

LEVIATHAN
Zeitschrift für Sozialwissenschaft
Sonderheft 21/2002

Christoph Deutschmann (Hrsg.)

Die gesellschaftliche Macht des Geldes

Mit Beiträgen von

Dirk Baecker, Jan-Alexander Bethge, Mathias Binswanger,
Christoph Deutschmann, Heiner Ganßmann, Aldo J. Haesler,
Rolf Haubl, Tilman Heisterhagen, Rainer-W. Hoffmann,
Jochen Hörisch, Wolfgang Ludwig-Mayerhofer,
Rudolf W. Müller, Axel T. Paul, Klaus Prange, Lucia A. Reisch,
Werner Schneider, Franz Segbers, Heinz-Peter Spahn,
Sibyll-Annett Strecker, Rainer Weinert, Christine Wimbauer

Sonderdruck

© Westdeutscher Verlag GmbH,
Wiesbaden 2002

Axel T. Paul

Die Legitimität des Geldes*

Die Soziologie des Geldes ist – wie die Wirtschaftssoziologie überhaupt – trotz einiger Zwischenrufe bis vor wenigen Jahren Brachland gewesen. (Ebenso übrigens wie die Mainstreamökonomie in den letzten Jahrzehnten kaum mit originellen Beiträgen zur Geldtheorie aufgefallen ist.) Inzwischen mehren sich jedoch die Anzeichen, dass das Blatt sich wendet. Nicht nur hat es „das Geld“ in die deutschen Feuilletons geschafft (so wie es heute kein faux pas mehr ist, auf Partys über „investments“ zu reden), sondern eine Reihe von Publikationen – nicht zuletzt natürlich das vorliegende Heft – bezeugen, dass die Sozialwissenschaften das Thema wiederentdecken oder – was dasselbe ist – aus ihrer eigenen Geldblindheit erwachen.

Zwei der soziologisch anspruchsvollsten Titel der letzten Jahre stammen von Aldo Haesler (1995) und Christoph Deutschmann (1999). Anspruchsvoll sind die Autoren, weil sie Geld- und Gesellschaftstheorie zusammendenken oder, anders gesagt, die moderne Gesellschaft als Geld-„Wirtschaft“ dechiffrieren. Fragen der Konstitution von Gesellschaft wie zeitdiagnostische oder evolutionäre Perspektiven werden von ihnen mehr oder weniger direkt mit dem Gelde verknüpft. Damit setzen sie das Simmelsche Projekt fort, der in seiner 1900 erschienenen *Philosophie des Geldes* eben dieses als Kern der Moderne ausgemacht hatte. Haesler und Deutschmann verhehlen nicht, dass sie sich als Zwerge auf den Schultern eines Riesen verstehen. Dennoch meinen sie, ein wenig weiter zu sehen – genauer: heute ein wenig weiter sehen zu können – als der Riese selbst. Haeslers Moderne wird nicht nur wie die Simmels aus dem Gelde geboren, sondern zugleich – als Postmoderne – wieder von ihm verschlungen. Und Deutschmann radikalisiert Simmels Andeutungen über die religiösen Aspekte des Geldes zu einer Theologie des Kapitals.

Beider Thesen lassen sich mit Simmel begründen. Wir meinen jedoch, dass sich mit Simmel zugleich auf sie antworten lässt, dass, mit anderen Worten, eine weitere Lektüre der *Philosophie des Geldes* möglich und sachlich angezeigt ist. Das ist keine bloße Übung in Sachen Philologie, sondern ein alternativer oder, besser vielleicht, anders akzentuierter Vorschlag, wie die Geldwirtschaft zu verstehen sei.

* Die nachstehenden Ausführungen sind Teil eines in Arbeit befindlichen Buches zur Soziologie des Geldes.

Es geht nicht um die in der Tat müßige Frage, ob und wo Simmel Recht hatte, auch nicht darum, wer ihm (eher) gerecht wird, sondern um eine möglichst kohärente Theorie des Geldes, die sich in zentralen Punkten, wenn auch nicht ausschließlich, Simmelscher Argumente bedient. Unsere Interpretation der bürgerlichen Gesellschaft malt diese oder vielmehr ihre Errungenschaften in weniger dunklen Farben, als Haesler dies tut und vermag vor allem das „Reich der Gabe“ nicht so recht als schönere Welt zu erkennen. Und Deutschmann gegenüber bezweifeln wir nicht, dass die Geldwirtschaft auch religiöse Züge besitzt, nur verorten wir diese in der Notenbankpolitik, anstatt Gott und Geld vorschnell ineinzusetzen. Völlig d'accord hingegen sind wir mit beiden Autoren (respektive Simmel), dass es unsere Gesellschaft ohne das Geld gar nicht gäbe. Nur über dieses lässt sich jene begreifen.

Abschnitt I entwirft eine monetäre Konstitutionstheorie des Sozialen beziehungsweise argumentiert, warum die funktional differenzierte Gesellschaft als Geldwirtschaft angesprochen werden muss. Abschnitt II zeigt – allen Unkenrufen zum Trotz, Simmel habe von Wirtschaft keine Ahnung gehabt –, dass er die Wachstumsdynamik der Geldwirtschaft mit seiner Entdeckung des „Wertplus des Geldes“ sehr wohl in den Blick bekam. Abschnitt III thematisiert den „Geist“ des Kapitalismus, die Zentralbankpolitik, und stellt im Übrigen eine Auseinandersetzung mit Deutschmann dar. Haeslers These vom Geld als Sozialvertrag diskutieren wir in Abschnitt IV. Abschnitt V gibt ein kurzes Resümee.

I.

Es ist nicht falsch, die Simmelsche Soziologie als Theorie des Tausches zu rubrizieren. Völlig in die Irre geht jedoch, wer in ihr einen Vorläufer der Rational Choice-Theorie sieht (Homans 1958). Dass für Simmel „die Mehrzahl der Beziehungen von Menschen untereinander als Tausch gelten kann“ und dieser „die zugleich reinste und gesteigertste Wechselwirkung“ darstellt (Simmel 1989, S. 59; im Folgenden nur mit Seitenangabe zitiert), bedeutet allerdings weder, dass es neben den dominanten Tauschbeziehungen der Menschen auch noch einen Kranz von vielleicht kuriosen, aber unwesentlichen Interaktionsformen gäbe, noch, dass da, wo Simmel Tausch schreibt, ein interessegeleitetes, bewusst kalkulierter Austausch gemeint wäre. In der Tat sind Simmels Auslassungen zur Genese und zum Verhältnis der Tauschformen spärlich und auf den ersten Blick wenig systematisch. Dennoch lässt sich aus der *Philosophie des Geldes* und der *Soziologie* ein Schema destillieren, das den wirtschaftlichen Tausch von anderen und früheren Formen abhebt und dabei dem Geld eine Schlüsselposition anweist.¹

Simmel unterscheidet drei Typen des Besitzwechsels: Raub, Geschenk und

¹ Wir lösen damit ein, was wir an anderer Stelle (Paul 1999) nur erst als Desiderat einer begrifflich aufgeklärten Wirtschaftsanthropologie formuliert hatten.

Tausch. Letzterer markiere eine soziokulturelle Revolution. Denn Simmel ist der Auffassung, dass die Evolution sich nicht kontinuierlich, sondern vielmehr in Sprüngen vollzieht und schlagartig neue Beziehungsformen entstehen können, welche die alten und dauerhaften Probleme der Menschheit wie zum Beispiel die Aneignung fremden Besitzes so erfolgreich lösen, dass sie die alten Formen zwar nicht völlig verdrängen, aber doch weitgehend zurücktreten lassen. Der Tausch wäre dann kein natürliches oder unvordenkliches, sondern ein emergentes Sozialphänomen, dessen Erfolg oder Leistung mit seiner friedensstiftenden Macht zu erklären wäre (S. 89). Dieser Befund deckt sich mit Marcel Mauss' Schlussfolgerungen über die Bedeutung der Gabe für den Prozess der Zivilisation: Diesem zufolge war und ist die Gabe das Angebot, Frieden zu schließen – der Konflikt, der Krieg nicht aller gegen alle, wohl aber der einen gegen die andere Gruppe wäre also der natürliche Zustand –, und der Gabentausch die rituelle Bekräftigung dieser Urszene aller höheren Kultur (Mauss 1989, S. 140-142). Die rohe Aneignung fremden sowie die freie Vergabe eigenen Besitzes stellt Simmel als Beispiele für den „substanziellen Fortschritt der Kultur“ dem „funktionellen Fortschritt“ des für beide Seiten vorteilhaften Tauschs gegenüber; und den Übergang von der einen zur anderen Form des Besitzwechsels selbst tituliert er als einen „der ungeheuersten Fortschritte, [den] die Menschheit überhaupt machen konnte“ (S. 385).

