

Kirill Postoutenko (Los Angeles)

DIE GEBURT DES RUBELS AUS DEM GEIST DES  
PLATONISMUS  
(ZUR ENTSTEHUNGSGESCHICHTE DES SOWJETISCHEN  
GELD- UND WERTESYSTEMS)

**Platon I: Unrepräsentierbarkeit der Idee durch das Symbol**

Die Unrepräsentierbarkeit der Idee durch das Symbol kann man zu Recht eine Zwangsvorstellung Platons nennen. Diese Vorstellung stammt aus der allgemeinen platonischen Kontrastierung der ewigen Idee und der wahrnehmbaren, sie imitierenden Dinge. Eine ausführliche ontologische Darstellung dieses Gegensatzes findet sich im *Timaios*: Eine ungeborene, unsterbliche, nichts-zu-sich-nehmende und nicht-zu-etwas-gehörende, unsichtbare und nicht wahrnehmbare Idee steht in Bezug auf diese Idee sekundären und gleichnamigen, empfindbaren, geborenen und ewig-beweglichen Dingen gegenüber (*Tim.* 52 a). In *Politeia* findet diese ontologische Antinomie ihre rhetorische Vollendung: Die undenkbbaren, aber sichtbaren Sachen sind den unsichtbaren Ideen dialektisch entgegengesetzt. (*Polit.* 507 b-c)

Folglich wird die Unrepräsentierbarkeit der Idee in den Texten Platons sowohl philosophisch als auch semiotisch diskutiert. In Platons Philosophie wird die Unzugänglichkeit der Idee des (göttlichen) Wissens (epistēmē) postuliert, der die Unzugänglichkeit des menschlichen Wirkens (anthrōpeia pragmata) für Götter entspricht (*Parm.* 134 b-c). In semiotischer Hinsicht bestreitet Platon die Fähigkeit des gottlosen Wortes, ein Spiegelbild der Welt zu sein. Dazu dient im *Parmenides* eine ausführliche Darstellung der inneren Widersprüchlichkeit der menschlichen Sprache. Die Absage des *Lex exclusi tertii* führt Parmenides zur Negation des semantischen Unterschieds: Vom sprachlichen Standpunkt aus sind alle Elemente der dinglichen Welt gleichzeitig einander ähnlich und voneinander verschieden (*Parm.* 158 e; 164 a).<sup>1</sup> Die Ohnmacht des Wortes wird zweifach er-

---

<sup>1</sup> Der pedantische Abbau der saussureschen *différence* gipfelt am Ende des Dialogs: Mit der vollständigen Zerstörung der sprachlichen Semantik, die Parmenides manifestiert, ist Sokrates völlig einverstanden (*Parm.* 166 c). Zum gleichen Abschluss bringt Sokrates im *Theaetetus* seine Untersuchung der Inkompatibilität von Wahrnehmung (aisthēsis) und Wissen: Es gibt

klärt. Einerseits ist ein Wort eine rein willkürliche Bezeichnung der Dinge – das *signe arbitraire* de Saussures –, die keinem idealen Gesetz entspricht. Der Sprechende kann ohne weiteres einen Menschen ‚ein Pferd‘ oder ein Pferd ‚einen Menschen‘ nennen (*Krat.* 385 a); Der Unterschied hängt lediglich von der persönlichen Eigenart des Sprechenden ab (*Krat.* 385 d).<sup>2</sup> Andererseits ist ein sogenanntes ‚Wort‘ eine äußere Kopie (eidolon) des inneren Wortes, das innerhalb der menschlichen Vernunft wächst; im Gegensatz zu dem wahren, lebendigen (empsychos) – Wort ist ein falsches ‚Wort‘ unfähig, die Wahrheit mitzuteilen (*Phaed.* 276 a-c).

Die Metapher Platons, der diese Opposition des ‚falschen‘ und ‚wahren‘ Wortes als eine Konkurrenz zwischen dem Bastard (adelfos gnēstios) und dem rechtmäßigen Erbe bezeichnet (*Phaed.* 276c), hat Deleuze erlaubt, die psychologische Dimension der platonischen Antinomie Idee / Symbol hervorzuheben. [Deleuze 1969: 292-299] Obwohl Deleuze die platonsche Furcht vor den nicht repräsentierenden Symbolen, die die nicht repräsentierbaren Ideen zu vertauschen suchen, etwas übertreibt, bestimmt er mit aller Deutlichkeit eine Richtung des Denkens Platons, die nicht nur seine eigenen ethischen und ökonomischen Ansichten geformt hat, sondern zugleich eine Grundlage der späteren sozialistischen Werttheorie geworden ist.

## Platon II: Unrepräsentierbarkeit der Tugend durch das Geld

Der gnoseologische Skeptizismus und semiotische Konventionalismus Platons begründet seine Werttheorie, die sowohl Ethik als auch Ökonomie einschließt.<sup>3</sup> Die ethische Verkörperung der ewigen, inneren und wahren Werte ist die individuelle Tugend (aretē); die entgegengesetzte Inkarnation der willkürlichen, künstlichen und imitativen Werte ist das unpersönliche Geld (nomisma / hrēma). Wie immer versucht der Bastard, den rechtmäßigen Erben zu simulieren; die Tugend ist aber durch Geld weder repräsentierbar noch ersetzbar.

