

VERÖFFENTLICHUNGEN
DER WIRTSCHAFTSHOCHSCHULE MANNHEIM

Reihe 2: Reden · Heft 7

FRANZ JOSEF BRECHT

Die Wirtschaft,
das Geld und das Denken

KOHLHAMMER

VERÖFFENTLICHUNGEN
DER WIRTSCHAFTSHOCHSCHULE MANNHEIM

Reihe 2: Reden · Heft 7

Die Wirtschaft,
das Geld und das Denken

Zwei wirtschaftsphilosophische Rektoratsreden

von

Dr. Franz Josef Brecht

ord. Professor an der Wirtschaftshochschule
Mannheim

W. KOHLHAMMER VERLAG STUTTGART

(1961)

BIBLIOTHEK DER
WIRTSCHAFTSHOCHSCHULE
MANNHEIM

2425

Alle Rechte vorbehalten

© 1961 W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart

Druck: W. Kohlhammer GmbH, Stuttgart 1961

30009

461

INHALT

Vom Werden und Wesen der Wirtschaftsphilosophie	5
Der Mensch und das Geld	24

VOM WERDEN UND WESEN
DER WIRTSCHAFTSPHILOSOPHIE

Es ist fast ein halbes Jahrhundert vergangen¹, seit der damals 44jährige Philosoph *Hugo Münsterberg*, der aus Danzig stammte und 1916 in den Vereinigten Staaten als Professor der Universität Cambridge starb, in seinem bedeutenden Hauptwerk „Philosophie der Werte“ (Leipzig 1908, S. 350 f.) darüber klagte, „wie wenig die idealistische Philosophie sich bisher um die Wirtschaft bekümmert hat“. Mit seiner an Fichte, an dem er auch sachlich sich vielfach orientierte, geschulten Beredsamkeit schilderte er die Gesinnung, die, wie selbstverständlich wirksam und daher einer Begründung unbedürftig, dazu führte, das „Wirtschaftsleben aus dem Gehege der Philosophie zu verbannen“. „Wahrheit und Schönheit, Sittlichkeit, Recht und Religion“ – so lesen wir da (S. 351) – „das sind ewige Werte, welche die ringende Menschheit emporziehen; aber Handel und Tausch, Betrieb und Verbrauch, das sind Niedrigkeiten, die den Menschen herabziehen und die, an sich wertlos, nur ertragen werden, um die Notdurft der Völker zu befriedigen. Der Gott im Menschen schafft das Gute, Wahre und Schöne, aber das hungrige und frierende Tier im Menschen schafft die Wirtschaft, vom Hackbau und der Jagd des Wilden bis zu den Fabriken und Börsen einer zahmeren Menschenart. Reine Werte schöpferisch zu gestalten bedeutet, sich über die wirtschaftliche Arbeit erheben; und der Philosoph, dessen Blick den Ideen der Weltentwicklung zugewandt ist, hat keinen Grund, beim Markten und Handeln und gar beim eigennütigen Erwerb zu verweilen.“

Meine Damen und Herren! Die von *Münsterberg* angestimmte Klage besteht auch heute noch, schier unverändert, zu Recht: auch heute noch ist die Wirtschaft „das Aschenbrödel“ im Hause der Philosophie. „Wirtschaftsphilosophie – was ist das schon?“ so kann man aus dem Munde berufener Repräsentanten der philosophischen Wissenschaft hören. Wir nehmen diese Frage auf, aber in anderer Haltung, nicht mit dem schnellfertigen Bedauern, das sie zu begleiten pflegt, als ob in der Wirtschaftsphilosophie eine gehaltlose Nichtigkeit großartig aufgemacht würde, sondern als Frage des ernstesten und gesammelten Denkens: Was ist Wirtschaftsphilosophie?

¹ Die Rede wurde zur feierlichen Rektoratsübernahme in der Wirtschaftshochschule Mannheim am 14. Dezember 1955 gehalten.

Die Bekümmernis *Hugo Münsterbergs* scheint heute nicht mehr berechtigt, wenn man auf die Literatur sieht, die inzwischen produziert worden ist, und wenn man die Einschränkung seiner Klage auf die spezifisch idealistische Philosophie unberücksichtigt läßt². Aus dieser idealistischen Philosophie, wie sie in der großenteils künstlichen Erneuerung der gewaltigen Systeme der deutschen Bewegung, also hauptsächlich im Neukantianismus um die Jahrhundertwende und im Neuhegelianismus des ersten Drittels unseres Jahrhunderts sich gestaltete, sind in der Tat geschlossene und bedeutende Werke zur Philosophie der Wirtschaft nicht hervorgetreten. Dabei soll nicht verkannt werden, daß merkwürdigerweise bei der akademischen Reduzierung der Philosophie auf die Erkenntnistheorie der mathematischen Naturwissenschaft im Marburger Neukantianismus eines *Hermann Cohen* (1842–1918) und eines *Paul Natorp* (1854–1924) nachdenkenswürdige Ansätze auch zu einer Philosophie des Handelns, also auch des Handels und der Wirtschaft gewonnen wurde. Sie werden im Rahmen einer Ethik entwickelt. Aber diese bezieht doch ihre Kraft aus der Analogie „der Durchdringung des menschlich-gesellschaftlichen Seins und Handelns mit praktischer Vernunft“³ zu der Durchdringung und dem Aufbau der Gegenstandswelt einer allgemeingültigen Erkenntnis aus der erzeugenden Leistung der theoretischen Vernunft; damit bleibt sie dem prinzipiellen Schema der idealistischen Konstruktion verhaftet, ohne das Eigenwesen der Wirtschaft und der Sozialverhältnisse überhaupt in den Blick zu nehmen. Zudem ist diese neukantianistische Sozialethik grundsätzlich von einer juristischen Leitidee bestimmt, nämlich der Idee einer nur in unendlicher Approximation herzustellenden Realisierung des in sozialer Gerechtigkeit begründeten Rechtsstaates. Daher bleibt uns zwar die dem Neukantianismus der Marburger einwohnende Neigung zum Sozialismus bemerkenswert und die ihm entstammenden Versuche, den Sozialismus, statt materialistisch, idealistisch, nämlich von der Kantischen Ethik her, zu legitimieren, denkwürdig; aber bei dem faktischen Unwirksamgewordensein der systematischen Prinzipien des Neukantianismus bleiben uns diese Versuche mindestens dann unwiederholbar, wenn wir statt von theoretischen Konstruktionen von der Realität selbst und ihren Sachansprüchen ausgehen wollen. Was wir etwa in der „Ethik des reinen Willens“ von *Cohen* (1. Aufl. 1904) über Handel und Ware, über Geld und Arbeitsprodukt, über Verkehr und Eigentum finden (s. besonders S. 606 ff. der 3. Aufl.), ist bei allem Edelsinn der Haltung, aus

² Vgl. jedoch schon für das vorangegangene Jahrhundert die Ausführungen von *Hans Freyer* in seiner bedeutenden Habilitationsschrift „Die Bewertung der Wirtschaft im philosophischen Denken des 19. Jahrhunderts“, 1921.

³ *E. v. Aster*, Geschichte der Philosophie ⁹, S. 370.

der es stammt, durchaus von den Motiven und Zielen einer juristischen Ethik auf Kantischer Basis durchformt, der es darauf ankommt, „daß die Gerechtigkeit die Tugend des Rechts werde als die Tugend des Staates“ (S. 619); und die Richtlinien sozialer Erziehung, die *Paul Natorp* nach dem ersten Weltkrieg unter dem Titel „Sozialidealismus“ veröffentlicht hat (Berlin 1920), zielen darauf, „daß die Idee sich wiederfinden muß zur Gemeinschaft, die Gemeinschaft zur Idee“, und zwar dadurch, daß die radikale Besinnung sich auf „den Aufbau der Menschengemeinschaft in Wirtschaft, Staat und Erziehung“ (S. III) konzentriert; auch hier ist die prinzipielle Tendenz die, „das soziale Leben der Idee zu unterwerfen“ (S. IV), Arbeit und Geist zusammenzubringen (S. 79).

Fern von solchen idealistisch sozialpädagogischen Tendenzen und ihrer oratorischen Ausprägung hatte sich indes bereits zu Beginn des Jahrhunderts in einem bedeutenden Werk die moderne Wirtschaftsphilosophie faktisch etabliert. Diese leider allzu wenig folgenreich gewordene Tat ist an den Namen *Georg Simmel* geknüpft. Dieser außerordentliche und sehr selbständige Philosoph, der von 1858 bis 1918 gelebt hat, und trotz seiner hervorragenden Leistungen nach seiner Habilitation 30 Jahre lang auf einen planmäßigen Lehrstuhl warten mußte, hat in der zeitgenössischen Philosophie seine eigentümliche Position gerade dadurch gewonnen, daß er nicht von den Abstraktionen der idealistischen Kant-Renaissance ausging (weshalb er auch mit seiner Habilitationsschrift, die Kant gegolten hatte, zunächst durchfiel⁴), sondern von der konkreten und vielgestaltigen Wirklichkeit des Lebens: „Simmel lehrte nicht irgendeine vorhandene Philosophie, sondern er philosophierte“⁵. Seine eigene Stellung war zunächst die einer relativistischen Skepsis gegenüber aller Metaphysik, aber so, daß er sich dabei nicht dem Positivismus verschrieb, sondern gerade die metaphysischen Voraussetzungen der verschiedenartigen Haltungen des menschlichen Geistes und die metaphysischen Grundlagen der konkreten Erscheinungen selbst zu ergründen versuchte; so wurde er selber in seinem Alter noch zu einem tiefsinnigen Metaphysiker undoktrinärer Art⁶. In seiner Frühzeit aber führte ihn sein leidenschaftliches Interesse an einer philosophischen Ergründung fundamentaler Fakten zur Neubegründung der Wirtschaftsphilosophie in seinem geistvollen Werk „Philosophie des Geldes“ (zuerst 1900, in 3. Aufl. 1920), sowie zur Begründung einer philosophischen Gesellschaftslehre in seiner nicht minder bedeutenden „Soziologie“ (zuerst 1908).

Ein entschiedenes Bewußtsein der Eigenart der Philosophie durchdringt Simmels weitschichtiges Werk und hält es methodisch zusammen. „Keine

⁴ Vgl. *R. Buchwald*, Goethezeit und Gegenwart, S. 298.

⁵ *R. Buchwald* aaO. S. 296.

⁶ Vgl. *G. Simmel*, Lebensanschauung, Vier metaphysische Kapitel, 1918.

Zeile dieser Untersuchungen“ – so sagt die Vorrede der „Philosophie des Geldes“ (S. VII) – „ist nationalökonomisch gemeint. Das will besagen, daß die Erscheinungen von Wertung und Kauf, von Tausch und Tauschmittel, von Produktionsformen und Vermögenswerten, die die Nationalökonomie von *einem* Standpunkt aus betrachtet, hier von einem anderen aus betrachtet werden.“ Der Denker ist trotz der Einwirkung, die er vom Positivismus erfahren hat, hellsehtig genug, um nicht jenem auch heute noch so verbreiteten Fetischismus der sogenannten Tatsachen zu verfallen, der wähnt, daß von einer objektiven Wissenschaft wie z. B. der Wirtschaftswissenschaft registrierte und systematisch erklärte Tatsachen Endgültigkeiten darstellen, die einer weiteren Aufhellung ihres Sinnes nicht mehr fähig und bedürftig wären. Er weiß, daß ein und dasselbe Phänomen unter den Kategorien ganz verschiedener Disziplinen untersucht werden kann; in jedem Strom von Gegebenheiten, seien es wirtschaftliche oder künstlerische, seien es geschichtliche oder religiöse, kann auch das Senkblei der philosophischen Ergründung gesandt werden. Während aber die idealistische Konstruktion so verfährt, daß die Befreiung der Einzelercheinung aus ihrer Zufälligkeit von den Prinzipien des Systems her nur abstrakt postuliert, aber nicht konkret vollzogen wird, ist der Vorgang bei *Simmel* so, daß von den scheinbar zufälligen Erscheinungen der Realität her ihr Bezug zu den ideellen Tiefen des Lebens und der Geschichte ermittelt und so jene Befreiung der Einzelercheinung aus ihrer Zufälligkeit in handanlegender Arbeit wirklich vollbracht wird: er zieht wirklich analytisch und synthetisch zugleich „von der Oberfläche des wirtschaftlichen Geschehens eine Richtlinie in die letzten Bedeutsamkeiten alles Menschlichen“ (S. VII). Dabei wird nicht erstrebt, diese von dem Tatsächlichen her bezogenen philosophischen Richtlinien sich in einem System zusammenordnen zu lassen: das Vorurteil, das ein solches Verfahren für nötig erachtet, widerspricht nach *Simmels* richtiger Anschauung „dem viel mehr funktionellen als substanziellen Wesen der Philosophie“⁷.

Wir könnten versucht sein, die Intention *Simmels* mit den kategorialen Unterscheidungen der phänomenologischen Philosophie so zu präzisieren, daß wir ihm unterstellten, er wolle mit seiner Philosophie von den einzelnen Fakten und ihren Zusammenhängen aus das *Wesen* der Erscheinungen ergründen, während die objektiven Wissenschaften diese selben *Erscheinungen* (z. B. das Geld oder das Licht) in ihrer *Gegenständlichkeit* beschreiben, erklären, messen, berechnen und verstehen. Aber so viel Richtiges eine solche Kennzeichnung enthielte, würden wir mit ihr doch das Denken *Simmels*, welches das Sein zuletzt relativistisch interpretiert, einem zu großen Anspruch unterstellen: während *wir* die unendliche und

⁷ *Simmel*, Rembrandt, 1917, S. VI.

immer neue Aufgabe der Philosophie gerade darin zu erblicken glauben, in denkendem Fragen das Wesen und Sein der Dinge zu enthüllen (und zwar durchaus auch der einzelnen, scheinbar oberflächlichen Dinge unseres alltäglichen Daseins), bedeutet Philosophieren für *Simmel* immer die Verbindung des Einfach-Tatsächlichen mit einem Reich der Ideen⁸, mit den universalen und fundamentalen Begriffen der Weltbetrachtung.

Ich muß es mir versagen, den inhaltlichen Reichtum der „Philosophie des Geldes“, die bis heute das geistreichste Buch über dieses Thema blieb, referierend auszubreiten, um nicht den Gedankenzug zu lange zu unterbrechen. Es war behauptet worden, die Klage *Münsterbergs* schein heute nicht mehr berechtigt, wenn man auf die inzwischen produzierte wirtschaftsphilosophische Literatur sähe. Nach einem Hinweis auf das Wenige, das im Rahmen des neukantischen Idealismus ansatzweise hervortrat, wurde das außerhalb dieser Systemphilosophie und aus anderer Haltung erwachsene Werk *Simmels* charakterisiert.

Seither ist immer wieder in wirtschaftsphilosophischer Zielsetzung gearbeitet worden. Wenige Jahre nach dem Erscheinen von *Simmels* Werk wurde von *Fritz Berolzheimer* der Versuch unternommen, über die bloß analytischen Untersuchungen, wie sie mit weiser Selbstbescheidung *Simmel* vorlegte, hinaus zu einem *System* zu gelangen; aber schon der Titel des 1904 bis 1907 erschienenen Werkes „System der Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ verrät, daß die Wirtschaft hier sogleich mit Recht und Staat zusammengenommen, genauer gesagt, daß die sogenannte Wirtschaftsphilosophie eine Verknüpfung von wirtschaftstheoretischen und rechtswissenschaftlichen Anschauungen wird, welche Synthese dann zeitgemäßerweise „juristisch-ökonomischer Monismus“ (Monismus war damals Mode wie heute Existenzphilosophie) heißt. Das Verhältnis von Wirtschaft, Recht und Staat steht auch in dem programmatischen Aufsatz „Sinn und Wert einer Wirtschaftsphilosophie“ im Vordergrund, mit dem *F. Tönnies* 1907 das neugegründete „Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie“ eröffnete. Wenn darüber hinaus der Wirtschaftsphilosophie von *Tönnies* noch die Aufgabe zugesprochen wird, wissenschaftlich allgemein anerkannte wirtschaftstheoretische Thesen weltanschaulich zu überprüfen, so verstehen wir diese Zumutung nur aus dem vor dem ersten Weltkrieg noch allenthalben und ungebrochen herrschenden Glauben an die Möglichkeit und Verbindlichkeit einer sogenannten „wissenschaftlichen Weltanschauung“, einem Glauben, der allen ernstesten Geistern seither in wachsendem Maße abhanden gekommen ist. Und selbst die wissenschaftlich allgemein anerkannten wirtschaftstheoretischen Thesen können wir heute wohl leicht an den Fingern einer Hand aufzählen.

