

Karl-Heinz Brodbeck

Faust und die Sprache des Geldes

Denkformen der Ökonomie –
Impulse aus der Goethezeit



VERLAG KARL ALBER



Karl-Heinz Brodbeck

Faust und die Sprache des Geldes

VERLAG KARL ALBER 

Goethes Wirken fällt in die Zeit einer Epochenschwelle, in der sich vieles von dem entwickelt hat, was heute global als Geld- und Finanzökonomie die Lebenswelt der Menschen beherrscht. Zur Zeit der Ausarbeitung des *Faust* fand eine umfassende Diskussion über das Wesen des Geldes statt. Im Papiergeld, zentrales Thema im ersten Akt von *Faust II*, hat das Geld seine eigentümliche Sprache gefunden, mit der eine beschleunigte Umwälzung der ganzen Wirtschaft einherging. Besondere Beachtung kommt in diesem Zusammenhang der Rezeption von Adam Smith zu – dem Vater der liberalen Wirtschaftstheorie. Unter den Ökonomen, mit denen Goethe Umgang pflegte, fanden sich sowohl glühende Befürworter als auch entschiedene Gegner der neuen, aus Schottland stammenden Nationalökonomie. Die Vorstellung, eine unsichtbare Hand würde die Gesellschaft regieren, fand ihren Niederschlag auch in der Philosophie Kants und Hegels.

Die vielstimmigen Diskussionen der Goethezeit sowie die darauf bezogenen Auslegungen des *Faust* werden in diesem Buch unter philosophischen und ökonomischen Perspektiven dargestellt und kritisch beleuchtet. Es erweist sich, dass damals Fragen diskutiert wurden, die nicht nur hochaktuell geblieben sind; sie sind auch geeignet, so manchen blinden Fleck in der zeitgenössischen Ökonomie aufzudecken sowie die globale Finanzkrise und die Rolle des Geldes aus einer ganz anderen Perspektive zu beleuchten.

Der Autor:

Karl-Heinz Brodbeck ist Professor für Volkswirtschaftslehre, Kreativitätstechniken und Wirtschaftsethik an der Hochschule für angewandte Wissenschaften in Würzburg sowie Mitglied im Lehrkörper der Hochschule für Politik in München. Zahlreiche Publikationen zur Geldtheorie, Wirtschaftsethik, Kreativitätsforschung, westlicher und buddhistischer Philosophie, u. a.: *Die fragwürdigen Grundlagen der Ökonomie, Die Herrschaft des Geldes, Der Zirkel des Wissens, Entscheidung zur Kreativität.*

Karl-Heinz Brodbeck

Faust und die Sprache des Geldes

Denkformen der Ökonomie –
Impulse aus der Goethezeit

Verlag Karl Alber Freiburg/München

Originalausgabe

© VERLAG KARL ALBER
in der Verlag Herder GmbH, Freiburg / München 2014
Alle Rechte vorbehalten
www.verlag-alber.de

Umschlagmotiv: © Tommy – Fotolia.com
Satz und PDF-E-Book: SatzWeise GmbH, Trier

ISBN (Buch) 978-3-495-48640-5
ISBN (PDF-E-Book) 978-3-495-86074-8

Inhalt

Vorwort	7
1. Die Sprache des Geldes	15
1.1 Vorbemerkung	15
1.2 Die Allgemeinheit der Sprache	19
1.3 Phänomenologie des Geldes	29
1.4 Das Geldsubjekt	41
1.5 Zur Geschichte des Geldes	49
1.6 Zum Papiergeld	62
2. Geld und Gesellschaft bei Goethe	87
2.1 »Nichts Neues unter der Sonne!«	87
2.2 Goethes Gesellschaftsphilosophie	106
2.3 Gemeinwohl, Einzelinteresse und Moral	117
2.4 Weltgeist, Französische Revolution und die Idee der Dichtung	133
2.5 Faust als Geldsubjekt	155
2.6 Geld und Geldbewusstsein in <i>Faust II</i>	169
3. Theorien über das Geld im Umkreis von <i>Faust II</i>	205
3.1 Goethe und die ökonomische Diskussion in Deutschland	205
3.2 Justus Möser: »Es bleibt beym Alten!«	215
3.3 Georg Sartorius: »Smith hat die Wahrheit gefunden«	227
3.4 Adam Müller: »Geld ist eine Idee«	238
3.5 Heinrich Büsch: »Die Zauberkraft des Geldes«	267
3.6 Die Rezeption von Henry Thornton	273
3.7 Georg von Buquoy: »Der blos eingebildete Werth«	281
3.8 Zu einigen Deutungen von <i>Faust II</i>	294

Inhalt

4. Abschließende Bemerkung	363
Literatur	367

Vorwort

Im Jahr 1996 erhielt William Vickrey zusammen mit James Mirrlees den Preis für Wirtschaftswissenschaften der Schwedischen Reichsbank (»Wirtschaftsnobelpreis«) für seine Analyse besonderer Marktkonstellationen.¹ Vickrey schlägt ein Verfahren vor, das *Goethe* beim Verkauf seines Epos »Hermann und Dorothea« gegenüber seinem Verleger Vieweg anwandte: Er legte durch einen Vermittler dem Verleger in einem verschlossenen Umschlag ein Angebot vor. Vieweg sollte nun seinerseits sein Angebot *vor Öffnen* des Briefes nennen. Daraufhin würde der Vermittler den Brief öffnen und mit dem Angebot des Verlegers vergleichen. War das Angebot des Verlegers höher als das im Brief genannte, so erhielt er den Zuschlag, allerdings zu dem von Goethe genannten, dann geringeren Preis. War das Angebot niedriger als das Goethes, so kam kein Vertrag zustande. Dieses Verfahren entspricht genau der von Vickrey untersuchten Handelsform. Goethe hat im Jahr 1828 sein ursprüngliches Modell noch erweitert, um durch Veröffentlichung seiner Publikationsabsicht viele Anbieter zu attrahieren – auch darin ein Vorläufer von Vickleys Theorie. Moldovanu und Tietzel haben Goethes Vorgehen hierbei genauer analysiert. Sie kommen zu dem Ergebnis, dass die von Goethe angewandte Strategie sich nicht nur als eine entpuppt, die dem neuesten Stand moderner ökonomischer Theorie entspricht, sie erwies sich für ihn auch als profitabel: So erhielt Goethe in einem Vertrag mit Cotta sofort bar 60.000 Taler, während Cotta 70.000 Taler vom Gewinn bekam, aber erstreckt auf den Verkaufszeitraum von 12 Jahren.²

¹ Vickrey 1961.

² Moldovanu, Tietzel 1998, S. 858.