Dennoch, Mauss' Gabe und Simmels Tausch bezeichnen nicht dasselbe. Die große Verwirrung in Bezug auf die Begriffe 'Gabe', 'Gabentausch', 'Tausch', 'Austausch', 'Warentausch' (und weitere verwandte Komposita) sowie die sachlichen Schwierigkeiten, dem Phänomen des Gabentauschs gerecht zu werden, lassen einige klärende Bemerkungen angezeigt erscheinen. Wir schlagen vor, mit Simmel den Tausch als die umfassende Kategorie anzusehen, diese aber deutlicher, als Simmel dies auf begrifflicher Ebene tut, in den Gabentausch einerseits und den Aus- oder Warentausch andererseits aufzuspalten. Die Gabe ist streng genommen nur die Initialzündung des Gabentauschs. Sie inauguriert jenen eigentümlichen Zwang, eine empfangene Gabe erwidern zu müssen.² Eben deswegen ist sie nicht identisch mit dem Geschenk, dessen Idee darin besteht, dem Beschenkten *unverdient* Gutes zu tun und es ihm anheim zu stellen, sich erkenntlich zu zeigen *oder auch nicht* (Berking 1996). Würde der Schenker auch nur Dank vom Beschenkten erwarten, wäre er nicht wirklich freigiebig; sein Geschenk wäre im Prinzip wie der anstelle einer Münze in die Mütze eines Blinden geworfene Knopf mit Eigennutz kontaminiert (Derrida 1993, S. 143-219). Möglich, dass es das Geschenk oder die

2 Die Frage, woher dieser Zwang rührt – wenn es denn ein Zwang ist –, steht im Zentrum der meisten gabentauschtheoretischen Arbeiten, die hier auch nur zu erwähnen den Rahmen einer Fußnote sprengte. Siehe anstatt dessen Godelier (1999), der eine ganze Reihe von Vorschlägen bespricht, wodurch der Gabentausch zu erklären sei. Wir begnügen uns hier mit der Feststellung, dass es den Gabentausch gibt und dass einer seiner wesentlichen Effekte in der friedlichen Erweiterung der Gruppenkontakte besteht. Die besagte Frage, *warum* es ihn gibt, sparen wir aus.

reine Gabe, als die es gelegentlich ausgegeben wird, gar nicht gibt. Die Gabe jedenfalls, ob es sich um ein den Göttern oder den Toten dargebrachtes Opfer, einen Akt der Verschwendung oder eine großzügige Spende handelt, ist nicht frei von Kalkül; sie zielt zumindest darauf, einen endlosen Fluss von Gaben und Gegengaben in Gang zu setzen. Es ist gleichwohl wichtig, den Gabentausch vom zu ganz bestimmten Bedingungen am Erwerb ganz bestimmter Objekte interessierten Warentausch zu unterscheiden. Denn das durch den Gabentausch zum Ausdruck gebrachte Interesse ist diesem gewissermaßen äußerlich oder transzendent, während das Interesse der Kontrahenten im Warentausch zugleich artikuliert und *ausgelöscht* wird. Man bekommt, was man begehrt; sonst würde man nicht tauschen. Es ist durchaus denkbar, dass die Erlösungsreligionen mit ihrer radikalisierten Trennung von Diesseits und Jenseits und insbesondere das Christentum durch das Opfer Gottes am Kreuz – einer Gabe, die von den Menschen niemals vergolten werden kann – zur Säkularisierung des Gabentauschs, seiner Konversion in den Warentausch, beigetragen haben (Parry 1986), ebenso wie der Calvinismus gerade aufgrund der Unberechenbarkeit Gottes zur Religion der rechnenden Krämer werden konnte. Sicher ist jedoch, dass die Vorstellung der *Äquivalenz*, der Wertgleichheit zweier Objekte, dem Gabentausch das Wasser abgegraben haben muss. Nun, da man seine Schuld messen oder sogar in Zahlen ausdrücken konnte, war es möglich, sie buchstäblich restlos zu begleichen. Die Idee der Äquivalenz taugt mithin als, ja sie *ist* die „Entschuld(ig)ung“, sich der ehemals endlosen Verpflichtung zu entziehen, zu geben, zu nehmen und zu erwidern. Ohne zu bestreiten, dass immer schon Güter des alltäglichen Bedarfs getauscht wurden – allerdings ohne dass dieser Tausch jemals zum Charakteristikum vormoderner Gesellschaften geworden wäre –, kommt der Warentausch erst als Äquivalententausch auf seinen Begriff.

Und der Gabentausch selbst? Verschwindet er aus dem Repertoire menschlicher Verhaltensweisen? Wird er zur Reminiszenz an eine frühere Form von Gesellschaftlichkeit? Oder ist und bleibt er die unerschütterliche Grundlage aller Kultur, der „Felsen“, wie Mauss schreibt (1989, S. 128), welcher der Brandung der Zeiten trotz und der alles Weitere trägt einschließlich der modernen Ökonomie? Uns scheint dies eine falsche Alternative zu sein. Weder wird der Gabentausch zur Geschichte, noch ist er das Fundament selbst der modernen Gesellschaft, das heutige Maussianer in ihm sehen wollen (Godbout/Caillé 1992). Der Kapitalismus funktioniert nicht nach der Regel *manus manum lavat*; diese Form der moralischen Ökonomie ist dem leistungsbezogenen und ergebnisorientierten Tausch vielmehr entgegengesetzt und gilt zu Recht als Korruption. Das heißt gleichwohl nicht, dass die Wirtschaft jeder „moralischen“ Grundlage entbehre, wenn man dieses Wort als Chiffre für nicht-ökonomische, nicht in Kosten-Nutzen-Kalküle aufzulösende Rahmenbedingungen gelten lassen will. Ja, man wird sogar sagen müssen, dass die Transzendenz des Gabentauschs, der Glaube, dass eine Gabe notwendig vergolten wird, in Gestalt des Glaubens an den Geldwert wiederkehrt. Dennoch – und darin stimmen wir der Rational Choice-Theorie durchaus zu – sind die

unsere Gesellschaft und nicht allein unsere Ökonomie prägenden Akte oder Interaktionen weitgehend und in weiter zunehmendem Maße als Äquivalenten- und nicht als Gabentausch anzusprechen. Die Pointe besteht freilich darin, dass jener diesen nicht tendenziell restlos ablöst – oder, mit und gegen Habermas, das System die Lebenswelt nicht vollends kolonisiert –, sondern dass das Geschenk, die reine Gabe, *neben* ihn tritt. Mit anderen Worten, sowohl der Waren- oder Äquivalententausch als auch das Schenken sind Derivate oder besser Spaltprodukte des Gabentauschs. Dessen Ambivalenz, selbstlos und doch mit Interesse geladen zu sein, zerfällt in einen offen am Gewinn orientierten Tausch oder den Handel und die ebenso bürgerliche Praxis des Schenkens.

Wir können unser Schema der Tauschformen nun vervollständigen. Die Gabe oder das Geben ist eine anthropologisch universale Kategorie. Selbst der Raub kann als deren Negativ aufgefasst werden. Der erste riesige Schritt in Richtung Zivilisation war die Erfindung und Institutionalisierung des Gabentauschs in all seinen verschiedenen Formen. Dieser wird schließlich nicht nur durch den Warentausch, sondern auch durch das Schenken ersetzt. Das Geschenk war prinzipiell natürlich immer schon möglich, in den allermeisten Situationen dürfte es jedoch kein Anlass, sondern vielmehr ein Appell zur Dankbarkeit gewesen sein. Die Wasserscheide, die bewirkt, dass Handel und Schenken sich ausdifferenzieren, ist die Idee der Äquivalenz.

Praktisch jedoch ist es das Geld, das den Tausch objektiviert und damit auf eine neue Stufe hebt. Der Äquivalententausch, schreibt Simmel, „ist das erste und in seiner Einfachheit wunderbare Mittel, mit dem Besitzwechsel die Gerechtigkeit zu verbinden; indem der Nehmende zugleich Gebender ist, verschwindet die bloße Einseitigkeit des Vorteils“, wie sie den Raub und *cum grano salis* auch das Geschenk charakterisiert. Die Tauschgerechtigkeit, der sich einerseits die zivilisierende Leistung des Tausches verdankt, ist andererseits allerdings eine nur erst ausgleichende, eine die hinter jedem Besitzwechsel schlummernde Gewalt sozusagen beschwichtigende Gerechtigkeit, denn im Naturaltausch wird der Wunsch des einen, eine Sache zu erwerben oder sich ihrer zu entledigen, nur selten auf einen gleich starken Wunsch eines anderen treffen, dasselbe zu tun. Dieser wird von jenem, wie man es heute als westlicher Reisender in Ländern der Dritten Welt jederzeit erfahren kann, häufig erst von seinem Vorteil überzeugt werden müssen, sich auf den vorgeschlagenen Tausch einzulassen. Einmal vollzogen, gilt dieser freilich als gerecht. Dennoch bleibt diese Gerechtigkeit, wie Simmel sagt, „nur etwas Formales und Relatives“. Vollendet oder *sachlich* gerechtfertigt wird sie erst vermitteltst des Geldes, und zwar dadurch, dass es auf beiden Seiten eine *Wertvermehrung* bewirkt: „Beim Tausch von Leistungen für Geld [...] erhält der Eine den Gegenstand, den er ganz speziell braucht; der Andere etwas, was jeder ganz allgemein braucht. Vermöge seiner unbeschränkten Verwertbarkeit und daraus folgenden jederzeitigen Erwünschtheit kann es [...] jeden Tausch zu einem solchen machen, der beiden Teilen gleichmäßig vorteilhaft ist: der Eine, der das naturale Objekt nimmt, tut

es sicher nur, weil er jetzt gerade dessen bedarf; der Andere, der das Geld nimmt, bedarf dessen ebenso gerade jetzt, weil er seiner überhaupt in *jedem* Augenblick bedarf. [...] So ist er die bisher vollendetste Form für die Lösung des großen Kulturproblems, [...] das objektiv gegebene Wertquantum durch bloßen Wechsel seiner Träger zu einem höheren Quantum subjektiv empfundener Werte zu gestalten“ (S. 387-389). Die echte Äquivalenz der Tauschwerte ist demnach nicht allein und nicht einmal in erster Linie an die technische Voraussetzung eines beliebig und exakt teilbaren Tauschmittels geknüpft, sondern paradoxerweise Folge eines durch das Geld bewerkstelligten Wertzuwachses beziehungsweise eines ihm eigenen Mehrwerts.

