

Geld – die Herausforderung für die Philosophie

Zur triadischen Struktur der modernen Gesellschaft

Abstrakt

Dieses Paper entwickelt eine formtheoretische Konzeption der Gesellschaft, in der Geld nicht als Instrument, Schuldverhältnis oder Denkform erscheint, sondern als elementare, dingliche Struktur freier Vergesellschaftung unter Fremden. Es zeigt, dass Rationalität, Verbindlichkeit, Kooperation, Vergleichbarkeit und Freiheit nicht aus subjektivem Wollen hervorgehen, sondern aus stabilisierten sozialen Vermittlungsformen — vor allem aus Tausch und Geld. In dieser Perspektive wird Geld zu einem zentralen Phänomen, an dem sich die philosophische Debatte über Subjektivität, Objektivität und soziale Ordnung grundlegend neu ausrichten lässt.

Abstract

This paper proposes a form-theoretical account of society that treats money not as an instrument, a relation of debt, or a cognitive device, but as the basic structure enabling free association among strangers. It shows that rationality, obligation, cooperation, commensurability, and freedom arise not from individual will, but from stabilized social forms of mediation such as exchange and money. In this perspective, money becomes a central phenomenon through which the philosophical debate over subjectivity, objectivity, and social order can be fundamentally reframed.

Inhalt

1.	Einleitung.....	3
2.	Der blinde Fleck der Philosophie	3
2.1	Die narzisstische Kränkung der Vernunft	3
2.2	Geld als Form der Freiheit	4
2.3	Objektivität und gesellschaftliche Vermittlung	5
2.4	Stufen der Objektivierung.....	5
2.5	Die Triade und die Form der Vermittlung	7
2.6	Die geldfeindliche Tradition und ihre Blindstellen	8
3.	Das Versagen der Ökonomik	8
3.1	Marx und die kommunistische Subjektfiktion	10
3.2	Von der (instrumentalistischen) Ökonomik zur Katallaktik	11
4.	Die moderne geldkritische Tradition.....	15
4.1	„The Social Life of Money“ Tradition – brilliant, aber theorielos	15
4.2	Das Grundproblem: Geld wird verdrängt und durch Mythen ersetzt	17
4.3	Alternative Geldtheorien – und warum sie scheitern	18
5.	Warum die Philosophie das Geld braucht	23
6.	Zusammenfassung	Error! Bookmark not defined.
7.	Literatur	25

1. Einleitung

Geld ist weit mehr als ein ökonomisches Instrument. Es ist eine gesellschaftliche Form, durch die sich Abstraktion, Allgemeinheit und objektive Geltung realisieren. Während die Ökonomik das Geld meist als technisch-neutrales Mittel bezeichnet, und die Philosophie es moralisch abwehrt oder vollständig ausblendet, erweist sich gerade das Geld als Prüfstein beider Disziplinen. Denn es zeigt: Vernunft ist nicht primär eine Eigenschaft des Subjekts, sondern eine Eigenschaft der gesellschaftlichen Vermittlung. Geld macht sichtbar, dass das Rationale und Allgemeine nicht nur gedacht, sondern sozial erzeugt wird.

Die folgenden Überlegungen untersuchen diese Einsicht in systematischer Form. Sie zeigen, dass sowohl die Philosophie als auch die Ökonomik aufgrund ihrer subjektzentrierten Traditionen blind gegenüber der Eigenmächtigkeit der gesellschaftlichen Formen sind – insbesondere gegenüber derjenigen Form, die die moderne Gesellschaft strukturiert wie keine andere: dem Geld.

2. Der blinde Fleck der Philosophie

Nicht nur die Ökonomik, sondern auch die Philosophie verfehlt das Verständnis des Geldes – und zwar aus demselben strukturellen Grund: Beide denken vom Subjekt aus. Sie suchen Ursprung, Geltung und Rationalität in Bewusstsein, Intention oder rationaler Wahl, nicht aber in den Formen der Vermittlung, durch die Denken, Urteilen und Handeln erst überhaupt gesellschaftlich möglich werden.

Die Philosophie sieht Vernunft traditionell als innere Eigenschaft des Geistes. Doch damit übersieht sie, dass Abstraktion, Vergleichbarkeit und Allgemeinheit bereits gesellschaftliche Wirklichkeiten sind, die sich in sozialen und ökonomischen Formen materialisieren. Geld ist die praktizierte Rationalität, die das Denken begleitet, bevor es sich ihrer bewusst wird.

Gerade weil das Geld der Philosophie ähnlich ist, verdrängt sie es. Es ist eine Form der sozialen Wirklichkeit, die der Philosophie die Voraussetzungen ihrer Denkprozesse liefert. Das ist ihr bisher kaum bewusst geworden. Würde sie das verstehen, müsste sie anerkennen, dass Vernunft nicht im Subjekt beginnt, sondern in der sozialen Ordnung, die dem Subjekt vorausgeht und seine Unterscheidungen ermöglicht.

2.1 Die narzisstische Kränkung der Vernunft

Dass die Philosophie dem Geld misstraut, ist kein Zufall. Denn Geld vollzieht im sozialen Raum genau das, was sich die Philosophie als geistige Hoheitsaufgabe zuschreibt: die Erzeugung von Allgemeinheit. Doch es tut dies nicht als Gedanke, sondern als Praxis und als quasi-materielle Struktur der neuen Wirklichkeit. Damit wird die Philosophie von einer gesellschaftlichen Form überholt, die sie begrifflich nicht kontrolliert. Was nicht

verstanden wird, darf dann nicht sein. Die begriffliche Kränkung schlägt in moralische Abwertung um.

So entsteht jener lange moralische Abwehrreflex gegen das Geld, der sich von Platon über Marx bis in die Gegenwart zieht. Platon sieht im Geld die Gefahr des Tugendverfalls, Aristoteles die Entartung des rechten Maßes, Rousseau die Verderbnis der Natürlichkeit, Marx die Verdinglichung des Menschen durch ein „gesellschaftliches Verhältnis in dinglicher Gestalt“. Was sie alle eint, ist die Überzeugung, dass Geld eine Perversion des Geistes sei.

Doch dieser Reflex verstellt den Blick auf die eigentliche Pointe: Geld ist nicht das Gegenteil der Vernunft, sondern eine soziale Form, durch die Vernunft möglich wird.

2.2 Geld als Form der Freiheit

Wenn man den Schleier der Subjektphilosophie hebt, zeigt sich, dass Vernunft nicht nur im Kopf entsteht, sondern längst eine gesellschaftliche Gestalt angenommen hat. Gedanken brauchen Formen, in denen sie überprüfbar, vergleichbar und wirksam werden können. Eine dieser Formen — und die folgenreichste der Moderne — ist das Geld: eine institutionalisierte Struktur, die Abstraktion, Vergleichbarkeit und Allgemeinheit nicht erst denkt, sondern praktisch herstellt.

Exkurs: Gesellschaftliche Formen der Vernunft

Die Subjektphilosophie geht davon aus, dass Vernunft im Bewusstsein entsteht. Doch damit verwechselt sie den Ursprung eines Gedankens mit den Bedingungen seiner Geltung. Ein Gedanke gewinnt erst dann rationale Gestalt, wenn er sich in Formen bewegt, die es erlauben, ihn zu prüfen, zu vergleichen, zu kommunizieren und zu verallgemeinern. Diese Formen existieren unabhängig vom einzelnen Bewusstsein; sie sind gesellschaftliche Institutionen.

Drei Beispiele machen das deutlich:

Sprache

Sprache ist nicht das Produkt eines Subjekts, sondern die Bedingung dafür, dass Gedanken überhaupt artikulierbar werden. Ohne Sprache gäbe es kein Urteil und keine Wahrheit.

Recht

Das Recht objektiviert Vorstellungen von Gerechtigkeit, indem es sie in allgemeine Regeln übersetzt. Es macht Vernunft sozial wirksam, weil es sie von individuellen Absichten löst.

Geld

Geld ist die moderne Form gesellschaftlicher Vernunft im ökonomischen Bereich. Es macht Abstraktion praktisch wirksam, es erzeugt Vergleichbarkeit, und es

erlaubt Kooperation, ohne dass sich die Beteiligten verstehen oder kennen müssen.

Geld macht möglich, was Freiheit in der Gesellschaft auszeichnet: Kooperation ohne persönliche Bindung, Verlässlichkeit ohne Gesinnung, Verantwortung ohne Herrschaft. Denn Geld trennt:

- **Handeln und Motiv** – es kommt auf die erbrachte Leistung an, nicht auf die inneren Beweggründe.
- **Person und Leistung** – bezahlt wird, was jemand leistet, nicht wer jemand ist.
- **Wert und Wille** – entscheidend ist, was andere zu zahlen bereit sind, nicht was sich jemand wünscht.

Diese Trennung ist keine moralische Erosion, sondern die Bedingung moderner Freiheit. Sie entlastet Beziehungen von psychologischen, moralischen und personalen Abhängigkeiten und schafft einen Raum objektiver Geltung.

2.3 Objektivität und gesellschaftliche Vermittlung

Geld zeigt, dass Objektivität nicht nur gedacht, sondern auch gesellschaftlich vermittelt wird. Der Austausch erzeugt jene Formen des Vergleichs und der Bewertung, die dem Denken überhaupt erst sein Material liefern. Geldpreise sind nicht bloß Resultate individueller Einschätzungen; sie sind das Medium, in dem sich Wertschätzungen kreuzen und kommunizierbar werden.

Dies verweist auf eine allgemeine Struktur: Wahrheit und Wert sind nicht bloß Bewusstseinsinhalte, sondern soziale Geltungsformen. In ihnen werden Beziehungen zwischen Subjekten, Dingen und Ansprüchen geordnet, objektiviert und kommunizierbar gemacht. Sie entstehen im Denken, beruhen aber auf einer Ordnung, die vorausliegt und das Denken mit den notwendigen Unterscheidungen, Relationen und Maßstäben versorgt.

Die Philosophie könnte am Geld erkennen, dass Rationalität nicht primär eine Fähigkeit des Subjekts ist, sondern aus gelingender sozialer Vermittlung hervorgeht. Geld ist die Form, die die Vermittlung in einer Großgesellschaft notwendigerweise annimmt.

2.4 Stufen der Objektivierung

Um die Eigenart des Geldes als Form der Objektivierung zu verstehen, ist es notwendig, zwischen Ding, Objekt, Gut, Ware und Geld zu unterscheiden. Sie bilden eine Hierarchie, in der Stufen zunehmender sozialer Abstraktion zugleich Stufen sozialer Objektivierung sind.

1. Ding

Ein Ding ist eine physische Entität, unabhängig vom menschlichen Zugriff. Es besitzt keine Bedeutung, keinen Wert, keinen Zweck. Die Natur bietet Dinge dar; sie ist reich an Erscheinungen, die aber in sich keine soziale Form tragen.

2. Objekt

Ein Objekt entsteht erst, wenn ein Ding in einen Wahrnehmungs- bzw. Bedeutungszusammenhang tritt. Das Objekt ist ein Ding-für-mich oder für dich. Es ist durch Aufmerksamkeit, Intentionalität und Unterscheidung geprägt. Hier beginnt die erste Form der Abstraktion.

3. Gut

Ein Gut ist ein Objekt unter der Perspektive subjektiver Knappheit. Es ist ein Objekt, das für ein Individuum nützlich oder begehrenswert ist. Hier beginnt die ökonomische Relevanz – zunächst ist sie jedoch rein individuell.