Goethe erweist sich aber nicht nur als innovativer Geschäftsmann, in jüngerer Zeit wurde er auch als fundierter Kenner der Wirtschaft und der Wirtschaftswissenschaften seiner Zeit neu entdeckt. Die Papiergeldszene im ersten Akt von Goethes *Faust II* wird gerne verwendet, aktuelle geldpolitische Diagnosen mit der Autorität des großen Dichters zu versehen.³ Goethe habe im *Faust II* eine ökonomische Theorie geliefert, deren Kernbotschaft – so eine mehrfach vorgetragene These – laute: Wer viel Papiergeld druckt, erzeugt eine Inflation. Der Versuch, durch die Druckerpresse Staatsschulden zu reduzieren, ende in Krise und sozialem Chaos. Wenn dies allerdings die Kernbotschaft von Goethes *Faust* wäre, weshalb hätte er sie dann überhaupt in eine dichterische Form bringen sollen, eine Form, die ihn für viele Jahre noch bis in seine letzte Lebensphase in Atem hielt? Goethe kannte die Ökonomie seiner Zeit aus erster Hand. Doch was in seinem Werk gerne als Beleg für die Übersetzung von Ökonomie in Poesie betrachtet wird, entpuppt sich bei einem genaueren Blick als sehr viel tiefer greifende Frage. Untersucht man die Diskussion von Ökonomen, Staatswissenschaftlern und Philosophen im Umfeld von Goethes Wirkungskreis, so belegen zahlreiche Bücher, Zeugnisse und Hinweise, dass die damals aufgeworfenen Fragen sehr viel differenzierter beantwortet wurden, als dies in der Gegenwart wahrgenommen wird.

Eine Darstellung und Diskussion von Goethes geldtheoretischen und allgemein ökonomisch-politischen Vorstellungen

³ »Goethes ›Faust‹: Grenzenloses Gelddrucken anno 1832«, Die Presse 25.9.2012. Auf der Website boerse.ard.de ist unter dem Titel »Faust II_Punkt_Null« zu lesen: »Hätten wir in der Schule besser aufgepasst, wäre uns das ein oder andere Finanzdebakel erspart geblieben. Faust-Leser wissen mehr.« Jens Weidmann hielt in Frankfurt am 18. September 2012 eine Rede mit dem Titel »Papiergeld – Staatsfinanzierung – Inflation. Traf Goethe ein Kernproblem der Geldpolitik?« – »Goethe liefert Weidmann die Argumente«, Handelsblatt 18.9.2012. Weit nüchterner und instruktiver sind die Beiträge zum Katalog der Ausstellung »Goethe und das Geld«, die im Frankfurter Goethe-Haus bis Dezember 2012 stattfand; Hierholzer, Richter 2012.

muss nicht nur die einschlägige Literatur seiner Zeit heranziehen, die er aufmerksam verfolgte und rezipierte. Um ein wirkliches Verständnis dieser Vorstellungen zu erreichen, ist jede Interpretation auch gehalten, die Frage zu beantworten, weshalb Goethe ökonomische Motive als Allegorien in seiner Dichtung verwendet und in der Poesie die adäquate Form zur Beantwortung der Fragen nach der Rolle des Geldes in der menschlichen Gesellschaft erblickt. Dies kann, so die Überzeugung des Verfassers, nur unter zwei Voraussetzungen gelingen: einmal durch eine hinführende Phänomenologie des Geldes, die einen bloß »ökonomischen« Standpunkt überwindet und eine umfassendere Perspektive erlaubt; zum anderen durch die Einbettung der Dichtung Goethes in die allgemeineren von ihm aufgeworfenen Fragen nach einer gültigen Staatsverfassung – nicht zuletzt mit Blick auf den an der Schwelle zum 19. Jahrhundert immer noch gewaltigen Eindruck, den die Französische Revolution in der europäischen Geistesgeschichte hinterlassen hatte. Blickt man auf Fragen der Geldtheorie im engeren Sinn, so lässt sich mit Gewinn feststellen, dass im Umkreis von Goethe zum Verständnis des Geldes viele Wege eröffnet wurden und sich Erklärungsversuche finden, die der gegenwärtig dominierenden Literatur zur Theorie und Philosophie des Geldes vielfach unbekannt blieben. Was etwa Heinrich Büsch, Georg Friedrich Sartorius, Graf Georg von Buquoy, Gottlieb Hufeland, August Ferdinand Lueder und nicht zuletzt Adam Müller entwickelt und formuliert haben, liefert ein umfangreiches Material für eine Geldtheorie, die sich nicht schlicht in der Umzäunung nationalökonomischer Fragestellungen einsperren lässt. Zwar kann man, wie mehrfach bemerkt wurde, die Rezeption der zur Zeit der Niederschrift des *Faust II* neu an Einfluss gewinnenden Schule von Adam Smith als wichtigen Strichwortgeber entdecken. Doch erreichte diese Schule keineswegs nur ökonomische Schriftsteller in Deutschland, die sie teils weiterentwickelten, teils kritisierten. Die Spuren von Smith lassen sich auch bei Kant und Hegel erkennen, und es sind erst dieser erweiterte Kontext und die dort gefundene Form der Fragestellung, die für Goethes Rezeption bestimmend wurden.

Ein rein oder auch nur vorwiegend »ökonomischer« Blick auf Goethes *Faust* ist deshalb nicht nur verfehlt, sondern verschenkt die große Chance, das damals erreichte Niveau sozialphilosophischer Erkenntnis auch in der Dichtung wiederzufinden. Auf dieser Grundlage lassen sich dann die darüber hinausgreifenden Perspektiven aus dem *Faust II* beurteilen, die vielleicht erst in der Gegenwart wirklich erkennbar sind. Goethes *philosophische* Einsicht sowohl in die Grundfragen der Ökonomie wie in die Geschichtsphilosophie, die sich in seiner Dichtung und in vielen anderen Dokumenten ausspricht, wird hier gerne übersehen.⁴ Goethe hat sich weder mit philosophischen noch mit ökonomischen Fragen aus dem Blickwinkel besonderer Schulen auseinandergesetzt. Und Goethe hat hier ebenso wenig wie in seiner Theorie der Natur einen trennenden Graben zur Philosophie aufgerissen, ein Graben, der im fünften Akt des *Faust II* ohnehin zur Allegorie des *Grabes* wurde. Seine Universalität duldet keine Verrechnung auf eine fachspezifische Arbeitsteilung moderner Universitäten. Wenn sich eines bei Goethe nicht feststellen lässt, dann gerade das, was von tiefer blickenden Ökonomen erfrischend selbstkritisch für das eigene Fach eingeräumt wurde: Der »Nationalökonom (hat) seine typische *déformation professionnelle*, seine ihm eigene geistige Berufskrankheit.«⁵

Die hier vorgelegte Untersuchung, so hoffe ich, steht nicht nennenswert unter dem Einfluss dieser Krankheit, ohne damit schon den Anspruch zu verbinden, Goethes umfassendem Geist wirklich gerecht zu werden. Sie bemüht sich allerdings, ihm und seinen Zeitgenossen genau zuzuhören. Und sie riskiert durchaus einen eigenen Entwurf zur Geldphilosophie, der an frühere Ar-

⁴ Auch Hörisch hat Goethe unterstellt, in philosophischen Fragen wenig bewandert gewesen zu sein: »Goethes Belesenheit in philosophischer Hinsicht war skandalös schlecht.« Hörisch 2010, S. 7. Vgl. dagegen Rosenkranz 1847, S. 78 ff.; Böhme 2005.