⁸ *Simmel*, Rembrandt, 1917, S. VI.

Kurz vor dem ersten Weltkrieg hat 1913 *Sergei Bulgakoff* im „Archiv für Sozialwissenschaft und Sozialpolitik“ (Bd. 36, S. 359 ff) eine nicht unbedeutende Abhandlung über „Die naturphilosophischen Grundlagen der Wirtschaftstheorie“ publiziert. Nach dem ersten Weltkrieg macht sich die damalige geistige Produktivität auch auf dem Gebiete der Wirtschaftsphilosophie geltend: 1919 erschien von *Krzymorski* eine spezielle „Philosophie der Landwirtschaftslehre“, also eine wissenschaftstheoretische Schrift; 1920 hat *Robert Wilbrandt* seinem Buche „Ökonomie“ den Untertitel „Ideen zu einer Philosophie und Soziologie der Wirtschaft“ hinzugefügt, Ideen, die von erkenntnistheoretischen Überlegungen ausgehen, auf eine ideal-kommunistisch gestimmte, caritative Wirtschaft zielen; im selben Jahr hat *Karl Eugen Nickel* eine schon im Titel betont „Wissenschaftliche Wirtschaftsphilosophie“ erscheinen lassen, die, wiederum erkenntnistheoretisch fundiert, naturgesetzlich zwingende Normen für die wirtschaftlichen Handlungen herausarbeiten wollte; schließlich brachte dasselbe Jahr 1920 in *Rudolf Stolzmanns* „Grundzügen einer Philosophie der Volkswirtschaft“ eine dritte hierher gehörige Publikation. Derselbe Autor hat 3 Jahre später in einer eigenen Schrift über „Wesen und Ziele der Wirtschaftsphilosophie“ seine Grundzüge einer solchen methodisch zu legitimieren versucht (1923) und noch einmal 2 Jahre später, also 1925, als allenthalben in den Wissenschaften, von der Theologie über die historischen Geisteswissenschaften bis zur Physik, ja bis zur Mathematik, die Rede von einer Grundlagenkrise umging, auch „die Krise der heutigen Nationalökonomie“ behandelt.

Es ist selbstverständlich, daß beträchtliche wirtschaftsphilosophische Arbeit auch in Werken der Soziologie sowie der theoretischen und dogmengeschichtlichen Nationalökonomie vorliegt, auch wenn sie nicht ausdrücklich unter dem von *Othmar Spann* in seiner „Gesellschaftsphilosophie“ (1928) für den Anhang gewählten Titel „Die philosophischen Voraussetzungen der Volkswirtschaftslehre“ dargeboten wird. Ausführlich hat in lehrgeschichtlicher Abzweckung *Surányi-Unger* die „Philosophie in der Volkswirtschaftslehre“ in 2 Bänden dargestellt (1923/26), derselbe Verfasser, dem wir auch eine kurzgefaßte „Geschichte der Wirtschaftsphilosophie“ (1931) verdanken. Was aber in den Werken von *Pareto* und *Sombart*, von *Cassel* und *Max Weber*, was im alten wie im neuen Positivismus, im amerikanischen Pragmatismus und in *Schellers* gedankenreichen und längst noch nicht fruchtbar gemachten Analysen zu Wissenschaft, Technik und Wirtschaft sowie in seinen Untersuchungen über „Erkenntnis und Arbeit“⁹ an wirtschaftsphilosophischen Gedanken enthalten oder entwickelt ist, kann ein kurzer Vortrag auch nicht andeutungsweise berühren.

⁹ *Max Scheler*, Die Wissenformen und die Gesellschaft, 1926, S. 99 ff. und S. 233 ff.

Heute gar besitzen wir nicht nur eine „Wirtschaftsethik“¹⁰, sondern sogar zu unserer Verwunderung eine „Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage“¹¹. Während einstens, nämlich im 18. Jahrhundert, der sich allmählich aus vielfältigen Zusammenhängen herausgliedernde Sachbereich der Wirtschaftswissenschaften als ein Thema der Philosophie erschien, so daß sich die Physiokraten unbefangen „Ökonomische Philosophen“ nannten, ist nun die Situation die, daß die höchste Disziplin der Philosophie auf einem sozialwissenschaftlichen Fundament auf- und ausgebaut werden soll. In diesem Anspruch dokumentiert sich nicht nur der historische Prozeß, in dem die Wirtschaftswissenschaft sich von der Philosophie ablöste und selbständig wurde, sondern vielleicht auch das enorme Selbstbewußtsein einer Wissenschaft, die aus einer partikularen Region der Philosophie nunmehr selber ihre legitime Basis geworden zu sein behauptet: das Kind ist groß geworden und erklärt sozusagen, es sei die Instanz, die den Vater erst ermöglicht – ersichtlich eine paradoxe und provokante These. Als *Adam Smith* (1723–90) seine epochemachende Untersuchung „Über die Natur und die Ursachen des Wohlstandes der Nation“ (1776) schrieb, hing diese aufs engste zusammen mit seiner von *David Hume* bestimmten Anthropologie und Ethik, wie denn beide Werke von *Adam Smith*, das genannte nationalökonomische und seine „Theorie der ethischen Gefühle“ (1759) ursprünglich nur zwei ausgearbeitete Teile seiner Vorlesungen über „Moralphilosophie“, die er als Professor in Glasgow hielt, darstellen. Und *Turgots* bedeutendstes Werk, die „réflexions sur la formation et la distribution des richesses“, das schon ein Jahrzehnt vor dem nationalökonomischen Hauptwerk des *Adam Smith* erschien (1766), war nicht nur durchsetzt, sondern getragen von philosophischen Analysen und Meditationen im Sinne des französischen Aufklärungspositivismus eines *d'Alembert*. Und wieder ein Jahrzehnt früher, 1755, war schon in der großen Enzyklopädie *Rousseaus* bedeutender Aufsatz „De l'économie et politique“ erschienen. Ja, schon bei dem Denker, der, obwohl mit seiner Lebenszeit noch ganz ins 17. Jahrhundert, das Jahrhundert der großen konstruktiven Systeme eines *Descartes*, *Hobbes*, *Spinoza* und *Leibniz* gehörig, die Aufklärungsphilosophie des 18. Jahrhunderts begründete, bei *John Locke* finden wir neben seinen erkenntnistheoretischen und staatsphilosophischen Untersuchungen die beiden 1692 und 1695 veröffentlichten finanzwissenschaftlichen Werke „Einige Betrachtungen über die Folgen der Herabsetzung des Zinses und der Erhöhung des Münzwertes“ und „Weitere Betrachtungen über die Erhöhung des Münzwertes“. Zuletzt ist in diesen Zusammenhängen, in

¹⁰ *Walter Weddigen*, Wirtschaftsethik, 1951.

¹¹ *Wilhelm Sauer*, Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage, 1951.

denen die Gedanken zur Wirtschaft im Rahmen der Ethik und Politik dargeboten werden, noch die systematische Ordnung wirksam, die in der klassischen griechischen Philosophie bei Platon und Aristoteles begründet und in die Summen der Hochscholastik im 13. Jahrhundert übernommen wurde.

Angesichts der zuvor genannten Fülle von wirtschaftsphilosophischen Leistungen scheint nun in der Tat die eingangs ausgesprochene Behauptung: *Hugo Münsterbergs* Klage um die Aschenbrödelrolle der Wirtschaft im Hause der Philosophie bestehe auch heute noch zurecht, fragwürdig und hinfällig. Und trotz dieses Anscheins meinen wir, sie sei richtig.

II

Alle bisherige Wirtschaftsphilosophie, sofern sie sich ausdrücklich als solche bezeichnet, ist dadurch charakterisiert, daß sie *nicht die wirtschaftlichen Phänomene selber* philosophisch ergründet und erhellt, sondern danach trachtet, die allgemeinsten Sätze einer Wirtschaftstheorie zu finden, und die wirtschaftswissenschaftlichen Dogmen in dieser Absicht registriert und kritisiert und durch vergleichende Kritik zur Festsetzung gültiger Thesen zu gelangen hofft.

Demgegenüber erscheint es als *erstes* Erfordernis einer künftigen Wirtschaftsphilosophie, *die wirtschaftlichen Grundphänomene selbst hermeneutisch zu interpretieren*, ohne dabei die Theorien, Hypothesen und Konstruktionen der *Wirtschaftswissenschaft* vorauszusetzen oder an sie anzuknüpfen (wenn freilich auch ihre Kenntnis durchaus wünschenswert ist).

Diese Forderung könnte allerdings dem wissenschaftlichen Arbeiter auf dem Felde der Wirtschaftswissenschaft als ein absurdes Postulat erscheinen. Sie kann das aber nur so lange, als die *prinzipielle Differenz zwischen dem gegenständlichen Erkennen der objektiven Wissenschaft und dem Wesensdenken der Philosophie* nicht angeeignet und festgehalten wird. So wenig der Philosoph, der das Wesen des Lichtes zu ergründen trachtet, an die Thesen der physikalischen Optik gebunden ist, so wenig ist der Wirtschaftsphilosoph, der das Wesen des Handels, des Geldes, des Betriebes. usf. ergründen will, an die Thesen der Nationalökonomie oder Betriebswirtschaftslehre gebunden.

So sicher der Naturphilosoph, der gleichwohl von den Sätzen der physikalischen Optik ausgeht, mit seinem Bemühen um eine Philosophie des Lichtes scheitern wird, so gewiß wird der Wirtschaftsphilosoph scheitern, der das Wesen des Geldes von den einander widerstrebenden geldwissenschaftlichen Theorien her, etwa in einer morphologischen Kritik dieser, gewinnen möchte.

Das hängt daran, daß die *Dimension*, in der sich in Wissenschaft und Philosophie das menschliche Wissen-wollen bewegt, *je eine grundverschiedene ist*. Der wissenschaftlichen Erkenntnis ist es aufgetragen, die Erscheinungen gegenständlich, d. h. objektiv zu beschreiben und zu erklären, zu messen und zu berechnen, zu ordnen, zu verknüpfen und zu verstehen. Die Resultate all dieser Weisen des gegenständlichen Erkennens sind ihrer Idee nach allgemeingültig und von jedermann nachprüfbar; sie unterstehen der Forderung der Beweisbarkeit und den Maßstäben der objektiven Kritik.

Etwas *ganz anderes* aber als dieses in den vielfältigen Wissenschaften zu einem imponierenden und unübersehbar gewordenen Reichtum entfaltete *vorstellende Erkennen* ist das *wesentliche Denken der Philosophie*. Ihre Aufgabe und ihr Ziel ist nicht, beweisbare und allgemeingültige, in Resultaten fixierbare Gegenstandserkenntnis zu liefern, sondern *von der besinnlichen Vertiefung in das Phänomen her geforderte Gedankenbewegungen zur Ergründung des Seins und Wesens der Dinge in Gang zu bringen*. Nicht in Resultaten und Hypothesen ist dieses Wesensdenken der Philosophie zu fixieren; hier gilt es nicht, objektive Vorstellungen in nachsagbaren Sätzen zu formulieren, sondern *Denkbewegungen in Akten der Besinnung zu vollziehen*, die das ungegenständliche Sein der Dinge treffen und in den philosophischen Begriff bringen. Das *Sein* einer Brücke kann keine noch so exakte vorstellende Erkenntnis des Architekten oder Ingenieurwissenschaftlers ergründen, wenngleich nur er weiß, wie man die Brücke berechnen muß, wenn man sie bauen will; das *Wesen* des Raumes kann keine noch so hoch theoretisierte mathematisch-physikalische Konstruktion aussprechen, wenngleich nur sie die Ausdehnung auf analytisch-algebraische Relationen zu abstrahieren vermag.

Um das philosophische Wesensdenken zu vollbringen, bedarf es daher *nicht* des Ausgangs von den *Wissenschaften* über die Dinge, *sondern von den Sachen selbst*. Die ersten Hinweise auf das gesuchte Wesen eines Phänomens vermögen wir häufig elementar-sprachlichen Wendungen zu entnehmen, mit denen es in dem alltäglichen, immer von Bildern durchherrschten Reden angesprochen wird. Freilich bedarf das Hinhören auf diese Wendungen einer besonderen Schulung und Erfahrung und eines Taktes und Geschmacks für ihren aufschließenden Wert. Es gilt, diesem Zuspruch der Sprache denkend zu lauschen und sich besinnlich in seinen Sinn einzuleben. Im Andenken an das in der Sprache Gemeinte werden wir allmählich erst der Fülle des Phänomens ansichtig; in der geduldigen Versenkung enthüllt es sich der *Wesensanschauung*, und zwar so, daß wir dessen innerwerden, daß es nicht eine Machenschaft des Menschen, ein Produkt seines vorstellenden Verstandes ist, sondern ein unverfügbares An-

sich, das sich indes nur der Achtsamkeit des Denkens zeigt. Die *phänomenologische Beschreibung* wird jetzt möglich, und auf ihrer Basis die *ontologische Interpretation*¹².

Für eine konkrete Philosophie des Geldes z. B. könnte ausgegangen werden von der Besinnung auf sprachliche Wendungen gegensätzlicher Art: einmal heißt das Geld in geläufiger Redensart das „dreckige Geld“ oder das „schmutzige Geld“, so daß der Held in einem Drama von Sartre das Wort „Geld“ ein „obszönes“ Wort nennt¹³, während der Kaiser Vespasian hinwiederum vom Gelde selber ausdrücklich feststellte: non olet; andererseits wird es in naivem, d. h. unbewußtem Zynismus mit der Inkarnation des Göttlichen identifiziert in dem bekannten volkstümlichen Vers: „Wo Du nicht bist, Herr Jesu Christ, da schweigen alle Flöten“, während wiederum Luther in den Tischreden (Nr. 391) das Geld als das Verbum diaboli bezeichnet: so wie Gott durch das wahre Wort, nämlich Christus, alles schafft, so schafft der Teufel alles in der Welt durch das Geld. – Einerseits „hört in Geldsachen die Gemütlichkeit auf“, andererseits frage ich, wenn ich zufrieden bin, nicht nach Geld und Gut. – Einerseits gilt das Geld als der Nervus rerum, so daß nach Luthers bitterem Wort dem, der kein Geld hat, es nicht hilft, daß er fromm ist¹⁴. Auf der anderen Seite steht das Wort Adolfs von Nassau: besser ein Mann ohne Geld als Geld ohne Mann (praestat vir sine pecunia quam pecunia sine viro). – Warum ist Zeit Geld? Und wieso kann man mit beidem, mit dem Geld wie mit der Zeit, geizen¹⁵? Was hat es zu bedeuten, daß „Geld“ und „gelten“ wurzeleins im Germanischen ursprünglich auf das religiöse Opfer bezogen sind? Was spricht sich darin aus, daß *das Verdienst und der Verdienst, der Gehalt und das Gehalt, die Schuld und die Schulden* zusammengehören?

Allein schon das gründliche Durchdenken dieser und ähnlicher Wendungen der Sprache, in der Seinscharaktere in verwischter Gestalt aufbewahrt und verborgen sind, ergäbe Ansatzpunkte genug für eine echte Philosophie des Geldes. Daran zeigt sich aber auch schon, wie *gänzlich andersartig der Weg der Besinnung und des philosophischen Wesensdenkens verläuft, als der Weg der objektiv-wissenschaftlichen Theorie* des Geldes.

¹² Vgl. z. letzten Abschnitt *F. J. Brecht*, Vom menschlichen Denken 1955, S. 16 ff.

¹³ In dem nach einer Novelle von *Alexander Dumas* gearbeiteten geistreichen und tief-sinnigen Drama „Cean oder Unordnung und Genie“. Die eigentliche Pointe des die Problematik der Schauspielereexistenz behandelnden Stücks kommt in der hier in Frage stehenden Hinsicht gerade dadurch zustande, daß der Held schließlich ausgerechnet *den Menschen* als seinen wahren und einzigen Freund erkennt, der ihm immer wieder die großzügige Liederlichkeit seines Umgangs mit dem Geld vorwirft.

¹⁴ Vgl. *Reichert*, Lateinische Sentenzen, S. 177.

