisch konstruieren so eine Geschichte von der Hostie zur CD-Rom, vgl. etwa dessen *Der Sinn und die Sinne. Eine Geschichte der Medien*, Frankfurt/Main 2001.

3 Vgl. dazu John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Frankfurt/Main 1977, etwa S. 82 ff. Zum ökonomischen Zusammenhang vgl. Bürger Priddat: *Theoriegeschichte der Wirtschaft*, München 2002, S. 32–39.

4 Locke: *Zwei Abhandlungen*, S. 216 f.

- 5 Ebd., S. 221.
- 6 Ebd., S. 229.
- 7 Ebd., S. 230 f.
- 8 Ebd., S. 245.
- 9 Vgl. dazu Joseph Vogl: *Kalkül und Leidenschaft. Poetik des ökonomischen Menschen*, Zürich-Berlin 2004, bes. S. 246 ff., zu Adam Müller vgl. ebd., S. 279 ff.
- 10 Adam Müller: *Die Elemente der Staatskunst*, Berlin 1936, S. 267.
- 11 Adam Müller: *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, hg. von Othmar Spann, Jena 1922, S. 5.
- 12 Ebd., S. 29.
- 13 Müller: *Elemente der Staatskunst*, S. 240.
- 14 Ebd., S. 215.
- 15 Ebd., S. 250.
- 16 Müller: *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, S. 139 f.
- 17 Müller: *Elemente der Staatskunst*, S. 223.
- 18 Müller: *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, S. 176.
- 19 Ebd., S. 197.
- 20 Vgl. Louis Marin: *Das Porträt des Königs*, Zürich 2005. Vgl. auch: Stefanie Ertz, Heike Schlie, Daniel Weidner: *Sakramentale Repräsentation. Substanz, Zeichen und Präsenz in der Frühen Neuzeit* (erscheint Dezember 2011).
- 21 Jean Calvin: *Institutio Christianae Religionis*, Buch IV, Kap. 14,18.
- 22 Müller: *Elemente der Staatskunst*, S. 260.
- 23 Müller: *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, S. 235, 196,
- 24 Ebd., S. 246.
- 25 Vgl. Vogl: *Kalkül und Leidenschaft*, S. 274 ff. Vgl. dazu auch Ethel Matala de Mazza: *Der verfaßte Körper. Zum Projekt einer organischen Gemeinschaft in der Politischen Romantik*, Freiburg 1999, S. 331 ff.
- 26 Müller: *Versuch einer neuen Theorie des Geldes*, S. 258.
- 27 Müller: *Elemente der Staatskunst*, S. 269.
- 28 Georg Simmel: *Die Philosophie des Geldes* (=Gesamtausgabe, Bd. 6), Frankfurt/Main 1989, S. 583.
- 29 Vgl. zum Überblick etwa Karl Pribram: *Geschichte des ökonomischen Denkens*, Frankfurt/Main 1992, Bd. 1, S. 576 ff., sowie Hans-Joachim Stadermann: *Die Geldtheorie an der Schwelle zum 20. Jahrhundert*, in: Jürgen G. Backhaus, Hans-Joachim Stadermann (Hg.): *Georg Simmels »Philosophie des Geldes« - einhundert Jahre danach*, Marburg 2000.
- 30 Zu dieser Doppelnatur des Geldes bei Simmel vgl. Paschen von Flotow: *Geld, Wirtschaft und Gesellschaft. Georg Simmels »Philosophie des Geldes«*, Frankfurt/Main 2000.
- 31 Simmel: *Philosophie des Geldes*, S. 124 f.
- 32 Ebd., S. 307.
- 33 Ebd., S. 695.
- 34 Ebd., S. 305.
- 35 Vgl. Niklas Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, 2.Aufl., Frankfurt/Main 1989, S. 231 ff., sowie kritisch dazu Christoph Deutschmann: *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt/Main-New York 1999, S. 67 ff.
- 36 Luhmann: *Die Wirtschaft der Gesellschaft*, S. 258.