II.

Simmel geht davon, dass das Geld historisch zwar als weithin um seiner selbst willen geschätzter Gegenstand, etwa als Schmuck, zu einem gebräuchlichen Tauschgegenstand geworden sein dürfte, seine physische Transformation über rohe Edelmetalle, Münzen und Wechselbriefe bis hin zum modernen, ungedeckten Papiergeld – und man kann ergänzen: Kreditkarteo und anderen elektronischen Zahlungsmitteln – aber durch zunehmende Entsubstanzialisierung gekennzeichnet sei (S. 156-171). Aus der Tatsache, dass das heutige Papiergeld an oder in sich keinen Wert trage, dürfe allerdings nicht geschlossen werden, dass es keinen Wert habe. Im Gegenteil. Gerade indem das materiell wertlose Geld seine Dienste als Tauschmittel und Recheneinheit bestens erledige, wachse ihm ein *Funktionswert* zu. Das ist keine Variante der geläufigen Tautologie, dass Geld sei, was Geldfunktionen erfülle, sondern vielmehr ein Schwertstreich, mit dem Simmel die von der Ökonomie viel und gern beschworene Neutralität des Geldes ins Reich der Fabel verweist.

Geld kann nicht wertlos sein, da es, „indem ich für einen Gegenstand, den ich konsumieren will, Geld hingebe“ und damit die „Lücke der Wertbewegung“ schließe, „die durch meine Konsumtion entsteht oder vielmehr entstehen würde“, „die *Kontinuität* der wirtschaftlichen Ereignisreihe“ trägt (S. 129), das heißt zwischen die einzelnen Tauschakte tritt – oder besser: in den Kauf- und Verkaufsfakten als Zahlungsmittel fungiert, so dass man im Grunde davon sprechen sollte, dass die verschiedenen Waren zwischen die einzelnen Zahlungsakte treten. Die Zahlung, heißt es dementsprechend bei Luhmann (1988, S. 52), ist der *unit act* des Wirtschaftssystems. Insofern Geld den intertemporalen Tausch ermöglicht und damit erst die einzelnen wirtschaftlichen Akte in Beziehung setzt, muss es die von ihm einerseits nur gespiegelten Werte, um sie durch die Zeit transportieren zu können, zugleich auch verkörpern oder ein ganz bestimmter Wert sein. Das den Ökonomen teure Projekt, jedwede Gelddeckung aufzuheben – sei es um Angebot und Nach-

frage nach Waren „monetaristisch“ sich selbst zu überlassen,³ sei es um das Geld keynesianisch in Regie nehmen zu können – scheitert deshalb nicht etwa an inneren Widerständen sachwertverliebter Geldbesitzer, sondern am technischen beziehungsweise evolutionären Erfolg des Mediums Geld, das gerade *ob* seiner scheinbaren Wertlosigkeit begehrt wird. Wir stoßen hier auf den schon von Marx (1982, S. 151 f.) bemerkten und später vor allem von Keynes (1973) analysierten Sachverhalt, dass die Tauschmittel- und Wertaufbewahrungsfunktion des Geldes in Gegensatz zueinander treten und über den Hebel einer anschwellenden Geldhaltung eine gesamtwirtschaftliche Krise auslösen können. Denn ein als wertloses wertvolles Geld unterliegt nicht nur wie jede andere Ware auch einer durch Schwankungen in Angebot und Nachfrage, sondern zudem einer permanenten durch die Zahlungsakte der Geldbesitzer selbst bedingten Neubewertung.

„Das Paradoxon, daß ein Geld um so wertvoller sein kann, je wertloser es ist“, „daß der Wert des Geldes immer mehr von seinem terminus a quo auf seinen terminus ad quem übergeht“, dass „nicht was das Geld ist, sondern wozu es ist“ ihm seinen Wert verleiht (S. 231, 158, 251), hat seinen tieferen – man muss wohl sagen: grenznutzentheoretischen – Grund darin, dass der Wert einer Sache niemals an sich, sondern stets nur in Hinblick auf eine oder mehrere andere erscheint, oder genauer: davon abhängt, welche andere aufzugeben oder welchen Verzicht zu leisten, man bereit ist. „Jede Ersparnis an jenem Opfer wird als ein positiver Gewinn gerechnet. Allein sie ist ein Gewinn nur dadurch, daß sie ermöglicht, dasselbe Opfer bei einer anderen Gelegenheit zu bringen“ (S. 155). Der Wert eines Objekts steigt also in dem Maße, in dem es sich nicht nur gegen *ganz bestimmte*, sondern *alle möglichen* Dinge eintauschen lässt. Geld ist das universale Äquivalent, weil es zu nichts anderem gebraucht werden kann als zum Ein- oder Austausch von Waren, weil es im Unterschied zu allen anderen Waren, außer Tauschwert zu sein, keinen weiteren Gebrauchswert hat. In Wahrheit jedoch ist dieser Mangel sein Lorbeer, denn es gibt einen „Eigenwert des Nichtgenießens“ (S. 176), insofern nämlich das Geld die Tauschchancen in jeder Hinsicht generalisiert. Das Geld stellt es seinem jeweiligen Besitzer anheim, wann und wo er was von wem erwirbt. Damit ist er jedem Warenbesitzer faktisch überlegen, der, um an eine beliebige von ihm begehrte andere Ware zu kommen, seinen Besitz erst einmal in Geld umwandeln muss. Der Geldgebrauch stimuliert nicht nur die Wirtschaft, weil er „halbseitige“ Geschäfte an die Stelle des komplizierten Warentauschs setzt, sondern „die Möglichkeit der Wahl ist ein Vorteil, der im Werte des Geldes eskomptiert werden muß“ (S. 267). Dieses „Wertplus des Geldes“ (S. 268)⁴ ist nichts anderes als der Zins, insofern man ihn nicht neoklassisch als

3 Es ist eine Ironie, dass ausgerechnet der Monetarismus, der das Geld im Namen führt, die wirtschaftliche Bedeutung des Geldes theoretisch wie praktisch durchzustreichen sucht.

4 Simmel zeigt, dass dem Geldbesitzer zudem noch eine „Zugabe“ sowie ein „Superadditum des Reichtums“ zuteil werden, die sich nicht in wirtschaftliche Kategorien übersetzen lassen beziehungsweise als sozialpsychologische Pendant des Zinses interpretiert werden müssen.

Entschädigung für die Einschränkung seines Konsums, sondern mit wie Keynes (1973, Kap. 17) als Ausdruck der Liquiditätsprämie versteht, das heißt als Ausgleich für den Verzicht auf jene Annehmlichkeit, die ein wohlgefülltes Portemonnaie verspricht.⁵

Geld zu besitzen, gibt Sicherheit. Mit Geld in der Tasche ist man für alle Eventualitäten gewappnet. Auf der anderen Seite jedoch ist Geld, das reine Vermögen, etwas zu tun, ein großer Unruhestifter. „Die bloße *Möglichkeit* unbegrenzter Verwendung, die das Geld wegen des absoluten Mangels an eigenem Inhalt nicht sowohl hat als ist, spricht sich positiv darin aus, daß es nicht ruhen mag, sondern wie von sich aus fortwährend zum Verwendetwerden drängt“ (S. 267). Das heißt, das Geld ist nicht nur die Sprache der Ökonomie, in der sich (fast) alle Wünsche artikulieren müssen, um zumindest die Aussicht auf Befriedigung zu erheischen, sondern umgekehrt stachelt das Geld die Wunschproduktion allererst an. Einerseits, weil jeder in Geldform gegossene Wunsch diesen entstellt und stets ein Rest bleibt, der nicht gestillt werden kann, und andererseits, weil Geld als absolutes Mittel das Subjekt auf Zwecke verweist, an die es zunächst gar nicht dachte. Zudem gibt es einen im engeren Sinne wirtschaftlichen Grund, warum Geld nicht nur beruhigt, sondern auch Sorgen macht. Seinen Eigenwert hat oder erlangt es als Tauschmittel, das heißt, solange es genügend andere gibt, die seiner konkret bedürfen. Nur als Einzelner kann man sich des Geldes im Strumpf oder auf seinem Konto erfreuen. Die Gruppe hingegen, die das Geld gebraucht, kann es sich nicht geschlossen aneignen. Damit käme nicht nur der Handel zum Erliegen, sondern das Geld selbst verlöre seinen Wert. Und weil das gehaltene Geld seinen Wert einbüßen oder auch nur im Wert fallen kann, steht der glückliche Geldbesitzer zugleich unter Investitionszwang. Sein Geld zur Bank zu tragen und eben nicht in den Strumpf zu stecken, ist bereits ein erster Schritt, um die stets dräuende Gefahr des Wertverlusts durch das wie auch immer geringe Wagnis einer Investition zu kontern.