¹⁵ Vgl. *H. Lipps*, Die menschliche Natur, 1941, S. 114.

Analoge Fragen ergeben sich im Versuch denkenden Durchdringens allgemeinsten Bezeichnungen wirtschaftlicher Art: Ist es nur ein Zufall oder die Anzeige einer wesentlichen Struktur, daß die Wirtschaft, in die ich vom Wandern ermüdet einkehren kann, um mich zu laben, ebenso heißt, wie die universelle und vielgliedrige Wirtschaft eines Volkes, ja, der Völker in ihrer Verflechtung, die sogenannte Weltwirtschaft? Und wenn der Mensch wirklich grundsätzlich in seinem Sein mit der Aussage getroffen wird, daß er das handelnde Wesen ist – eine These, die *Arnold Gehlen* seit langem nach vielen Seiten zu explizieren und zu demonstrieren unternimmt¹⁶ –, so ist vermutlich das wirtschaftliche Grundphänomen des Handels nicht nur durch eine sprachliche Laune, sondern in einem wesentlichen Zusammenhang mit jenem Grundzug des Menschseins verknüpft. –

Ein zweites Erfordernis einer künftigen Wirtschaftsphilosophie ergibt sich aus dem bislang Ausgeführten von selbst. Sie kann ihre Aufgabe nicht in erster Linie darin sehen wollen, die *logische Struktur der wirtschaftswissenschaftlichen Begriffsbildung* und weiterhin die spezifische Methode der Wirtschaftswissenschaft überhaupt zu analysieren. Es ist keine Frage, daß solche logisch-methodische Untersuchungen an dem ihnen zukommenden Ort nützlich und wichtig sind; aber diese Untersuchungen sind primär wissenschaftstheoretischer und nicht eigentlich philosophischer Art. Die weitverbreitete Meinung, solche Erörterungen der logischen Struktur der Wirtschaftswissenschaft seien die zentrale Aufgabe der Wirtschaftsphilosophie, hat ihre genauen Analogien in jenen Auffassungen von Geschichts- und Naturphilosophie, welche diese auf die formalen und erkenntnistheoretischen Fragen der Geschichtswissenschaft und der Naturwissenschaft konzentrieren. Der südwestdeutsche Neukantianismus Windelbands und Rickerts glaubte in der Tat, damit als wissenschaftliche Philosophie auf der Höhe der Geschichte zu stehen, daß er an Stelle der geschichtlichen Realität die Wissenschaft von der Geschichte zum Thema umfänglicher methodologischer Analysen und Deskriptionen machte und diese formalistische Theorie der geschichtswissenschaftlichen Begriffsbildung als die einzig mögliche und erlaubte Geschichtsphilosophie proklamierte. Die selbe Selbstentmannung, die sich damit begnügt, „mit den von der Geschichtswissenschaft vorausgesetzten Grundbegriffen und Grundsätzen und mit dem logischen Charakter der von ihr angewandten Methoden“ sich zu beschäftigen, läge vor, wollte die Wirtschaftsphilosophie als ihre eigentliche Aufgabe die Logik und Methodologie der Wirtschaftswissenschaft hinnehmen, gerade so, wie es angeblich auch die Naturphilosophie nicht mit der Natur selbst, ihren Gestalten und Drängen,

¹⁶ Vgl. *A. Gehlen*, Der Mensch (zuerst 1940).

ihren Formen und Farben zu tun hat, sondern mit der sogenannten Erkenntnistheorie der Naturwissenschaft. Sowohl in der Geschichts- wie in der Natur- wie in der Wirtschafts-Philosophie ist das eigentliche Absehen *nicht auf die logische Struktur* der jeweils spezifischen *wissenschaftlichen* Begriffsbildung gerichtet, sondern auf die *ontologische Struktur der Sachen selbst*.

Jener Formalismus der Philosophie ist nur bei der grundsätzlichen Übersteigerung des Faktums der Wissenschaft möglich, die aus dem Neukantianismus bis heute nachwirkt. Er starre immerzu wie gebannt auf dieses einzigartige europäische Phänomen, der Neukantianismus Marburger Prägung auf die mathematische Physik und die Naturwissenschaften, der wertphilosophische Neukantianismus der südwestdeutschen Schule auf die Geschichtswissenschaft, ohne die philosophische Frage nach der Sinngeneese dieser Wissenschaft selbst zu stellen. In der Faszinierung, die von der Wissenschaft als solcher ausging, kamen dann die solchermaßen orientierten Natur- und Geschichtsphilosophie immer nur an die *Wissenschaften über ihre Sachen* heran und *nicht an die Sachen selbst*. Insofern kamen sie regelmäßig zu spät. Denn in ihnen war nur zu ermitteln, wie *nach* der wissenschaftlichen Vergegenständlichung der verschiedenen Regionen des Seienden diese thematisierten Materialien erfaßt und dargestellt werden. Man drückt sich demnach so auf eine scheinbare legitime Weise um die Anstrengung einer konkreten Begegnung mit den Sachen selbst und eines Sich-Einlassens in die ursprünglichen Grundphänomene von Natur, Geschichte und Wirtschaft¹⁷.

Aber wie sollen wir ihrer habhaft werden? Wir haben bisher lediglich zwei, wenn auch fundamentale so doch im Methodischen bleibende Erfordernisse einer künftigen Wirtschaftsphilosophie genannt; ihre volle Bedeutung und Schärfe kann aber erst heraustreten, wenn wir nunmehr drittens den *prinzipiellen Ausgangsboden* bezeichnen, von dem aus alles weitere Fragen sich vollziehen muß. Auch dieser Boden, das eigentliche Fundament, kann nur im Durchbruch durch die Vergitterung, welche eine großartige, jahrhundertealte Tradition der europäischen Philosophie miterrichtet hat, gesichtet und nur in der Aneignung der Grundleistungen der existenzialen Analytik wirklich betreten werden.

Der „platonische“ Dualismus, der die Welt des sinnlich Wahrnehmbaren (*κόσμος αἰσθητός*, mundus sensibilis) grundsätzlich von der Welt des Geistes, der nur im unsinnlichen Vernehmen des Denkens zu schauen den Welt (*κόσμος νοητός*, mundus intelligibilis) schied, die stoffliche Wirklichkeit des Werdens (*ἔλη* und *γένεσις*) von den unstofflichen Wesenheiten der Ideenwelt (*ιδέα, εἶδος*) trennte, hat in seiner Verwandlung

¹⁷ Vgl. zu den letzten Ausführungen *F. J. Brecht*, Vom menschlichen Denken, 1955, S. 190 ff.

durch den Neuplatonismus *Plotins* und seiner weiteren Umgestaltung durch den neuplatonischen Christen *Augustin* das Denken der Jahrhunderte wesentlich bestimmt. Zu Beginn der Neuzeit wurde er durch die epochenbegründende Tat *Descartes'* neu gefaßt, aber so, daß nun aus der platonischen *ιδέα* als dem Richtmaß der Wahrheit über die mittelalterliche „idea“ die klare und deutliche Wahrnehmung des erkennenden Bewußtseins, die *clara et distincta perceptio* der *res cogitans*, geworden ist. Dieser *res cogitans*, dem Bewußtsein des vorstellenden Subjekts, das nunmehr der „Bezugsmittelpunkt“ alles Seienden wurde, stand die *res extensa*, die Welt des Stoffes, der Materie, der Natur gegenüber. Diese beiden Substanzen, Geist und Natur, Seele und Körper machten das Ganze der Welt aus.

Selbstverständlich mußte bei dieser Konzeption auch das menschliche Dasein als eine Verkoppelung der beiden Substanzen interpretiert werden. Der Mensch besteht aus dem der Natur zugehörigen Körper, dem Stoff, der Materie und aus dem Geist, der Seele, dem Bewußtsein. Der Geist als das Vermögen des denkenden Vorstellens, die *cogitatio*, ist es, die ihn auszeichnet. Während sein Körper den kausalgesetzlich ablaufenden Mechanismen der Natur unterstellt ist, ist sein Geist die Stätte, an der der Mensch eigentlich er selbst ist. Der Dualismus, der, von weit her angelegt, hier substantiell verschärft ist, wirkt durch drei Jahrhunderte bis heute weiter. Er entläßt seinerseits wieder zwei metaphysische Positionen aus sich, je nachdem, ob ich dem Geist und Bewußtsein oder der Natur und Materie den Primat einräume: So entsteht die spiritualistische und andererseits die naturalistische Position. *Herrschend* aber wird, und weitgehend sogar im Materialismus und Positivismus (z. B. bei *Karl Marx* weit mehr, als er selbst es bemerkt) die idealistische *Wertung*. Von den platonisch-cartesianischen Fundamenten her muß selbstverständlich alles, was auf die Geistseite gehört, einen enormen Vorrang vor dem Bereich der Materie gewinnen. Diese ist „bloß“ Materie.

Für das Bild des Menschen und die menschliche Lebenswelt stellt sich das folgendermaßen dar: Der in einer Verkoppelung von Natur und Geist, von Körper und Seele geschaffene endliche Mensch hat betrüblicherweise eine materielle Basis. Essen und Trinken, Zeugen und Gebären, Wohnen und Sich-Kleiden sind elementare Bedürfnisse dieser materiellen Fundamentalschicht. Das Materielle ist, zumal in seiner Verbindung mit dem Sexuellen, das, wovon man in unserer von einer langen Tradition der Geistpflege geprägten guten Gesellschaft anständigerweise nicht sprechen darf, es sei denn in wissenschaftlicher Abstraktheit. *Das Materielle ist nämlich das Niedrige, das Untere*. Die *partes inferiores* sind zugleich die *partes inhonestae*. In dem Grundschema der Schichtung des Menschen erhebt sich über der animalischen Schicht von Stoff und Trieb die zwar

immer noch vitale, aber doch schon höhere Schicht von Affekt und Gefühl; und über ihr, im dritten Stockwerk erst, erscheint der Geist, das Bewußtsein, die Vernunft als die Schicht, die den Menschen erst zum Menschen macht. Der Mensch ist, wie es die alte Definition sagt, animal rationale, ein geistbegabtes Tier. Der Geist ist es, der seine spezifische Differenz bezeichnet; Menschsein heißt wesentlich Geist sein.

Von diesem Bild des Menschen her, das in den metaphysischen Voraussetzungen der neuzeitlichen Philosophie verwurzelt ist, wird nun erst *verständlich, warum* die idealistische Philosophie nach Münsterbergs Worten bislang sich wenig um die Wirtschaft gekümmert hat und das Wirtschaftsleben aus dem Gehege der Philosophie verbannte. Denn in den Dingen, mit denen es die Wirtschaft zu tun hat, handelt es sich ja durchaus um eben diese abgewertete materielle Basis des menschlichen Lebens, um Niedrigkeiten zur Befriedigung der Notdurft, um die Sorge und Arbeit für Essen und Trinken, Wohnung und Kleidung. Es ist das hungrige und frierende Tier im Menschen, wie Münsterberg sagte, das die Wirtschaft schafft. Den Geist dagegen, das Vermögen der schöpferischen Leistungen in Kunst und Sittlichkeit, in Recht und Religion, in Wissenschaft und Philosophie, ihn als das Eigentliche im Menschen umstrahlt lichter Glanz. So entsteht jene, von der Allherrschaft des Geistes bestimmte und allzu üblich gewordene Unterscheidung eines *unteren* Bereichs des menschlichen Lebens, dessen Gestaltung die sogenannte *Zivilisation*, Wirtschaft und Technik, dienen, von einem *oberen* Bereich der *Kultur*, dem Recht und Staat, Kunst, Wissenschaft und Religion zugehören. So wird verständlich, *warum* die idealistische Philosophie die Wirtschaft als Aschenbrödel behandeln mußte.

Aber wir werden die Sorge nicht los, daß *hier etwas nicht stimmt*. Was nicht stimmt, das können nur die Voraussetzungen sein, auf denen das gezeichnete Bild des Menschen, seiner Lebensbereiche und deren Einschätzung beruht. Also wird eine künftige Wirtschaftsphilosophie, welche die Wirtschaft ernst nimmt, von anderen Voraussetzungen ausgehen müssen.

Solche aber sind nicht in einem direkten Akt des Planens und Machens zu beschaffen; nur in der *faktischen Entmächtigung* der alten, von langher wirkenden Voraussetzungen durch ein *gründliches Denken* ist neuer Boden zu gewinnen.

Es ist heute in der Tat ein Denken am Werk, das dies leisten zu können scheint. Ich meine das Denken nicht der sogenannten Existenzphilosophie, sondern der existenzialen Ontologie, das die traditionellen und meist als selbstverständlich ungeprüft hingenommenen Voraussetzungen überwunden hat. Stellen wir uns auf den Boden, der von der ontologischen Analytik der Existenz erarbeitet wurde, so ändert sich auch die Situation der Wirtschaftsphilosophie entscheidend. Zunächst einmal hat die fundamen-

tale Explikation der Seinsverfassung dies sichtbar gemacht, daß hinter dem platonisch-cartesianischen dualistischen Entwurf, in dem das Seiende von vornherein in zwei Substanzen zerrissen ist, in die Frage nach dem Dasein des Menschen in der Welt zurückgegangen werden muß. *Heidegger* hat gegenüber der Position des Descartes, bei welcher der Mensch als die *res cogitans* der Welt als der *res extensa* gegenüberstand und die Welt Objekt des Bewußtseins wurde, die *ursprüngliche Zusammengehörigkeit von Welt und Mensch*, ja ihre *apriorische Einheit* sichtbar gemacht. Menschliches Dasein im Ganzen ist, allem anderen zuvor, In-der-Weltsein¹⁸. Hier ist die Spaltung in Körper und Seele, in Natur und Geist, in Welt und Bewußtsein überwunden und die Grundverfassung des Menschen vom Wesen seines Gesamtdaseins her verstanden.

Das hat entscheidende Folgen. Denken wir nämlich streng von diesem Boden aus, so wird jede materialistische wie idealistische Position unmöglich. Es wird aber ferner das auf der idealistischen Basis errichtete Schichtungsmodell des Menschen unmöglich. Da von seinem Gesamtdasein ausgegangen wird und *dieses alles Menschliche bestimmt und durchstimmt*, können keine Stockwerke aufeinander gesetzt und von den unteren die oberen geschieden werden. Mit diesem hierarchischen Schema ist es zu Ende; die alte Definition wird, soviel Richtiges sie für die Vorstellung zu enthalten schien, hinfällig. Es ist nicht mehr so, als sei der Mensch wesentlich Geist und seine Leiblichkeit nur eine minderwertige Bedingung des geistigen Lebens; ebensowenig aber ist er wesentlich Wille oder Leben oder Trieb: genauso wie der Rationalismus sind Voluntarismus, Biologismus und Pansexualismus unmöglich geworden.

Der Mensch ist wesentlich Dasein. Dieses menschliche Gesamtdasein durchformt a priori alle menschlichen Elemente. Das sogenannte Materielle erweist sich als künstliche Abstraktion, es ist keineswegs das bloß-Materielle, sondern ein Element des Menschseins, das *wesensmäßig* vom Animalischen der Tiere geschieden ist. Auch die wissenschaftliche Biologie ist heute auf dem Wege dazu, einzusehen, daß die Biologie des Menschen, die sogenannte Humanbiologie, anders aussehen muß als die Biologie schlechthin¹⁹. Und dasselbe gilt für die Physiologie: animalische und humane Physiologie sind nicht identisch. Genauso steht es mit der Sexualität des Menschen. Sie ist *wesensmäßig* etwas anderes als die tierische, weil das Gesamtwesen des Menschseins von vornherein alle Bereiche und Elemente menschlich durchformt. *Statt der* von Glaubensannahmen abhängigen *Rangordnung von Schichten* erscheinen die *drei Grundsphären, in denen das menschliche Gesamtdasein sich aufhält*, die materielle, die sexuelle

¹⁸ Vgl. *F. J. Brecht*, *Bewußtsein und Existenz*, 1948, S. 118 ff.