⁵ Röpke 1958, S. 131. Hayek kommentiert diesen Gedanken in einer Glückwunschanrede an Röpke mit dem Satz, »daß ein Nationalökonom, der nur Nationalökonom ist, auch kein guter Nationalökonom sein kann«. Hayek in: Röpke 1959, S. 26.

beiten anschließt und sie zugleich in einigen Aspekten ergänzt.⁶ Was sich in der Gelddiskussion der Goethezeit entdecken lässt, ist ein sehr viel klareres Bewusstsein der semiotischen Natur nicht nur des Papier-, sondern auch des Münzgeldes, als dies in der gegenwärtigen Ökonomik zu finden ist. Ferner wurde in Grundzügen gesehen, nicht zuletzt von Goethe selbst, dass Geld kein Ding unter Dingen, sondern eine Form der menschlichen Vergesellschaftung ist. Diese Vergesellschaftung vollziehen Individuen nicht unbewusst oder blind, wohl aber jeweils vom Nächsten entfremdet in der Denkform des Geldes, der ich den Namen »Geldsubjekt« gegeben habe. Diese Subjektform ist eingebettet in andere Denkformen, beginnt sie aber in der Moderne zu überlagern und zu dominieren. Gerade an der Epochenschwelle zum 19. Jahrhundert lässt sich hier eine wichtige Phase erkennen, an der Goethe vieles teils erkannt, teils in poetischer Sprache geahnt hat. Dies zu sehen, setzt ein adäquates Verständnis des Geldes und die Erkenntnis der sozialen Form der menschlichen Sprache überhaupt voraus. Nur mit dem Vorverständnis einer sozialen Semiotik lässt sich die besondere *Sprache des Geldes* dechiffrieren, deren Reichweite und Tiefe sich deutlich an der Epochenschwelle zur Zeit der Niederschrift von *Faust II* in ihren Grundzügen abzeichnete. Goethe hat trotz, vielleicht sogar wegen seiner monarchistischen Überzeugungen hier vieles aus der Distanz klarer gesehen als liberale Revolutionäre oder sozialistische Autoren.

Mein Buch gliedert sich in drei Hauptteile. Im ersten Teil – weitgehend noch unabhängig von einem unmittelbaren Bezug zu *Faust II* – entwickle ich die Umriss einer Sprach- und Geldtheorie, worin die menschliche Vergesellschaftung und der Horizont der Bedeutung in den Mittelpunkt rücken und im Begriff des Geldsubjekts eine besondere Bewusstseinsform zu erkennen sein wird, deren Wandlungen an historischen Geldformen erläutert werden. Besonders meine Skizze zur Entwicklung des Papiergeldes leitet dann zum zweiten Teil über, der sich mit Goethes Gesellschaftsphilosophie im Kontext der Smith-Rezeption

⁶ Vgl. Brodbeck 1996; 2000; 2009b; 2011; 2012 und 2013.

in der deutschen *Philosophie* befasst und auf dieser Grundlage den Weg von Faust durch die bunte Vielfalt der Szenen des gesamten Dramas auch als Entfaltung der Denkformen des Geldsubjekts zu rekonstruieren erlaubt. Im letzten Abschnitt des zweiten Teils wird diese Analyse dann im Detail an den ökonomischen und geldtheoretischen Motiven oder Allegorien in *Faust II* vertieft. Der dritte Teil begibt sich auf Spurensuche für diese Motive in der ökonomischen Literatur aus der Zeit der Epochenschwelle vom 18. zum 19. Jahrhundert. Herangezogen werden die Theorien jener Ökonomen, auf die sich Goethe entweder explizit bezogen hat oder die doch einen erkennbaren Einfluss auf sein Denken ausübten. Eine wichtige, aber keineswegs exklusive Rolle spielt hierbei die Smith-Rezeption der Ökonomik in Deutschland, durchaus auch die Gegnerschaft zu dieser Schule oder deren Weiterentwicklung. Den Abschluss bildet dann ein kritischer Überblick über frühere Rezeptionen von Goethes Faust-Dichtung, der die eine oder andere vergessene und originelle Deutung wieder ans Licht bringen kann. Diese kritische Übersicht erlaubt es mir zugleich, meine eigenen geldtheoretischen Überlegungen dazu zu kontrastieren und im Diskurs mit den Autoren zu ergänzen. Bei aller durchaus vorgetragenen Kritik möchte ich betonen, dass ich ohne diese vielfältigen Vorarbeiten vor dem gewaltigen Werk Goethes hilflos geblieben wäre. Auch die Furcht des Fachfremden vor der Übermacht literaturwissenschaftlicher Arbeiten zu Goethe, die eine philosophische oder ökonomische Deutung seines Werkes begleitet, konnte ich durch die Hilfe früherer Auslegungen in Zaum halten. Ein kleiner Blick auf mögliche Reformen und die ethische Dimension der Sprache des Geldes schließt den Text ab.

Ogleich ich vielfach Äußerungen Goethes aus Briefen, Gesprächen oder den Tagebüchern verwende, so enthalte ich mich doch eines Urteils über Goethe als *Person*. Mit dem Geschäft, das Goethe-Denkmal, das im 19. Jahrhundert errichtet wurde, biographisch, psychologisch, sozialgeschichtlich oder ideologisch entzaubern zu wollen, haben die nachfolgenden Zeilen nichts gemein. Die wenigen Hinweise dazu haben nur einen abgrenzenden Charakter. Ich suche ganz einfach das Gespräch

mit diesem vielfältigen Denker im Kontext der geistigen Situation seiner Zeit, indem ich ihn und seine Zeitgenossen in ihren *geäußerten Gedanken* beim Wort nehme. Noch ein formaler Hinweis: Die verwendeten Texte habe ich prinzipiell in der jeweiligen Rechtschreibung der zitierten Literatur übernommen; kleine Einfügungen in der Zeichensetzung sind durch eine tief gestellte Klammer kenntlich gemacht.

Ich will diese Vorbemerkungen nicht abschließen, ohne mich für die Hilfe zu bedanken, die ich bei der Ausarbeitung erfahren habe. Der Entschluss, mich dieses Themas intensiver anzunehmen, erwuchs aus einem Vortrag in Darmstadt: »Goethe und das Papiergeld«, den ich am 15. Mai 2013 im Literaturhaus halten durfte. Die Diskussionsbeiträge der Teilnehmer waren mir hierbei eine wertvolle Hilfe. Meine damals bereits sehr umfangreichen Notizen und Aufzeichnungen zum Thema wurden zur Keimform dieses Buches. Den Weg einer weiteren Ausarbeitung zu gehen, dazu ermutigten mich mit Blick auf mein Vortragsmanuskript Gernot Böhme, Stephan Grätzel und Alex Schomandl; Lukas Trabert vom Herder-Verlag gab mir wichtige Hinweise zur Verbesserung meines Textes. Ich danke allen hierfür ganz herzlich. Bei Gesprächen auf dem 12. Philosophicum Lech im September 2008 hatte ich zuvor Gelegenheit, geldtheoretische Anschauungen mit Hans Christoph Binswanger und anderen Teilnehmern zu diskutieren und an ihren Einwänden meine Argumente zu schärfen – Gespräche, die ich mit Hans Christoph Binswanger auf einem Symposium auf der Abbazia di Rosazzo 2011, veranstaltet vom Universitäts.Club der Universität Klagenfurt, bei manchem inspirierenden Frühstücksgespräch nochmals vertiefen durfte. Auch die nachdrückliche Bekräftigung der Übereinstimmung unserer gemeinsamen Anschauung zu den Wirkungen des Geldes auf das philosophische und wissenschaftliche Denken in E-Mails von Richard Seaford war mir eine Ermutigung zur weiteren geldtheoretischen Arbeit. *Last not least* – bei vielen Vorträgen, die ich in den vergangenen Jahren zum Geld, den Finanzmärkten und der Zukunft der globalen Ökonomie gehalten habe, bei Pressegesprächen und Interviews konnte ich meine Gedanken an vielen kritischen

Vorwort

Fragen und Einwänden spiegeln, verbessern und erweitern – eine für mich bleibende Quelle der Inspiration für meine Arbeit, die mich mit tiefer Dankbarkeit erfüllt.