Es ist daher das letzte Resultat der *Philosophie des Geldes*, dass das Geld der vollendete Ausdruck der modernen Ambivalenz, dass es Symbol und Ursache eines *absoluten* Relativismus ist. Einerseits verkörpert es die stete Bewegung, sorgt für die Mobilisierung der Werte und die Beschleunigung der Zirkulation, andererseits erscheint es jedoch als ruhender Pol, als Wert aller Werte und Endzweck aller Aktivität. Dennoch handelt es sich hier nicht einfach um die zwei Seiten einer Medaille, so als ob unsere Welt – wie Simmel es in der Vorrede noch suggeriert – sich je nach Gusto sowohl vom relativistischen als auch absolutistischen Standpunkt aus interpretieren ließe. Denn der Absolutismus des Geldes ist nichts anderes als eine Funktion seiner unendlichen Relativität. Diese „zeigt sich als Herrscherin,

5 Die wirtschaftstheoretisch zentrale Bedeutung der Frage, was ist Zins?, wird selbst von den Keynesianern nicht immer gesehen und nur in den seltensten Fällen ausgeleuchtet. Eine zinstheoretische Fundierung der Wirtschaftstheorie haben jüngst Heinsohn und Steiger (1996) vorgelegt.

wo sie eben nur Partei zu sein schien“ (S. 715). Weit davon entfernt, nur ein „Senkblei“ zu sein, das sich von „jedem Punkte der gleichgültigsten, unidealsten Oberfläche des Lebens [...] in seine letzten Tiefen werfen läßt“ (S. 719), ist das Geld selbst das unnahbare Zentrum, der Brennpunkt, die Reaktionskammer unserer Existenz, die Energie, die alles Absolute einschmilzt und uns dazu zwingt, uns im Vorläufigen einzurichten. Wenn es wie ein Echo durch die Rezensionen und Kritiken der *Philosophie des Geldes* hallt (Frisby 1990a; 1990b), dass das Geld bei Simmel nur eine Metapher sei, ein terminologisches Alibi, um Disparates in Beziehung zu setzen, dann haben diese Kritiker wider Willen Recht. Denn das Geld ist eine Kraft, die die Welt in eine Metapher verwandelt, eine Wirklichkeit, in der allein der Wandel, der Tausch, der Ersatz des einen durch das andere real ist, während alle Substanz nur momentan aufscheint und dann verglüht wie ein Komet am Firmament.

III.

Simmel fasst diesen ontologischen Gegensatz, die Ambivalenz des Geldes, sowohl als Unruhestifter wie als unbewegter Bewegter zu erscheinen, auch in religiösen Termini, genauer, er betont, dass die Doppelgesichtigkeit des Geldes dem christlichen Gottesbild einer *coincidentia oppositorum* (Nikolaus von Kues) entspricht, der Vereinigung und Aufhebung aller Gegensätze und Widersprüche (S. 304-307). Und nicht nur das. Als absolutes, als allmächtiges Mittel hat es göttliche Qualitäten. Es gibt so gut wie nichts, was Geld nicht vermag. Jedoch, während man Gottes Allmacht allein erleben kann, lässt Geld sich ganz direkt zu fast allem gebrauchen. Die häufige Geldfeindschaft der Kirche oder vielmehr ihrer Ideologen dürfte ihren tieferen, hinter die kanonischen Vorschriften zurückreichenden Grund in eben diesem „unsäglichen“ Konkurrenzverhältnis haben.

Christoph Deutschmann (1999) hat diese Analyse aufgegriffen und in Verbindung mit Simmels Entdeckung des „Superadditums“ des Geldes zum Kernstück einer religionssoziologischen Interpretation der kapitalistischen Wachstumsdynamik gemacht. Das Superadditum, der symbolische Mehrwert des Geldes, erzwingt, wenn das System nicht kollabieren soll, ein nominelles Wachstum, das letztlich allerdings nur auf dem Wege kreativer Arbeit geschaffen oder eingelöst werden könne.⁶ Damit ist nicht bloß gemeint, dass nur menschliche Arbeit neue Werte zu schaffen imstande sei, sondern im Anschluss an Schumpeters Rede vom „schöpferischen Unternehmer“ (1964, S. 110-139) auch, dass diese die unfassliche Potenzialität des Geldes – wie die Zauberer und Propheten die jenseitigen Kräfte

⁶ Präzise gesprochen wird der systemdestabilisierende Wachstumszwang von Simmel durch das *Wertplus* des Geldes und nicht das moralisch-politische Superadditum des Reichtums erklärt. Diese begriffliche Ungenauigkeit tut der Argumentation Deutschmanns allerdings keinen Abbruch.

oder das von ihnen geschaute Absolute in eine vernehmliche Heilsbotschaft – in „neue Kombinationen“, das heißt konkrete wirtschaftliche Projekte zu übersetzen hätten. Und ähnlich wie den Weberschen Untersuchungen zufolge mit der ideellen, vor allem aber organisatorischen Rationalisierung des heiligen Wissens durch die Priester dessen Verknöcherung einhergehe, stürbe die innovative Idee eines Unternehmers im Zuge ihrer Realisierung nicht nur eines gewissermaßen natürlichen Todes, sondern die Innovation selbst komme zum Stillstand in dem Maße, in dem das Management den Fortschritt in seine Regie nimmt. Der Kapitalismus sei deswegen in einer „Mythenspirale“ gefangen, in der um den Preis des Systembestands periodisch neue technische Leitbilder geschaffen werden müssten und verschlissen würden. Als Geldwirtschaft könne der Kapitalismus sich nicht mit dem einmal erreichten Niveau der Produktion zufrieden geben; er müsse vielmehr wachsen – bis buchstäblich niemand mehr weiter weiß.

Das entscheidende Argument, warum der Kapitalismus eine im Wesentlichen religiöse Unternehmung sei, sind für Deutschmann jedoch nicht die genannten Analogien, sondern Luhmanns, wie er meint, ebenso treffende wie falsch adressierte Bestimmung der Funktion von Religion. Auf der Grundlage phänomenologischer Analysen zum Sinnbegriff, nach denen jede gedankliche oder sprachliche Fixierung einer Bedeutung sowohl revidiert werden kann als auch und vor allem auf neue Horizonte verweist, gelangt Luhmann zu dem Schluss, dass Religion „für das Gesellschaftssystem die Funktion [erfüllt], die unbestimmbare, weil [...] unabschließbare Welt in eine bestimmbare zu transformieren“ (1977, S. 26), anders gesagt, die qua Sinn unabschließbaren Verweisungsketten zu unterbrechen oder, noch einmal anders, Frageverbote zu etablieren, an denen die Ordnung der Welt allein aufgehängt werden kann. Deutschmann hält diese Bestimmung trotz einiger grundsätzlicher Bedenken gegen funktionalistische Religionsdefinitionen für passend, nur sieht er heute nicht mehr die Religion, sondern die Wirtschaft damit betraut, der abgründigen Vorstellung, dass die Welt auch ganz anders sein könnte, Einhalt zu gebieten. Luhmanns Annahme, dass die Religion aufgrund des von ihr gelüsten und doch unlösbaren Problems auch in modernen Gesellschaften nicht abstirbt, vermag er sich nicht anzuschließen. Insofern sei der Luhmannsche Systempurismus, der das eine säuberlich vom anderen trennt, selber Ideologie. Dieser Einwand ist nicht leicht von der Hand zu weisen. Denn warum sollten sich in einer Welt der funktionalen Äquivalente die Systeme, die für Luhmann nichts anderes als Sinnprovinzen sind, nicht gegenseitig ent- und belasten? Dafür handelt Deutschmann sich allerdings ein anderes Problem ein. Schließlich ist die Wirtschaft ihm zufolge nicht nur der Ort, an dem religiöse Probleme gelöst werden, sondern auch die Stelle, an der sie entstehen: Geld und nicht Gott ist für ihn der Überschuss an Möglichkeiten, die man ungeschützt nicht aushält und die deshalb von Heilsexperten auf ein bloßes Repertoire heruntergeschnitten werden müssen. Geld, nicht Sinu, stellt das Medium dar, welches wie von selbst nach Anschlüssen sucht. Wir bezweifeln in keiner Weise, dass das Geld als Geld nach Bewegung und Verwertung

drängt, ohne dass der Kapitalismus erst durch die Profitgier Einzelner unter Dampf gesetzt werden müsste. Deutschmann hätte jedoch deutlich zu machen, warum es die Religion überhaupt (noch) gibt, wenn sie doch als und in der Geldwirtschaft entsteht. Oder ist Sinn vor und neben aller Spezialisierung des Mediums doch ein Extra- und Dauerproblem jeder Gesellschaft? Wahrscheinlich ließen sich diese Probleme evolutionstheoretisch einholen. Bei Deutschmann fehlt es jedoch an Überlegungen zur Differenzierung oder besser Substitution von Systemen, mit denen diese Lücke zu schließen wäre. Seine These vom Wachstumszwang halten wir hingegen für richtig, auch wenn sie der religionssoziologischen Form nicht notgedrungen bedarf. Die Dynamik der Geldwirtschaft lässt sich auch ohne Rückgriff auf Religion plausibel machen.