¹⁹ Vgl. *A. Portmann*, *Biologische Fragmente zu einer Lehre vom Menschen*, 1944.

und die spirituelle, griechisch: Physis, Eros und Logos als *gleichursprünglich* und *gleichwesentlich*²⁰. Sie liegen nicht übereinander, sondern ineinander, sie können sich gegenseitig vertreten, wie sie sich wechselweise erläutern. Gewiß kann man die drei Grundsphären des menschlichen Daseins, die physiologische, die erotische und die moralisch-geistige, nicht so behandeln, daß man die eine aus der anderen erklärt oder ableitet; wohl aber verfehlt man die Wirklichkeit, wenn man nicht darauf achtet, daß jeder der drei Bereiche die anderen mit repräsentiert. Eine realitäts-adäquate philosophische Anthropologie muß gerade auf die Herausarbeitung dieser ständigen wechselseitigen Verantwortlichkeit gerichtet sein.

Es ist ersichtlich, was das für Folgen hat. *Die Dinge der materiellen Sphäre werden aus ihrer Magdstellung erlöst. Es geht nicht mehr an, die Sphäre der materiellen Produktion als eine pars inferior anzusetzen, über der sich dann der Dom des Geistes wölbt.* Die Degradierung der Wirtschaft zu einer Niedrigkeit, welche das hungernde und frierende Tier im Menschen hervorbringt – eine Entwertung, die nur vom Standpunkt des autarken Geistes aus erfolgen konnte – ist entmündigt. Man kann freilich auch nicht den Geist aus den Produktionsverhältnissen deduzieren, so wenig wie umgekehrt. Vielmehr ist die Gleich-Ursprünglichkeit und Gleich-Wesentlichkeit der Grundbereiche festzuhalten und konkret durchzuführen: das Mysterium des menschlichen Essens ist nicht nur anders als der Vorgang der tierischen Nahrungsaufnahme, sondern auch nicht geringer als das der künstlerischen Produktion; das Geheimnis der Zeugung nicht weniger groß als das des geistigen Schaffens; die Bedürfnisse der materiellen Sphäre zu befriedigen, ist nichts Minderes, als der spirituellen Sphäre zu dienen; das *Wohnen* erweist sich als Wesensgrundzug des Menschseins nicht weniger als das Denken²¹. Die Unterscheidung von Zivilisation und Kultur wird fragwürdig; sie ist der Realität unangemessen. Die Wirtschaft ist genauso zentral- und wesentlich-menschlich wie die Kunst und keineswegs nur als Grundlage oder als Bedingung der Möglichkeit jener wichtig. Dem wirtschaftenden Menschen wird das schlechte Gewissen, das sein Tun insgeheim so lange begleitete, genommen, und zwar aus der Wesenseinsicht in die Grundverfassung des Menschseins. Die Wirtschaftsphilosophie schließlich ist vom selben Rang wie die Philosophie des Schönen.

Die Wesenseinsicht in die Grundverfassung des Daseins hat aber noch *weitere Folgen*. Hier zeigt sich nämlich, daß Menschsein a priori besagt: Mitmensch unter Mitmenschen sein. Menschliches Dasein ist in seiner Wesensstruktur als Miteinandersein entdeckt. Dies ist die Basis jeder echten

²⁰ Zur Lehre von den „großen Drei“ gute Bemerkungen bei W. Küttemeyer, Die Krankheit Europas, 1951.

²¹ Dazu M. Heidegger: Bauen, Wohnen, Denken, in Vorträge und Aufsätze, S. 145 ff.

Sozialphilosophie. Von ihr her wird jeder individualistische und genau so jeder kollektivistische Dogmatismus unmöglich.

Als das Sein des menschlichen Daseins erweist sich der existenzialen Analytik die *Sorge*. Damit ist der Boden gewonnen, von dem her die Wirtschaftsphilosophie die ontologische Struktur ihrer Sachen explizieren muß. Wenn heute Wirtschaft und Technik die riesigen Mittel geworden sind, unter zweckhaft rationalen Prinzipien und in kompliziertester Verwirklichung dieser die Daseinsfürsorge im Zeitalter der Massen zu bewältigen²², so liegt die letzte Wurzel dieses globalen Vorganges in jenem Grundcharakter des Seins dieses Daseins, der *Sorge*.

Aus diesen grundlegenden Einsichten ergeben sich schließlich nicht minder bedeutsame Folgen für die Probleme der *Pädagogik* und der *Bildung*, auf die ich leider nicht mehr eingehen kann²³. Nur darauf sei noch hingewiesen, daß allein von diesen Grundlagen her die heute allenthalben einsichtig gewordene Ohnmacht des Geistes zu überwinden ist. Es ist doch verwunderlich, daß in einer Kulturlandschaft, in der seit Platon und Paulus unablässig und in vielerlei Gestalt, als Forderung wie als Voraussetzung, metaphysisch und ethisch, christlich und humanistisch, der Glaube an den Geist verkündet worden ist, seine lenkende Kraft immer geringer und das reelle Zutrauen in seine Macht immer schwächer geworden ist, so daß er heute nur noch als erbauliche moralische Floskel in den Einleitungs- und Schlußreden von Tagungen aller Art erscheint. Der Ursprungsgrund für die faktische Verkehrung des angeblich Geglaubten und Gewollten scheint in jener schrankenlosen Spiritualisierung zu liegen, bei der das Gewicht der Materie übersehen und wegdekretiert wird. Die solchermaßen depotenzierte Materie rächt sich dadurch, daß sie, vor den Augen weggeschoben, im Rücken wieder andringt und die Verbindlichkeit der idealistischen Grundannahmen entkräftet. Ohnmächtig wird der Geist nicht, weil er Geist ist, sondern weil er leiblos geworden ist. Darin liegt das Verhängnisvolle der europäischen Geschichte der Neuzeit – und die partikuläre Wahrheit von *Karl Marx*²⁴.

Ich schließe mit einer historischen Erinnerung, wie ich mit einer solchen begann, wenngleich die Absicht dieser Ausführungen nichts weniger als eine historische ist. In dem großen 18. Jahrhundert wirkte in Königsberg nicht nur *Kant* als Professor an der Universität, sondern auch sein geistesmächtiger Freund und Gegner, *Johann Georg Hamann* als kleiner Angestellter der preußischen Zollverwaltung, ein Mann, dem nicht nur *Goethe* in

²² Vgl. K. Jaspers, Die geistige Situation der Zeit², 1931, S. 25 ff.

²³ Vgl. F. J. Brecht, Wirtschaft und Bildung heute, in der Zeitschrift Der Schulleiter, 1951, S. 233 ff., H. Weinstock, Arbeit u. Bildung, 1955.

²⁴ Vgl. F. J. Brecht, Vom menschlichen Denken, 1955, S. 58 ff.

„Dichtung und Wahrheit“ als dem Magus aus dem Norden, sondern auch *Hegel* in einer einzigartigen Besprechung seiner Schriften gehuldigt hat²⁵. *Hamann* war eine analoge Aufgabe zugefallen, wie sie uns heute wieder in mancher Hinsicht zugemutet ist: der Durchbruch durch die konventionell und herrschend gewordenen Auffassungen des Aufklärungszeitalters. Es kann jetzt nicht von den vielfältigen Bereichen gesprochen werden, auf denen er dieses geleistet hat, in Schriften und Fragmenten, die schwer zu lesen und zu verstehen sind und uns in den letzten Jahren durch die vorbildliche historisch-kritische Gesamtausgabe seiner Werke durch *Josef Nadler* neu erschlossen wurden. „*Hamanns* erstes ausgearbeitetes und gedrucktes Kleinwerk“²⁶ aber ist eine volkswirtschaftliche Studie, wie sich denn in der außerordentlichen Bibliothek dieses Philosophen der Sprache, der Religion und des Schönen eine große Anzahl von Büchern über Volkswirtschaft, Handel und Münzwesen befanden²⁷. Eines dieser Werke, *Dangeuils* „Anmerkungen über die Vortheile und Nachtheile von Frankreich und Großbritannien in Ansehung des Handels“ hat der junge *Hamann* übersetzt und den Auszug eines Werkes über die Wiederherstellung der Manufakturen und des Handels in Spanien hinzugefügt. Diesen beiden Teilen folgt schließlich als dritter eine eigene Arbeit *Hamanns*, der er den Titel „Beylage zu Dangeuil“ gab²⁸. Es ist eine erstaunliche Arbeit. Die Literatur- und Philosophiehistoriker beachten sie nicht, weil sie über den Handel handelt²⁹; die Historiker der Wirtschaftswissenschaft kennen sie kaum, weil diese Abhandlung über den Handel von einem ihnen sonst nicht nahestehenden Denker stammt. Sie ist das einzigartige Dokument eines Mannes, der mit 26 Jahren entschlossen ist, sich selbst dem Handel zu widmen³⁰, nachdem es ihm „öfter leyd getan nicht ein Kaufmann geworden zu sein“, und der dann als Packhof-Verwalter einer der trüchtigsten Geister des 18. Jahrhunderts wurde. In dem Brief vom 28. April 1756 an seinen Bruder gibt er selbst eine Gliederung der „Beylage“³¹. Darunter können uns Punkte auffallen wie die folgenden: „Not-

²⁵ Hegels Besprechung s. Bd. 20, S. 203 ff. der sog. Jubiläumsausgabe. Über *Hamann* wichtig *Rudolf Unger*, *Hamann und die Aufklärung*, 1925, ferner die vorzügliche Einleitung von *Otto Mann* zur *Hamann-Auswahl* in der Sammlung *Dieterich*; und *Nadlers* Buch *Johann Georg Hamann, der Zeuge des Corpus mysticum*, 1949.

²⁶ *Nadler* in *Hamann*, Werke IV, 463.

²⁷ Belege aus dem Register in der Ausgabe der Werke Bd. V, S. 393 ff., s. v. Finanz, Handel, Münzwesen, Volkswirtschaft.

²⁸ S. jetzt Werke IV, S. 227 ff., dazu zu vgl. die Auszüge aus *Dangeuils* Werk, das unter dem Pseudonym *Joh. Nickolls* in zweiter Auflage 1754 erschienen war, im Berliner Notizbuch *Hamanns*: Werke V, 165 ff.

²⁹ Eine Ausnahme macht *Nadler* in seinem genannten Buche über *J. G. Hamann*, S. 63–67.

³⁰ *S. J. G. Hamann*, Briefwechsel, herausgegeben von *Ziesemer* und *Henkel* I, 1955, S. 208.

³¹ *S. Briefwechsel* I, 1955, S. 194 ff.

wendigkeit den Kaufmann selbst zu bilden“, „Vom Stande desselben“, „Von den Sitten desselben“.

Hamann stellt nach einer ebenso enthusiastischen wie knappen Schilderung der „Wohltaten, welche durch den Handel der menschlichen Gesellschaft zufließen“ (IV, S. 230) fest, man habe „ehemals sehr wenig von den Grundsätzen der Handlung“ gewußt: „jetzt hingegen (es ist 1756) hat man mit vieler Scharfsinnigkeit aus dem Commerzwesen eine Wissenschaft zu machen gewußt“ (231). Aber so viel Mühe man sich gegeben habe, die Wissenschaft des Handels vollkommen zu machen, so denke man vielleicht doch zu wenig daran, „den Kaufmann selbst zu bilden“ (233). Zu dieser ihm notwendig erscheinenden Bildung – das Wort hatte im 18. Jahrhundert noch ein außerordentliches Gewicht, anders als heute, wo, nach einem Worte *Thomas Manns*, der Begriff nahe daran ist, zu veralten – ruft *Hamann* auch die Philosophie auf. Aber was für eine! Noch heute, nach genau zwei Jahrhunderten, sind seine Worte ein Vorspiel für eine Philosophie der Zukunft. Es ist eine Philosophie, die, wie er sagt, „keine Bildhauerkunst mehr“ ist, eine Philosophie, welche „die spanischen Schlösser der intellektualischen Welt“, oder wie wir heute sagen würden, den Elfenbeinturm des reinen Geistes verlassen und „aus dem Schatten der Büchersäle auf den großen Schauplatz der Natur und ihrer Begebenheiten . . ., der gesellschaftlichen Geschäfte und ihrer Triebfedern“ sich begeben hat; so sei der Philosoph „ein aufmerksamer Zuschauer, ein Schüler, ein Vertrauter des Bauern, des Handwerkers, des Kaufmanns und durch gemeinnützige Beobachtungen und Untersuchungen sein Gehülfe und Lehrer geworden“ (233).

Eine so aus dem Kontakt mit der Realität der Wirtschaft genährte Philosophie könnte in der Tat ein wesentliches Element der eigentlichen Bildung des Kaufmanns sein. Denn diese besteht primär nicht darin, daß der Kaufmann und der wirtschaftende Mensch überhaupt in seinen Mußestunden *Mozart* spielt oder *Rilke* liest, so wünschenswert das auch sein mag; sie besteht vielmehr darin, daß er *seine alltäglichen Berufsgeschäfte selber aus gründlichem Wissen um das Wesentliche, aus einer tiefen Verwurzelung in dem Geiste der Verantwortung vor dem gemeinen Besten und in redlicher Menschlichkeit vollbringt*.

Solcher Bildung des Kaufmanns zu dienen, scheint mir der Auftrag und der Beruf der Philosophie an einer Wirtschaftshochschule zu sein.

DER MENSCH UND DAS GELD

Versuch einer philosophischen Besinnung

I

Der Untertitel, der dem Thema der Rede¹ beigelegt ist, möchte andeuten, wie die folgenden Überlegungen gemeint sind; er schließt die Bitte an Ihr wohlwollendes Verständnis ein, den Gesichtspunkt festzuhalten, unter dem allein sie sinnvoll sein könnten.

Erläutern wir in wenigen Hinweisen, was er besagt, indem wir zugleich ausdrücklich abscheiden, was durch ihn ferngehalten werden soll.

Zuvörderst steht das Wort „*Versuch*“. Das deutet darauf hin, daß hier nicht beabsichtigt ist, geschweige denn beansprucht würde, ein geschlossenes Ganzes darzubieten, eine umfassende Philosophie des Geldes etwa, die ihrerseits in ein universales philosophisches System einzubauen wäre; gegenüber einem so weitausgreifenden und großartigen, um nicht zu sagen großspurigen Vorhaben möchte der Ausdruck „*Versuch*“ vielmehr positiv den experimentierenden und zugleich problematischen Charakter der folgenden Erwägungen unterstreichen. Dies geschieht aber nicht nur und nicht einmal in erster Linie aus der Einsicht in das eigene Unvermögen des Redners, wiewohl dieses ihm von vornherein zur Behutsamkeit Anlaß genug gibt, sondern aus einem grundsätzlichen Verdacht: die Epoche der Schöpfung großer Systeme scheint in der Philosophie mit der geschichtlichen Auflösung des gewaltigen Systems, nämlich dem *Hegels*, zu Ende. Seither hat sich die Tendenz im Philosophieren umgekehrt: statt des Hinaufbauens in die Höhe ist der Wille, hinabzugraben in die Tiefe, erstarkt; statt ein alles umspannendes Bild des Ganzen zu entwerfen, in dem allem Einzelnen sein logischer Ort zugewiesen wird, neigen wir in wachsendem Maße dazu, einzelne Schächte und Stollen in den Boden zu treiben, auf dem wir stehen, um auszukundschaften, welches das Urgestein ist, das uns trägt. Mit diesem Unternehmen ist der Versuchscharakter des philosophischen Denkens selber wieder an den Tag getreten und damit etwas, was schon *Platon*, ohne an der Strenge des methodischen Denkens etwas nachzulassen, als der Philosophie wesentlich erkannt hatte.

Das also möchte der Ausdruck „*Versuch*“ anzeigen: hier soll nicht aus Anlaß des Geldes luftig vom sog. „Ganzen“ geredet, sondern konkret vom Phänomen des Geldes aus und seinem Bezug zum Menschen wenn möglich

¹ Die Rede wurde zur feierlichen Rektoratsübernahme in der Wirtschaftshochschule Mannheim am 7. Dezember 1960 gehalten.

bis zum Elementaren des menschlichen Daseins hin gedacht werden. Dabei will ich mich bemühen, so einfach und wesentlich wie möglich zu sprechen, und kann dies wagen, weil ich glücklicherweise mit *Lessing* sagen darf: „Ich habe auf kein gewisses System schwören müssen. Mich verhindert nichts, eine andere Sprache als die meinige zu reden“.

Zugleich aber enthält der Sinngehalt des Wortes „*Versuch*“ auch dies, daß mit den Erwägungen nichts Endgültiges, In-sich-Gültiges erreicht wird, nichts Definitives und also auch nichts zu Definitionen Taugliches. Das Wort „*Versuch*“ betont das Unabgeschlossene, das Vorläufige und Offenbleibende, das, was neue Proben und Experimente des Denkens, neue Wege und Verfahren der Erörterung nicht ausschließt, sondern vielleicht provoziert.