Gröbenzell, Januar 2014

1. Die Sprache des Geldes

1.1 Vorbemerkung

Goethe macht in einer seiner naturwissenschaftlichen Aufzeichnungen folgende Bemerkung, die nicht nur ein Schlaglicht auf seine geldtheoretischen und sprachphilosophischen Anschauungen wirft, sie gibt auch einen Hinweis darauf, weshalb für ihn ein tieferes Verständnis – auch sozialer Verhältnisse – nur durch eine poetische Sprache zu gewinnen ist:

»Durch Worte sprechen wir weder die Gegenstände noch uns selbst völlig aus. Durch die Sprache entsteht gleichsam eine neue Welt, die aus Notwendigem und Zufälligem besteht. Verba valent sicut nummi. Aber es ist ein Unterschied unter dem Gelde. Es gibt goldne, silberne, kupferne Münzen und auch Papiergeld. In den erstern ist mehr oder weniger Realität, in dem Letzten nur Konvention. Im gemeinen Leben kommen wir mit der Sprache notdürftig fort, weil wir nur oberflächliche Verhältnisse bezeichnen. Sobald von tiefern Verhältnissen die Rede ist, tritt sogleich eine andre Sprache ein, die poetische.«¹

Man könnte die nachfolgend entwickelten Gedanken in gewisser Hinsicht als eine Explikation dieser Bemerkung betrachten. Ich will nur gleich an dieser Stelle ergänzen: Nicht nur die poetische Sprache ist geeignet, von »tiefern Verhältnissen« zu sprechen, auch die *philosophische*, die ohnehin stets der Dichtkunst sehr nahestand. All das, was ich im vorliegenden Buch unternehme, lässt sich einmal als eine unmittelbar *philosophische* Explikation jener »tiefern Verhältnisse« bei Sprache und Geld betrachten,

¹ Goethe WA II, Bd. 11, S. 167.

zum ändern als ein notwendig interpretierender *Übersetzungsversuch* von Goethes poetischer in eine philosophische Sprache – freilich immer wieder unter Einbeziehung der verschiedenen nationalökonomischen Dialekte und ihrer Sprecher: der Ökonomen.

Die zitierten Sätze von Goethe enthalten mehrere Hinweise. Er sagt sehr deutlich, dass die Sprache eine *neue* Welt darstellt. Der Ort dieser »neuen« Welt wurde in der Geschichte der Philosophie immer wieder im transzendenten Ego oder in einem jenseitigen Ideenhimmel vermutet. Dieser Ort steht in seltsamer Relation zu jedem Individuum einerseits, zu den äußeren Dingen andererseits. Doch – so kann ich den Kern meiner Überlegungen als These formulieren – die Sprache ist kein geheimnisvolles Jenseits, ihr Ort ist die *menschliche Gesellschaft*. Es ist dies die Vielheit der Vielen, die sich tätig und sprechend mit der Natur und zu sich selbst ins Verhältnis setzt. Inwiefern Goethe darin die Vermittlung von Notwendigem und Zufälligem entdeckt, wird sich im zweiten Teil noch genauer bei einem Blick auf seine Gesellschaftsphilosophie zeigen.

Goethe gibt im zitierten Textstück noch einen weiteren wichtigen Hinweis. Das *verba valent sicut nummi*, »Worte haben Wert wie Geld«, gibt ihm Anlass, auf eine Differenz hinzuweisen. Er bemerkt, dass es *das* Geld gar nicht gibt. Das Geld ist keine mit sich identische Entität, sondern eine prozessierende Vielheit von Erscheinungsformen. Allein diese Einsicht unterscheidet seine Erkenntnis von fast allen nationalökonomischen Vorstellungen. Tatsächlich gibt es nicht *eine* universelle Rechenheit, die als *eine* Abstraktion hinter oder in den faktischen Geldformen wirksam wäre. Geld erweist sich als ein Prozess, worin sich eine Einheit der Rechnung immer nur als eine Tendenz herstellt. Die Gründe dafür gilt es in diesem ersten Teil zu explizieren. Goethe scheint zu suggerieren, dass wenigstens die Sprache im alltäglichen Gebrauch *eindeutig* ist. Doch das ist eine durchaus vergleichbare Täuschung wie beim Geld. Und Goethe gibt ja selbst einen Hinweis, wenn er für die »tiefern Verhältnisse« eine *andere* Sprache einfordert. Ihm ist es die poetische. Die innere Differenziertheit »der« Sprache reicht jedoch viel

weiter als die Differenz von Prosa und Poesie. Es gibt erstens eine große Vielfalt natürlicher Sprachen, die jeweils ihr eigenes Weltbild beinhalten. Zweitens wurden innerhalb je einer Sprache immer wieder auch die Logik, die Metaphysik, die rhetorisch geschliffene Rede usw. als spezialisierte Sondersprachen neben die Alltagssprache gestellt. Philosophen haben sich drittens mit ihren durchaus eigenen, wiederum keineswegs untereinander einhelligen Sprachen mitunter auch gerne über die Alltagssprache gestellt.

Doch das Problem reicht noch viel tiefer. Die Sprache wird getragen von Allgemeinbegriffen. Ein Allgemeinbegriff ist *ein* Begriff für *vieles*. Und hier herrscht – wie beim Geld – die fundamentale Illusion, dass es so etwas wie *ein Allgemeines* für *eine* Vielheit gibt, die unter ihm begriffen wird. Gelegentlich erscheint das sogar als Tautologie, weil »Vielheit« die eigene Einheit schon zu implizieren scheint. Doch allein die Tatsache, dass sich Goethe darüber Gedanken macht, dass er seine Auffassung gegen andere abgrenzt, kurz, dass er aus einem Horizont des Dialogs, des Gesprächs denkt, in dem sich – falls überhaupt – erst nach längerem Diskurs so etwas wie gemeinsame Begriffe ergeben, zeigt die Unhaltbarkeit der genannten Vorstellung.

Nun sprechen die Menschen nicht nur einfach miteinander, sie tun dies stets eingebettet in andere gemeinsame Handlungen. Und diese Handlungen vollziehen – worauf immer auch die vereinzelte Achtsamkeit gerichtet sein mag – *zugleich* einen Akt der Vergesellschaftung eben dieser Handlungen. Es gibt kein Handeln ohne Sprechen, und es gibt kein Sprechen ohne den Horizont des gemeinsamen Handelns. Der Gedanke, es gäbe »Sprechakte« *neben* Autofahren, Essen, Basteln oder Sex, ist eine bloße Erfindung der Analytischen Philosophie. Handeln *ist* nur ein Handeln – im Unterschied zum Verhalten oder zu unbewusst gewordenen Gewohnheiten – als bewusst vollzogener Akt. Und das Bewusstsein ist untrennbar mit der menschlichen Sprache verbunden, in der ihrerseits die Handlungen koordiniert werden. Handeln, Sprache, Bewusstsein und Vergesellschaftung der Menschen sind also *eine* – wiewohl vielfältig in sich differenzierte – dynamische Struktur. Auch das Geld wird

Die Sprache des Geldes

sich hierbei als eine besondere Sprache, die Sprache des Geldes, des rechnenden Denkens erweisen.