Es gibt freilich einen Aspekt des Geldes, der sich unseres Erachtens allein mit Hilfe oder wenigstens in Anlehnung an religiöse Kategorien begreifen lässt: die Geltung oder die Legitimität des Geldes. Hier interessiert die Frage, ob das idealerweise an sich völlig wertlose, dematerialisierte Geld gilt oder von Dritten angenommen wird, schlicht weil es umläuft, der praktische Gebrauch es also „legitimiert“, oder ob es einer besonderen Haltung, eines nicht mit dem Gebrauch des Geldes selbst identischen „Aktes“ bedarf, der diesem vorausgeht und das Geld erst annehmbar macht. Die Grenze ist fein, für die Beurteilung der Stabilität und der Zukunft unseres Geldwesens allerdings wichtig. Deutlicher wird sie, wenn man daran erinnert, dass Weber bei seiner Unterscheidung der drei Typen legitimer Herrschaft nicht nur die traditionale und charismatische durch jenseits der eigentlichen Herrschaft liegende Qualitäten legitimiert fand – dort das ehrwürdige Alter und hier die besondere Befähigung –, sondern auch die legale auf einen wie immer unausgesprochenen Legitimitätsglauben verwiesen sah, der die Herrschaft des Rechts als auch gerecht anerkennt (Weber 1988, S. 475). Das seiner materiellen Deckung beraubte Geldsystem entspricht der legalen Herrschaft, von der Rechtspositivisten meinen, dass sie sich selber trage, während die normativen und „realpolitischen“ Gegner des Positivismus alles Recht in letzter Instanz durch Ideen oder Gewalt garantiert sehen. In Durkheims Termini geht es um die Frage, ob es in struktureller Hinsicht nicht-monetäre Voraussetzungen des Geldes gibt und, wenn ja, worin diese bestehen (Simiand 1934). Die Antwort auf diese Frage hat mehr als nur theoretische Relevanz. An ihr entscheidet sich, ob man das gegenwärtige zweistufige Bankensystem mit einer Zentralbank an der Spitze und vielen Geschäftsbanken an der Basis für einen dem Staat mühsam abgetrotzten und in Richtung auf eine vollständige „Entnationalisierung des Geldes“ (Hayek 1977) zu überwindenden Kompromiss oder für ein im Wesentlichen bewährtes und für die Gestaltung der globalen Finanzen taugliches Modell hält.

Die Antwort, die Simmel in der *Philosophie des Geldes* gibt, ist auf den ersten Blick widersprüchlich oder wenigstens nicht ganz klar. Einerseits geht er davon aus, dass der Übergang zu einem derartig abstrakten Tauschmittel wie dem Papiergeld nicht möglich gewesen wäre, ohne dass sich eine Zentralmacht zwischen

oder besser: über die einzelnen Tauschakte geschoben hätte, die anstelle einer selbst wertvollen Geldsubstanz dessen Wieder- und Weiterverwendung verbürgt (S. 213). Seine Legitimität empfangt das Geld demnach von einer höheren Instanz. Auf der anderen Seite jedoch ist Simmel der Ansicht, dass die Garantie der Zentrale in nichts anderem besteht als der „Eskomptierung der ungeheuren Wahrscheinlichkeit, daß jeder Einzelne, trotz seiner Freiheit, das Geld zurückzuweisen, es nehmen wird“ (S. 218). Die Zentralmacht verspräche also etwas, das sie im Grunde gar nicht halten kann; sie kann bloß darauf hoffen und *glauben* machen, dass die Masse der Anbieter gegen Geld verkauft. Die Legitimität – wenn sich in diesem Falle überhaupt noch von Legitimität sprechen lässt – entspränge dem Gebrauch des Geldes. Alle anders lautenden (und oft auf Geldscheine gedruckten) Behauptungen der Zentralinstanz wären eine Anmaßung oder bestenfalls Simulation.

Es liegt zunächst nahe, diesen Widerspruch zu historisieren beziehungsweise im Sinne der Funktionstheorie aufzulösen. Dann wäre der Anlauf der Geldwirtschaft ohne eine den Geldgebrauch legitimierende religiöse oder politische Instanz nicht möglich gewesen (Laum 1924; Servet 1984). Einmal etabliert, könnte oder – eingedenk der vielen Versuche nicht nur absolutistischer Staatslenker, die Währung zu ihren Gunsten zu manipulieren – sollte sogar auf zentrale Kontrollen verzichtet werden. Dass die Zentralbanken gerade der wirtschaftlich mächtigsten Staaten nicht der Weisungsbefugnis ihrer Regierungen unterstehen, sondern den sozusagen vierten Pfeiler im System der Gewaltenteilung darstellen, wäre so gesehen ganz zweifelns eine wichtige Errungenschaft, aber eben doch nur ein erster Schritt auf dem Wege hinaus in die bessere Welt des *free banking*.⁷ Ein legitimitätstheoretisches Argument zugunsten der Zentralbanken lässt sich auf diese Weise nicht gewinnen. Simmel gegen eine autoritäre Geldpolitik in Anspruch zu nehmen (Frankel 1977), ist also nicht aus der Luft gegriffen. Es bleiben allerdings immer noch im engeren Sinne technische Rechtfertigungsgründe für die Existenz von Zentralbanken übrig: Denn wer, wenn nicht diese, sollte die gerade dem sich selbst überlassenen Geschehen der Geldwirtschaft entwachsenden Krisen (Kindleberger 1996) im Interesse der Allgemeinheit zu steuern versuchen? So sehr das Geldmonopol missbraucht werden kann, so sehr ist es ein Hebel, erratische und desaströse Schwankungen in der umlaufenden Geldmenge und der Wechselkurse auszugleichen.

Eine genauere Lektüre der in unserem Zusammenhang zentralen Passagen und die Berücksichtigung konstitutionstheoretischer Analysen aus der *Soziologie* ergeben jedoch ein etwas anderes Bild. Sie zeigen, dass die Legitimität des Geldes in der Tat nicht am Notenmonopol der Zentralbank oder der Bestimmung ihres Geldes zum gesetzlichen Zahlungsmittel hängt, wohl aber an der Symbolisierung des geldvermittelten Tauschs als einer ternären Struktur. Man könnte, um diese unschöne und unmittelbar wenig klare Formulierung zu vermeiden, auch schreiben:

7 Wiederbelebt werden die Hayekschen Vorschläge, bereichert um Gesellschaftliche Motive, nennendings von Lietaer (1999).

sie hänge am öffentlichen Segen des Souveräns. Das ist oder – und hier liegt das Problem – *war* nicht falsch. Denn kann es nicht sein, dass das Geld das Problem seiner Legitimität erledigt, indem es es einfach durchstreicht? Dann bedürfte es in der Tat keiner Instanz mehr, die es legitimiert, sondern würde selbst zur Instanz, welche das Tun der Menschen legitimiert. So zumindest lautet die These Aldo Haeslers (1995). Die Legitimität des Geldes hätte demnach sehr wohl ihre Geschichte. Aber sie hätte auch eine Zukunft, und wir wären Zeugen, meint Haesler, einer epochalen Entwicklung, der gegenüber sich der abendländische Sonderweg wie ein Vorgeplänkel ausnimmt.