4. Ware

Eine Ware ist ein Gut, das nicht nur subjektiv Geltung hat, sondern intersubjektiv als tauschfähig erkannt wird und daher Teil eines sozialen Raums wird. Um zu einer Ware zu werden und zum Waren-Raum zu gehören, muss sie regelmäßig ausgetauscht werden. Dazu ist sie auf Geld als allgemeinem Tauschmittel angewiesen. Die Ware ist ein Objekt, das durch seinen regelmäßigen Austausch gegen Geld soziale Form erlangt.

5. Geld

Geld steht am Ende dieser Bewegung: Es ist Ding, Zeichen und Institution zugleich. Geld ist die allgemeinste Ware. Sie macht alle (tauschfähigen) Güter zu Waren und daher wertmäßig – in Einheiten dieser Geldware – vergleichbar. (Dass es selbst Wert hat, ist nicht vorausgesetzt.)

Dieser Begriffshierarchie entsprechen Stufen sozialer Wertobjektivierung.

Stufe 1: Subjektive Objektivierung

Ein Individuum bewertet ein Objekt aufgrund eigener Bedürfnisse und Präferenzen. Das Objekt besitzt hier nur subjektive Bedeutung. Es wird zu einem Gut.

Stufe 2: Zwischenmenschliche Objektivierung (Tausch)

Im Tausch treffen unterschiedliche subjektive Bewertungen aufeinander. Die Güter erhalten eine wirtschaftliche Bedeutung, die nicht mehr von einem Individuum stammt, sondern aus dem Verhältnis zweier oder vieler Subjekte.

Stufe 3: Allgemeine Objektivierung (Geld)

Mit dem Geld entsteht eine Form, in der sich Bewertungen entkoppelt von Personen stabilisieren. Preise sind nicht die Urteile einzelner Menschen, sondern Resultate

eines Prozesses, der „hinter dem Rücken“ Einzelner gesellschaftliche Objektivität erzeugt.

In Geld erreicht die Objektivierung ihre dritte Stufe: die der allgemeinen gesellschaftlichen Geltung.

Diese Hierarchie zeigt: Geld ist Ausdruck einer zunehmenden Durchformung der Welt durch soziale Relationen, vor allem durch Tausch. Tausch ist eine Operation der Verknüpfung, Geld ihr allgemeines Medium. Unter den Formen wirtschaftlicher Vergesellschaftung erreicht keine einen höheren Grad sozialer Objektivierung.

Zu einer weiteren Stufe der Objektivierung wirtschaftlicher Werte ist die menschliche Gesellschaft prinzipiell nicht in der Lage. (Simmel 1900) Gerade dies verkennen viele klassische und moderne Werttheorien. (Dietz 2025) Sie unterstellen, dass Werte als objektive Größen bereits existieren, unabhängig von den Prozessen, in denen sie gesellschaftlich hervorgebracht werden.

Wer so denkt, muss den wirtschaftlichen Allokationsprozess im Prinzip für planbar halten. Denn wenn Werte objektiv gegeben wären, müsste es grundsätzlich möglich sein, sie zu erkennen und Ressourcen entsprechend zuzuweisen. Wird dies dennoch bestritten, bleibt für die Verteidigung marktwirtschaftlicher Ordnung nur das schwache Argument, dass objektive Werte zwar existierten, aber epistemisch nicht zugänglich seien und man daher dem Markt den Suchprozess überlassen müsse.

Damit erscheint der Markt jedoch nur als Ersatzlösung für eine prinzipiell denkbare bessere Allokation. Eine *katallaktische Theorie* weist diese Sicht zurück: Werte existieren nicht vor dem Prozess, sondern gewinnen ihre gesellschaftliche Objektivität erst in ihm.

2.5 Die Triade und die Form der Vermittlung

Das Denken der Philosophie und der Ökonomik ist traditionell dyadisch strukturiert: Subjekt–Objekt, Individuum–Welt, Wille–Wert, Angebot–Nachfrage, usw. Dieses Schema unterschlägt die Vermittlung.

Die grundlegende Struktur sozialer Wirklichkeit ist jedoch triadisch und lautet:

Mensch – Mensch – Ding.

Die Vertikale (Mensch–Ding) ist die Dimension der Wahrnehmung, begrifflichen oder handwerklichen Formung. Die Horizontale (Mensch–Mensch) ist die Dimension der Verknüpfung, der wechselseitigen Anerkennung, der Interaktion oder Kommunikation. Erst in der Kreuzung beider entsteht das, was wir Gesellschaft nennen. Eine der grundlegenden Formen, durch die Gesellschaft entsteht und durch die eine soziale Objektivierung knapper Ressourcen erfolgt, ist der Tausch.

Geld und andere Medien bzw. Institutionen sind die Form, die diese Kreuzung stabilisieren. Geld vermittelt nicht nur zwischen Menschen (horizontal), sondern auch zwischen Menschen und Dingen (vertikal), indem es Werte quantifiziert, Beziehungen ordnet und einen Zusammenhang herstellt, den wir Wirtschaft nennen.

Die Triade macht sichtbar, was die Subjektphilosophie verdrängt: dass Wirklichkeit nicht aus Bewusstsein hervorgeht, sondern aus besonderen Beziehungen.

2.6 Die geldfeindliche Tradition und ihre Blindstellen

Kaum ein Phänomen wurde in der Philosophie intensiver moralisch abgewehrt und zugleich weniger analytisch verstanden als das Geld. Diese Tradition reicht von antiken Vorbehalten über christliche Zinskritik bis zu modernen Varianten ökonomischer Moralkritik. Drei Stränge sind besonders folgenreich:

1. Die moralistische Tradition (Platon, Aristoteles, Kirchenväter)

Hier erscheint Geld als Störung des „guten“ Maßes, als Auflösung des Gemeinnsinns, als Verführung zur Maßlosigkeit. Diese Sicht ist mit einer vorkatallaktischen Welt kompatibel – einer Welt, in der soziale Integration durch persönliche Bindungen und Hierarchien gesichert wird. Sie wird jedoch unhaltbar in einer anonymen, hochgradig arbeitsteiligen Gesellschaft. Das, was die Philosophen als Verfall beklagen, ist in Wahrheit das Entstehen der Gesellschaft, d.h. einer Sozietät, die Kooperation ohne persönliche Bindung ermöglicht.

2. Die idealistische Tradition (Kant bis Hegel)

Diese Richtung akzeptiert Geld als notwendige Form der bürgerlichen Gesellschaft, hält es aber für sekundär gegenüber der „eigentlichen“ Vernunft des Geistes. Geld wird funktionalisiert, aber nicht verstanden. Die objektive Seite des Geistes wird zwar anerkannt, aber die Eigenmacht der Vermittlungsformen (Tausch, Markt, Preis) bleibt unterbestimmt. Hier setzt die Katallaktik an: Sie zeigt, dass die Vermittlungsformen nicht bloß Ausdruck eines Geistes sind, sondern selbst geistförmige Strukturen besitzen.

3. Das Versagen der Ökonomik

Die Tragik der modernen Ökonomik besteht darin, dass sie in entscheidenden Punkten der neuzeitlichen Philosophie folgt – und dadurch ihren eigenen Gegenstand verfehlt. Sie könnte jene Disziplin sein, die die gesellschaftliche Vernunftform von Geld, Preis und Markt am klarsten sichtbar macht. Stattdessen konstruiert sie Rationalität häufig so, als könne sie ohne diese Formen auskommen.

Auch die Ökonomik modelliert Gesellschaft vielfach implizit als Subjekt: als Instanz, die Ziele verfolgt, Mittel vergleicht und unter gegebenen Alternativen optimale Entscheidungen trifft. Die bekannte Schulbuchdefinition, Economics sei die

Wissenschaft vom bestmöglichen Einsatz knapper Mittel, bringt diese Orientierung prägnant zum Ausdruck. Optimieren kann jedoch nur ein handelndes Bewusstsein. Wird dieses Modell auf Gesellschaft übertragen, erscheint Wirtschaft als vergrößerte Entscheidungssituation eines einzelnen Willens.

Damit wird gerade jene Form der Vermittlung ausgeblendet, durch die Knappheiten überhaupt erst gesellschaftlich bearbeitet werden können. Die Wirtschaft wird durch einen Entscheidungsakt ersetzt, der sodann als Modell einer Marktwirtschaft ausgegeben wird. Die gesellschaftlichen Prozesse, in denen sich Preise bilden, Erwartungen koordinieren und Ressourcen in Beziehung gesetzt werden, bleiben dabei vorausgesetzt. Was erklärt werden müsste, wird in die Voraussetzungen des Modells verlagert.

Auf diese Weise wiederholt die Ökonomik in methodischer Form, was die Subjektphilosophie vorgelegt hat: Sie setzt das Subjekt und übersieht die Formen gesellschaftlicher Vermittlung, nur durch die Gesellschaft entsteht und Kohärenz gewinnt. Mit anderen Worten: Die Ökonomik setzt das vernünftige Individuum an die Stelle einer kraft der Vermittlungsformen vernünftig strukturierten Gesellschaft. Rationalität erscheint dann als Eigenschaft isolierter Akteure, nicht als Ergebnis der Vergesellschaftungsprozesse. Gesellschaftliche Vernunft entspringt aber nicht primär individueller Kalkulationsfähigkeit, sondern Strukturen der Geltung, wie sie in Geld, Tausch und Preis konkret werden.

Besonders aufschlussreich ist dies bei Ludwig von Mises, einem der reflektiertesten Vertreter der Österreichischen Schule. Mises erkannte die katallaktische Natur des Marktprozesses ausdrücklich. Umso bemerkenswerter ist, dass er methodisch den Rückgang auf das Handeln des isolierten Einzelnen empfiehlt und den Marktprozess zugleich durch den Vergleich mit einem sozialistischen Gemeinwesen konturiert. Gerade dadurch wird jedoch von jener Eigenlogik sozialer Vermittlung abstrahiert, die den Marktprozess ausmacht.

Der Markt ist eine Form, in der Entscheidungen überhaupt erst gesellschaftliche Relevanz gewinnen. Wer diese Form methodisch ausblendet, kann Wirtschaft nur noch aus einem einzelnen Bewusstsein ableiten – sei es aus dem Individuum oder aus einem gedanklich konstruierten Kollektivsubjekt. Beides verfehlt den eigentlichen Gegenstand.

Wirtschaft im eigentlichen Sinn ist Katallaxie: ein System wechselseitiger Tauschbeziehungen, dem Geld als gesellschaftliche Institution vorausgeht und in dem das Konkrete praktisch abstrakt gemacht wird. Lange bevor die Philosophie diese Abstraktion begrifflich nachvollzogen hat, wurde sie gesellschaftlich vollzogen.

Indem die Ökonomik gesellschaftliche Rationalität aus dem Subjekt ableitet, bewahrt sie zugleich die Philosophie vor einer unbequemen Einsicht: dass Vernunft nicht notwendig im Bewusstsein beginnt, sondern in sozialen Formen entstehen kann. Gerade darin liegt ihre methodische Blindstelle.

Damit erspart sie der Philosophie die Konfrontation mit ihren eigenen Voraussetzungen – und wird so, paradoxerweise, zu deren Schutzschild.

3.1 Marx und die kommunistische Subjektfiktion

Was die bürgerliche Ökonomik methodisch verschleiert, formuliert Marx offen – allerdings um den Preis einer kollektiven Subjektfiktion.