Für das Verständnis des Geldes ist diese sprachphilosophische Erinnerung eine unerlässliche Voraussetzung, auch, um genauer entschlüsseln zu können, wie sich bei Goethe die Sprache des Geldes in der Dichtkunst und nicht zuletzt in den Auseinandersetzungen der Ökonomen seiner Zeit artikuliert. Viele der nachfolgenden Motive werden in der unmittelbaren Auseinandersetzung mit Goethes Faustdichtung, den ökonomischen Anschauungen in seinem Umfeld und den Auslegungen von Goethes Werk nochmals wiederkehren. Dann allerdings eingebettet in spezifische Fragestellungen, die den inneren Zusammenhang von Sprache und Geld sowie die besondere Form der *Sprache des Geldes* eher verdecken oder nur einseitig beleuchten. Deshalb möchte ich diese Frage im hier vorliegenden ersten Teil weitgehend ohne unmittelbaren Bezug auf Goethe und die Ökonomie der Goethezeit entwickeln. Meine hier vorgelegte Skizze kann der Leserin und dem Leser so etwas wie eine Landkarte für die nachfolgenden Diskussionen liefern, freilich ohne den Anspruch zu erheben, *die* Landkarte zu sein. Im Gegenteil, ich werde zu zeigen versuchen, dass und weshalb es für kein Phänomen *die* Idee, *die* Karte zu seiner Erkundung gibt, weshalb die Herrschaft des Begriffs im Denken nur das reflektiert, was sich in der Gesellschaft als Herrschaft des Allgemeinen durchsetzt. Das reflektierende Denken tritt hier indes nicht neben oder »über« eine bewusstore Wirklichkeit. Vielmehr regiert das Allgemeine in Sprache und Geld kraft seiner eigenen sozialen Form immer zugleich im Denken und nur durch das Bewusstsein hindurch.²

² Das, was ich nachfolgend in Umrissen darstelle, wird ausführlich in meinem Buch »Die Herrschaft des Geldes«, Brodbeck 2012, behandelt, sowohl die skizzierte Sprachtheorie wie die damit verbundene Theorie des Geldes. Ich werde auf diesen Text allerdings nur selten einzeln verweisen und lasse es bei diesem Hinweis.

1.2 Die Allgemeinheit der Sprache

Es liegt im Begriff der menschlichen Gesellschaft, die *Einheit einer Vielheit* zu sein. Dieser scheinbar einfache Gedanke wird in den Sozialwissenschaften, aber auch in der Philosophie meist in zwei Extreme zerrissen, die sich als Individualismus und Holismus gegenüberstehen. In der Gegenwart wird dies häufig auf den noch einfacheren Gedanken einer Dualität von Markt (Individuen) und Staat (Kollektiv) reduziert. Solche Gedanken sind zunächst auszusprechen – wirken sie doch als Hintergrundfolie –, um sie abstreifen und das hier vorliegende Verhältnis in seiner einfachen logischen Struktur erfassen zu können. Betrachtet man die Vielheit der Menschen als Summe von Individuen – eine Summe, zu der dann einige *Relationen* wie Sprache und Geld äußerlich hinzukommen –, dann verkennt man die Natur der als Gesellschaft vollzogenen Einheit. Wird andererseits die Einheit als ontologisch selbständige Wesenheit aufgefasst, so erscheinen die Individuen nur als deren Emanation oder als subsumierte Erfüllungsgehilfen. Kein Zweifel, dass diese beiden Extreme immer auch ihre Wirklichkeit finden: Der einsame Trapper in der Wildnis hat einerseits scheinbar die Gesellschaft abgestreift, und Soldaten sind andererseits bloß funktionalisiertes Menschenmaterial für staatlich-militärische Ziele. Doch sind diese Extreme kein Ausgangspunkt für das Verständnis der Gesellschaft: Einmal ist auch der einsame Trapper immer noch der Sprache mächtig, kann denken und bleibt gesellschaftsfähig, zum anderen können Soldaten auch ihre Rolle verweigern, in einer Revolution die Verhältnisse gänzlich umstürzen und im Staat die Macht übernehmen. Die Einheit der Vielen bleibt eine unauflösliche Dualität.

Tatsächlich liegt hier ein ganz eigener Begriff vor, der sich der aristotelischen Logik verweigert. Genauer, der Satz der Identität lässt sich weder auf die Einheit, die Ganzheit der Gesellschaft, noch je auf die Vielen, die Individuen, anwenden. Die Einheit der Vielheit verweist auf ein *zirkuläres* Verhältnis, worin sich beide Kategorien nicht nur logisch, sondern gerade in der sozialen Wirklichkeit wechselseitig bedingen. Es ist ein Cha-

rakteristikum sozialer Kategorien, sich einer logischen Vergegenständlichung zu verweigern. Um eine Denkfigur von Nāgārjuna zu verwenden: Ein Mann ist nur Vater, wenn er ein Kind hat; das Kind ist nur Kind als Kind dieses Vaters.³ Es gibt keine isolierte Vaternatur, die mit dem Satz der Identität als »Vater« beschrieben werden könnte; so wenig wie die Identität eines Kindes *als Kind*. Eine Kategorie erklärt die andere und setzt sie voraus. Es handelt sich hierbei keineswegs nur um ein *logisches*, sondern um ein soziales und insofern durchaus wirkliches Verhältnis.⁴

Die soziale Sphäre, in der sich dieses zirkuläre Verhältnis der Vergesellschaftung vollzieht, ist zugleich eine Sphäre der *Bedeutungen*. Bedeutungen können weder auf das, worauf sie bezogen sind (Objekt), noch auf das, was die Bedeutungsrelation vollzieht (Subjekt), reduziert werden. Auch die Subjekt-Objekt-Relation besitzt die genannte zirkuläre Natur. Die menschliche Sprache als erstes soziales Bedeutungsmedium lässt sich nicht auf das vereinzelte Bewusstsein reduzieren, in dem sich das Sprechen vollzieht. Noch erwachsen Bedeutungen aus dem je Bezeichneten, dem Woraufhin sprachlicher Zeichen. Die Bedeutung sprachlicher Zeichen ist vielmehr ein Prozess, in dem sich Menschen vergesellschaften, also denkend und handelnd ihre Einheit im Medium der Sprache immer wieder neu herstellen.

³ »If the son is to be produced by the father, and if that father is to be produced by that very son, tell me which of these produces which other.« Nāgārjuna 1998, S. 123.

⁴ Auch Marx kannte diese Denkfigur: »Dieser Mensch ist z. B. nur König, weil sich andre Menschen als Untertanen zu ihm verhalten. Sie glauben umgekehrt Untertanen zu sein, weil er König ist.« Marx MEW 23, S. 72, Note 21. Sein Materialismus hat ihn allerdings dazu verführt, diese Einsicht für eine Substanzmetaphysik des Wertes preiszugeben. Nach dem zitierten Hinweis fährt er mit dem urmetaphysischen Satz fort, dass die »Eigenschaften eines Dings nicht aus seinem Verhältnis zu andern Dingen entspringen, sich vielmehr in solchem Verhältnis nur betätigen«, ebd., S. 72. Die Königssubstanz ist aber keine Eigenschaft des »Dings« König, die sich gegenüber den Untertanen nur »betätigt«. Die Relation ist das Primäre; vgl. Brodbeck 2002 und 2012, Kapitel 1.1.8.