Ein naheliegendes Mißverständnis bleibt noch abzuwehren. Sie wissen, daß der Ausdruck „*Versuch*“ auch eine Bedeutung haben kann, die eine literarische Form meint. In dieser Bedeutung ist das deutsche Wort als Übersetzung des französischen Terminus „*Essay*“ üblich geworden. Wir wollen festhalten, daß der entwickelte philosophische Gehalt des Wortes „*Versuch*“ mit dieser literarischen Formbezeichnung nichts oder doch nur sehr wenig zu tun hat. Es gibt gewiß bedeutende Essayisten, also Meister der literarischen Form des *Essay*, die zu lesen auch dem Philosophierenden hohen Genuß und wirksame Antriebe des Denkens zu schenken vermag; dennoch ist es im Dienste sauberer Begriffsexplikation unerläßlich, darauf aufmerksam zu machen, daß philosophische Versuche nicht mit literarischen *Essays* zu verwechseln sind. Was sich der literarische *Essay* an flotter Eleganz und überraschenden Paradoxien wie mit leichter Hand (wenn auch nicht ohne mühsame Zucht) leisten kann, muß im philosophischen *Versuch* durch geduldiges Fragen und Explizieren ersetzt werden; wo der literarische *Essay* kühne Beziehungsstiftungen wie im Vorübergehen andeuten darf, hat der philosophische *Versuch* im gesammelten Hindenken auf die Wesenssachverhalte zu verweilen. Denn – und diese Frage leitet nun zum zweiten Teil des Untertitels über – was besagt *philosophische Besinnung*?

Der – wie sich gleich zeigen wird – beinahe pleonastische Ausdruck möchte das Eigentümliche der hier vollzogenen Betrachtungsweise gegenüber einer im spezifischen Sinne *wissenschaftlichen* Verfahrensart akzentuieren². Die Wissenschaft, die sich ex officio mit dem Gelde beschäftigt, ist die Geldtheorie, im weiteren Sinne die Nationalökonomie. Diese entwickelt, da sie wie jede Wissenschaft eine theoretische Bearbeitung regional begrenzter Bereiche des Wirklichen ist, die Theorie des Geldes – und Sie wissen, daß es dafür große Beispiele gibt. Im Unterschied aber zu dieser

² Vgl. zum Folgenden: *M. Heidegger*, Vorträge und Aufsätze, S. 61 ff.

wissenschaftlichen Theorie des Geldes im Rahmen der Nationalökonomie ist kein Satz der folgenden Überlegungen nationalökonomisch gemeint; sie versuchen keine wissenschaftliche Theorie des Geldes, geschweige denn der Geldwissenschaft. Das Geld ist für sie also kein fachwissenschaftlicher Gegenstand, den eine im Wesen der neuzeitlichen Wissenschaft überhaupt als unvermeidlich begründete Spezialforschung theoretisch vorstellt, in seiner Art sicherstellt und in seinen Funktionen verfolgt. Diese die Gegenstände und Gegenstandsgebiete bearbeitende Wissenschaft als festlegende Theorie des Wirklichen, mit deren Ergebnissen ich rechnen kann, hat ihre Wurzeln in den Ursprüngen der abendländischen Wissenschaft und in deren entscheidenden Wandlungen durch die neuzeitliche und moderne; sie ist ein mächtiges, unser Dasein heute bis in die elementaren Gegebenheiten von Wohnen und Essen und bis in die kühnsten Möglichkeiten der Weltraumbewältigung bestimmendes Phänomen; – ein Phänomen, dessen griechischer Ursprung in der planetarischen Herrschaft, die es ausübt, fast vergessen zu werden droht.

Ich betone das so entschieden, weil ich den fatalen Anschein vermeiden möchte, als sei in der hier vorgenommenen Differenzierung von wissenschaftlicher Theorie und philosophischer Besinnung auch nur ein Gran Respektlosigkeit vor der Wissenschaft am Werke. Die stünde einem akademischen Lehrer in der Tat schlecht an, ganz abgesehen davon, daß sie von unentschuldbarer Verblendung zeugte.

Aber sehr wohl muß nun gegenüber einer verhängnisvollen Einebnung und Vermischung der Verfahrensweisen auf das Besondere der philosophischen Besinnung gegenüber der wissenschaftlichen Theorie hingewiesen werden.

Welche Gegenstandsbereiche auch immer Themata der wissenschaftlichen Bearbeitung werden mögen, die Natur oder die Geschichte, der Mensch oder die Sprache, der Geist oder das Geld: immer gilt, daß in dem theoretischen Grundakt der vorstellenden Vergegenständlichung die Wesensfülle des immer schon zuvor Gegebenen gewissermaßen entweicht. Diese Wesensfülle ist wie abgedrängt zugunsten der einzigen Weise, in der für jegliche Wissenschaft das Gegebene sich zeigt, nämlich zugunsten der *Vergegenständlichung*. Die *Wesensfülle der Natur* ist trächtiger und mächtiger, als es die Physik in der Vergegenständlichung der *Natur* sichtbar zu machen vermag; die *Geschichte* ist in ihrem geschickhaften Wesen mehr und anderes als alle Geschichtswissenschaft theoretisch zu erfassen vermag; der *Mensch* geht mit seinem Wesen in keine objektive, d. h. von der Vergegenständlichung lebende Anthropologie ein, mögen deren Typologien und Schichtungsanalysen noch so sehr verfeinert werden; die *Sprache* ist in ihrem Wesen aller Linguistik und jeglicher Philologie voraus und überlegen und in diesem ihrem Wesen durch ihre objektivierende Be-

schreibung und Erklärung niemals vorstellig zu machen; der *Geist* ist, wie schon *Heraklit* wußte, in keiner Psychologie, und sei sie auch Tiefenpsychologie, in dem, was er, allen Vergegenständlichungen zuvor in seinem Wesen ist, aussagbar: „Der Seele Grenzen kann man nicht ausfindig machen, mag man auch (wie es die Psychologien in mannigfaltigster Weise tun) jeglichen Weg abschreiten: einen so tiefen Wesensgrund hat sie“. Und auch das *Geld*, ein so äußerlicher Gegenstand es zu sein scheint, ist in seinem *Wesen* jeder wissenschaftlichen Theorie des Geldes schon vorgegeben, aber durch keinerlei Objektivierung, so viel und so Wichtiges diese auch nach seinen gegenständlichen Hinsichten auszumachen vermag, feststellbar.

Was ergibt sich aus diesen beliebig vermehrbaren Beispielen? Dies: immer ist das, worauf jede Wissenschaft gründet, *das ihr Vorgegebene*, welches sie nach seinen gegenständlichen Hinsichten zu bearbeiten trachten muß, *in seiner waltenden Wesensfülle objektiv*, d. h. gegenständlich *unvorstellbar*; das *Wesen* ist *wissenschaftlich* unzugänglich, wenngleich es immer der Grund jeder möglichen Wissenschaft bleibt; dieser in jeder Wissenschaft wirksame Wesensgrund ist für die objektive Theorie des Wirklichen unbetretbarer Grund. Dieser Sachverhalt selber kennzeichnet alle Wissenschaft.

Das fragende Denken aber kann sich bei diesem Sachverhalt nicht beruhigen. Vielmehr versetzt sein Ansichtigwerden das Denken in genau jenen Zustand, den wir als philosophische Besinnung gegenüber wissenschaftlicher Vergegenständlichung abheben. Diese Besinnung also sieht sich darauf hingetrieben, das Fragen nach der Erfahrung jenes der Wissenschaft selber unzugänglichen Wesensgrundes des Gegebenen in Gang zu setzen. Sich denkend auf dieses verborgene Walten des Wesens einzulassen, heißt sich philosophisch besinnen.

Solche philosophische Besinnung vermag also nicht in derselben Weise zu wissen wie die Wissenschaft. Es ist keine Frage, daß deren Auskünfte reicher und bunter, beziehungsweise und exakter, kurz: belehrender und nützlicher sind als alles, was philosophische Besinnung zu leisten vermag. Diese ist aus ihrem Besinnen nie entlassen, nie damit zu Ende: sie gelangt demgemäß zu keinen Definitionen, sondern vermag nur Hinweise und Winke zu geben und die Bereitschaft vorzubereiten, hinzusehen, oder besser: fragend hinzuhören auf das, was aus jenen Wesensgründen auf den Denkenden zukommen möchte. Und hierin mag denn auch der Nutzen oder besser die Fruchtbarkeit solcher Besinnung liegen: gewiß gibt sie keine unmittelbar praktischen Verwertbarkeiten an die Hand, aber sie kann den aufgeschlossenen Menschen in die menschliche Schlichtheit einer Bildung locken, die nicht im Vielerlei der Bildungsstoffe beliebig

sich umtreibt, sondern in der Einfachheit des Wesentlichen ihre Heimat sucht.

Sie sehen zum Schlusse dieser aus methodischer Verpflichtung notwendig gewordenen Erläuterung des Untertitels, daß dieser nicht eine willkürliche Kombination ist: es zeigt sich jetzt, daß philosophische Besinnungen immer nur als Versuche vollziehbar sind.

II

Man kann – blickt man sich um nach dem, was bislang zu unserem Gegenstand vorgebracht wurde – nicht behaupten, die Philosophie habe im Gange ihrer zweieinhalb Jahrtausende währenden abendländischen Entfaltung dem Phänomen des Geldes und seinem Wesensbezug zum Menschen viel Aufmerksamkeit geschenkt. Dieser Sachverhalt gründet in einem schon in der Stiftung der Philosophie durch *Platon* angelegten Grundzug. Dieser wesentliche Grundzug ist der Primat des Logos; er macht, daß Fragen des Geistes, der Erkenntnis der Wahrheit und der Möglichkeiten der Vernunft weit dringlicher sich melden als Phänomene der sog. materiellen Existenz des Menschen. Was für die Wirtschaft im ganzen gilt, gilt für das Geld im besonderen: es schien als ein für die Daseinsfristung des konkreten Lebens unvermeidliches Übel ebensowenig ein passendes Thema des philosophischen Nachdenkens zu sein wie etwa das Wohnen und Bauen, das Essen und Sickleiden.

Das gilt im Groben und Ganzen bis in die Entwurfsgeschichte des gewaltigsten idealistischen Systems, das diese Grundbewegung der europäischen Philosophie abschließt und vollendet: bis zu *Hegel*. Wir werden sehen, wie bei ihm, dem großen wirklichkeitsbezogenen Denker, der er trotz des idealistischen Grundansatzes ist, die philosophische Reflexion auch des Phänomens des Geldes sich annimmt. Nach ihm hat ein Denker von kaum minderer Energie und sicherlich nicht minderer Wirkung, nämlich *Karl Marx*, das Wesen des Geldes auch philosophisch erörtert – nunmehr aber so, daß der systematisch dargebotene Idealismus *Hegels* zuvor gesprengt und entmächtigt ward. Und schließlich hat *Georg Simmel* in seiner Frühzeit eine ebenso umfang- wie geistreiche und eigens so betitelte „Philosophie des Geldes“, zuerst 1900, vorgelegt.

Es ist aber auffällig, daß ein bestimmter Bezug des Menschen zum Geld, nämlich jener, in dem ich mich entschliefse, für einen Mitmenschen gut-zustehn, also das Bürgschaft-Leisten, bereits in der ältesten Überlieferung der frühgriechischen Philosophie eine merkwürdig zentrale Rolle spielt. Sie wissen, daß am Eingang der europäischen Denkgeschichte die von zahlreichen Legenden und Anekdoten umrankten, aber nie vergessenen Figuren der sog. sieben Weisen stehen. Nennt man sie, so tauchen sofort

in der Erinnerung einige jener Aussprüche auf, die bald dem, bald jenem unter diesen sieben Gestalten zugeschrieben werden. Nach der am häufigsten vorgenommenen Zuteilung stammt z. B. von *Thales v. Milet* (um 600), der seit *Aristoteles* als der Beginner der abendländischen Philosophie gilt, das Wort, das von *Heraklit* über *Sokrates* und *Platon* bis zu *Plotin* im Prozeß der Vertiefung des philosophischen Suchens nach dem Selbst des Menschen wirksam scheint: *γνώθι σεαυτόν*: 'erkenne Dich selbst!'; dem *Solon* wird der Spruch in den Mund gelegt *μηδὲν ἄγαν*: 'nichts zu sehr!'; der als Mahnung und Warnung jenen leitenden Gedanken aller griechischen Ethik, von *Demokrit* bis *Aristoteles*, ja bis zu *Epikur* ausspricht, den Gedanken der Sophrosyne, des besonnenen Maßhaltens, den auch ein anderer der sieben Weisen, *Kleobulos*, in die knappe Fassung brachte: *μέτρον ἄριστον*: 'Maß ist das Beste'. Unter diesen Leit- und Grundworten griechischer Lebensweisheit, die die Essenz der im Denken und Handeln gewonnenen Lebenserfahrung in der Konzentration auf die bündigste Form aussprechen, steht nun auch als das Dictum des jüngsten der sieben Weisen, des um 600 geborenen *Chilon* aus Sparta (der dort nach dem Zeugnis des spätgriechischen *Pausanias* in einem Heiligtum als Heros verehrt wurde), die, wie alle diese Sprüche sprichwörtlich gewordene Sentenz: *ἐγγύα πάρα δ' ἄτα*: 'Bürgschaft – schon ist Unheil da'. Ja, es wird berichtet, daß *Chilon*, als er nach Delphi kam, diese drei Sätze gleichsam als Erstlingsgaben seines eigenen Lebensverständnisses für den Gott auf eine Säule geschrieben habe: „erkenne Dich selbst; nichts zu sehr; Bürgschaft – schon ist das Verhängnis da“.

So erscheint hier im Zusammenhang mit den auf die Selbstverwirklichung des Menschen im Denken und maßgebundenen Handeln gerichteten Grundworten auch das Geld in einem seiner möglichen Bezüge im mitmenschlichen Dasein.

Man mag mit Recht sagen, es sei keine philosophische Reflexion vonnöten, um zu einem so simplen, populären Leitsatz in dieser Sache zu gelangen. Er ist hier auch nicht als Dokument frühzeitlichen Tiefsinns erwähnt worden, sondern lediglich wegen seiner repräsentativen Funktion: als ein archaisches Zeugnis dafür, daß der Mensch und das Geld nicht nur in den allzeit verfügbaren volkstümlichen Überlegungen, sondern auch im anfänglichen Denken der Weisen präsent waren.

Ein neuer und hier nur kurz zu streifender Aspekt im Verhältnis von philosophischem Denken und dem Gelde eröffnet sich, wenn wir für einen Augenblick die mehrfache Polemik des *Sokrates* und des *Platon* gegen die Sophisten beachten, die eine ihrer Spitzen darin hat, daß die Sophisten, die zünftigen Weisheitslehrer, für ihre Unterweisungen der jungen Männer beträchtliches Geld fordern und schwerreiche Herren werden. Es erregte den Unmut und Widerstand der Philosophen, daß ihre

Konkurrenten, die Sophisten, *Bildung gegen Geld* anboten. Noch *Aristoteles* (165 a 22) nennt den Sophisten verächtlich einen Geldmacher (*χρηματιστής*) mit scheinbarer Weisheit und die Sophistik (171 b 27 ff.) eine Art Geldmacherei (*χρηματιστική τις*).

Sie wissen, daß sich im Gange der Geschichte jener sokratische Anspruch der Philosophen nicht durchhalten ließ. Zwar gibt es immer wieder bewundernswerte Beispiele einer äußersten Unabhängigkeit großer Denker von Geld und Gut, und denkwürdig bleibt *Spinoza*, der lieber vom kargen Ertrag seines Brillenschleifens dürftig leben als seine Freiheit des Denkens an einer Universität gefährden wollte. Aber er gehört zu den wenigen Ausnahmen; hat der Denker nicht wie *Kierkegaard* das Glück, ein vom Vater ererbtes und zinslos deponiertes Vermögen aufzehren zu können – der letzte Rest reichte bei *Kierkegaards* Tode gerade zur Bestreitung der Begräbniskosten –, so ist er dankbar, daß seit Jahrhunderten der Staat großmütigerweise den Professoren der Philosophie an seinen Hohen Schulen Gehalt bezahlt und ihnen so Leben, Lehren und Denken mitermöglicht. So waren *Kant* und *Hegel* Philosophen als bezahlte Staatsbeamte; und auch *Nietzsche* lebte, vorbildlich in seiner anspruchslosigkeit, von der schmalen Pension, die ihm bei seinem Ausscheiden aus der Basler Universität bewilligt wurde. Dagegen mußte der nicht-beamtete Antihegelianer *Bruno Bauer* in Berlin sein selbstgebautes Gemüse verkaufen, um existieren zu können; er tat es freilich mit antiker Gelassenheit, heiter und ungebeugt, wie uns berichtet wird³.