Die Marxsche Werttheorie beruht auf der Voraussetzung, dass hinter den Marktformen bereits eine gesellschaftliche Einheit existiere: ein allgemeiner Arbeitszusammenhang, dessen Ausdruck der Wert sei. Marx nennt diese Substanz „abstrakte Arbeit“. Wert erscheint damit nicht als Resultat sozialer Vermittlung, sondern als vorgängige Größe, die sich in Preisen nur unvollkommen darstellt.¹

Gerade darin reproduziert Marx jene Denkfigur, die er überwinden wollte. Denn eine dem Tausch vorausliegende „gesellschaftliche Arbeit“ ist weder empirisch beobachtbar noch theoretisch notwendig. Sie fungiert ihm als Apriori einer bereits geeinten Gesellschaft. Marx setzt die Einheit voraus, die erst erklärt werden müsste.

Zwar erkennt Marx, dass Marktprozesse sich „hinter dem Rücken der Produzenten“ vollziehen und dass Geld, Preis und Wertformen nicht aus individuellen Absichten hervorgehen. Doch diese Einsicht hält er nicht durch. Die vermittelnden Formen erscheinen ihm nicht als Quellen gesellschaftlicher Rationalität, sondern als verkehrte, entfremdete und historisch vorläufige Gestalten.

Die Blindheit, Nicht-Intentionalität und Eigendynamik der katallaktischen Ordnung gelten Marx als Mangel. An ihre Stelle soll ein bewusst handelndes Kollektivsubjekt treten: die Gesellschaft, die assoziierten Produzenten, das Proletariat. Was der Markt dezentral vermittelt, soll nun transparent von einem Zentrum aus geplant werden.

Damit überwindet Marx den bürgerlichen Subjektivismus nicht, sondern radikalisiert ihn. Während die klassische Ökonomik vom Individuum ausgeht, setzt Marx an dessen Stelle die Gesellschaft als Subjekt. Freiheit soll nicht mehr durch Vermittlung unter Fremden entstehen, sondern durch bewusste Einheit.

In diesem Sinne ist Marx der letzte große Philosoph instrumenteller Vernunft. Seine Kritik des Kapitalismus zielt nicht auf Reform gesellschaftlicher Formen, sondern auf ihre Aufhebung zugunsten eines kollektiven Willens.

Exkurs: Die epistemische Fiktion der Arbeitswertlehre

Die Arbeitswertlehre gilt häufig als objektive Werttheorie. Tatsächlich setzt sie voraus, was sie erklären will. Soll der Wert einer Ware durch gesellschaftlich

¹ Marx bemüht sich sichtlich, „abstrakte Arbeit“ nicht einfach zu postulieren, sondern aus der Analyse der Warenform und des Austauschverhältnisses abzuleiten (MEW 23, bes. S. 51 ff., 72 ff.). Gerade darin liegt jedoch die Schwierigkeit seiner Konstruktion: Die Gleichsetzung der Waren soll einerseits aus dem Tausch hervorgehen, andererseits nur möglich sein, weil die Waren bereits ein Gleiches enthalten. Zahlreiche marxistische Debatten kreisen um diese Spannung zwischen Formanalyse und vorausgesetzter Substanz.

notwendige Arbeitszeit bestimmt sein, müsste es eine Instanz geben, die ex ante oder ex post weiß, welche Arbeit notwendig war. Eine solche Instanz existiert nicht und kann es auch nicht geben.

Die im Tausch entstehenden Größen sind Resultate konkreter, lokaler und interaktiver Vorgänge, nicht Ausdruck einer verborgenen gesamtgesellschaftlichen Vernunft. Werte reflektieren keine vorgängige Substanz, sondern Relationen, die erst im Ware-Geld-Prozess gesellschaftliche Gestalt gewinnen.

Die Arbeitswertlehre degradiert daher Tausch und Geld zu bloßen Erscheinungsformen und ersetzt sie durch die Fiktion eines über der Gesellschaft stehenden Arbeitssubjekts.

Exkurs: Hegel, Rubin, Sohn-Rethel

Marx übernimmt von Hegel die Figur der Aufhebung: Eine Form ist historisch notwendig, aber nur, um überwunden zu werden. Die Wertform besitzt daher für ihn keinen Eigenwert; ihr Sinn liegt im Prozess, der sie eines Tages zugunsten eines gesamtgesellschaftlichen Subjekts aufheben soll.

Rubin und Sohn-Rethel erkennen die innere Spannung dieser Konstruktion deutlicher als viele andere Interpreten. Beide nehmen ernst, dass Wert gesellschaftlich vermittelt ist, halten aber zugleich an der Vorstellung fest, dass diese Vermittlung durch eine höhere Einheit ersetzbar sein müsse. Bei Rubin erscheint diese Einheit stärker politisch-planerisch, bei Sohn-Rethel eher technisch-organisatorisch. In beiden Fällen wird die katallaktische Vermittlung nicht als dauerhafte Form gesellschaftlicher Rationalität verstanden, sondern als historisches Übergangsstadium.

3.2 Von der (instrumentalistischen) Ökonomik zur Katallaktik

Die ökonomische Analyse beginnt notwendig mit dem handelnden Subjekt. Ohne die elementare Annahme, dass Akteure knappe Mittel im Lichte ihrer Zwecke einsetzen, ist eine Wissenschaft ökonomischen Handelns kaum möglich. Instrumentale Rationalität – die Logik zweckgerichteter Entscheidungen unter Restriktionen – bildet insofern einen unvermeidlichen Ausgangspunkt. Sie erklärt, weshalb Individuen Alternativen vergleichen, Kosten berücksichtigen und auf Anreize reagieren.

Dieser Ausgangspunkt genügt jedoch nicht. Denn bereits die einfachste rationale Entscheidung setzt Bedingungen voraus, die nicht aus dem isolierten Subjekt ableitbar sind. Wer zwischen Optionen wählt, muss Zugang zu Ressourcen haben, die vielfach im Besitz anderer stehen. Wer Kosten vergleicht, benötigt Maßstäbe der Vergleichbarkeit. Wer substituiert, setzt institutionell gesicherte Austauschmöglichkeiten voraus.

Instrumentale Rationalität operiert daher stets innerhalb einer Ordnung, deren Voraussetzungen sie selbst nicht erklären kann.

Hier zeigt sich eine doppelte Verschränkung. Einerseits kann gesellschaftliche Ordnung nur durch das Handeln einzelner Akteure reproduziert werden. Andererseits können Akteure nur insofern zweckrational handeln, als bereits Formen sozialer Vermittlung bestehen, die ihrem Handeln Reichweite, Berechenbarkeit und Anschlussfähigkeit verleihen. Das Individuum trägt die Ordnung nicht allein; die Ordnung trägt auch das Individuum.

Die traditionelle Theorie erkennt diese Verschränkung häufig, weil sie soziale Rationalität nach dem Modell individueller Rationalität denkt. Sie sucht für Gesellschaften dasselbe Kriterium wie für Einzelne: ein Optimum gegebener Mittel im Verhältnis zu gegebenen Zwecken. Daraus entstehen Effizienzbegriffe, Gleichgewichtskonzepte und Wohlfahrtskriterien, die stillschweigend ein koordinierendes Gesamtwissen voraussetzen. Ein solches gesellschaftliches Subjekt existiert nicht und kann nicht existieren. Informationen entstehen lokal, fragmentiert und vielfach erst im wechselseitigen Handeln selbst.

Damit verschiebt sich die Leitfrage. Sie lautet nicht mehr: Was wäre für die Gesellschaft optimal? Sie lautet vielmehr: Wie muss gesellschaftliche Koordination organisiert sein, damit unter Bedingungen verstreuten und nur begrenzt entwickelten Wissens einigermaßen vernünftige Ergebnisse zustande kommen können? Der Fokus wechselt vom Was zum Wie, von Zuständen zu Prozessen, von Ergebnissen zu Vermittlungsformen.²

Eine katallaktische Perspektive beantwortet diese Frage nicht durch die Konstruktion eines kollektiven Willens, sondern durch die Analyse jener Formen, in denen sich Freiheit und Ordnung verbinden. Für moderne Gesellschaften sind dies insbesondere Eigentum, Vertrag, Wettbewerb, Preisbildung, Tausch und Geld. Diese Formen sind keine bloßen Begleiterscheinungen gesellschaftlichen Verkehrs. Sie konstituieren vielmehr jene spezifische Weise der Vergesellschaftung, in der Fremde zu wechselseitig anschlussfähigen Partnern werden können. Großräumige arbeitsteilige Gesellschaft entsteht nicht schon durch irgendein Mit- und Gegeneinander, sondern nur durch Formen, die Zugang, Vergleichbarkeit, Erwartungssicherheit und reziproke Anerkennung herstellen. In der modernen Wirtschaft erfüllen Tausch und Geld hierbei eine zentrale Funktion.

Dies gilt in besonderem Maße für das Geld. Geld eröffnet Zugang zu Gütern im Besitz anderer, macht heterogene Leistungen vergleichbar, kommuniziert relative Knappheiten über Preise, d. h. in einer von allen akzeptierten Einheit, und verknüpft lokale Entscheidungen mit einem umfassenderen Koordinationszusammenhang. Erst dadurch

² Ganz im Sinn von Buchanan, der in seinem berühmten Aufsatz: „What should economists do“ die Forderung nach einem Wechsel der Perspektive vom WAS zum Wie erhebt. (Buchanan 1979)

gewinnt individuelles Kalkül jene gesellschaftliche Reichweite, die komplexe arbeitsteilige Ordnungen voraussetzen.³

Der *homo oeconomicus* ist daher kein Ursprung, sondern ein abgeleitetes Grenzmodell. Die Möglichkeit, zwischen bepreisten Alternativen rational wählen zu können, verdankt sich einer bereits vorausliegenden Ordnung sozialer Synthesis. Katallaktische Vernunft bezeichnet entsprechend nicht die Vernunft eines Subjekts, sondern die Leistungsfähigkeit eines Mechanismus, der Formen dezentraler Koordination bereitstellt.

Diesem Mechanismus kann man Vernünftigkeit zusprechen, weil er die Aufgabe der Koordination zwischen autonomen Wirtschaftseinheiten in bemerkenswerter Weise erfüllt. Er koordiniert nicht nur Vorhandenes und Bekanntes, sondern erzeugt zugleich Informationen und neues Wissen und erschließt dadurch ungeahnte Potenziale. Er zieht die Teilnehmer sogar in eine Dynamik hinein, deren Ergebnisse sie selbst überraschen können.

Seine Leistungsfähigkeit geht damit weit über das hinaus, was ein Analytiker erwarten würde, der sich ausschließlich an Kriterien instrumentaler Rationalität orientiert. Zugleich sind katallaktische Ordnungen weit weniger perfekt. Sie erzeugen weder automatisch Gerechtigkeit noch fehlerfreie Ergebnisse; sie kennen Krisen, Machtasymmetrien, Verzerrungen und systematische Fehlentwicklungen. Mit anderen Worten: Sie sind imperfekt, besitzen jedoch eine innere Dynamik, die jede statische Effizienzlogik sprengt.

Das dyadische Konzept instrumentaler Rationalität verdeckt jedoch den kategorialen Unterschied zwischen beiden Ordnungen. Märkte koordinieren nicht deshalb, weil jemand bereits über das relevante Wissen verfügt, sondern weil sie Verfahren darstellen, in denen verstreutes Wissen erst hervorgebracht, geprüft und korrigiert wird. Zentralplanung setzt demgegenüber jenes Wissen voraus, das in Wirklichkeit erst durch dezentrale Interaktion entstehen kann. Dass staatssozialistische Systeme wie die Sowjetunion ökonomisch scheitern mussten, war daher nicht primär ein moralisches oder politisches Zufallseignis, sondern Ausdruck eines strukturellen Erkenntnis- und Koordinationsproblems.