Diese merkwürdige Struktur ist auch die bewegende Ursache für den in der Philosophie nie beendeten Universalienstreit – die Frage nämlich, ob das Allgemeine ontologisch vor den Dingen (*ante rem*), in den Dingen (*in re*) oder erst als spätere Abstraktionsleistung, »nach den Dingen« (*post rem*), zu finden ist. Der im Mittelalter zunächst fast uneingeschränkt herrschende Realismus unterstellte, dass ein Gedanke in seiner Subjektform und kraft dieser Subjektform allgemeine Geltung besitzt: Wer »Haus« denkt, denkt dasselbe, was auch jedes andere Bewusstsein zu denken genötigt ist. Die Gemeinsamkeit, die in der Sprache erscheint, verdankt sich einer Beziehung zu einem abgetrennten Reich der Ideen, das dem erfassenden Einzelbewusstsein wie den erfassten Dingen vorausgeht und getrennt existiert (*chorismos* bei Platon). Der gemäßigte, aristotelische Realismus vermutet die Formen oder Ideen real *in den Dingen*. Sie können aber durch die Leistung des Intellekts daraus abstrahiert werden. Weil sie in den Dingen eins sind und diese als Form regieren, sind sie dann auch in ihrer bewussten, damit ihrer Sprachform allen Subjekten gemeinsam. Der strenge Nominalismus verneint beides und sagt, dass das Allgemeine im Bewusstsein eine nachträgliche Konstruktion sei, die sich nur auf einen Namen, also ein sprachliches Zeichen stützt. Den bezeichneten Dingen kommt dieses Allgemeine nicht zu.

Ohne auf einen Wust an streitbarer Literatur hier auch nur verweisen zu können, genügen zwei Fragen, um diese Positionen zu entzaubern: Wenn in jedem Einzelbewusstsein derselbe Allgemeinbegriff vorhanden wäre – wie der Realismus behauptet –, weshalb gibt es dann überhaupt so etwas wie einen Streit zwischen Menschen, weshalb erweisen sich Begriffe als an die Sprache gekoppelt, die ihrerseits in viele Sprachen und viele Denkformen auseinandergefaltet ist und dort gerade ihre Verschiedenheit offenbart? Das ist auch zu fragen, wenn man die Ideen in den Dingen ansiedelt: Weshalb vollzieht sich die Abstraktionsleistung so unterschiedlich bei verschiedenen Subjekten, dass wiederum Streit entsteht oder sich vielsprachig offenbart? Ist aber andererseits der Allgemeinbegriff ein bloßer Name, so bleibt es ein Rätsel, wie es den Menschen gelingt,

durch einen *bloßen* Namen sich dennoch gemeinsam und auf gleiche Weise auf begriffs- und namenlose Dinge zu beziehen, ohne in einem Chaos zu versinken. Und weshalb besitzt dann nicht jeder eine Privatsprache? Wittgenstein, der die Möglichkeit einer Privatsprache widerlegte, kritisiert am Nominalismus, dass dort der *Gebrauch* der Sprache nicht untersucht würde. Das ist ein wichtiger, wenn auch noch nicht völlig hinreichender Hinweis. Der Gebrauch der Sprache, also das Sprechen, ist immer ein *sozialer* Vollzug. Und dieses Sprechen ist nicht gesondert von anderen Handlungen verstehbar. Im Gegenteil, im Sprechen *koordinieren* die Menschen ihre vielfältigen Handlungen. Handlungen zu koordinieren heißt aber zugleich für die beteiligten Subjekte, sich auf diese Weise zu *vergesellschaften*. Sie tun dies nicht außerhalb und neben der Sprache, sondern durch ihr Sprechen, damit durch ihr Bewusstsein hindurch. Nicht ein einsames cartesianisches Ich bezieht sich auf eine Natur, ein Es, um darin apriorische Denkformen zu entdecken oder sie auf ein »Chaos der Impressionen« (Husserl) zu projizieren – Denkformen, die zudem auf wundersame Weise gerade so in das Bewusstsein gelegt sind, dass viele Menschen dieselben Formen abrufbereit in sich tragen. Das Allgemeine konstituiert sich nicht – um es auf eine einfache Formel zu bringen – in einem Ich-Es-Verhältnis, einer vereinzelt gedachten Subjekt-Objekt-Relation. Der Weg zum Es führt das Ich immer zu einem Du, und auch jede Reflexion des Ich auf sich selbst vollzieht sich als Reflexion *am Du*.

»Im Menschen aber ist das Denken wesentlich an gesellschaftliches Daseyn gebunden, und der Mensch bedarf, abgesehen von allen körperlichen und Empfindungsbeziehungen, zum blossen Denken eines dem *Ich* entsprechendes *Du*.«⁵

Wenn man für das Denken, damit auch für die Sprache von einem Apriori sprechen möchte, so liegt dieses Apriori in der vollzogenen Vergesellschaftung, weder im Einzel-Ich noch in einem Ding. Der Ort der Bedeutungen, wie sie in der Sprache,

⁵ Humboldt 1988, S. 201.

im *Logos* aufscheinen, ist ein *sozialer*, nicht ein Einzelbewusstsein oder ein isoliertes Gehirn. Betrachtet man je das Bewusstsein und das bewusste Ding als eine mit sich identische Entität, so bleibt die allgemeine Natur der Ideen ein unlösbares Rätsel. Wie immer man – mit Heidegger gesagt – ein Verhältnis Einzelbewusstsein-Einzelding auch *ontisch* auslegen mag, es herrscht hier *ontologisch* eine Vorstellung, worin »der Sprecher als Privateigentümer angesehen« wird.⁶ Diese Projektion der Privatheit auf die Sprache, in der Philosophie bereits eine Wirkung der monetären Vergesellschaftung in Griechenland zur Zeit der Verbreitung von Münzen, führte Heraklit zu der Klage: »Obgleich der *Logos* allgemein ist, leben die Vielen, als hätten sie ein Denken für sich.« (Fr 2) Diese Einsicht ist für jedes Verständnis des menschlichen Zusammenlebens von fundamentaler Bedeutung. Denn hier wird das Denken »von Heraklit tatsächlich zum ersten mal bewußt in seiner sozialen Funktion erfaßt. Der *Logos* ist nicht nur das Allgemeine, sondern das Gemeinsame.«⁷

Das Rätsel der allgemeinen Natur der Objekte, das auch am Geld immer wieder auftaucht, findet eine ganz andere als die realistische oder nominalistische Lösung: Jede Allgemeinheit konstituiert und reproduziert sich als *Allen-Gemeinheit*. Die allgemeine Natur der Dinge ist ihre soziale Wahrnehmung und Handhabung durch die Gemeinschaft Aller, das stets am Du vom Ich reflektierte und behandelte Es der Dinge. Und es ist darin eine eigene »Wirklichkeit«. Diese Vergesellschaftung wiederum ist keine statisch zu fassende, sondern ein endloser Prozess. In diesem Prozess konstituiert sich *uno actu* die Identität der gemeinschaftlich bearbeiteten und besprochenen Dinge wie auch die Identität der beteiligten Subjekte. Sie werden durch das auf diese Weise sozial vollzogene Denken und Handeln überhaupt erst zu vielfältigen Individuen. Individuen sind stets Individuen *in* einer Gesellschaft, weil sich jedes Ich nur in Beziehung zu einem Du als ein Individuum begreifen und erkennen kann. Was immer ein Individuum als *Natur* – z. B. genetisch – mit-

⁶ Rosenstock-Huessy 2012, S. 53.