Freilich scheint trotz dieser so gründlich veränderten Lage der sokratisch-platonische Gedanke doch noch wirksam. Die Philosophen und ihre zu philosophischen Fakultäten gehörenden Kollegen sind auch heute noch vor der sophistischen Gefahr, mit ihrem Unterricht reich zu werden, gründlich geschützt. Die uralte Sonderstellung der Philosophie und der aus ihr erwachsenen oder ihr zugeordneten Wissenschaften zeigt sich auch jetzt noch darin, daß ihre Repräsentanten weder durch chirurgische oder internistische Praxis noch durch technische, juristische oder wirtschaftliche Gutachten „Geld machen“ oder „zu Geld kommen“ können. Neidlos und ohne das geringste Ressentiment sei dies ausgesprochen und ohne den fuchsischen Trostversuch, die Trauben seien sauer. Sie sind vermutlich süß; sie zu pflücken aber ist dem Philosophen nicht wegen intellektueller Schwäche, auch nicht nur mangels Wirklichkeitssinnes verwehrt, sondern aus dem Gesetz seiner Aufgabe. Wenn er sich ihr verschreibt, legt er zugleich das Gelübde der Armut ab. Es gibt hierfür einen alten Beleg: *Aristoteles* erzählt in seiner „Politik“ (I 11, 1259 a 5 ff.) die Geschichte von *Thales von Milet*, dem Initiator der griechischen Philosophie: „Als

³ I. H. Mackay, *M. Stirner, sein Leben und sein Werk*, S. 221.

man ihn wegen seiner Armut verspottete, als ob die Philosophie zu nichts nütze sei, soll er, da er auf Grund seiner astronomischen Kenntnisse und Beobachtungen eine ergiebige Olivenernte voraussah, noch im Winter, mit dem wenigen Gelde, das ihm zu Gebote stand, sämtliche Ölpresen in Milet und Chios für einen geringen Preis, den niemand überbot, gepachtet haben. Als aber der rechte Zeitpunkt gekommen war und plötzlich und gleichzeitig viele Pressen verlangt wurden, habe er sie so teuer verpachtet, als es ihm beliebte, und so einen Haufen Geld verdient, zum Beweis, daß es für die Philosophen ein Leichtes wäre, reich zu werden, daß es aber nicht das Ziel sei, dem ihre Bemühungen gälten.“

Platon hat, fast 80 Jahre alt, im letzten Brief, den er schrieb, den heiter spielenden Scherz (*παιδιά*) die Schwester des Ernstes (*σπουδή*) genannt (Ep. VI gegen Ende) und beide zugleich gefordert. Nehmen Sie den kleinen existenziellen Exkurs in diesem Sinne. Er mag uns helfen zu verstehen, warum außer den immer wiederkehrenden Warnungen vor Geldgier und den Mahnungen zu sokratischer innerer Unabhängigkeit von Besitz und Reichtum das Geld im Denken der klassischen griechischen Philosophie kein Gegenstand gründlichen Bedenkens geworden ist. Es war kraft des in ihr wirksamen Grundglaubens an den unbedingten Vorrang des Geistes von vornherein an den niedrigsten Ort in der Wertrangordnung gestellt.

Nur eine große und rühmensewerte Ausnahme muß eigens erwähnt werden; es ist der Vollender der klassischen griechischen Philosophie, nämlich *Aristoteles*, bei dem (wie beim großen Vollender der klassischen neuzeitlichen Philosophie, bei *Hegel*) das Geld zweimal, sowohl im Rahmen seiner Ethik (Nik. Eth. V 8, 1133 a. b) wie im Rahmen seiner Politik (I 9, 1257) behandelt wird.

An der zuletzt genannten Stelle geht es um die philosophische Lehre von Besitz und Erwerb, und zwar speziell des Gelderwerbs. *Aristoteles* macht darauf aufmerksam, daß elementaren Bedürfnissen genugtuender Tauschhandel noch keine Art des Gelderwerbs sei. Jedoch habe der Tauschhandel begreiflicherweise das Geld in Gebrauch kommen lassen, und mit seiner Schaffung komme dann die Erwerbsart auf, die bei zunehmender Routine mit steigendem Raffinement darauf achte, wie man einen möglichst großen Gewinn erziele, um so zu möglichst hohem Vermögen zu gelangen. Wenn man aber auch Reichtum oft in die Masse des Geldes setze, so sei doch zu unterscheiden zwischen Reichtum und Gelderwerb. Naturgemäßer Reichtum gehöre zur Hauswirtschaft, Gelderwerb aber beruhe auf dem Handel und schaffe Vermögen rein nur durch Vermögensumsatz; jener habe daher seine natürliche Schranke, der aus der Erwerbskunst fließende Reichtum dagegen kenne für sein Ziel keinerlei Schranke; die Vergrößerung des Besitzes ist grenzenlos möglich.

Aristoteles bringt, indem er nach dem Grund einer solchen Denkweise fragt, auch den Bezug dieser Art Gelderwerbs zum Wesen und Unwesen des Menschen zur Sprache. Das Verlangen, leben zu wollen, das an sich selber schrankenlos ist, treibt zu seiner Befriedigung das Verlangen nach unbeschränkten Mitteln hervor. Die Genüsse des Daseins scheinen an das Übermaß des Besitzes geknüpft, und so nimmt man seine Zuflucht zu der Erwerbskunst, die dieses Übermaß gewährt. Bedenklich wird dieses Streben nach Wohlleben besonders dann, wenn aus allen Dingen – z. B. aus der Feldherrnkunst oder Heilkunst – ein Gelderwerb gemacht wird, „als wäre das das Ziel, worauf alles bezogen werden müßte“.

Im folgenden Kapitel (I 10, 1258 b) findet sich der berühmte und folgenreich gewordene kleine Abschnitt, der das Zinsnehmen (des Wucherers) als im Widerspruch zum Naturrecht stehend verurteilt: das Gewerbe des Wucherers widerstreitet der Zweckbestimmung des Geldes: es ist für den Umtausch erfunden, „der Zins aber weist ihm die Bestimmung zu, sich durch sich selbst zu vermehren“.

Genau im Hinblick auf jene ursprüngliche Funktion des Geldes spricht nun *Aristoteles* in der Nikom. Ethik (V 8) von ihm: „alles, was ausgetauscht wird, muß irgendwie vergleichbar sein. Dafür nun ist das Geld auf den Plan getreten; es wird in gewissem Sinne zu einer Mittelinstanz; denn alles läßt sich an ihm messen“. „Geld also“ – so lautet die aristotelische Definition – „ist jenes Ding, das als Wertmesser Meßbarkeit durch ein gemeinsames Maß schafft“. Dieses basiert auf einer Meß-Einheit, die – wie *Aristoteles* meint – auf gültiger Übereinkunft beruht; so erkläre sich auch der griechische Name für Geld: νόμισμα, d. h., das, was – im Gegensatz zu Naturgegebenheiten – sein Dasein und seine Gültigkeit einer menschlichen, intersubjektiven *Setzung*, einem Brauch (νόμος) verdankt.

Nicht ohne Zusammenhang mit der Ethik des *Aristoteles* sind die von *Theophrast*, dem jüngeren Freunde des *Aristoteles* und seinem ersten Nachfolger in der Leitung der peripatetischen Schule, stammenden, durch die Jahrhunderte wirksam und berühmt gebliebenen „Charaktere“ – das kleine, 30 Skizzen umfassende Büchlein (von 319 v. Chr.), das die Charakterologie begründet (denn auch diese so modern anmutende Wissenschaft ist antiken Ursprungs). Unter ihnen sind zwei, die unsere Aufmerksamkeit erregen: der Pfennigfuchser und der Geizige. Hier sind also zwei unter sich sehr verwandte Verhaltensweisen des Menschen zum Geld spitz und witzig gekennzeichnet. Zu Beginn stehen auch hier, wie bei allen Charakterschilderungen *Theophrasts*, Definitionen. Wenigstens aus einer der beiden Charakteristiken möchte ich – zu Ihrem Vergnügen,

⁴ *Theophrast*, Charakterbilder, S. 26–28 der deutschen Ausgabe von Horst Rüdiger, Sammlung Dieterich, Bd. 34.

wie ich hoffe – einige Sätze mitteilen⁴: Pfennigfuchserie ist eine übertriebene Sparsamkeit im Interesse von Hab und Gut. – Bei der Bewirtung von Freunden schneidet der Knicker das Fleisch in kleine Stücke, ehe er es auftragen läßt, und danach rechnet er nach, wieviel Gläser jeder getrunken hat. – Wenn ein Sklave einen Topf oder eine Schüssel zerbrochen hat, so zieht er es von seiner Kost ab. – Hat seine Frau einen Dreier verloren, so bringt er es fertig und rückt Geräte, Betten, Schränke von ihren Plätzen und durchsucht noch die Dielenfugen. – Niemanden läßt er eine Feige aus seinem Garten kosten oder über sein Feld gehen oder eine abgefallene Olive oder Dattel aufheben. – Knicker lassen sich die Haare bis auf die Haut abschneiden und Schuhe ziehen sie erst gegen Mittag an. – In der Tat, wir teilen die Bewunderung, die *La Bruyère*, der große französische Moralist im Zeitalter Ludwigs XIV, dem *Theophrast* zollte, indem er *Theophrasts* Charakterbilder seiner eigenen Schrift von 1688 voranstellte und dieser den Titel gab: „Die Charaktere Theophrasts, aus dem Griechischen übersetzt, mitsamt den Charakteren und den Sitten dieses Jahrhunderts“.

Zu den großen Geistern dieses, nämlich des 17. Jahrhunderts, gehört *Spinoza* – (ich übergebe, um nicht zu ausführlich zu werden, was sich über das mittelalterliche Denken unter diesem Blickpunkt sagen ließe). Bei ihm finden sich, anders als bei *Descartes*, dem Begründer der neuzeitlichen Philosophie, immerhin ein paar Sätze über das Geld⁵; er erklärt, daß das Geld einen bündigen Ausdruck für alle Dinge gebracht habe, „und daher ist es denn gekommen“, fährt er fort, „daß das Vorstellungsbild des Geldes die Seele der großen Menge am meisten einzunehmen pflegt, weil die Leute sich kaum eine Art der Freude vorstellen können, die nicht von der Idee von Geldstücken als der Ursache begleitet wäre“. Freilich billigt *Spinoza*, wenn man aus Bedürfnis oder der Notwendigkeiten des Lebens wegen dem Gelde nachgeht; er verwirft es, wenn man es tut, weil man die Kunstgriffe des Geldgewinnens kenne, und fügt hinzu, in guter alter philosophischer Haltung: „Wer aber den richtigen Gebrauch des Geldes kennt und das Maß seines Reichtums allein nach dem Bedürfnis abmißt, der lebt mit Wenigem zufrieden.“

Immer noch ist der Bezug des Menschen zum Geld wesentlich als moralisches Problem gesehen und behandelt. Kaum eine Ahnung davon meldet sich, daß es mit seinem Fragegehalt in den Bereich eines – nicht moralisch wertenden, sondern ontologisch orientierten – philosophischen Verständnisses des Menschen gehören könnte.

Da taucht, zum ersten Mal, soviel ich sehe, bei *Leibniz*, am Ende des 17. Jahrhunderts (wenn auch erst 1717 gedruckt), ein entscheidend in

⁵ Sämtl. Werke (Meiner) I, S. 241.

diese Richtung weisender Gedanke auf, und zwar an einer Stelle, an der es niemand vermuten möchte, in der kleinen, deutsch geschriebenen Abhandlung „Unvorgreifliche Gedanken betreffend die Ausübung und Verbesserung der Teutschen Sprache“⁶. Hier wird (S. 26 ff.) von Leibniz die Sprache mit dem Geld verglichen; die Worte werden oft als Ziffern oder als Rechenpfennige gebraucht. Das scheint noch eine recht äußerliche Vergleichung zu sein; aber im grübelnden und trächtigen Denken *Hamanns*, dem „im Zusammenhang mit Volkswirtschaft und Münzwesen Natur und Funktion des Geldes Gegenstand von weitläufigen Studien und tief-sinnigen Betrachtungen“ wurde⁷, vertiefte sie sich zu dem erstaunlichen Satz: „Das Geld und die Sprache sind zween Gegenstände, deren Untersuchung so tief-sinnig und abstrakt als ihr Gebrauch allgemein ist. Beide stehn (fährt *Hamann*, auf die angeführte Stelle *Leibniz*' verweisend, fort) in einer näheren Verwandtschaft, als man mutmaßen sollte. Die Theorie des einen erklärt die Theorie des andern; sie scheinen daher aus gemeinschaftlichen Gründen zu fließen“. Ja *Hamann* spielt mit dem Gedanken so sehr, daß er die Sprachkünstler und Philologen die Banquiers der gelehrten Republik zu nennen wagt. Diese Sätze stehen wiederum an unvermutbarer Stelle, nämlich in *Hamanns* „Vermischten Anmerkungen über die Wortfügung in der französischen Sprache“ von 1761^{7a} (die als selbständiges Schriftchen erschienen waren und dann 1762 in die „Kreuzzüge des Philologen“ mit aufgenommen wurden).

Warum ist der Gedanke in der Fassung *Hamanns* so bedeutend? Nicht nur, weil nach ihm, wie auf dem Wort-Wechsel der Reichtum der menschlichen Erkenntnis beruht, so alle Güter des bürgerlichen oder gesellschaftlichen Lebens sich auf das Geld als ihren allgemeinen Maßstab beziehen. Die Intuition *Hamanns* weist tiefer: Aus dem Denken der Griechen stammt die heute noch von Hand zu Hand gereichte Bestimmung des Wesens des Menschen: der Mensch erscheint in ihr als das vernunft- und sprachbegabte Tier (*ζῷον λόγον ἔχον*). Wie richtig und wie unzulänglich zugleich auch immer diese Definition sein mag: indem *Hamann* die Sprache und das Geld „aus gemeinschaftlichen Gründen fließen“ läßt, rückt er das Geld in eine Dimension, in der es, jeder Zufälligkeit und Willkür enthoben, ein anthropologisches Wesensmoment wird; in Analogie zur überkommenen Begriffsbestimmung müßte, denkt man seinen Gedanken weiter, der Mensch auch als das Lebewesen definiert werden können, dessen spezifische Differenz darin liegt, daß es Geld haben kann und zum Gelde in einem wesentlichen Bezug lebt. In der Tat: kein Tier kann Geld haben oder von sich aus zum Geld in einem wesentlichen Ver-

⁶ *Leibniz*, Philosophische Werke (Meiner), Bd. V (Ergänzungsband), S. 25 ff.

⁷ *Hamann*, Sämtl. Werke VI 145 s. v. Geld; hier auch die Belege.

^{7a} *Hamann*, Sämtl. Werke II 129 ff.

hältnis stehen; Geld-haben-können ist eine Auszeichnung einzig des Menschen. Einer solchen Radikalisierung des *Hamanns*chen Gedankens widerspricht freilich, so scheint es zunächst, das Faktum, daß das Geld eine Schöpfung des Menschen ist; aber dieser Anschein verflüchtigt sich, wenn man bedenkt, daß es auch Ursprungs- und Entwicklungsprobleme der Sprache gibt – kaum anders, als es eine Entstehungs- und Entwicklungsgeschichte des Geldwesens gibt. Indem *Hamann* also die *Leibniz*sche Anregung gegen den bloßen Augenschein ausweitet und vertieft, hat er auf jeden Fall einen Wink gegeben, dem denkend zu folgen fruchtbar sein könnte.