Wie Keynes (1971, S. 3) erklärt Simmel, alles Geld sei Kredit. In Hinblick auf modernes, nicht einlösbares Papiergeld macht diese Behauptung unmittelbar Sinn. Unabhängig davon, ob Geld einem Kreditvertrag entspringt, ist es, da selber ohne intrinsischen Wert, immer nur ein (freilich universales) Wertversprechen. Im Unterschied zur Pfandleihe, in der *zwei* Partner (zeitweilig) ihre jeweiligen Tauschchancen tauschen, indem der eine dem anderen gegen die Sicherheit eines bestimmten Gutes Geld vorstreckt, sind in den geldvermittelten Tausch stets *drei* Parteien verwickelt: Käufer, Verkäufer und die Gesamtheit, welche für die Wiederverwendbarkeit des Geldes einsteht. „Hierauf beruht der Kern von Wahrheit in der Theorie, daß alles Geld nur eine Anweisung auf die Gesellschaft ist; es erscheint gleichsam als ein Wechsel, in dem der Name des Bezogenen nicht ausgefüllt ist“ (S. 213). 'Kern von Wahrheit' nicht etwa deshalb, weil die Theorie nur halb wahr wäre, sondern weil sie für die Zeit des Goldgeldes nur eingeschränkt gilt. Streng genommen jedoch ist schon dieses Kredit. Denn einerseits kann nicht jede Münze von jedem auf ihren Feingehalt hin geprüft werden und andererseits muss der Empfänger von Metallgeld nicht minder als der von Papiergeld darauf *vertrauen*, das Geld zum gleichen Wert auch wieder ausgeben zu können. *Non aes sed fides*. Aller Geldtausch hat, beziehungsweise artikuliert eine ternäre Struktur. (Genau genommen gilt dies schon für den Tausch als solchen: Dieser ist selbst eine neue Form, die jenseits des Gebens und Nehmens steht.) Was sich ändert, sind die symbolischen Garanten, nicht die Tatsache, dass man an die Macht der Symbole *glaubt*. Schon das Gold des Goldgeldes ist im Grunde nicht die materielle Basis, über der sich ein luftiger Überbau erhebt, sondern wie der Stempel des Fürsten oder die Unterschrift des Zentralbankpräsidenten Symbol des Vertrauens, ohne das die Geldwirtschaft ein Ding der Unmöglichkeit bliebe. Damit ist nicht behauptet, dass, ist die Geldwirtschaft einmal etabliert, das Vertrauen auf die Weiterverwendbarkeit von Geld nicht mit Verweis auf die Praxis gefertigt werden könnte, wohl aber, dass das Vertrauen der Praxis nicht zwingend entspringt, ihr heterogen bleibt und man nicht *wissen* kann, ob das System hält oder nicht.

Simmel vergleicht in der *Philosophie des Geldes* das Vertrauen in die Wiederverwendbarkeit des Geldes mit dem religiösen Glauben. Im religiösen Sinne zu glauben, heiße, eine nicht näher bestimmte Verbindung, eine Art Komplementarität, eine Zusammengehörigkeit mit dem zu empfinden, an den oder das man

glaubt, und sich dieser Empfindung mit einer „Sicherheit und Widerstandslosigkeit“ auszuliefern, „die wohl auf angebbare Gründe hin entsteht, aber nicht aus ihnen besteht“. Ebenso sei das Vertrauen darauf, dass die anderen das ihnen angetotene Geld annehmen werden, „ein überhaupt nicht in Richtung des Wissens liegender Gemütszustand, einerseits [...] weniger, andererseits aber mehr als dieses“ (S. 216). Wer glaubt oder vertraut, kann sich seiner Sache niemals völlig sicher sein, handelt jedoch so, als bestünde an dem, was er tut, überhaupt kein Zweifel. Der Glaube kann bekanntlich Berge versetzen. Die These von der religiösen Dimension der Geldwirtschaft findet hier also Unterstützung. In der *Soziologie* hingegen unterscheidet Simmel zwischen Glauben und Vertrauen. Dieses definiert er als eine „Vor- oder Nachform des Wissen“, als „Hypothese künftigen Verhaltens, die sicher genug ist, um praktisches Handeln darauf zu gründen [...]. Der völlig Wissende braucht nicht zu *vertrauen*, der völlig *Nichtwissende* kann vernünftigerweise nicht einmal *vertrauen*“. Der Glaube aber steht jenseits von Wissen und Nichtwissen. Er ist „weder durch Erfahrungen noch durch Hypothesen vermittelt, sondern ein primäres Verhalten einer Seele in Bezug auf eine andere“ (Simmel 1992, S. 393). Glaube unterscheidet sich vom Vertrauen durch seine empirische Haltlosigkeit, wobei auch dieses bei weitem kein statistisches Mittel, kein Wahrscheinlichkeitswert, ist, sondern eine begründete Ahnung oder – mit einem Term aus der Moralphilosophie – eine superrogatorische Leistung, die sich, wie die erste Gabe, welche den Zyklus eröffnet, ihre eigenen Voraussetzungen schafft. „Vertrauen [...] 'schenkt' man; es kann nicht in demselben Maße *verlangt* werden, wie daß man ihm entspreche, wenn es einmal geschenkt ist“ (Simmel 1992, S. 425). Akzeptiert man diese begriffliche Feinarbeit, wird man die Geldwirtschaft als vertrauensbasiert und nicht als durch religiösen Glauben zusammengeschweißt ansprechen müssen. Die Geschäftspraxis der sich wechselseitig beobachtenden Geldbesitzer, aber auch die Verlautbarungen und Aktionen der Zentralbanken zum Schutz der Währung vor innerem oder äußerem Preisverfall bieten genügend Anhaltspunkte, um Vertrauen zu stiften, allerdings ohne den Verkäufern von Waren das Risiko, für wertlose Zeichen geliefert zu haben, jemals von der Schulter zu nehmen. Oder anders gesagt, insofern die Geldwirtschaft von einem Glauben ihrer Teilnehmer an sich selbst getragen wird, handelt es sich um einen „vor- oder nachreligiösen“ Glauben.

Je mehr eine Gesellschaft wächst und sich differenziert, je unüberschaubarer sie wird, desto größer wird ihr Bedarf an fertigen – an vorgefertigten – Formen, um die Millionen und Abermillionen von Kontakten sei es zu koordinieren, sei es voreinander abzuschirmen. Es sei hier nur daran erinnert, dass Geld die disparatesten Leistungen Einzelner kompatibel und so den Aufbau von hochdifferenzierten, von den Einzelinteressen ihrer Mitglieder entkoppelten Organisationen möglich macht (Weber 1980, S. 551-579). Dieses in sich bewegliche Geflecht von Einflussmöglichkeiten und Interdependenzen, dieses verworrene Labyrinth von Schutzwällen und Neutralisierungsbädern lässt sich theoretisch modellieren,

aber ebenso wenig abbilden oder widerspruchlos darstellen wie der Elektronenmantel eines Atoms. Man kann die Moderne nicht wissen. Man kann sie nicht nur kognitiv nicht bewältigen. Wir meinen weiter: Man *darf* sie nicht wissen. Denn wüsste man um die Probleme technischer und sachlicher Natur, Entscheidungen und Handlungen zu koordinieren und nur nicht verlaufen zu lassen, würden die vielen, oft vergeblichen Anstrengungen, Anschluss zu finden, unter Umständen gar nicht erst unternommen. Das System schliefe ein. Das heißt in unserem Zusammenhang: Wüsste man um die Probleme, den (inneren und/oder äußeren) Geldwert stabil zu halten, beziehungsweise verdrängte man sie nicht, geräte die auf Wachstum abonnierte und dabei inhärent und notwendig instabile Geldwirtschaft in Gefahr zu stagnieren. Denn das Gleichgewicht ist ihr Tod.

Zwar nicht darin, dieses zu stören, wohl aber darin, sich so zu gerieren, als hätten sie die Dynamik des Geldes im Griff, sehen wir deshalb die Unabdingbarkeit der Zentralbanken. Sie müssen so tun und auch so handeln, als wären sie in der Lage, über die Menge respektive den Leitzins den Wert des Geldes zu steuern, und zugleich verschleiern – wahrscheinlich auch vor sich selbst –, dass der Geldwert seiner eigenen Wege geht. Wir bezweifeln damit nicht die Wirksamkeit geldpolitischer Maßnahmen, nur lässt sich nicht voraussagen, ob zum Beispiel die Erhöhung des Zinses Auslandskapital anlockt und den Außenwert stabilisiert oder nicht vielmehr die Inflation drosselt und die Inlandsnachfrage abwürgt. Die vornehmste Aufgabe der Zentralbanken wäre demnach nicht technischer Art; sie wäre nicht „Saldenmechanik“ (Stützel 1958), sondern wirklich Simulation. In diesem Sinne erfüllten die Zentralbanken in der Tat eine quasi-religiöse Funktion: Wie Gott die Simultaneität von Sein und Nichts chiffriert, verdecken sie das Paradox, dass das Nichtwissen um die Funktionsbedingungen der Geldwirtschaft zu den Funktionsbedingungen der Geldwirtschaft gehört. Die Legitimität des Geldes hinge eben doch am seidenen Faden der Zentralbank*kunst*.

IV.