Fehleinschätzungen dieser Art sind Folge der ordnungstheoretischen Blindheit, die aus der rein instrumentellen Perspektive resultiert. Sie kann Präferenzen, Restriktionen und Wahlhandlungen modellieren, aber nicht hinreichend erklären, durch welche sozialen Formen überhaupt ein belastbarer Zusammenhang zwischen Millionen voneinander

³ Die Einsicht in die hier angesprochene gesellschaftliche Bedeutung des Geldes verdanke ich unterschiedlichen Traditionslinien: Marx' Analyse der Wert- und Geldform (etwa 1857/58: Grundrisse; 1867 (MEW 23), Simmels Philosophie des Geldes (1900), Parsons' Theorie generalisierter Interaktionsmedien (1963) und Luhmanns Theorie symbolisch generalisierter Kommunikationsmedien (1984, 1988). Entscheidend ist hier, dass Geld nicht bloß als ökonomisches Instrument, sondern als gesellschaftliche Vermittlungsform verstanden wird.

unabhängigen Entscheidungen entsteht. Wo diese Vermittlungsfrage theoretisch unbeantwortet bleibt, entsteht ein Vakuum.

Weil dem instrumentellen Ansatz die Dimension sozialer Vermittlung fehlt, zeigt sich historisch häufig ein Bias zugunsten planwirtschaftlicher Lösungen. Das entspricht der Logik dyadischen Denkens: Wer nur Subjekt und Objekt kennt, dem erscheint die bewusste Verfügung über Objekte durch ein Zentrum rationaler als ihre indirekte Koordination über Beziehungen zwischen Subjekten. Dem Kapitalismus begegnet man dann mindestens mit Skepsis; was man theoretisch nicht versteht, überzeugt normativ nur schwer. In diesem Sinn ließe sich mit Friedrich Nietzsche formulieren: Man will die Welt so haben, wie man sie sich denkt.

Da jedoch auch die Kriterien fehlen, um Plan und Markt systematisch zu unterscheiden, bleibt die Frage nach einer funktionsfähigen Ordnung unbeantwortet. Das theoretische Vakuum kann deshalb je nach politischer Laune oder ideologischer Präferenz gefüllt werden: einmal mit dem Verweis auf Märkte, ein andermal mit dem Entwurf zentraler Planung, technokratischer Steuerung oder administrativer Lenkung. Wenn Koordination nur als technische Allokationsaufgabe verstanden wird, erscheinen Markt und Plan als auswechselbare Instrumente zur Erreichung desselben Zwecks.

Wo die gesellschaftstheoretische Fundierung fehlt, pendelt das Denken zwischen zwei Extremen. Entweder wird Planung überschätzt und als grundsätzlich machbar behandelt, oder der Markt wird im Gegenzug metaphysisch überhöht und als notwendigerweise perfektes System dargestellt. Beides entspringt derselben theoretischen Leerstelle.

Die notwendige *vermittelnde Position* besteht jedoch nicht in einer symmetrischen Mischung von Markt und Plan, nicht in einer Kombination zweier gleichrangiger Prinzipien. Er ist asymmetrisch aufgebaut. Die Basis moderner Wohlstandsordnungen bildet die katallaktische Koordination über Märkte, Preise, Wettbewerb, Eigentum, Tausch und Geld. Der Staat tritt nicht als Ersatz dieses Mechanismus hinzu, sondern als dessen Ermöglicher, Hüter und Korrektiv. Er setzt den Rechtsrahmen, sichert die Währung, begrenzt Machtbildungen, stabilisiert Krisendynamiken und verfolgt Gemeinwohlziele mit Mitteln, die der katallaktischen Logik angemessen sind.

Es fehlt ein tragfähiger *Begriff gesellschaftlicher Vernunft*: die Einsicht, dass katallaktische Ordnungen unentbehrlich sind, um Knappheiten unter Bedingungen tiefer Arbeitsteilung zu bearbeiten und Wohlstand unter friedlichen Bedingungen hervorzubringen. Zugleich aber die Einsicht, dass diese Ordnungen weit davon entfernt sind, fehlerfrei zu funktionieren oder aus sich heraus Vollbeschäftigung, Verteilungsgerechtigkeit und einen ökologisch verantwortbaren Umgang mit Naturressourcen zu gewährleisten.

Exkurs: Neoklassik, Hayek und der Begriff des Marktes

Die moderne Ökonomik hat den Marktbegriff in zwei gegensätzlichen Weisen verfehlt. Die neoklassische Theorie spricht fortwährend vom Markt, enthält aber im strengen Sinn keinen Markt. Wo Preise bereits feststehen, Informationen vollständig vorliegen und alle Pläne widerspruchsfrei koordiniert werden, ist die eigentliche Leistung des Marktes bereits vorausgesetzt. An die Stelle katallaktischer Prozesse tritt ein logisch geschlossenes Gleichgewichtssystem, dessen implizite Koordinationsinstanz eher an einen vollkommenen Staat als an reale Märkte erinnert.

Friedrich Hayek erkannte demgegenüber mit großer Klarheit, dass Märkte nicht Zustände, sondern Prozesse sind. Preise dienen nicht bloß der Allokation gegebener Daten, sondern der Nutzung verstreuten Wissens. Wettbewerb ist ein Entdeckungsverfahren. In diesem Sinn steht Hayek einer katallaktischen Theorie weit näher als die Neoklassik.

Problematisch ist jedoch seine Tendenz, nahezu jeden staatlichen Eingriff als Schritt in Richtung Kollektivismus zu deuten. Damit wird der Begriff des Kollektivismus unpräzise. Kollektivismus liegt nicht schon dort vor, wo der Staat handelt, sondern dort, wo katallaktische Koordination systematisch ersetzt wird: durch Preisaufhebung, zentrale Mengenlenkung, administrative Zuteilung und politische Verfügung anstelle dezentraler Austauschprozesse.

Der Gegensatz lautet daher nicht Markt oder Staat. Er lautet vielmehr: institutionelle Rahmung katallaktischer Prozesse oder ihre Ausschaltung. Moderne Wohlstandsordnungen beruhen auf Märkten als Basis und auf einem Staat, der diese Basis rechtlich sichert, monetär stabilisiert und dort korrigierend eingreift, wo ihre eigene Dynamik destruktiv wird.

4. Die moderne geldkritische Tradition

Geld gilt in der modernen Philosophie und Sozialwissenschaft nahezu reflexhaft als Problem: als Symbol von Entfremdung, Herrschaft, Fetischismus, moralischem Verfall oder sozialer Kälte. Diese Sicht ist so verbreitet, dass sie weniger als ausgearbeitete Theorie denn als intellektueller Reflex verstanden werden muss. Was nicht begriffen wird, wird abgelehnt – und für diese Ablehnung ist nahezu jeder Grund recht.

An die Stelle einer Analyse tritt eine Abwehrhaltung. Geld erscheint dann nicht als gesellschaftliche Form, sondern als Störung einer vermeintlich ursprünglicheren, unmittelbareren Ordnung sozialen Zusammenlebens. Die zugrunde liegende Denkfigur ist einfach: Erstens könne Gesellschaft auch ohne Geld bestehen. Zweitens sei Geld eine sekundäre, abgeleitete und letztlich entbehrliche Form. Drittens liege die eigentliche Vergesellschaftung jenseits von Tausch und Geld.

Diese Denkfigur hat durch Karl Marx ihre einflussreichste Ausarbeitung erfahren. Ihre Wirkung erklärt sich nicht zuletzt daraus, dass sie an reale Erfahrungen anknüpft: an die Durchsetzung der Wertform, an Ungleichheit, an Ausbeutung und Entfremdung. Gerade darin liegt jedoch ihr theoretisches Problem. Aus der Analyse realer Spannungen wird die Schlussfolgerung gezogen, dass die Form, in der sie auftreten, selbst überwindbar sei.

Diese Auffassung lag auch der sowjetsozialistischen Doktrin zugrunde. Sie erhob die Zurückdrängung der sogenannten Ware-Geld-Beziehungen zum Maßstab des Fortschritts zur sozialistischen Gesellschaftsordnung. Gerade darin lag jedoch ihr grundlegender Irrtum. Denn was hier überwunden werden sollte, ist die Form, ohne die eine moderne Gesellschaft gar nicht funktionieren kann.

Das ideologische Ziel enthielt somit bereits die strukturelle Unmöglichkeit seiner Realisierung. Umso bemerkenswerter ist, dass die Sozialwissenschaften bis heute keine überzeugende Erklärung für den Kollaps der kollektivistischen Systeme vorgelegt haben. Es gehört zu den Standardbeobachtungen der Entwicklung in Osteuropa, dass weder der Zusammenbruch der Regime vorhergesehen noch im Nachhinein zufriedenstellend erklärt wurde.⁴

Dieses Versagen ist kein Zufall. Wo eine begriffliche Klärung erforderlich wäre, wird ausgewichen. An die Stelle theoretischer Analyse treten Ursprungsnarrative, moralische Kritik oder sprachtheoretische Verschiebungen. Dadurch wird das Problem nicht gelöst, sondern lediglich verlagert. Die zentrale Frage – unter welchen Bedingungen komplexe wirtschaftliche Koordination möglich ist – bleibt unbeantwortet.

Allen Varianten der Geldkritik ist gemeinsam, dass sie keine positive Theorie des Geldes entwickeln. Sie fragen nicht, unter welchen Bedingungen Geld notwendig wird, welche Funktion es erfüllt und welche Form von Vergesellschaftung es ermöglicht. Stattdessen behandeln sie Geld als moralischen Fremdkörper, nicht als konstitutive Form moderner Gesellschaft.

Eine Theorie, die Geld als unverzichtbare gesellschaftliche Form begreift, erscheint unter diesen Voraussetzungen fast zwangsläufig als Provokation – oder als Tabubruch.

4.1 „The Social Life of Money“ Tradition – brilliant, aber theorielos

Parallel zur normativen Geldkritik entstand eine ethnografisch-soziologische Forschungsrichtung, die untersucht, wie Menschen Geld markieren und moralisch einordnen, wie Geld Beziehungen strukturiert oder wie Haushalte oder Paare Geld

⁴ Eine bemerkenswerte Ausnahme bildet Talcott Parsons, der Geld als funktionales Medium der Wirtschaft begreift. Aus dieser Perspektive erscheint der Versuch, Ware-Geld-Beziehungen systematisch zurückzudrängen, nicht als Fortschritt, sondern als Entzug derjenigen Form, in der wirtschaftliche Koordination überhaupt möglich wird. In diesem Sinn wird verständlich, weshalb der Kollaps der kollektivistischen Systeme weniger ein historischer Zufall als vielmehr die Konsequenz eines funktionalen Widerspruchs war.

zirkulieren lassen (Zelizer⁵ 1994; Maurer 2006; Kraemer u. a. 2022). Diese Forschung ist empirisch außerordentlich reichhaltig und liefert wichtige Einsichten in den alltäglichen Umgang mit Geld. Doch sie bleibt mikrosoziologisch. Sie beantwortet nicht die zentralen Fragen: Warum gibt es Geld? Warum muss eine komplexe Gesellschaft Geld haben? Warum kann eine moderne Gesellschaft ohne Geld nicht existieren? Sie beschreibt Verhaltensformen im Umgang mit Geld, erklärt aber nicht die gesellschaftliche Notwendigkeit des Geldes selbst. Sie liefert eine Mikrosoziologie des Geldgebrauchs, aber keine Theorie der Gesellschaft.