⁷ Jaeger 1953, S. 134.

bringen mag, es erlangt seine Formung (Bedürfnisse, Bewusstsein, Gewohnheiten) nur in der Kultur der Gesellschaft.⁸ Man kann die Gesellschaft deshalb weder aus vorausgesetzten Individuen mit bestimmten unterstellten (womöglich sogar nur genetischen) Eigenschaften noch aus einer vorgängigen Ganzheit begreifen. Fasst man als Begriff *des* Gesellschaftlichen die *Einheit der Vielheit*, so ist dies doppelt zu denken: als Vereinigung der Vielen und – um es in ungewohntem Deutsch zu sagen – als Vielung ihrer Einheit. In dieser zirkulären Relation von Einem und Vielen vollziehen sich alle sozialen Bedeutungen der Sprache, aber auch des Geldes.

Das Allgemeine, das an den Dingen zu entdecken ist, offenbart einen Bezug auf die Gemeinschaft aller. Was sich in der vereinzelt Sinnlichkeit zeigt, was durchaus individuelle Eindrücke, Erfahrungen und Erinnerungen hervorruft, entbehrt solch einer allgemeinen Natur. Das ist die durchaus richtige Beobachtung des Nominalismus. Kein Baum zeigt sich für viele Menschen und in vielen Situationen von einer allgemeinen Seite; er offenbart keine *Baumheit*, sondern zeigt sich stets als Einzelheit. Gleichwohl erscheinen in dieser Einzelheit *Unterschiede*, auf die sich Handlungen vereinzelt beziehen können. Erfolgen nun die Handlungen *in Gemeinschaft* und müssen sie, um gleichwohl *eine* Handlung zu sein, auch koordiniert werden, so erfüllen die Wörter in der Sprache diese Koordinationsfunktion. Die Kooperierten beziehen ihre einzelnen Handlungen nicht mehr nur auf Einzelobjekte, sondern stets zugleich auf Begriffe, die sprachlich repräsentiert sind und worin die Individuen vergesellschaftet werden. Begriffe sind die Seite der vereinzelt Dinge, die sich einem gemeinsamen, sozialen Zugriff als wider-

⁸ In der Sprache der Schulphilosophie gesagt: Die »natürliche Ausstattung« des Menschen bleibt *causa materialis*, die durch die Gesellschaft ihre *causa formalis et finalis* erhält. Zudem, was ich hier nicht vertiefe – vgl. Brodbeck 2002, Kapitel 3.7 –, sind auch die natürlichen menschlichen Formen, in der Sprache der Evolutionstheorie gesagt, in vielen Jahrhunderttausenden *innerhalb* des menschlichen Zusammenlebens evolutionär geformt worden. Auch das Gehirn ist deshalb ein *soziales Produkt*, nicht die Gesellschaft dessen Erzeugnis.

ständige Wirklichkeit zeigt. Die *Baumheit* ist der einzelne Baum im Horizont der tätigen Vielen. Semiotisch gesagt: Das Signifikat ist das, was einer Kooperation von Vielen widerständig erscheint, der Signifikant hat seinen Ort im koordinierenden Austausch zwischen den Handelnden in der Sprache. Es sind diese sprachlichen Zeichen, die zwar in einem Einzelbewusstsein präsent sind, aber gleichwohl als soziale Formen eine davon partiell unabhängige Existenz besitzen. Diese soziale Form der Sprache kann sich *in der Schrift* auch real vom je vereinzelteten Bewusstsein, worin sie sich in Gemeinschaft mit anderen reproduziert, *trennen* und offenbart dann an einer dinglichen Form eine soziale Natur. Als verdinglichtes Produkt entbehrt ein Text allerdings der Dimension der Bedeutung; er ist nur *Information*. Erst das *Lesen* hebt ihn kraft der Achtsamkeit wieder ins Bewusstsein und eröffnet ihm wieder einen sozialen Ort.

Darin liegt nun das richtige Moment des *Realismus*, nämlich der Gedanke, dass sich im Ich-Bewusstsein vieler Individuen *ein* vielfach am jeweiligen Du reflektierter Allgemeinbegriff entwickelt. Dieser Allgemeinbegriff ist allerdings nicht *identisch* in vielen Subjekten. Auch Wörter und sprachliche Ausdrücke werden jeweils nur individuell als Bedeutungen erfasst. Doch die gemeinsame *Handlung*, der durch die Sprache koordinierte allen-gemeine Handlungsvollzug, konstituiert eine Allgemeinheit des handelnden Zugriffs als Begriff. Handlungen von Gruppen von Menschen, gleich welcher Größe, können vielfach scheitern, bedürfen immer wieder einer Korrektur. Das bedeutet: Die Identität des Allgemeinbegriffs, der sich im koordinierten Handeln konstituiert, existiert nur als *potenziell konvergenter Prozess*. Die Wahrheit der Dinge, die als Allgemeinheit ausgesagt wird, liegt weder im Ding noch im einzelnen Bewusstsein, durch das hindurch sich Sprache und Denken vollziehen. Sie liegt im gesellschaftlichen Akt. Die *Wahrheit des Begriffs* ist also die Vergesellschaftung, die er vollzieht. Die seltsame Verdopplung des Wahrheitsbegriffs, der ein Sein von einem Wahr-Sein trennt, wird dadurch einsichtig. Der Urteilsform »A ist b« wird ein »Es ist *wahr*, dass: ›A ist b‹« hinzugefügt. Im Urteil »A ist b« bezieht je ein Einzelbewusstsein die in der Spra-

che gegebenen Allgemeinbegriffe auf eine Wahrnehmung oder Erfahrung. Im *Wahrheitsurteil* wird diese Aussage, die bereits durch die Sprache die Form der Allen-Gemeinheit besitzt, an der Wahrnehmung oder Erfahrung anderer *reflektiert*. Kurz gesagt: »A ist b« sagt ein Ich über ein Es aus; »Es ist *wahr*, dass: »A ist b« ist die Reflexion dieser Aussage an einem oder vielen Du.

Die vereinzelte, gleichwohl durch die Sprache bereits vermittelte Erfahrung kann in der allgemeinen Form einer *wahren* Aussage im definierten Sinn nicht erfasst werden. Sie führt erneut ein vereinsamtes Dasein, das in der Kunst, genauer in der *Dichtkunst* zu einem zweiten, anderen Leben erwachen kann. Der sprachliche Ort der Poesie lässt sich so bestimmen: Sie nimmt zwar auch die Form der Allgemeinheit an – es werden die Wörter der Alltagssprache als Ausgangspunkt genommen –, dies aber als Rückzug auf die vereinzelten Erfahrungen, d. h. mit dem Verzicht, eine Wahrheit als allgemeine Form zur Sprache zu bringen, die sich im gesellschaftlichen Handeln bewähren muss. In der Dichtkunst werden vielmehr Allgemeinheiten selbst zu Allegorien, Metaphern oder Bildern und verlieren den primären Bezug auf die darin konstituierte Allen-Gemeinheit. Die Poesie spricht auf diese Weise in der Mitte zwischen unsagbarer Einzelheit und hergestellter Allen-Gemeinheit. Sie kann in ihren höchsten Formen weiter und tiefer sehen, wenn der Dichter vieles der gesellschaftlichen Erfahrung sich zu eigen gemacht hat, kann aber dennoch nicht *unmittelbar* eine Wahrheit für die Vielen sein. Die Dichtung bedarf deshalb immer wieder der Auslegung, ohne den »Mangel« der Besonderheit, worin sich das Allgemeine ausspricht, je loszuwerden.