Auf der anderen Seite aber müssen wir sehen, dass die Art und Weise des Vertrauens in eine anonymisierte, blind aufeinander eingespielte Gesellschaft nicht die gleiche ist, wie die, in welcher man einem Menschen vertraut. „Die Traditionen und Institutionen, die Macht der öffentlichen Meinung und die Umschriebenheit der Stellung, die den Einzelnen unentrinnbar präjudiziert, sind so fest und zuverlässig geworden, daß man von dem Anderen nur gewisse Äußerlichkeiten zn wissen braucht, um das für die gemeinsame Aktion erforderliche Zutrauen zu haben. Das Fundament an persönlichen Qualitäten, von dem prinzipiell eine Modifikation des Verhaltens innerhalb der Beziehung ausgehen könnte, kommt nicht mehr in Betracht, die Motivierung und Regulierung dieses Verhaltens hat sich so versachlicht, daß das Vertrauen nicht mehr der eigentlich personalen Kenntnis bedarf“

(Simmel 1992, S. 394). Man vertraut mithin nicht mehr den Menschen, sondern der Ordnung, in der sie sich eingerichtet haben – sozusagen den Bildern der Bilder (der Bilder ...), die sie wechselseitig voneinander entwerfen. Neben das personale Vertrauen tritt das Vertrauen ins System (Luhmann 1989, Kap. 7). Die Geldwirtschaft, so könnten wir auch schreiben, treibt nicht nur die Relativierung der Wirklichkeit voran, sondern ist bereits ihrer Verfassung nach ein durch und durch „irreales“ Gebilde (Baudrillard 1972). Ob sie deswegen weniger stabil ist als eine Gesellschaft, in der man darauf vertraut, dass die Welt ist, wie sie ist; ob sie einen höheren Vertrauensbedarf hat als vormoderne Gesellschaften, ist eine schwierige, theoretisch wohl kaum zu lösende Frage. Einerseits sind die Menschen in ihr all ihren scheinbaren und tatsächlichen Freiheiten zum Trotz stärker als vormals in Zwänge eingespannt, lasten Funktionsimperative auf ihnen, die sich nicht abschütteln oder revolutionieren lassen wie eine ungeliebte Herrschaft, so dass es scheint, als bedürfe es gar keines Vertrauens mehr; zu komplex ist unsere Ordnung. Andererseits aber, das heißt, wenn die Analyse stimmt, dass die Geldwirtschaft strukturell nicht ohne ein Restmoment an kognitiv ungerechtfertigtem, weil nicht zu rechtfertigendem Vertrauen auskommen muss, ist die Fallhöhe, könnte man es ihr doch noch entziehen, gewiss höher als in traditionellen Verhältnissen. Wir befinden uns also in einer Situation, in der Legitimitätskrisen des Geldes in dem Maße unwahrscheinlicher werden, in dem die Ausbruchsmöglichkeiten schwinden, in der, sollte das Geldvertrauen trotzdem einmal erodieren, eine Krise die Gesellschaft allerdings in ihren Grundfesten erbeben ließe.

Ist es übertrieben zu sagen, dass angesichts dieser Alternative das Geld unsere Form des Sozialvertrags ist? Das ist die These Haeslers. Er interpretiert die *Philosophie des Geldes* zu Recht als Theorie der Moderne; die Geldwirtschaft ist dementsprechend nicht allein als ein bestimmter Typus von Ökonomie, sondern als eine Gesellschaftsform anzusehen. An zwei, wie es zuerst aussieht, eher nebensächlichen Punkten weicht Haesler allerdings von den Simmelschen Analysen ab beziehungsweise gibt er ihnen einen etwas anderen Ton. Zum einen mache die Wirklichkeit in einem viel schärferen und weitergehenden Sinne mit der durch die Dematerialisierung des Geldes bedingten Monetarisierung des Sozialen ernst als Simmel meine, und zum anderen sei die Dynamisierung zunächst der Ökonomie, dann der Gesellschaft als ganzer, nicht dem Gelde als solchem, sondern einer frühneuzeitlichen Revolution des Weltbilds geschuldet. Mit letzterem ist gemeint, dass nicht der geldvermittelte Tausch den Übergang vom „substantziellen“ zum „funktinnellen Fortschritt“ bewerkstelligt, beziehungsweise nicht das Geld den Tausch praktisch so transformiert habe, dass er für beide Seiten vorteilhaft wurde, sondern dass vielmehr der ideologisch-theoretische Übergang „von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum“ (Koyré 1969) die Annahme eines im doppelten Sinne offenen Kosmos – offen, weil selber ohne Grenzen, und offen für des Menschen eigene Entwürfe – den vorbestimmten Zusammenhang von allem, was die Welt bevölkert, habe reißen lassen. Der Sündenfall sei die

Idee, der Glaube an die Möglichkeit einer kreditären *creatio ex nihilo* gewesen, welcher die Menschheit für ein halbes Jahrtausend zwar zu einer selbst im Rückblick kaum fasslichen Reichtumsproduktion angestachelt habe, nun aber, zu Beginn des dritten Jahrtausends dabei sei, die Menschheit selber ins Nichts zu reißen. Wir neigen mit Sohn-Rethel (1976) zu der umgekehrten Annahme, dass das Geld praktisch als Medium, als Katalysator der Idee der Äquivalenz fungiert hat, wollen diese genetische Frage hier allerdings nicht weiter verfolgen, zumal darin, dass eine einmal etablierte Geldwirtschaft zum Wachstum verdammt ist, keinerlei Diszens besteht.

Die eigentliche Brisanz der Haeslerschen Arbeit liegt denn auch in ihrer Behauptung, dass die vollständige, von Simmel aus sozialpsychologischen Gründen für unmöglich gehaltene (S. 182-184), heute jedoch annähernd realisierte Dematerialisierung des Geldes die Monetarisierung des Sozialen so weit getrieben habe, dass unsere Gesellschaft nicht länger als bürgerliche (oder mit anderen „traditionellen“ Titeln) bezeichnet werden könne. Haesler unterscheidet in Anknüpfung an Foucault (1976) und Deleuze (1993, S. 243-262) zwischen Souveränitäts-, Disziplinar- und Kontrollgesellschaften. Dieses Schema ist zunächst in Hinblick auf die Analyse und Bezeichnung verschiedener Typen und Strukturen von Macht entworfen worden. In Souveränitätsgesellschaften wird die Macht zentral ausgeübt; wer sich dem Willen des Königs nicht fügt, wird bestraft; die Strafe dient sowohl der symbolischen Wiedergutmachung des der Zentralgewalt angetanen Torts wie der Abschreckung anderer. In Disziplinargesellschaften wird die Macht pädagogisch; Strafen dienen der Besserung des Delinquenten und der Durchsetzung und möglichst Übererfüllung von Normen; es gilt, die Produktivkraft des politischen Körpers zu steigern, nicht die Allmacht eines Herrschers zu demonstrieren. In Kontrollgesellschaften endlich, die sich erst seit kurzem und oft noch nicht vollständig an die Stelle der Disziplinargesellschaften schieben, wird auf offene Machtausübung weitgehend verzichtet; anstatt ihre Mitglieder Normen zu unterwerfen, entwickeln jene in einem Milieu, das ihnen nur das Beste zu wünschen scheint, einen eigenen „Willen zur Normalität“; Selbstkontrolle tritt an die Stelle äußeren Zwangs. Als Stufenfolge gelesen ergibt sich eine zunehmende Entpolitisierung der Macht beziehungsweise eine wachsende Politisierung zunächst der Körper und dann der Seelen.

Während Foucault und Deleuze den Übergang von der Disziplinar- zur Kontrollgesellschaft weitgehend mit der als Wissenschaft verkleideten Lebensphilosophie der Biologen erklären, ist für Haesler das körperlose, unsichtbare, in alle Poren des Sozialen einsickernde und den symbolischen Tausch kornmpierende Geld die Triebkraft dieses epochalen Wandels und die Kreditkarte ihr trojanisches Pferd. Karten werden zum Mittel des Ein- oder Ausschlusses. Wer keine hat, gehört nicht dazu, aber selbst wer sich ausweisen kann, trägt mit der Karte sein elektronisches Halsband. „Par le moyen de carte de paiement, on instaure un système chiffré qui mène à la budgétarisation de nos existances [...]. Ainsi se

clôture un système ultrastable dont le mode de régulation n'est plus référentiel à une transcendance externe, mais se trouve dans l'immanence des actes" (Haesler 1995, S. 96). In einer Gesellschaft der Karten ist das elektronische Geld das Medium, das alle unsere „Taten“ verbindet; eine, nein: viele Karten zu haben, wird zur Zugangsvoraussetzung zum System. Die Zulassung, sprich: Kredit zu erhalten – das ist die Haeslersche Pointe –, heißt jedoch eine monetäre Schuld auf sich zu laden, die mir den Spielraum vorgibt, in dem ich mich frei wähnen darf. „L'homme n'est plus enfermé, [...] il est endetté“ (Haesler 1995, S. 73). Diese Schuld ist unser Milieu; nun sie zu wissen, das versteckte Motiv, sich selbst an die Kandare zu nehmen. Sie ist unser monetäres Gewissen. Und in Form von Karten bindet sie fester noch als unser herkömmliches Geld, weil sie den Tausch annulliert. Wer mit der Karte zahlt, bringt kein irgend sichtbares Opfer, sondern belastet sein Konto. „A l'instar de la 'cage d'airain' de Max Weber, l'individu de ce système monétaire se trouve intriqué dans une immense toile d'araignée, une toile dont il ignore la structure et jusqu'à l'instance qui la tisse“ (Haesler 1995, S. 141). Dass dieses selbstgewobene Netz, dessen Fäden so dünn sind, dass man sie nicht sieht, in Frage gestellt werden könnte, dass dieses System daran scheitert, dass man ihm das Vertrauen entzieht, erscheint als unmöglich. Das Problem der Legitimität des Geldes wäre erledigt. Oder anders: nicht das Geld hätte sich zu legitimieren, sondern die Menschen, die es gebrauchen.