Außerdem konstruieren diese Autoren häufig einen künstlichen Gegensatz zu den Erklärungen des Geldes, wie sie von Ökonomen angeboten werden – etwa zur Tausch- oder Rechenfunktion. Sie übersehen dabei, dass Geld die von der „Social-Life-of-Money“-Tradition herausgearbeiteten Eigenschaften nur deshalb haben kann, *weil es vor allem Tauschmittel* ist. Dass die Ökonomik diesen Zusammenhang nicht darlegen kann, hängt damit zusammen, dass sie keine Theorie des Tausches, sondern eine „logic of choice“ ist.

4.2 Das Grundproblem: Geld wird verdrängt und durch Mythen ersetzt

Weil Geld als kalt, fremd, herrschaftsförmig oder unmoralisch gilt, sucht die geldkritische Tradition nach alternativen Prinzipien, die angeblich die „eigentliche“ Vergesellschaftung tragen sollen. An die Stelle von Tausch und Geld treten dann Technologie (Sohn-Rethel 1970), die Gabe (Mauss 1923/24; Bourdieu 2005; Paul 2012), Schuld (Graeber 2011; Mitchell 1913; MMT), Herrschaft (Graeber 2011), Rechnen und Denken (Keynes; Ingham; Brodbeck). Gemeinsam ist diesen Ansätzen, dass sie versuchen, Gesellschaft zu erklären, ohne auf Tausch gegen Geld Bezug zu nehmen. Doch das ist unmöglich. Alle großräumigen Gesellschaften beruhen strukturell auf Vergleichbarkeit, Abstraktion, Verbindlichkeit zwischen Fremden. Diese drei Leistungen werden durch Geld erzeugt – und durch keine der genannten Ersatzgrößen.

Die „Social Life of Money“-Tradition erklärt, was Menschen mit Geld tun – aber nicht, warum Geld als gesellschaftliche Form überhaupt existieren muss.

Der Standard-Einwand und warum er theoretisch falsch ist

Der erwartbare Einwand gegen eine geldtheoretische Gesellschaftstheorie lautet: Die Gesellschaft sei funktional ausdifferenziert, man könne sie nicht auf Geld und Tausch reduzieren. Empirisch ist das korrekt. Theoretisch ist es falsch. Denn die funktionale Ausdifferenzierung moderner Gesellschaften ist überhaupt nur möglich, weil Geld grundlegende Paradoxien stabilisiert: Freiheit und Abhängigkeit, Individualisierung und

⁵ Geld erscheint bei Zelizer stillschweigend als bereits vorhandenes neutrales Medium, das nur kulturell „eingefärbt“ wird – nicht als konstitutive Form der Gesellschaft.

Vergesellschaftung, Zentralisierung und Dezentralisierung, Konkurrenz und Kooperation, Privatheit und Öffentlichkeit sowie die Amoralität des Geldes bei gleichzeitiger Moralität der Geldwirtschaft. Diese Spannungen sind keine pathologischen Nebenfolgen, sondern konstitutive Bedingungen der Geldgesellschaft selbst.

4.3 Alternative Geldtheorien – und warum sie scheitern

Geld als Rechenmittel

Die verbreitetste Ersatzdefinition lautet, Geld sei primär eine Recheneinheit. Diese Auffassung ist unzureichend. Denn Rechnen ist ein solipsistischer Akt, Tausch hingegen ein sozialer Akt der Verknüpfung. Beiden, Tausch und Rechnen, ist gemeinsam, dass sie eine Einheit benutzen, die wir Währung nennen.

Die Einheit – etwa Euro oder Dollar – wird in der Regel staatlich definiert und garantiert. Damit ist jedoch noch nicht erklärt, woher die Preise stammen, in denen gerechnet wird.

Wie gezeigt, entstehen wirtschaftlich sinnvolle Preise nur in Tauschrelationen der Form $x \text{ Ware } A \equiv y \text{ Geldeinheiten}$. In diesem Akt verbinden sich zwei Subjekte freiwillig; der entstehende Preis y ist für beide hinreichend sinnvoll. Anderenfalls käme er nicht zustande. Zugleich wird der Preis beobachtet, bewertet und mit Alternativen verglichen. Auf diese Weise entstehen objektivierte Orientierungspunkte, die individuelles Handeln über den einzelnen Tausch hinaus aufeinander beziehbar machen. Erst dadurch bildet sich jener gemeinsame Raum wirtschaftlicher Orientierung, innerhalb dessen komplexe Kooperation möglich wird.

Sinnvolles Rechnen mit Geld setzt daher voraus, dass die Preise, in denen gerechnet wird, für die Beteiligten selbst Bedeutung besitzen. Zwar können auch Planbehörden rechnen, und sie tun dies mit administrativ gesetzten Preisen. Solche Preise sind jedoch nicht durch Tauschakte legitimiert. Sie dienen primär der Kontrolle, ob zentrale Vorgaben eingehalten werden. Planwirtschaftliches Rechnen besitzt daher keinen katallaktischen Gehalt.

Rechnen ist ein theoretischer Akt, der im Subjekt stattfindet. Um Sinn zu machen, müssen Preise, in denen man rechnet, durch die soziale Praxis des Tausches legitimiert sein. Von dieser Praxis ausgehend, ist das Rechnen geboten. Aber zu rechnen, ohne auf durch den Tausch legitimierte Preise zurückzugreifen heißt, die Rechnung ohne den Wirt zu machen.

Die Definition des Geldes als Rechenmittel bleibt damit innerhalb der Perspektive des isolierten Subjekts. Sie erklärt den Umgang mit Preisen, nicht aber deren gesellschaftliche Hervorbringung. Rechnen setzt bereits einen sozialen Raum objektivierter Preisrelationen voraus, der nicht im Bewusstsein entstehen kann, sondern nur im Tauschverkehr selbst.

Die Rechenfunktion setzt die Preisbildung voraus; sie kann sie nicht ersetzen.

Carl Menger hatte daher recht, wenn er die Tauschmittelfunktion ins Zentrum stellte und auch die Rechenfunktion des Geldes aus ihr ableitete.

Geld als Schuld

Geld zirkuliert heute weitgehend als Zeichen oder Symbol. Dies ändert jedoch nichts an seiner Funktion als allgemeines Tauschmittel. Unabhängig vom Geldmaterial bleibt Geld dasjenige Gut, gegen das Waren getauscht werden. Nur im Tausch gegen Geld erhalten Güter ihre Form als Waren.

Die historische Entwicklung zeigt sogar, dass Geld als Tauschmittel umso besser funktioniert, je weniger es an ein materielles Substrat gebunden ist: Es wird leichter übertragbar, speicherbar und verrechenbar. Geld muss weder einen eigenen inneren Wert besitzen noch durch einen konkreten Gegenstand gedeckt sein.

Aus seiner Symbolhaftigkeit wird häufig gefolgert, Geld müsse als Forderung interpretiert werden – als Anspruch auf Güter. Zwar steht der Geldmenge ein Angebot an Gütern und Leistungen gegenüber. Diese Relation begründet aber keinen Forderungscharakter. Geld ist Kaufkraft, und diese leitet sich nicht aus einem bestimmten Anspruch, sondern aus seiner allgemeinen Akzeptanz als Tauschmittel ab.

Ablehnung der Tauschmittelfunktion

Kritische Ökonomen und philosophisch orientierte Anthropologen weigern sich häufig, Geld als Tauschmittel zu begreifen, nicht zuletzt in Abgrenzung zum Mainstream. Diese Abgrenzung geht jedoch ins Leere, da die neoklassische Theorie als *logic of choice* gerade keine Theorie des Tausches ist.

Vor diesem Hintergrund wird klar, dass die Deutung von Geld als IOU ein Ausweichmanöver darstellt. Sie ersetzt die Analyse des Tausches durch die Analyse von Schuldverhältnissen. Damit wird Geld nicht aus seiner befreienden Funktion verstanden, sondern in die Logik personaler Bindung zurückübersetzt.

Der philosophische Fehler liegt genau hier. Schuldverhältnisse binden Gläubiger und Schuldner, bis sie erfüllt sind. Geld wirkt in entgegengesetzter Richtung: Zahlungen gelten Leistungen ab und verhindern dadurch, dass überhaupt eine fortdauernde Schuld entsteht. Geld ist daher kein IOU – es ist das Mittel, mit dem IOUs erfüllt werden.

Die Tauschmittelfunktion des Geldes verhindert freilich nicht, dass Geld verliehen wird oder dass man sich in Geld verschuldet. Im Gegenteil: Gerade weil Geld allgemeines Kaufmittel ist, wird es zum attraktivsten Kreditgegenstand. Aber daraus folgt nicht, dass Geld selbst Kredit ist. Im Kreditakt wird Geld übertragen; das dadurch entstehende Schuldverhältnis betrifft die Rückzahlung, nicht das Wesen des Geldes.

Auch wenn Banken heute mit der Kreditvergabe Bankgeld erzeugen, bleibt die Funktion des Geldes die eines Kauf- und Zahlungsmittels. Kredit ist eine soziale Relation zwischen Gläubiger und Schuldner. Geld ist die allgemeine Form, in der solche Relationen erfüllt, beendet oder vermieden werden können.

In der IOU-Theorie wird diese Differenz verwischt. Sie macht aus dem Medium der Entbindung wieder eine Form der Bindung. Gerade deshalb ist sie nicht nur geldtheoretisch unzureichend, sondern philosophisch irreführend: Sie verkennet jene zivilisierende Funktion des Geldes, die darin besteht, persönliche Abhängigkeiten in sachliche, terminierbare Beziehungen zu transformieren.

Die Gabe wird häufig als moralisches Gegenmodell zum Tausch präsentiert. Sie gilt als ursprünglicher, menschlicher und weniger berechnend als der geldvermittelte Austausch. Gerade darin liegt jedoch ihr Problem. Denn die Gabe ist nicht einfach frei von Ökonomie, Schuld und Gegenseitigkeit. Sie erzeugt Bindungen, stiftet Erwartungen und setzt Beziehungen fort.

Derridas Analyse der Gabe ist in diesem Zusammenhang aufschlussreich. Seine entscheidende Einsicht lautet: Eine reine Gabe ist faktisch unmöglich. Sobald eine Gabe als Gabe erkannt wird, entsteht Dankbarkeit; wo Dankbarkeit entsteht, entsteht Verpflichtung; wo Verpflichtung entsteht, liegt die Gegengabe nahe. Damit tritt die Gabe in einen Zusammenhang von Anerkennung, Schuld und Erwidierung ein. Sie ist dann nicht mehr reine Gabe, sondern Teil eines Kreislaufts sozialer Bindung.

Derrida idealisiert die Gabe daher nicht. Er zeigt vielmehr ihr Paradox. Eine Gabe wäre nur dann rein, wenn sie nicht als Gabe erschiene, keinen Dank erzeugte, keine Beziehung stiftete und keine Gegengabe erwartete. Genau das aber ist sozial kaum möglich. Wo die Gabe erscheint, erzeugt sie Spuren: Erinnerung, Erwartung, Dank, Anspruch. Die reine Gabe gehört damit weniger zur realen sozialen Ordnung als zum Grenzbegriff ihrer Unmöglichkeit.