Während in der Sprache von der vereinzelten Erfahrung des Individuums insofern abstrahiert wird, als sich dies nicht im gemeinsamen Handeln bewährt, spricht sich in der Dichtung gerade die vereinzelte Erfahrung aus, allerdings im allgemeinen Medium der Sprache. Sprachliche Allgemeinheit ist das, was sich für Ich und Du gemeinsam am Es bewährt bzw. vollziehen lässt. Die Poesie holt diese Allgemeinheit je ins Ich zurück, das wieder allein vor einem Es denkt und empfindet. Wenn das Du darin

angesprochen wird, dann gleichfalls in dessen Vereinzelung: In der Liebe, der tragischen Situation, im Gelingen oder Scheitern der Einzelperson. Kollektive – Fürstentümer, Staaten, Reiche, aber auch Familien, Unternehmen oder Städte – erscheinen in der Dichtkunst stets als Einzelheiten und personalisiert.

Je reicher die in der Gesellschaft und an der Natur gemachte Erfahrung des Dichters, desto mehr kann das dichterische Ich als Besonderheit zur Sprache bringen. Kommt eine hohe Macht über die Sprache hinzu, so kann sich in solcher Besonderheit gleichwohl ein viel Tieferes ausdrücken als die wissenschaftliche Abstraktion dessen, was sich stets am Du zu bewährend hat, um Allgemeinheit zu werden. Große Dichtkunst macht sich gerade nicht gemein, und was beim alltäglichen Diskurs wie verstörende Arroganz wirken mag, das wird in der Kunst zur hohen Einsicht. »Die Meisterschaft gilt oft für Egoismus.«⁹ Die Poesie verzichtet auf die Herstellung des Wahren durch intersubjektive Kritik, worin die Allgemeinheiten sich dann von der vereinzeltten Erfahrung ablösen. Sie relativiert sich nicht am Gemeinen. Und dennoch muss sie es erdulden, in ihrer Rezeption durch die Vielen wieder Gemeingut zu werden.

Die gesellschaftlich hergestellte Wahrheit einer Aussage gleitet nicht nur am Unbeschreibbaren der vereinzeltten Erfahrung ab,¹⁰ sie ist auch vergänglich. Andere Handlungen, andere Personen in anderen Situationen offenbaren neue Aspekte oder auch ein Scheitern der vermeintlichen Geltung. Die Wissenschaften haben in ihrem Versuch, ein rationales Verfahren dafür zu finden, diese Identitätsbildung in einen unaufhörlichen Prozess verwandelt – freilich nicht, ohne darin beharrliche Gewohnheiten (Paradigmata) auszubilden, die dem Ideal des Forschungsprozesses widerstreiten. Viele Handlungen werden zur Routine, nicht weil sie jeder Prüfung standhalten, sondern einem Interesse dienen. Die zugehörigen Handlungsprogramme

⁹ Goethe BA, Bd. 18, S. 520.

¹⁰ »Das Wunderbarste ist dabey^(t) daß das Beste unsrer Überzeugungen nicht in Worte zu fassen ist. Die Sprache ist nicht auf alles eingerichtet«, Goethe WA IV, Bd. 49, S. 271.

Die Sprache des Geldes

können übertragen werden und erweisen somit, dass die Vergesellschaftungsform des Wissens nicht an eine besondere Person geknüpft ist – Ausnahmen bei hoher Spezialisierung bestätigen die Regel. Der Ort des Allgemeinen, der Ideen ist die Gesellschaft, die sich tätig, sprechend und denkend in diesen Allgemeinheiten reproduziert und so ihre Einheit immer wieder neu herstellt.

Die Sprache ist die Bewegungsform dieses Prozesses. Sie bildet je nach Zeit und Kulturraum dabei höchst unterschiedliche Formen aus. Bedeutungen sind letztlich nur von einem Bereich in einen anderen übersetzbar, wenn der Übersetzer *beide* Vergesellschaftungsweisen kennt, d. h. an ihnen teilnimmt. Und selbst dann werden sich unüberbrückbare Differenzen ergeben: Auch wer den Geschmack einer Zitrone kennt, kann ihn nicht für andere beschreiben. Das Denken ist keine Substanz, die alle Köpfe durchzieht und Inhalte aufnimmt, die weitergegeben werden können. Es kennt seine durchaus geschlossenen individuellen und kulturellen Unikate, die jeweils ihre eigene Sprache gefunden haben und die nur hinsichtlich des *gemeinsamen* Erfahrungshorizonts übersetzbar sind. Sowohl der Vollzug der Vergesellschaftung – und damit die partiell konvergente Herausbildung von Bedeutungen in Allgemeinbegriffen zur Organisation von gemeinsamen Handlungen – als auch die zugehörigen besonderen Sprachformen entfalten sich historisch und situativ differenziert. Es gibt kein allgemeines Ich und Du, die sich aufeinander beziehen, um darin *die* Sprache zu entfalten. Gesprochen wird stets in einem sehr konkreten situativen, historischen, kulturellen bzw. technischen Umfeld. Und dieses situative Denken formt eine eigene Individualität des Denkenden – offen zur Gemeinschaft, aber nicht darin auflösbar. Gemeinsam ist diesen Formen indes, dass sich Bedeutungen stets *uno actu* als Vergesellschaftung konstituieren.

Diese kurze Skizze der Natur der Sprache bitte ich im Gedächtnis zu behalten, wenn ich nun die andere, gleichwohl auf die Sprache bezogene und sich innerhalb ihrer Form vollziehende Vergesellschaftung durch das Geld in den Blick nehme.

1.3 Phänomenologie des Geldes

Societatis vinculum est ratio et oratio
Cicero: De officiis 1.50

Das Wesen des Geldes lässt sich durch zwei Sätze charakterisieren:

Geld ist eine Denkform.

Geld ist eine besondere Weise menschlicher Vergesellschaftung.

Man kann dies auch negativ formulieren: Geld ist kein Ding unter Dingen, kein bloßes Objekt, auch wenn es stets an objektiven Formen erscheint, wie die Sprache an der stimmlichen Äußerung oder der Schrift erscheint. Das Geld hat seinen Ort im Subjekt. Es ist allerdings nicht ein vereinzelt zu denkendes Bewusstsein der cartesianischen Tradition, also kein einsames Ich, sondern eine *sprachlich* vermittelte Denkform, die soziale Handlungen koordiniert. Darin offenbart das Geld für einen phänomenologischen Blick eine *strukturelle* Identität mit der menschlichen Sprache. Das ist kein Zufall, ist das Geld doch selbst eine innere Differenzierung dessen, was sich in der Sprache als sprechende Vergesellschaftung vollzieht.

Diese beiden thesenhaft formulierten Bestimmungen des Geldes sind nun näher zu entfalten. Wie die menschliche Sprache, besitzt auch das Geld als »wissenschaftlicher Gegenstand« den großen Vorzug, nicht erst *hergestellt* werden zu müssen, um etwas über sein Wesen in Erfahrung zu bringen. Andere Wissenschaften müssen ihre Gegenstände produzieren. Das mag zunächst befremdlich klingen, denkt man an die Naturwissenschaften. Erforschen nicht die Naturwissenschaften schlichtweg »Tatsachen«, die *gegeben* sind? Dies zu glauben ist das, was Husserl »Aberglauben der Tatsache«¹¹ nennt. Nur wenn eine Tatsache in einem bestimmten Kontext erscheint – z. B. im Labor, durch Messgeräte –, wird sie überhaupt als Faktum akzeptiert. Das reine Erscheinen solcher Tatsachen wird *hergestellt*.

¹¹ Husserl 1965, S. 66.