Es ist ein dunkles, ja, ein düsteres Bild, das Haesler malt, aber eines, dem Ähnlichkeit mit der Realität nicht abzusprechen ist (Rifkin 2000). Ähnlichkeit hat es zugleich allerdings mit einer von der Gabe regierten Welt: Die Schuld ist erneut unkündbar geworden; an die Stelle des – scheinbar? – verschwundenen Tauschs ist eine abstrakte Verpflichtung getreten, diesmal nicht die, wieder und wieder zu geben, sondern zu zahlen, egal was man tut. So wie der Geist des Gebers die Gabe beseelt, mit ihr ein Stück von sich gibt, bezahlt man heute wieder mit seinem Namen. Und vice versa: das Geld, das gerade eben noch weder togendhaft noch schmutzig war, hat plötzlich wieder eine Identität. *No cash accepted, only major credit cards taken.* Haesler, für den die Gabe einerseits das ganz Andere des Geldes ist, verspürt auf der anderen Seite durchaus die Nähe einer durchmonetarisierten, verkarteten Welt zum Reich des Gabentauschs, versucht jedoch dieses gegen jene zu retten, indem er die Hingabe, das „gute“ Engagement der ganzen Person, dem „asozialen“ Desinteresse der Zahlung entgegenhält (Haesler 1995, S. 321). Wir akzeptieren die Differenz, nicht aber die Wertung. Denn war es nicht gerade das Geld, das den ewigen Zyklus des Gebens und Nehmens sprengte und die Gabe zum Geschenk zivilisierte? Ist das 'Engagement der ganzen Person' nicht ein Widerspruch in sich, und, wäre es keiner, etwas, das man sich wünschen soll? War es nicht die Geldwirtschaft, die es nicht nur dem Adel erlaubte, Masken zu tragen? Ist das, was wir Persönlichkeit nennen, nicht ein Korrelat ihrer Möglichkeiten, sich zu verbergen? – Ja, es kann sein, dass die bürgerliche Gesellschaft sich selbst überwindet, genauer: dass die Dynamik der Geldwirtschaft ihre eigene

Schöpfung zerstört. Doch im Namen der Gabe wäre diese Entwicklung nicht zu bereuen.

V.

Auf die Frage, ob das Geld nach wie vor der Legitimierung bedarf, gibt es keine einfache Antwort. Beide diskutierten Interpretationen der Legitimitätsproblematik lassen sich verteidigen: sowohl die Auffassung, dass das moderne Geldsystem der Experten bedarf, die seine Gefahren und Paradoxa verschleiern und es auf diese Weise legitimieren, als auch die These, dass das Geld ein Sozial-„vertrag“ ist, der von den Kontrahenten nicht gekündigt werden kann und folglich auch nicht legitimiert zu werden braucht. Ablehnen müssen wir jedoch alle Positionen, welche die Legitimität des Geldes, das heißt den Konnex von Geld und konstitutions-theoretischen Fragen, für ein Scheinproblem halten. Ob sie auch praktisch erneut auf die Agenda gelangt, lässt sich theoretisch schwerlich entscheiden. Die Möglichkeit zumindest besteht. Denn es ist denkbar, dass die Geldwirtschaft an ihrem anderen Ende Feuer fängt, das heißt, dass der auf ihr liegende Wachstumszwang und die von ihr generierte Spekulation das System in eine Krise reißen, die sich weder durch Zentralbankinterventionen noch durch weiteres Wachstum noch durch eine nochmals gesteigerte Reflexivität des Geldes lösen lässt. Die „sozialen Kosten“ einer solchen Krise wären enorm. Die Ereignisse in Südostasien, Lateinamerika und Russland in den Jahren 1997/98 gaben einen Vorgeschmack auf ihr mögliches Ausmaß. Vielleicht jedoch braucht man das Ende der Ordnung nicht erst heraufzubeschwören; vielleicht genügt es, dass die Spekulation die Dollarmilliarden in das Nichts zurückschickt, aus dem sie gekommen sind, um zu erkennen, dass Geld nicht gilt, nur weil man es benutzt, sondern auch und gerade insofern man auf es vertraut.

Literatur

- Baudrillard, Jean, 1972: *Pour une critique de l'économie politique du signe*. Paris.
Berking, Helmuth, 1996: *Schenken. Zur Anthropologie des Gebens*, Frankfurt a.M./New York.
Deleuze, Gilles, 1993: *Unterhandlungen 1972-1990*, Frankfurt a.M.
Derrida, Jacques, 1993: *Falschgeld. Zeit geben I*, München.
Deutschmann, Christoph, 1999: *Die Verheißung des absoluten Reichtums. Zur religiösen Natur des Kapitalismus*, Frankfurt a.M./New York.
Foucault, Michel, 1976: *Überwachen und Strafen. Die Geburt des Gefängnisses*, Frankfurt a.M.
Frankel, S. Herbert, 1977: *Two Philosophies of Money. The Conflict of Trust and Authority*, New York.

- Frisby, David, 1990a: Introduction to the Translation, in: Georg Simmel: The Philosophy of Money, London/New York, S. 1-49.
- Frisby, David, 1990b: Preface to the Second Edition, in: Georg Simmel: The Philosophy of Money, London/New York, S. XV-XLI.
- Godbout, Jacques T. und Alan Caillé, 1992: L'Esprit du don, Paris/Montreal.
- Godelier, Maurice, 1999: Das Rätsel der Gabe. Geld, Geschenke, heilige Objekte, München.
- Haesler, Aldo J., 1995: Sociologie de l'argent et postmodernité. Recherche sur les conséquences sociales et culturelles de l'électronisation des flux monétaires, Genf.
- Hayek, Friedrich A. von, 1977: Entnationalisierung des Geldes. Eine Analyse der Theorie und Praxis konkurrierender Umlaufmittel, Tübingen.
- Heinsohn, Gunnar und Otto Steiger, 1996: Eigentum, Zins und Geld. Ungelöste Rätsel der Wirtschaftswissenschaften, Reinbeck.
- Homans, George C., 1958: Social Behavior as Exchange, in: American Journal of Sociology 63, S. 597-606.
- Keynes, John Maynard, 1971: A Treatise on Money I. The Pure Theory of Money, London/Basingstoke.
- Keynes, John Maynard, 1973: The General Theory of Employment, Interest and Money, London/Basingstoke.
- Kindleberger, Charles P., 1996: Manias, Panics, and Crashes. A History of Financial Crises, 3. Aufl., New York.
- Koyré, Alexandre, 1969: Von der geschlossenen Welt zum unendlichen Universum, Frankfurt a.M.
- Laum, Bernhard, 1924: Heiliges Geld: Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes, Tübingen.
- Lietaer, Bernard A., 1999: Das Geld der Zukunft. Über die destruktive Wirkung des existierenden Geldsystems und die Entwicklung von Komplementärwährungen, 2. Aufl., o.O.
- Lnhmann, Niklas, 1977: Funktion der Religion, Frankfurt a.M.
- Lnhmann, Niklas, 1988: Die Wirtschaft der Gesellschaft, Frankfurt a.M.
- Lnhmann, Niklas, 1989: Vertrauen. Ein Mechanismus der Reduktion sozialer Komplexität, 3. Aufl., Stuttgart.
- Marx, Karl, 1982: Das Kapital. Kritik der politischen Ökonomie, Bd. 1, Berlin.
- Manss, Marcel, 1989: Die Gabe. Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften, in: ders., Soziologie und Anthropologie, Bd. 2, Frankfurt a.M., S. 11-144.
- Parry, Jonathan, 1986: „The Gift“, the Indian Gift and the 'Indian Gift', in: Man 21, S. 453-473.
- Paul, Axel T., 1999: Einleitung, in: ders. (Hrsg.), Ökonomie und Anthropologie, Berlin, S. 7-21.
- Rifkin, Jeremy, 2000: The Age of Access. The New Culture of Hypercapitalism, New York.
- Schumpeter, Joseph, 1964: Theorie der wirtschaftlichen Entwicklung. Eine Untersuchung über Unternehmerrgewinn, Kapital, Kredit, Zins und den Konjunkturzyklus, 6. Aufl., Berlin.
- Servet, Jean-Michel, 1984: Nomismata. Etat et origines de la monnaie, Lyon.
- Simiand, François, 1934: La Monnaie. réalité sociale, in: L'Année sociologique, série D, 1, S. 1-86.
- Simmel, Georg, 1989: Philosophie des Geldes, Frankfurt a.M.
- Simmel, Georg, 1992: Soziologie. Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung, Frankfurt a.M.
- Sohn-Rethel, Alfred, 1976: Das Geld, die bare Münze des Apriori, in: Paul Mattick, Alfred Sohn-Rethel und Hellmut G. Haasis: Beiträge zur Kritik des Geldes, Frankfurt a.M., S. 35-117.
- Stützel, Wolfgang, 1958: Volkswirtschaftliche Saldenmechanik. Ein Beitrag zur Geldtheorie, Tübingen.

Weber, Max, 1980: *Wirtschaft und Gesellschaft. Grundriß der verstehenden Soziologie*, 5. Aufl., Tübingen.

Weber, Max, 1988: Die drei reinen Typen der legitimen Herrschaft, in: ders., *Gesammelte Aufsätze zur Wissenschaftslehre*, 7. Aufl., Tübingen, S. 475-488.