Diese Einsicht trifft den Kern vormoderner Reziprozitätsordnungen. Solche Ordnungen beruhen nicht auf Freiheit unter Fremden, sondern auf dauerhaften persönlichen Bindungen. Die Gabe erzeugt Verpflichtung, die Gegengabe erzeugt neue Verpflichtung, und die Beziehung bleibt asymmetrisch. Niemand weiß genau, wer wem wie viel schuldet; gerade deshalb bleibt die Beziehung bestehen. Gemeinschaften dieser Art sind keine herrschaftsfreien Räume, sondern Geflechte von Zugehörigkeit, Erwartung, Sanktion und Schuld.

Hinzu kommt ein weiterer Punkt. Die Gabe geht vom Gebenden aus. Wer auf Gabe angewiesen ist, befindet sich zunächst in der Position des Empfangenden: Er muss warten, hoffen, bitten oder sich der Gunst eines anderen überlassen. Der Tausch verändert diese Struktur. Er erlaubt dem Bedürftigen, nicht bloß Empfänger zu sein, sondern als Anbieter aufzutreten. Wer etwas gibt oder anbietet, kann, die Zustimmung des anderen vorausgesetzt, die im Fall des Geldangebots mit einiger Wahrscheinlichkeit zu erwarten ist, im Gegenzug etwas nehmen. Damit wird Zugang zu Gütern nicht mehr von persönlichem Wohlwollen abhängig, sondern von Teilnahme an einem Austauschverhältnis.

Hier zeigt sich die zivilisierende Leistung des Geldes. Geld ersetzt moralisch unbestimmte Schuld durch quantifizierbare, terminierbare Verbindlichkeit. Es erlaubt sofortigen Ausgleich, macht Fremde tauschfähig und verhindert endlose

Verpflichtungsketten. Es macht Beziehungen lösbar. In diesem Sinn ist Geld nicht der Verfall der Gabe, sondern die soziale Form, die aus unendlicher Reziprozität begrenzbare Transaktionen macht.

Geld radikalisiert diese Möglichkeit. Es macht den Zugang zu Gütern unabhängig von persönlicher Nähe, Wohlwollen oder Zugehörigkeit. Wer Geld besitzt, muss nicht beschenkt werden; er kann kaufen. Er muss nicht auf Gabe hoffen; er kann als Tauschpartner auftreten. Darin liegt eine zentrale Freiheitsleistung des Geldes: Es verwandelt Bedürftigkeit nicht in Bitte, sondern in Nachfrage.

Die Gabe setzt den Empfangenden in Passivität; der Tausch macht ihn handlungsfähig.

Die Alternative zum Geld ist daher nicht die reine Gemeinschaft. Sie ist die Rückkehr zu personalen Abhängigkeiten, zu Schuldverstrickungen und zu sozialen Bindungen, die sich nicht klar beenden lassen. Eine Gesellschaft ohne Geld wäre keine Gesellschaft jenseits der Schuld, sondern eine Gesellschaft, in der Schuld nicht zuverlässig terminierbar wäre.

Die anti-utilitaristische Gabe-Romantik verkennt diesen Punkt. Sie liest die Gabe als moralische Alternative zur modernen Geldwirtschaft, übersieht aber, dass die Gabe gerade jene dauerhaften Bindungen erzeugt, von denen Geld befreit. Derridas Analyse führt, konsequent verstanden, nicht zu einer Verherrlichung der Gabe, sondern zu deren Entzauberung. Sie zeigt, dass eine soziale Ordnung nicht auf reiner Gabe beruhen kann.

Geld ist daher die realistische Antwort auf das Paradox der Gabe. Es hebt Schuld nicht moralisch auf, aber es macht sie erfüllbar. Es beseitigt nicht jede Abhängigkeit, aber es verwandelt unbestimmte persönliche Verpflichtungen in bestimmte, ausgleichbare und beendbare Beziehungen. Darin liegt seine zivilisierende Kraft.

Geld als Herrschaftsinstrument

Die Deutung des Geldes als Herrschaftsinstrument folgt aus jener Subjektfixierung, die Philosophie und Ökonomik gleichermaßen prägt. Wer vom handelnden Subjekt ausgeht und Geld lediglich als verfügbares Mittel betrachtet, sieht in ihm vor allem ein Instrument: Wer über Geld verfügt, kann Handlungen beeinflussen, lenken, anreizen, bestrafen, kaufen oder Abhängigkeiten erzeugen. Auch der moderne Staat setzt Geld als Instrument ein: Er erhebt Steuern, zahlt Gehälter, vergibt Aufträge, finanziert Infrastruktur und verfolgt politische Ziele über Budgets, Transfers, Subventionen, Gebühren, Abgaben und Geldstrafen. Auch die Zentralbank setzt Geld als Mittel zur Steuerung makroökonomischer Prozesse ein.

In chartalistischen, postkeynesianischen und MMT-nahen Ansätzen (dazu Knapp 1905, Mitchell-Innes 1913, Wray 2014) wird dieser Zusammenhang besonders hervorgehoben. Geld erscheint dort als Ausdruck staatlicher Autorität. Diese Sicht greift einen realen Aspekt auf, bleibt jedoch einseitig. Sie versteht Geld weiterhin instrumentell: als Mittel, über das ein Subjekt – der Staat, der Souverän, die Zentralbank – verfügt. Damit

reproduziert sie jene dyadische Denkform, die Geld nur als Objekt in der Hand eines handelnden Subjekts wahrnehmen kann.

Zweifelloos ist Geld auch ein Mittel der Herrschaft. Aber es kann dies nur sein, weil es mehr ist als ein Instrument. Seine Wirkungsmacht gewinnt es nicht aus bloßer Verfügung, sondern aus seiner katallaktischen Rolle. Geld wirkt, weil es in einer Ordnung zirkuliert, in der Einkommen, Preise, Kaufkraft, Steuern, Verträge und Zahlungsfähigkeit aufeinander bezogen sind. Wer in einer modernen Gesellschaft herrschen will, muss diese Ordnung erreichen; er kann sie nicht einfach wie ein Objekt behandeln.

Herrschaft ohne Geld ist auf persönliche Abhängigkeit, unmittelbare Gewalt, direkte Zuteilung oder dauerhafte Verpflichtungsverhältnisse angewiesen. Solche Formen direkter Verfügung reichen nur begrenzt weit. Sie bleiben an die Willkür, Reichweite und Beschränktheit der Herrschenden gebunden. Monetäre Herrschaft dagegen operiert über abstrakte und allgemeine Formen: Zahlungen, Steuern, Gehälter, Preise, Verträge, Transfers, Gebühren und Geldstrafen. Dadurch wird Herrschaft nicht aufgehoben, aber sachlicher, berechenbarer und begrenzbarer.

Der entscheidende Punkt liegt darin, dass sich Herrschaft der katallaktischen Logik der Geldwirtschaft anverwandeln muss. Sie kann Gesellschaft nicht bloß als Objekt der Verfügung behandeln, sondern muss sie als eigenständige Gestalt anerkennen: als Ordnung mit eigener Form, eigener Dynamik und eigener Leistungsfähigkeit. Nur unter dieser Bedingung kann, mit Burckhardt gesprochen, Gewalt dauerhaft in Kraft verwandelt werden.

Herrschaft kann dann nicht mehr reine Verfügung sein; sie wird zur Gestaltung einer Gestalt, deren innere Logik sie nicht beliebig außer Kraft setzen kann. Der Staat ist daher nicht einfach Herr über die Gesellschaft. Er kann seine Wirkungsmacht nur entfalten, wenn er die Form seiner Herrschaft der Form der Gesellschaft anpasst, in der er wirkt. Geld ist deshalb nicht bloß ein Herrschaftsinstrument. Es dient der obrigkeitlichen Macht, zwingt diese aber zugleich, sich jener gesellschaftlichen Form anzupassen, aus der ihre Wirkungsmacht hervorgeht.

Geld als Denkform

In neueren Ansätzen wird Geld als Denkform oder als Rechensystem interpretiert. Damit wird es in den Bereich des Bewusstseins verlagert und als kognitive Struktur verstanden.

Eine solche Perspektive verfehlt ebenfalls den Charakter des Geldes. Geld ist weder ein Naturphänomen noch bloß ein geistiges Konstrukt; es ist auch nicht hinreichend durch Vertrauen erklärbar. Es ist die objektivierte Form einer sozialen Relation – die Vergegenständlichung eines Vergesellschaftungsprozesses, ohne den moderne Gesellschaft nicht bestehen kann. In diesem Sinn bildet Geld eine „zweite Natur“: eine kulturelle Form, die großräumige arbeitsteilige Zusammenhänge ermöglicht. Geld ist, wie schon Simmel sagt, in einer Quasi-Materie geronnene Beziehung.

Wer Geld als Denkform begreift, löst diese objektive Struktur in subjektive Zuschreibungen auf. Der Tausch erscheint dann nicht mehr als sozialer Akt, der Gesellschaft mitkonstituiert, sondern als bloße Konstruktion oder Täuschung.

Die Konsequenzen sind weitreichend. Ordnungen erscheinen dann als Varianten von Deutungssystemen – als Fiktionen (Harari), als kulturelle „Geister“ (Weber, Sombart) oder als Denkform (Brodbeck). Auf diese Weise werden Kulturen und Wirtschaftssysteme als wähl- oder austauschbar dargestellt. Für Religionen mag das gelten, für das Wirtschaftssystem nicht: Wirtschaft ist die Verkörperung eines bestimmten, an Tausch und Geld gebundenen Typs sozialer Synthesis, ohne den moderne Gesellschaft nicht existieren würde. Gerade weil diese Form nicht beliebig ersetzbar ist, hat sich die kapitalistische Geldwirtschaft weltweit als dominante Produktionsweise – genauer: als dominanter Typus sozialer Synthesis – durchgesetzt.

Fazit

Wer die herrschenden Denkformen von Philosophie und Ökonomik überwinden möchte, muss sie zunächst als das erkennen, was sie ihrem Kern nach sind: subjektzentrierte Theorien der Verfügung. Sie gehen vom einzelnen Subjekt aus, das Objekten gegenübersteht, zwischen Alternativen wählt und Mittel im Hinblick auf Zwecke einsetzt. In der Ökonomik nimmt diese Denkform die Gestalt einer *logic of choice* an: einer Theorie der Entscheidung unter gegebenen Bedingungen.

Geld bleibt einer solchen Perspektive äußerlich, weil sie von einem Subjekt ausgeht, das Objekte nutzt, nicht aber von sozialen Formen, durch die sich Subjekte über Objekte miteinander verbinden und ein funktionierendes soziales Ganzes hervorbringen. Was fehlt, ist ein Begriff jener Vermittlungsformen, durch die Gesellschaft überhaupt erst Gestalt gewinnt. Theorieansätze dieser Art können daher keine eigentliche Theorie des Tausches und folglich auch keine Theorie des Geldes enthalten. Ihr Problem liegt nicht in einzelnen falschen Gelddefinitionen, sondern tiefer: Sie besitzen keinen kategorialen Ort, an dem Geld als konstitutive soziale Form erscheinen könnte.

Das aber gilt nicht nur für den Mainstream, sondern im besonderen Maß auch für die heterodoxen Deutungen des Geldes. Sie sind nicht deshalb von Bedeutung, weil sie innerhalb der Ökonomik den maßgeblichen Gegenpol zum Mainstream bilden. Ihre Bedeutung liegt vielmehr darin, dass Philosophen, Soziologen, Anthropologen und Kulturtheoretiker, sofern sie ökonomische Begriffe aufnehmen, häufig gerade auf diese Literatur zurückgreifen. Die mathematisierte Modellökonomik ist den Humanwissenschaften weitgehend entrückt; anschlussfähig erscheinen dagegen jene Ansätze, die Geld als Schuld, Macht, Symbol, Vertrauen oder Denkform interpretieren. Gerade deshalb müssen sie in einem philosophischen Aufsatz über Geld geprüft werden: Sie liefern vielfach das begriffliche Material, aus dem die moderne Geldkritik ihre Plausibilität bezieht.