Das vor *Simmel* Bedeutendste zur Philosophie des Geldes bringen aber *Hegel* und in seiner Kritik *Marx* vor. Bei beiden steht dies im Zusammenhang mit dem für die Philosophie neuentdeckten Problem der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich der nicht mehr christlich interpretierten *Arbeit*. Diese im 18. Jahrhundert sich durchsetzende profane Interpretation sieht die Arbeit nicht nur als Not und Mühsal, aber auch nicht nur als Leistung, sondern als „schlechthin zum Sein des Menschen gehörig, sofern es nur überhaupt ein Tätigsein in der Welt ist“⁸. Wenn so das Geld im Zusammenhang mit der in diesem Sinne verstandenen Arbeit philosophisch zur Sprache kommt, so ist also deutlich, daß die von *Leibniz* angedeutete, von *Hamann* radikalisierte Tendenz auf eine anthropologisch und ontologisch orientierte Fragestellung sich ausarbeitet.

Zum ersten Mal hat *Hegel*, der sich schon in seinen Schweizer Jahren mit finanzwirtschaftlichen Problemen intensiv beschäftigt hatte, in seinen erst 1932 veröffentlichten Jenenser Vorlesungen zur Philosophie des Geistes von 1803/04 begrifflich vom Gelde gesprochen, und zwar in dem Schlußabschnitt über Arbeit und Besitz, dem der Abschnitt über die Sprache unmittelbar vorausgeht⁹. Indem *Hegel* in einer für die ersten Jahre des 19. Jahrhunderts erstaunlichen, weil weitvorausschauenden Weise seinen Blick auf Arbeit, Werkzeug, Maschine und Fabrikwesen richtet und den „allgemeinen Begriff“ dieser „mannigfachen Arbeiten der Bedürfnisse als Dinge“ sucht, vermeint er, auch dieser ihr allgemeiner Begriff müsse ein Ding sein wie sie, das aber als allgemeines alle vorstelle, und er findet diesen „materiellen, existierenden Begriff“ oder die „Möglichkeit aller Dinge des Bedürfnisses“ im Gelde. „Das Geld hat die Bedeutung *aller* Bedürfnisse, weil es eine Abstraktion von allen Besonderheiten ist“¹⁰.

Zwei Jahre später, also im Winter 1805/06, hat *Hegel* wieder in ähn-

⁸ *Löwith*, Von Hegel zu Nietzsche² 1950, S. 285; auch zum Folgenden zu vergleichen.

⁹ Jenenser Realphilosophie I 239.

¹⁰ *Löwith*, S. 289.

lichem Zusammenhang auf das Geld aufmerksam gemacht¹¹; darüber hinaus aber kommt er auch bei der Besprechung der Stände¹², des Staatswesens und der Analyse ihrer Gesinnungen noch einmal auf diesen Gegenstand. *Hegel* unterscheidet zu dieser Zeit noch (anders als später in der Rechtsphilosophie) den Bauern-, Bürger- (oder Handwerker-) und den Kaufmannsstand. Bei ihm heißt es vom Geld, es sei „eine große Erfindung. Alle Bedürfnisse sind in dies Eine zusammengefaßt“. Entsprechend wird als die Gesinnung des Kaufmannsstandes bezeichnet „dieser Verstand der Einheit des *Wesens* und des *Dinges*: so reell ist einer, als er Geld hat; das *Wesen* der Sache ist die Sache selbst; der Wert ist klingende Münze“. Da aber das Geld zwar die Bedeutung aller Bedürfnisse hat, aber so, daß es selbst von allen unmittelbaren Besonderheiten abstrahiert, ist im Gelde „das formale Prinzip der Vernunft vorhanden“. Der Gedanke wird schließlich noch einmal, in der Berliner Zeit, in den Zusätzen zur Rechtsphilosophie¹³ plastisch: „Der Wert einer Sache kann sehr verschiedenartig sein in Beziehung auf das Bedürfnis; wenn man aber nicht das Spezifische, sondern das Abstrakte des Wertes ausdrücken will, so ist dieses das Geld. Das Geld repräsentiert alle Dinge“.

Immer wieder staunt man über den enormen Wirklichkeitssinn dieses vielgeschmähten Idealisten, der die zu seiner Zeit noch junge Wissenschaft der Staatsökonomie „so ernst nimmt wie sonst nur noch *Marx*“¹⁴ und ihr Reverenz erweist als einer Wissenschaft, in der „der *Gedanke* aus der unendlichen Menge von Einzelheiten den in ihr wirksamen und sie regierenden Verstand herausfindet“¹⁵. Daß *Marx* in der produktiven Kritik *Hegels* groß und stark geworden ist, verwundert nicht.

Das bedeutendste Zeugnis dafür ist sein erst in unserem Jahrhundert (1932) publiziertes Pariser Manuskript „Nationalökonomie und Philosophie“ (1844). In dieser scharf- und tiefsinnigen Arbeit, deren Gedankenreichtum auch noch den Hintergrund für die später zunehmend ökonomische Betrachtung im „Kapital“ abgibt, kommt der entscheidende Durchbruch durch die idealistische Grundposition in der Auseinandersetzung mit *Hegels* Philosophie zustande; wenn *Hegel* vom Geld spricht, so geschieht es nur hinsichtlich seiner „Gedankenform“ im Blick auf seinen spekulativen Wert, also ganz abstrakt, nämlich „von der Natur und dem wirklichen Menschen abstrahierend“¹⁶. Gegen dieses „Geld des Geistes“, wie es *Hegels* „Logik“ darstellt, muß aber das Geld konkret als „der

¹¹ Jenenser Realphilosophie II 215.

¹² Ebda S. 256 f.

¹³ Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Lasson S. 303.

¹⁴ *Löwith*, S. 291.

¹⁵ Rechtsphilosophie S. 159 f.

¹⁶ S. 253, KTA Bd. 209.

wirkliche Geist aller Dinge“ verstanden werden. Denn das Geld spielt den „Kuppler“ zwischen dem Menschen und seinen Bedürfnissen, zwischen dem Leben und den Mitteln zum Leben; es ist der Mittler schlechthin. Gerade deshalb wird es aus einem Mittel zum Zweck: „die Quantität des Geldes wird immer mehr seine einzige *mächtige* Eigenschaft; die Maßlosigkeit und Unmäßigkeit wird sein wahres Maß“¹⁷. Die Nationalökonomie sei die Wissenschaft des Reichtums (freilich dialektisch zugleich die der Ersparung und der Askese) und das einzige Bedürfnis, das sie produziere, sei das Bedürfnis des Geldes. Natürlich eifert der junge *Marx* gegen diese durch Arbeit und Geldwesen im Kapitalismus geschehende Selbstentfremdung des menschlichen Wesens und sieht die Aufgabe ihrer Aufhebung als die Hauptaufgabe des wahren Kommunismus, den *Marx* ausdrücklich gegen den falschen unterscheidet und als realen Humanismus expliziert.

War im Denken des jungen *Marx* die Kritik an *Hegels* Philosophie motiviert in der Bekämpfung ihres bloß abstrakt-spekulativen Charakters und die Tendenz die, aus der nur theoretischen Gedankenarbeit zur Verwirklichung in der konkreten Praxis zu gelangen, so sind bei dem mit *Marx* gleichzeitigen anderen wirkungsstark gewordenen Kritiker *Hegels*, bei *Sören Kierkegaard*, Motiv und Tendenz der Kritik durchaus entsprechend. Aber die Differenz in dieser exakten Analogie kommt daher, daß *Marx* vom Menschen als natürlichem Gesellschaftswesen ausgeht, *Kierkegaard* aber vom Menschen als dem konkreten Selbst, dem personalen Individuum. Aber auch da, gerade in dieser existenziellen Zuspitzung auf die konkreten Lebensverhältnisse des Einzelnen meldet sich die Dringlichkeit, das Geld und den Bezug des Menschen zu ihm durchzereflektieren. Die möglichen Positionen der ästhetischen und der ethischen Lebensauffassung werden in „Entweder – Oder“, das ein Jahr vor *Marx*' Pariser Manuskript von 1844 erschienen ist, angedeutet. Da ist¹⁸ von dem „ganz gewöhnlichen Menschen, aber doch einem Menschen in seiner besonderen Konkretion“ die Rede; er muß essen und trinken, wohnen und sich kleiden, um existieren zu können. Wendet er sich an den Ästhetiker, um von ihm zu erfahren, wie er sich im Leben einrichten soll, so wird der ihm zunächst sagen, daß man dazu auf jeden Fall Geld braucht: „Geld ist und bleibt doch *nervus rerum gerendarum*; Geld ist die wahre *conditio sine qua non*“, „die absolute Bedingung des Lebens“. Aber leider, jenes konkrete Individuum *hat* kein Geld. Was nun? Achselzuckend antwortet der Ästhetiker: „Das ist freilich was anderes; da bleibt schließlich nicht übrig, als daß man *arbeitet*“. Aber ist es menschenwürdig, sich mit Arbeit um das tägliche Brot abzuschinden? Heißt das einen

¹⁷ aaO 255.

¹⁸ II 239, nach der alten Ausgabe des Diederichs-Verlags 1922.

Menschen als Menschen behandeln? In der Tat: es ist unbegreiflich, daß Prometheus und Epimetheus, die den Menschen sonst so herrlich austatteten, ihm nicht auch Geld mitgegeben haben; darum sieht es jetzt so aus: „die meisten Menschen leben, um sich ihr Auskommen zu verdienen; haben sie ihr Auskommen, so leben sie, um ein besseres Auskommen zu erwerben; haben sie das, so sterben sie“.

Gegenüber diesem wenig ersprißlichen Bescheid des ironischen Ästhetikers macht jedoch der Ethiker jenes konkrete Individuum darauf aufmerksam, daß Arbeit in der Bestimmung des Menschen liegt; indem der Mensch um sein Auskommen kämpft, kämpft er zugleich eigentlich um sich selbst – nämlich um sein eigentliches Selbst. So ist auch bei *Kierkegaard* wie bei *Hegel* und *Marx* das Problem des Geldes in seinem Bezug zum Menschen in das größere und tragende Problem der Arbeit eingefügt.

Ich muß nun leider darauf verzichten, das fast 600 Seiten umfassende und gedankenreiche größte Werk zu analysieren und charakterisieren, das zuerst 1900 erschienene Buch *Georg Simmels* mit dem Titel „Philosophie des Geldes“. Es gliedert sich in einen analytischen und einen synthetischen Teil; jeder hat drei Kapitel; jedes ist in drei Abschnitten dargeboten. Sie sehen schon hieran, mit welch' hochkultiviertem ästhetischen Sinn das Buch angelegt ist. Dieser durchdringt auch die Sprache, in der vielfältige Probleme mit Wendigkeit und Anschmiegsamkeit bis in ihre letzten Verästelungen untersucht werden. Aber es sind doch weit mehr soziologische Probleme, wie sie im Fortschreiten von der Naturalwirtschaft zur Geldwirtschaft sich der menschlichen Gesellschaft stellen und nicht nur Individuum und Person, sondern die gesamte Kultur und den Stil ihres Lebens mitbestimmen, die *Simmel* behandelt. Auch heute noch, nach 60 Jahren, erschließt dieses Werk jedem Leser eine Fülle von Perspektiven, führt ihn in einen Reichtum von Relationen ein und überrascht ihn durch die Meisterschaft, mit der diese Vielfalt zu einer spannungsreichen Einheit gebündelt ist. Was indessen bei der hauptsächlich soziologischen und kulturphilosophischen Interessiertheit *Simmels* im Hintergrund bleibt, ist das, worauf unsere Absichten wesentlich gerichtet sind: die ursprünglichen, ebenso elementaren wie fundamentalen Bezüge, in denen der einzelne Mensch als Einzelner zu dem schlichten Faktum „Geld“ stehen kann. Unsere Tendenz ist nicht soziologisch motiviert, auch nicht kulturphilosophisch, sondern zielt in die Richtung einer ontologischen Anthropologie.

III

Ich kann hier und jetzt, zum Schlusse dieser Hinweise, diese Absicht nicht in der von der Sache her zu fordernden Breite ausführen; die folgende Skizze will lediglich einige Ansätze versuchen.

Auszugehen ist von dem, was die Sprache als die Bewahrerin von Wesenszügen des menschlichen Seins uns in ihren sogenannten Redensarten an die Hand gibt. Bei einer Besinnung auf sie entdeckt man eine so reiche Fülle von Bezügen, die das menschliche Dasein zum Gelde haben kann, daß allein schon hieraus die fundamentale Rolle des Geldes im Ganzen des menschlichen Lebens ersichtlich wird. Wie kann der Mensch sich zum Geld verhalten? Zunächst: was alles kann er mit dem Gelde tun?

Ein Mensch, der „bei Gelde ist“, kann natürlich kaufen – Strümpfe oder Theaterkarten, Bücher oder Honig, Häuser oder Bilder, wenn das freilich auch „ins Geld läuft“; aber er kann sein Geld auch verspielen, verjubeln, verputzen, vervespern, versaufen, oder es verjuxen, wie es jener berühmte Graf von Luxemburg mit seinen 100 000 Talern tat; er kann das Geld, beim dazu notwendigen Leichtsinne, zum Fenster hinauswerfen oder hinauspfeffern; er kann es verschwenden, verleihen oder verlieren. – Hat er kein Geld, so muß er Geld verdienen; ist er zu Gelde gekommen, so kann er es verwerten, anlegen, arbeiten lassen, denn Geld trägt Zinsen; er kann es zählen und sparen, meistens ab morgen und gegebenenfalls sogar eisern; er kann es vermachen oder vererben oder, noch besser, erben und vermacht bekommen; hat er schließlich Geld gemacht und nun Geld wie Heu, so kann er es zusammenhalten und mit ihm wuchern; statt es sinnlos zu verprassen, kann er mit dem Gelde geizen (wie auch mit der Zeit, denn Zeit ist Geld); statt es herauszurücken oder zu verschenken, kann er auf dem Gelde sitzen; dann wird er immer nur wenig Geld abheben, nur das, was er braucht, um mit dem Gelde sein Auskommen bestreiten zu können, wenn er es nicht überhaupt in den Strumpf gesteckt hat; aber Geld zu fälschen, kommt ihm hoffentlich nicht in den Sinn.

Genug: denn würden wir gar noch die zahllosen populären Synonyma erwähnen, die die Sprache für „Geld“ bereithält, wären wir noch lange nicht am Ende.

Überblicken wir die mitgeteilten Wendungen, so treten deutlich, freilich in zum Teil verzerrter Art, zwei Grundverhaltensweisen heraus, in denen der Mensch zum Gelde stehen kann: die Träger und Vollzieher dieser Bezüge sind, wie wir vorläufig sagen wollen, der Schenkende und der Behaltende oder: im Extrem, der Verschwender und der Geizige. Hiermit tritt aber im Bezug zum Geld eine fundamentale Differenz hervor, die zwei sehr unterschiedliche Weisen des Verhaltens zu Welt, Mitmensch und zum eigenen Selbst sichtbar macht; der Bezug zum Gelde wird der sinnfälligste Ausdruck davon deshalb, weil das Geld in seinem abstrakten, von allen Besonderheiten gelösten Wesen sich am wehrlosesten jedem persönlichen menschlichen Druck fügt und gerade wegen seiner schier grenzenlosen Fügsamkeit zu einem außergewöhnlich vielsagenden

Symbolträger prädestiniert ist. Gewiß meldet sich die gemeinte Differenz zwischen dem Schenkenden und dem Behaltenden auch in mannigfachen anderen Bezügen, aber im Bezug zum Geld vielleicht am eindrucksvollsten.

Wenn wir nun diese beiden grundverschiedenen Weisen charakterisieren wollen, so bedienen wir uns dabei der Methode der – von *M. Weber* so genannten – idealtypischen Konstruktion. Das bedeutet, daß die beiden Grundformen gedanklich in reinlicher Schärfe gegeneinandertreten, in einer Reinheit, gegenüber der das faktische menschliche Dasein häufig als Vermischung beider Weisen erscheint: entweder haben die Menschen beide gleichermaßen in sich oder wechseln je nach Gelegenheit oder Zeit ihren Stil. Trotzdem erlaubt unser Verfahren die Erkenntnis von zwei Grundweisen, von denen die eine oder die andere in der Regel vorherrscht und für die Gesamtperson bestimmend ist.

Weiter ist vorweg zu bemerken, daß beide Weisen – die des Schenkenden wie die des Bewahrenden – ihre bereits angedeuteten Entartungsformen haben, Verschwendung und Geiz. Indem wir hier keine scharfen Grenzen ziehen, deuten wir an, daß die Grundverhaltensweise auch für die Entartungsform noch gilt, wenngleich natürlich Entartungen keine Vorbilder abgeben. Aber wir fordern jetzt nicht moralisch, sondern beschreiben und erläutern anthropologische Befunde. Gemeint sind sie immer im Hinblick auf das Verhalten des *Einzelnen* zu dem ihm *persönlich* gehörigen Geld – als Verwalter fremden Geldes unterstehe ich natürlich besonderen Normen.

Am Bezug zum Geld verrät sich die jeweilige Verfassung in der Wesensart des Menschen, dies, was an ihm leitend ist: Vertrauen, Glaube, Hingabefreudigkeit, Offenheit und Mut, oder Angstlichkeit und Sorge, Berechnung und Vorsicht, Verschlossenheit und Furcht. Schon *Henri Bergson* hat den „home ouvert“ von dem „home clos“ unterschieden, wie *W. Sombart* die verschwenderischen von den haushälterischen Naturen; jene sind auf luxuria gestimmt, diese auf avaritia. Aber man muß¹⁹ den Wesensgegensatz tiefer fassen.

Der *Schenkende* ist getragen von einem unreflektierten Vertrauen zum Sein überhaupt, indem er sich geborgen fühlt; darauf gründet sein Vertrauen zu den Mitmenschen, die er ebenfalls nach dem, was sie sind, und nicht nach dem, was sie Nützliches leisten, annimmt und weitherzig bejaht; und ebenso erfüllt ihn ein unbegründbares Zutrauen zu sich selbst, eine Zuversichtlichkeit, die ihn sich selber zustimmen läßt. Demgemäß hat er Neid und Ressentiment nicht nötig; Vergleichen gilt ihm als gemein; er liebt alles, was leicht glückt und beglückt; Angstlichkeit und

¹⁹ Vgl. *Max Scheler*, Abhandlungen und Aufsätze II 1915, S. 324 f.

Mißtrauen gegen Leben und Menschen sind ihm fern, das Tragischnehmen von Kleinigkeiten verhaßt; in dieser seiner Grundhaltung des Jasagens zur Welt und ihrem Reichtum gibt er, ohne Berechnung, sich her und von sich her, was immer er vermag, und seien es „nur“ die Gaben seines Geistes, die er nicht vorsichtig und berechnend zurückhält, sondern freimütig, großzügig und bedenkenlos austretet, wo immer sie willkommen sind. Vor allem aber: *er läßt die andern gelten*, auch in ihrer Verschiedenheit von ihm; er gönnt allem, was ist, Dasein und Fülle, und weiß sich selber auch in kargen Lebensverhältnissen reich. Sein schenkendes Wesen strömt überallhin aus.

Der solchermaßen Geartete wird in seinem Bezug zum Geld insbesondere erfahren, daß Geld frei macht. Das klingt erstaunlich, aber ist wahr – nicht nur die Wahrheit macht frei, sondern, gewiß in einem anderen Sinne, auch das Geld. Es versetzt den, der es hat oder als Lohn für Arbeit erhält, in die Möglichkeit, selber sein persönliches Leben nach eigenem Wunsch und Willen zu planen und zu gestalten. Er kann, aus der Haltung seiner Wesensart heraus, in Freiheit wählen, was er sich mit dem Gelde leisten oder kaufen will. Für diesen Typus Mensch bedeutet Geldbesitz oder Gelderwerb (und häufig auch die Forderung nach Lohn- oder Gehaltssteigerung) ganz überwiegend die Steigerung der möglichen Unabhängigkeit, Selbständigkeit und Eigenprägung des Lebens und wird so geradezu ein Instrument der individuellen Kultur, ein Werkzeug gegen Nivellierung und Uniformität.

Ganz anders wird der *Behaltende* sich verhalten, der im Extremfall der Geizige wird. Seine *Grundgestimmtheit* ist Angst und Mißtrauen, sein Hauptbedürfnis das nach Sicherheit und Garantien, seine Leidenschaft (wenn er überhaupt eine hat) das Kritisieren, Nörgeln, Zensieren, Rubrizieren; er kann nicht gelten lassen, insbesondere nichts was anders ist als er selbst; er neigt zu Herrschsucht und Rechthaberei, die der Schenkende nicht kennt; Menschen wertet er wie auch sich selbst lediglich nach dem, was sie haben und leisten, nicht nach dem, was sie sind; er selbst ist auf Vergleichen, Voraussein und Mehrhaben aus; im Grunde liebt er weder sich noch die andern noch die Welt im ganzen, da sie sich so schlecht berechnen läßt; seine Parole ist „Trau, schau, wem“. Statt der Gebärde des bejahenden Sichversenkens ins Wesentliche kennt er nur das mißtrauische Regulieren der Beziehungen unter den Dingen und Menschen; denn Nützlichkeit ist ihm einer der obersten Maßstäbe. Geld macht ihn nicht frei zur selbständigen Wahl seiner Lebensgestaltung, sondern stößt ihn noch tiefer in die Versklavung an seine angeborene (oder anerzogene) Grundhaltung. Denn er neigt notwendig zur Kleinlichkeit und Mickrigkeit; der Geist der Rechenhaftigkeit behext ihn in allem. Er treibt ihn zu verständnislosen Vorwürfen gegenüber dem andern Typus und seinen Repräsentanten: sie

gelten ihm als charakterlos und schwach, ja als faul und innerlich leer. Hier kommt die Paradoxie auf den Gipfel: denn jene leben aus der Fülle, ihr Geltenlassen und Daseingönnen ist nicht Schwäche, sondern die Natur der Großmütigen; innerlich leer aber sind in Wahrheit die andern, die ihre Leere mit Prinzipien vollpumpen, denen zufolge überall „etwas herauskommen“ muß.

Dieses Verhalten gewinnt eine besondere Intensität im Verhältnis des Behaltenden zum Besitz und insbesondere zum Geldbesitz. Er sitzt in der Tat auf dem, was er hat; er besitzt es im wörtlichen Sinne. Der Körperteil nun, mit dem man sitzt, gehört zu den *partes inferiores*, den unteren, die in der allgemeinen Schätzung zugleich die *partes deteriores*, die minderwertigen, sind. An vielen Repräsentanten dieses Stils bemerken wir demgemäß ein eigentümliches, ambivalentes Verhältnis zum Schmutz. Er spielt in den Verfassungen dieser Menschen faktisch eine enorme Rolle; aber diese wird nicht angenommen und durchgearbeitet, sondern verschleiert und verleugnet. Häufig ist an Menschen, die auf ihrem Geld und Gut sitzen, das „Gesäßige“ – um eine Wortprägung *Gundolfs* zu gebrauchen – wie ein alles überspielender und durchstimmender Zug ihres gesamten Wesens (oder Unwesens) bemerkbar. Aber sie selber pflegen durch irgendwelche sog. geistige Beschäftigung mit Kunst und Literatur, mit Tradition und Religion und ganz besonders mit exzessivem Sauberkeitsfanatismus diesen Zug zu überkompensieren; in ihrem dadurch enorm gesteigerten Selbstwertgefühl, das bei aller Intensität hohl ist, spielt dann das „dreckige Geld“ verbal nur eine peinliche Rolle, während es in Wirklichkeit fundamental ist.

In der Redensart vom „schmutzigen Geld“ kommt schließlich jene Haltung des Menschen zum Geld zum Vorschein, die im Gelde nur das Materielle sieht und jeden, der mehr Geld hat oder erwirbt und auf Gelderwerb aus ist, demzufolge als Materialisten charakterisieren möchte. Aber *erstens* ist es nicht wahr, daß Geld Materie sei. Geld ist ja nicht jenes Stückchen Metall oder jener Fetzen Papier, sondern dieses *wird* erst Geld durch eine *konstituierende* Leistung des menschlichen Geistes. In dieser Hinsicht ist das Geld so wenig Materie oder materiell wie ein Gemälde von Rembrandt. Genau wie dort die wirklich materiellen Data, Leinwand, Farbe, usw., erst durch einen Akt des schöpferischen Geistes des Künstlers zum Kunstwerk werden, so ist im Gelde die sinnstiftende produktive Funktion des Geistes an der Materie bereits vollzogen.

Zweitens aber – und das ist nun entscheidend, auch für den rechten Bezug des Menschen zum Gelde – gibt es im Bereich des Menschen, wie ich früher an dieser Stelle darlegen durfte²⁰, das bloß Materielle überhaupt

²⁰ Vgl. oben S. 19.

nicht, gleichgültig, ob es sich um Essen und Trinken, um Wohnen und Sichkleiden oder um das Geld handelt. Immer ist schon in ihm *das einheitliche Gesamtwesen des Menschen*, das Humane schlechthin, vor jeder Differenzierung in Materielles und Geistiges wirksam; es geht in diesem Bereiche nicht an, wie die neue philosophische Anthropologie zu zeigen vermag, Leib und Leben abzuwerten, um den Geist triumphieren zu lassen; das, was Leib und Leben, die nackte Existenz, betrifft, ist nicht minder wesentlich und ursprünglich als das sog. Ideelle; das sog. Materielle, das Lebendige und Geistige, liegen im Menschen nicht nur gleichgeordnet nebeneinander, sondern einander durchdringend ineinander.

Sieht man den Bezug des Menschen zum Geld im Lichte dieses Sachverhalts, so kommen die Dinge anders zu stehen als in den gewöhnlichen, erbaulich-moralisierenden Anweisungen. Der Umgang mit dem Geld ist eine so ursprüngliche menschliche Kategorie wie das Wohnen oder Sprechen. Gewiß ist mit dieser Einsicht noch nichts ausgemacht darüber, *wie* dieser Umgang sich vollziehen soll – sowenig wie in den analogen Fällen darüber, wie der Mensch wohnen oder sprechen soll. Das sind Erziehungsfragen; diese aber können nicht mit dem aus einer denaturierten christlichen Tradition stammenden Schema von Fleisch und Geist bewältigt, sondern nur auf der Grundlage realitätsadäquater Wesenseinsicht angegangen werden.

Das zu leisten, kann hier nicht mehr unsere Aufgabe sein. Wir wären zufrieden, wenn der vorgetragene Versuch einer philosophischen Besinnung über das Geld und den Menschen einen Impuls entbände, den echten, nämlich menschlichen Bezug zum Gelde durchzudenken und zu verwirklichen. Er würde sich an der *Notwendigkeit* orientieren müssen, die im Gelde als einem Tatbestand unserer Faktizität, einem Zug unseres „*Verknechtetseins*“, wie *Aristoteles* sagte, sich meldet; und er müßte zugleich in der *Freiheit* wurzeln, die dem Menschen auf der Grundlage dieser Notwendigkeit gleichwohl einen Spielraum von *Entscheidungsmöglichkeiten* läßt. Mitten in der Unaufhebbarkeit unseres elementaren Gebundenseins an das Geld könnte die Möglichkeit einer gelösten und heiteren inneren Unabhängigkeit von ihm aufleuchten, wie sie etwa in einem späten Briefe *Gottfried Benns*²¹ sichtbar wird: „Aus Geld habe ich mir nie viel gemacht, mußte nur soviel haben, um ohne Ärger leben zu können“. Aber ebenso wäre zu bedenken, daß das Geld als eine fundamentale Schöpfung des Menschen teilnehmen kann an der tragischen Wendung, die so vieles vom Menschen Geschaffene wie aus einer unvermeidlichen Dynamik heraus vollzieht: an der Wendung zur Verselbständigung mit der Tendenz zu eigener Gesetzlichkeit und dem Anspruch, nunmehr damit den Menschen

²¹ Briefe S. 264.

auf eine unentrinnbare Weise zu binden und so seine Abhängigkeit von ihm absolut zu machen. Gegen eine solche Wendung freilich hilft auch kein Moralisieren; es bleibt bewundernswert, wie Männer, die ihr ausgeliefert zu sein scheinen, gleichwohl in wahrhaft erstaunlicher Souveränität sie wenn nicht zu entmächtigen, so doch zu begrenzen vermögen.

Unerträglich geworden aber ist uns heute jene scheinidealistische und nur verbale Verachtung des Geldes als des bloß Materiellen, wie sie weithin üblich war, gerade bei den sog. geistigen Menschen. Sie hätten am liebsten mit *Morgenstern* gesagt: „Oh, Mensch, das Geld ist nur Chimäre“. Gegenüber dieser uns Heutigen schon nicht mehr erhaben, sondern nur noch komisch anmutenden Großtuerei bleibt uns das Geld eine viel zu ernste, gediegene, unübersehbar dringliche Sache. Mit ihm zugleich bei aller Abhängigkeit von ihm unbefangen und frei umgehen zu lernen, ist eine wahrhaft menschliche Aufgabe.

Denn es selber bleibt der *nervus rerum gerendarum*. Gewiß genügt Geld allein nicht, die *res gerendae* zu bewältigen. Aber das, was noch dazu gehört, das Moralische, versteht sich, wie man sagt, von selbst – das Geld jedoch versteht sich leider nicht von selbst. *Luther* hat gesagt, dem, der kein Geld hat, hilft es nicht, daß er fromm ist.

Uns, die wir die Realität ehren *und* den Gedanken gerade dann, wenn er die Realität durchdenkt und versteht, uns steht es im Blick auf die kommenden Aufgaben des Rektoratsjahres keineswegs zu, vom Geld gering zu denken. Mit einer Gebärde hoffnungsvoller Erwartung und mit einem bittenden Aufblick zu den souveränen Instanzen, zu Landtag und Regierung, möchte ich daher mit *Bert Brechts* bekanntem Vers schließen: „Ist das nötige Geld vorhanden, ist das Ende meistens gut“.

Veröffentlichungen der Wirtschaftshochschule Mannheim

Reihe 1: Abhandlungen

Band 1: Das Altpfälzische Oberrheingebiet

Von der Vergangenheit zur Gegenwart. Von Prof. Dr. Walther Tuckermann. 1953. 2. Auflage von Prof. Dr. Ernst Plewe, 166 Seiten, 1 Karte und 1 Abbildung. Kart. DM 3.50

Band 2: Festschrift der Wirtschaftshochschule Mannheim

1955. 101 Seiten, 4 Tafeln, Abbildungen und 1 Karte. Kart. DM 4.50

Band 4: Über dynamische Wirtschaftsmodelle

Von Dr. Rudolf Henn. 1957. 120 Seiten. Kart. DM 8.50

Band 5: Grundsätze der Staatswirtschaft

(Principes d'Economie Politique), von N. F. Canard. Mit einer interpretierenden Einleitung von Prof. Dr. W. G. Waffenschmidt. 1958. 248 Seiten. Kart. DM 14.–

Band 6: Die Kapazität von Güterkraftverkehrsbetrieben

Von Dr. Walter Braun. 1959. 144 Seiten. Kart. DM 10.–

Band 7: Erzeugung natürlicher Duftstoffe in der Provence

Von Dr. Günther Hoffmann. 1960. 126 Seiten. Kart. DM 18.–

Band 8: Die Zukunft des deutschen Weinbaus in der Europäischen Wirtschaftsgemeinschaft

Von Dr. Alfred Reichardt. 1960. 122 Seiten, 9 Abb., 17 Tabellen. Kart. DM 12.80

Reihe 2: Reden

Heft 1: Wesen und Formen der Gewinnbeteiligung

Von Prof. Dr. Franz Haas (†). 1957. 16 Seiten. Kart. DM 1.60

Heft 2: Die Wirtschaftspolitik als Gegenstand wissenschaftlicher Betrachtung

Von Prof. Eduard Willeke. 1958. 28 Seiten. Kart. DM 3.20

Heft 3: Der Wert in der Betriebswirtschaft – Die kulturelle Sendung der Hochschulen in der Gegenwart

Von Prof. Dr. August Marx. 1958. 30 Seiten. Kart. DM 2.80

Heft 4: Die Lohnpolitik in der Sicht der Arbeitgeber

Von Dr. Hans Const. Paulssen. 1960. 28 Seiten. Kart. DM 2.50

Heft 5: Öffentlichkeitsarbeit in Theorie und Praxis

Von Dr. Albert Oeckl. 1960. 15 Seiten. Kart. DM 1.20

Heft 6: Die Pädagogik und ihre Disziplinen

Von Prof. Dr. Wolfgang Ritzel. 1961. 22 Seiten. Kart. DM 3.20

W. Kohlhammer Verlag Stuttgart