Die heterodoxen Alternativen überwinden <<dieses Problem>> nicht, sondern verstärken es eher. Sie nehmen die neoklassische Theorie als Theorie des Marktes und

des Tausches beim Wort und übersehen, dass in ihr gerade der „reale“ Tausch⁶ und damit auch das Geld kategorial fehlen. Weil die Neoklassik Geld gleichwohl traditionell als Tauschmittel bezeichnet, erscheint die Tauschmittelfunktion vielen Kritikern als Teil jenes Mainstreams, den es zu überwinden gilt. Gerade daraus entsteht der Impuls, Geld nicht aus dem Tausch, sondern aus einer anderen Kategorie zu bestimmen. Geld wird dann als Recheneinheit, Schuldverhältnis, Herrschaftsinstrument, Denkform, Symbol oder Fiktion gedeutet. Jede dieser Bestimmungen erfasst einen realen Aspekt des Geldes, verfehlt aber seinen Grund.

Die Rechenfunktion erklärt Geld nicht, weil sie sinnvolle Preise bereits voraussetzt. Rechnen bleibt ein Akt des Subjekts; Preise aber entstehen nur in sozialen Akten des Tausches. Die Definition des Geldes als Recheneinheit überspringt daher die gesellschaftliche Hervorbringung jener Preisrelationen, mit denen gerechnet wird. Sie verwechselt die nachträgliche Verarbeitung von Preisen mit ihrer katallaktischen Entstehung.

Auch die Bestimmung des Geldes als Schuld greift zu kurz. Geld kann durch Kredit übertragen oder institutionell als Verbindlichkeit verbucht werden; daraus folgt jedoch nicht, dass seine Geldqualität im Schuldcharakter besteht. Schuld bindet Gläubiger und Schuldner. Geld wirkt in entgegengesetzter Richtung: Es macht Verpflichtungen erfüllbar, beendet Schuldverhältnisse und ermöglicht Beziehungen, die nicht in persönlicher Bindung fortbestehen müssen. Geld ist kein IOU; es ist das Mittel, mit dem IOUs erfüllt werden können.

Ebenso ist Geld zweifellos ein Mittel politischer Herrschaft. Aber auch diese Bestimmung bleibt einseitig, wenn sie Geld nur als Instrument in der Hand eines Subjekts versteht. Gerade als Geld gewinnt es seine Wirkungsmacht nicht aus bloßer Verfügung, sondern aus seiner katallaktischen Rolle. Es zwingt Herrschaft, sich der Form der Gesellschaft anzupassen, aus der ihre eigene Wirkungsmacht hervorgeht. Geld dient der Macht, aber es verwandelt Macht zugleich: Herrschaft kann nicht mehr bloße Verfügung sein, sondern wird zur Gestaltung einer Gestalt, deren innere Logik sie nicht beliebig außer Kraft setzen kann.

Auch Deutungen des Geldes als Denkform oder kulturelle Fiktion verfehlen den entscheidenden Punkt. Geld ist keine bloße Bewusstseinsform und keine frei wählbare Semantik. Es ist die objektivierte Form einer sozialen Relation, die Vergegenständlichung einer nicht ersetzbaren Vergesellschaftungsform. Wer Geld in Denken, Vertrauen oder Fiktion auflöst, verliert jene objektive soziale Wirklichkeit aus dem Blick, in der moderne Gesellschaft überhaupt erst Gestalt annimmt.

⁶ Der Ausdruck *real exchange economy*, wie z.B. von Keynes (1933) und vielen seiner Nachfolger gebraucht, ist in diesem Zusammenhang irreführend. Denn die Neoklassik analysierte nicht tatsächliche Tauschprozesse, sondern eine geldlose Gleichgewichtskonstruktion mit relativen Preisen. Gerade darin zeigt sich, wie weit der theoretische Sprachgebrauch in der Ökonomik vom Phänomen des Tausches entfernt ist.

Dasselbe gilt für die romantische Gegenüberstellung von Gabe und Tausch. Die Gabe erscheint als moralisches Gegenmodell zum Geld, erzeugt aber gerade jene unendlichen Schuld- und Bindungsverhältnisse, aus denen Geld befreit. Die Gabe bindet, Geld entbindet. Geld macht Verpflichtungen bestimmbar, messbar, erfüllbar und beendbar. Geld ist nicht die Entmenschlichung der Gabe, sondern ihre Zivilisierung.

Die modernen Geldkritiken scheitern daher nicht nur geldtheoretisch. Sie scheitern philosophisch. Sie behandeln Geld als Funktion, Instrument, Symbol, Schuld oder moralisches Problem, statt es als gesellschaftliche Form eigener Art zu begreifen. Damit wiederholen sie, wenn auch in kritischer Absicht, jene dyadische Denkfigur, die sie überwinden wollen: Subjekt und Objekt, Herr und Mittel, Bewusstsein und Zeichen. Was fehlt, ist der Schritt zur Triade: zu jener Form der Vermittlung, in der Subjekte über Objekte miteinander in Beziehung treten und dabei überpersönliche Gebilde hervorbringen.

Die entscheidende Aufgabe besteht daher nicht darin, Geld moralisch zu überwinden oder auf Rechnung, Schuld, staatliche Macht, Vertrauen oder Denken zurückzuführen. Sie besteht darin, Geld als jene soziale Form zu begreifen, durch die moderne Gesellschaft überhaupt erst möglich wird. Geld vermittelt Fremde, objektiviert Wertrelationen, erzeugt Preise, beendet Schuld, begrenzt persönliche Abhängigkeiten und schafft einen gemeinsamen Raum wirtschaftlicher Orientierung. Wer diese Form für einen Fehler hält, verfehlt die Bedingung, unter der Freiheit, Kooperation und Gesellschaft in der Moderne überhaupt möglich werden.

5. Warum die Philosophie das Geld braucht

Geld als Prüfstein der Philosophie

Geld ist der Prüfstein dafür, ob die Philosophie bereit ist, ihre eigene Subjektfixierung zu überwinden. An ihm wird sichtbar, was die Bewusstseinsphilosophie systematisch verfehlt: die Eigenständigkeit sozialer Formen und die in ihnen entstehende überindividuelle Intelligenz.⁷

Die Struktur des Geldes ist einfach genug, um diese Blindstelle freizulegen. Die Schwierigkeiten der Ökonomik mit dem Geld zeigen, dass Rationalität nicht aus dem Subjekt allein begründet werden kann. Gewiss: Das Subjekt ist der unverzichtbare Ausgangspunkt. Es steht einer knappen oder widerständigen Umwelt gegenüber. Doch

⁷ Der Gedanke einer „überindividuellen Intelligenz“ findet sich in unterschiedlichen Varianten, vor allem bei Carl Menger und Friedrich Hayek. Mit diesen Autoren teile ich die Einsicht, dass es dabei nicht um die Intelligenz eines neuen Kollektivsubjekts geht, sondern um eine überpersönliche, d. h. gesellschaftliche Intelligenz, die aus Prozessen einer spezifischen sozialer Vermittlung und Synthesis hervorgeht.

die Wahrnehmung von Knappheit und ihre Kommunikation zwischen Subjekten sind auf Formen angewiesen, die erst im sozialen Verkehr entstehen. In diesem Prozess bilden sich stabile Strukturen, in denen sich Freiheit, Vernunft und Wohlstand entfalten können. Mag Rationalität im Subjekt beginnen – wirklich wird sie erst im Sozialen.

Mit dem triadischen Denken öffnet sich der Weg zu einer Philosophie des freien Menschen in einer freien Gesellschaft – und zugleich zu einer Ökonomik, die versteht, womit sie es zu tun hat: mit einer katallaktischen Ordnung, in der sich menschliche Potenziale in ungeahnter Weise entfalten können.

Da Geld jene gesellschaftliche Form ist, in der Abstraktion, Allgemeinheit und Verbindlichkeit praktisch hervorgebracht werden, reicht seine Analyse über die Ökonomik hinaus. Die Blindheit gegenüber dem Geld verweist auf ein tieferes Problem: Sie betrifft den erkenntnistheoretischen Anspruch der neuzeitlichen Philosophie selbst. Geld zwingt sie, jene Grenze zu überschreiten, an der sie seit René Descartes verharret – die Vorstellung, dass Wahrheit, Wert und Vernunft aus dem Subjekt allein begründet werden können.

Geld zeigt das Gegenteil: Objektivität und Rationalität entstehen nicht nur im Denken, sondern durch gesellschaftliche Vermittlung. Preise sind nicht bloß individuelle Einschätzungen, sondern Formen, in denen sich Bewertungen kreuzen, stabilisieren und allgemein verwendbar werden. Sie stellen das Material bereit, auf dem individuelles Kalkül überhaupt erst aufbauen kann.

Diese Einsicht lässt sich – mutatis mutandis – über die Ökonomie hinaus verallgemeinern. Wahrheit ist nicht bloß Bewusstseinsinhalt, sondern zugleich Form sozialer Beziehung. Sie entsteht im Denken, beruht aber auf einer vorausliegenden sprachlichen Ordnung, die dem Denken seine Unterscheidungen und Maßstäbe liefert.

Georg Simmel hat diese Einsicht früh erkannt. In einer seiner letzten Skizzen schreibt er: „Die Zentralbegriffe der Wahrheit, des Wertes, der Objektivität etc. ergaben sich mir als Wechselwirksamkeiten, als Inhalte eines Relativismus, der jetzt nicht mehr die skeptische Lockerung aller Festigkeiten, sondern gerade die Sicherung gegen diese vermittels eines neuen Festigkeitsbegriffes bedeutete.“ (Simmel: in Gassen/Landmann 1958: 9)

Hier deutet sich an, was die Philosophie vom Geld lernen kann: Die Formen des Sozialen sind nicht die Auflösung von Wahrheit, sondern ihre Bedingung.⁸

⁸ Marcel Hénaff (2009, *Der Preis der Wahrheit. Gabe, Geld und Philosophie*) kann hier als wichtige Gegenfolie gelesen werden. Er stellt die Frage nach dem Verhältnis von Wahrheit, Gabe und Geld ins Zentrum und rekonstruiert die alte Spannung zwischen philosophischer Wahrheit und Bezahlung. Aus der hier entwickelten Perspektive bleibt jedoch entscheidend, dass Wahrheit nicht dadurch gerettet wird, dass man sie vom Geld trennt, sondern dadurch, dass man ihre soziale Vermittlungsform begreift. Hénaff sieht das Problem mit großer Schärfe, zieht aber – so meine Lesart – nicht den Schritt zu einer Theorie sozialer Objektivierungsformen.

Ausblick: Die Triade als Form der Vermittlung

Vielleicht liegt in dieser Herausforderung ein Weg, das Grundproblem der Philosophie neu zu denken. Geld bietet eine besonders einfache Struktur, an der sich das erkenntnistheoretische Dilemma der Subjektphilosophie exemplarisch zeigen – und überwinden – lässt.

Denn Geld operiert nicht dyadisch, sondern triadisch. Es vermittelt nicht nur zwischen Subjekt und Objekt (vertikal), sondern zugleich zwischen Subjekten (horizontal). In dieser Kreuzung entsteht nicht nur Gesellschaft; hier wird auch sichtbar, dass Wert und Wahrheit keine bloßen Abbilder einer objektiven Realität sind, sondern eine eigenständige Dimension des Sozialen bilden.

Das Fehlen dieses triadischen Denkens ist die gemeinsame Blindstelle von Philosophie und Ökonomik. Beide hypostasieren das Individuum und verkennen die Eigenständigkeit der Vermittlungsformen, in denen gesellschaftliche Realität überhaupt erst entsteht. Die Philosophie marginalisiert das Geld, die Ökonomik neutralisiert es. Ein katallaktisches Denken macht demgegenüber die Eigenmächtigkeit dieser Formen sichtbar: Es begreift das Soziale nicht als Reaktion auf Vorgegebenes, sondern als emergente Ordnung.

Erst in diesem Kontext erhält auch der Reformbegriff seinen Sinn. Reform setzt voraus, dass es eine Ordnung gibt, die bereits Sinn macht und deshalb sinnvoll verändert werden kann. Wo diese Einsicht fehlt, tritt an die Stelle von Gestaltung die Suche nach „Alternativen“, die die bestehenden Vermittlungsformen ersetzen sollen – und gerade daran scheitern.

Moderne Gesellschaft entsteht nicht aus der Summe von Individuen und auch nicht aus einem übergeordneten Kollektivsubjekt, sondern aus triadischen Vermittlungsformen, in denen Subjekte, Objekte und überpersönliche Gebilde miteinander verschränkt sind. Geld ist die elementarste Form dieser Vermittlung. Damit erscheint auch die geldkritische Tradition in einem anderen Licht: nicht als radikale Gesellschaftskritik, sondern als strukturelles Missverständnis der Bedingungen moderner Vergesellschaftung.

Wenn Geld keine bloß technische Einrichtung, sondern eine eigenständige gesellschaftliche Form ist, wird es zum Prüfstein nicht nur der Ökonomik, sondern der Philosophie selbst. In ihm zeigt sich, dass Objektivität, Geltung und Vergleichbarkeit nicht aus dem Subjekt hervorgehen, sondern aus stabilisierten Vermittlungsformen zwischen Subjekten. Diese Einsicht zwingt dazu, das dyadische Denken zu verlassen und gesellschaftliche Wirklichkeit triadisch zu begreifen.

6. Zusammenfassung

Moderne Gesellschaft funktioniert, weil sie zentrale Beziehungen entpersonalisiert, ohne sie bedeutungslos zu machen. Sie ersetzt Nähe, Zugehörigkeit und persönliche

Bindung nicht durch Leere, sondern durch Formen, in denen Fremde verlässlich miteinander verkehren können. Die wichtigste dieser Formen ist das Geld.

Geld ist nicht das moralische Problem der Moderne, sondern ihre anspruchsvollste soziale Form. Es verkörpert die Allgemeinheit einer Gesellschaft, die weder Gemeinschaft noch Subjekt ist. In ihm werden Wertrelationen objektiviert, Verpflichtungen bestimmbar, Schulden erfüllbar, Leistungen vergleichbar und Fremde kooperationsfähig. Geld ist daher kein bloßes Instrument, kein Schuldverhältnis, keine bloße Denkform und keine kulturelle Fiktion, sondern die elementare, in einer Quasi-Materie verkörperte Form freier Vergesellschaftung unter Fremden. Es ist zugleich aneigenbares Ding und gesellschaftliches Medium.

Die moderne geldkritische Tradition verwechselt Symptom und Struktur. Sie sieht die Gefährdungen, die aus der Geldform erwachsen, aber nicht deren Notwendigkeit. Sie erklärt die Pathologien der Geldwirtschaft aus dem Geld selbst, statt sie aus dem Unvermögen der Gesellschaft zu begreifen, mit ihrer eigenen Abstraktion normativ Schritt zu halten — einem Unvermögen, zu dem die Theorie selbst beiträgt. So kritisiert sie gerade jene Form, durch die moderne Freiheit überhaupt erst möglich wird.

Die Alternative zum Geld ist nicht die reine Gemeinschaft, sondern die Regression in persönliche Abhängigkeit, Schuldverstrickung, unmittelbare Herrschaft und Gewalt. Wer Geld moralisch überwinden will, erkennt, dass es gerade die Form ist, die Verpflichtungen terminierbar macht und soziale Beziehungen aus der Enge personaler Bindung löst. Geld ist nicht die Entmenschlichung der Gabe, sondern ihre Zivilisierung.

Philosophisch entscheidend ist daher die Einsicht, dass Objektivität, Geltung und Rationalität nicht aus dem Subjekt allein hervorgehen. Sie entstehen in stabilisierten Vermittlungsformen, in denen Subjekte sich als Tauschende über Objekte miteinander verbinden und überpersönliche Gebilde hervorbringen.

Geld zeigt diese triadische Struktur exemplarisch. Es ist der Prüfstein dafür, ob Philosophie und Ökonomik bereit sind, das dyadische Denken von Subjekt und Objekt zu verlassen.

Eine Philosophie, die das Geld versteht, gibt die Kritik nicht auf. Sie gewinnt erst den Ort, an dem Kritik sinnvoll wird: nicht als moralische Abwehr gesellschaftlicher Abstraktion, sondern als Gestaltung jener Formen, aus denen Freiheit, Kooperation und moderne Gesellschaft hervorgehen.

7. Literatur

- Aristoteles. *Politik*. Hamburg: Meiner, 1991.
- Aristoteles, Aristoteles. *Die Nikomachische Ethik*. München: Deutscher Taschenbuchverlag, 1972.
- Bourdieu, P. *The Logic of Practice*. Cambridge: Polity, 1990.
- Bourdieu, Pierre. „Die Ökonomie der symbolischen Güter.“ In *Vom Geben und Nehmen*, Herausgeber: F. Adloff & S. Mau, 139-155. Frankfurt am Main: Campus, 2005.
- Brodbeck, Karl-Heinz. *Die Herrschaft des Geldes – Geschichte und Systematik*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2009.
- Brodbeck, Karl-Heinz. „Philosophie des Geldes.“ In *Was ist? Wirtschaftsphilosophische Erkundungen*, von D. Enkelmann und B. P. Priddat, 45-76. Marburg: Metropolis, 2014a.
- Buchanan, James. *What should Economists Do?* Indianapolis: Liberty, 1979.
- Busch, Ulrich. *Geldkritik – Theorie, Motive, Irrtümer*. Berlin: Trafo-Verlag der Wissenschaften (Abhandlungen der Leibniz-Sozietät der Wissenschaften, 65), 2020.
- Derrida, J. *Donner le temps*. Paris: Galilée, 1992.
- Derrida, Jacques. *Given Time - Counterfeit Money*. Chicago: University of Chicago Press, 1992.
- Dietz, Raimund. *Geld und Schuld - eine ökonomische Theorie der Gesellschaft*. 6, revised. Marburg: Metropolis, 2018.
- . *Ökonomik als Sozialwissenschaft – die Bürgergesellschaft und ihr Geld*. Wiesbaden: Springer-Gabler, 2025.
- Ganßmann, Heiner. *Geld und Arbeit - Wirtschaftssoziologische Grundlagen einer Theorie der modernen Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Campus, 1996.
- Ganssmann, Heiner. *New Approaches to Monetary Theory - Interdisciplinary Perspectives*. Routledge, 2011.
- Gassen, K., und M. Landmann. *Buch des Dankes an Georg Simmel*. Berlin: Duncker & Humblot, 1958.
- Graeber, David. *Debt – The First 5000 Years*. Brooklyn: Melvillehouse, 2011.
- Hayek, Friedrich August. „The Use of Knowledge in Society.“ *American Economic Review* 35(4) (1945): 519-530.
- Hénaff, Marcel. *Der Preis der Wahrheit – Gabe, Geld und Philosophie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2009.
- Ingham, Geoffrey. *The Nature of Money*. Malden: Polity Press, 2004.

- Keynes, John M. „A Monetary Theory of Production.“ In *Festschrift für Arthur Spiethoff.*, 123-125. München: Duncker & Humblot, 1933.
- . *Vom Gelde (A Treatise on Money)*. München: Duncker & Humblot, 1932.
- Kirman, Alan. *The Intrinsic Limits of Modern Economic Theory: The Emperor Has No Clothes*. Florence: EUI-Working Paper 87/323, 1987.
- Knapp, Georg Friedrich. *Staatliche Theorie des Geldes*. Bremen: Dogma, 1905/2012.
- Kraemer, Klaus, und u.a. „The social ambiguity of money: empirical evidence on the multiple usability of money in social life.“ *Review of Social Economy*, 2022.
- Laum, Bernhard. *Heiliges Geld – Eine historische Untersuchung über den sakralen Ursprung des Geldes*. Tübingen: Mohr-Siebeck, 1924.
- Luhmann, Niklas. *Die Wirtschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1988.
- . *Soziale Systeme. Grundriß einer allgemeinen Theorie*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.
- Marx, Karl. *Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie*. Bd. 23. Berlin (Ost): MEW, 1962.
- Mauss, Marcel. *Die Gabe – Form und Funktion des Austauschs in archaischen Gesellschaften*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1923/1990.
- Menger, Carl. *Geld*. Bd. 4, in *Carl Menger – Gesammelte Werke*, Herausgeber: F.v.Hayek, 1-116. Tübingen: J.B.C. Mohr, 1909/1970.
- Menger, Carl. *Grundsätze der Volkswirtschaftslehre*. Bd. 1, in *The Collected Works of Carl Menger*, Herausgeber: F.A. Hayek. London: University of London, 1871/1934.
- Mill, John Stuart. *Principles of Political Economy with some of their Applications to Social Philosophy*. Bde. I-III. Herausgeber: The Project Gutenberg EBook of Principles of Political Economy. 1848/2009.
- Mises, L. v., und A. Spiethoff. *Probleme der Wertlehre (Bd. I und II)*. München, Leipzig: Duncker & Humblot, 1931 und 1933.
- Mises, Ludwig von. *Die Gemeinwirtschaft – Untersuchungen über den Sozialismus*. Jena: Gustav Fischer, 1932.
- . *Nationalökonomie. Theorie des Handelns und Wirtschaftens*. Genf: Union, 1940.
- Mises, Ludwig v. *Die Wirtschaftsrechnung im sozialistischen Gemeinwesen*. Bd. 47, in *Archiv für Sozialpolitik*, 86-121. 1920.
- Mitchell-Innes, Alfred. „What is Money?“ *The Banking Law Journal*, 1913: 377-408.
- Parsons, Talcott. „On the Concept of Influence.“ *Public Opinion Quarterly* 27, Nr. 1 (Spring 1963): 37-62.
- Paul, Axel T. *Die Gesellschaft des Geldes – Entwurf einer monetären Theorie der Moderne*. Wiesbaden: Springer, 2012.
- Rousseau, J.-J. *Diskurs über die Ungleichheit*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1977.

- Rubin, Isaak I. *Studien zur Marxschen Werttheorie*. Frankfurt: Europäische Verlagsanstalt, 1973.
- Schumpeter, Joseph A. *History of Economic Analysis*. London: Routledge, 1954.
- Simmel, Georg. *Philosophie des Geldes*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1900.
- Sohn-Rethel, Alfred. *Geistige und körperliche Arbeit – Zur Theorie gesellschaftlicher Synthesis*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1970.
- Wray, Larry Randall. *From the state theory of money to modern money theory: an alternative to economic orthodoxy*. 2014.
<http://www.levyinstitute.org/publications/from-the-state-theory-of-money-to-modern-money-theory>.
- Zelizer, Viviana A. *The Social Meaning of Money*. New York: Basic Books, 1994.