Zum Vorbild nimmt sich Platon Sokrates, der die Tugend mit dem Wissen identifiziert und damit eine feste Brücke zwischen Gnoseologie und Ethik gebaut

keinen semantischen Unterschied zwischen „Ich weiß“ und „Ich weiß nicht“, weil die beiden Äußerungen zu wahrnehmenden (unwissenden) Menschen gehören. (*Thaet.* 196 e – 197 a)

<sup>2</sup> Um die unausweichliche Systemlosigkeit der Sprache zu zügeln, schlägt Platon eine Sprachdiktatur von Seiten des ‚Nenners‘ (onomatourgon) vor: Nur er ist in der Lage, Worte und Sachen zusammenzufügen, weil er in der Jurisprudenz bewandert ist. (*Krat.* 388 e – 389 a)

<sup>3</sup> Die Absonderung des ökonomischen Bereichs wäre für Platon undenkbar [Barker 1959: 85]; gerade wegen einer solchen technologischen, unmoralischen Vorstellung von Ökonomie hat er (zusammen mit Aristoteles) sein ganzes Leben lang gegen die Sophisten gekämpft. [Hauser 1951: 82; Gordon 1975: 2, 21]

hat. Sein Wissen (Tugend) hat Sokrates niemals schriftlich oder mündlich behauptet: Er hat gar nichts in seinem Leben geschrieben und hat immer auf seiner ‚Unwissenheit‘ beharrt.<sup>4</sup> Seine Tugend (Wissen) hat Sokrates auch niemals gegen Geld getauscht: In der *Apologie* hat er mit aller Entschiedenheit das Gerücht widerrufen, dass er jemals für Geld unterrichtet habe (*Apol.* 19 d-e). [Brickhouse 1989: 68]<sup>5</sup>

Auf der Basis dieser synkretistischen Theorie des Sokrates beruht eine ganz spezifische Gegenüberstellung der ideellen Tugend und des materiellen Geldes, die in den platonischen Dialogen stets dem Sokrates zugeschrieben ist. [Griffin 1995]<sup>6</sup> In der *Politeia* fürchtet Sokrates, dass das Altern im Menschen die Vernunft schwächt und dadurch die Tugend in ihrem Kampf gegen die Habgier schutzlos lässt. (*Polit.* 549 a-b) In gleicher Weise verhindert der Staat, der der Pracht eine größere Bedeutung beimisst, automatisch die Tugend: diese Behauptung wird mit dem Bild der Waage illustriert, auf deren Schalen entsprechend Tugend und Pracht liegen. (*Polit.* 550 d)<sup>7</sup> Ähnliche dualistische Konstruktionen in der *Politeia* stellen das Geld als Gegenstück der Ehre (*timē*) und der guten Staatsbürgerschaft dar. (*Polit.* 347 b-c; 565 c-d)

Man kann durch diese Metapher den Eindruck gewinnen, dass Platon die Berechenbarkeit der Tugend und des Geldes als solche bezweifelt. Trotzdem hält Platon sowohl den Kalkül des ideellen Wissens als auch den Kalkül des materiellen Habens für möglich: Im ersten Fall bezieht er sich auf die pythagoreische abstrakte Mathematik [Espinosa 1914: 124; Lowry 1987: 43], im zweiten auf den konkreten täglichen Kleinhandel auf dem Markt, wo man einkauft und verkauft und deswegen Münzen als Tauschmittel (*symbolon tes allages*) braucht. (*Rep.* 371 b-c) Trotzdem ist die mathematische (ideelle) Kommensurabilität mit der kaufmännischen (materiellen) Kommensurabilität wohl inkommensurabel. Die

<sup>4</sup> Es erklärt sich von selbst, dass die Identifikation von Tugend mit Wissen im sokratischen Diskurs auch eine negative Form hat: Sokrates weigerte sich, eine explizite Definition der Tugend zu geben. [Hackforth 1928: 40] Dagegen hat Platon Tugend oft und wortreich definiert. [Spengler 1980: 82]

<sup>5</sup> Der kostenpflichtige Unterricht der Sophisten war für Sokrates (wie später für Platon) ein klarer Fall des Schwindels. In der *Apologie* beschreibt Sokrates verächtlich Gorgias, Prodikos and Hippias, die die reichen jungen Männer für einen hohen Preis unterrichten (*Apol.* 19 e); im *Kratylos* dagegen ist die Spitze der sokratischen Kritik gegen Kallias gerichtet, der seine Reputation des Weisen (*sofos*) gerade von Sophisten gekauft hat. (*Krat.* 391 b-c)

<sup>6</sup> Ein Zwischenglied zwischen der praktischen Weisheit des Sokrates in der *Apologie* und der philosophischen Verfeinerung des Sokrates in der *Politeia* findet sich im *Oeconomicus* von Xenophon. Sokrates Ansicht nach ist es möglich, vom Pferd des Nikias begeistert zu sein, ohne seinen Preis zu kennen: Deshalb ist das Geld weder eine Vorbedingung der Tugend noch ein Mittel, Zugang zum Wissen zu erhalten. [Stevens 1994: 233]

<sup>7</sup> Die Waage, deren Ungleichgewicht Platon in der *Politeia* beschreibt, war in der griechischen Antike das wichtigste Symbol der Gerechtigkeit. [Lowry 1987: 118-19]

Berechnung führt die Seele und das Wesen (*ousia*) nur insoweit zur Wahrheit (*alētheia*), als sie sich mit der Nummer-in-Sich beschäftigt und nicht zum Zwischenhandel (*kapēlikē*) verwendet (*Rep.* 525 c-e): andernfalls verwandelt sich die Arithmetik von der Weisheit (*sofia*) in Betrügerei (*panourgia*). (*Nom.* 747 b - c) Da verwundert nicht, dass das Verb, das in der *Politeia* die Zersplitterung der mathematischen Ideenwelt bei der Berührung mit Krämergeist bezeichnet (*kermatizein*), im Altgriechischen auch den Wechsel des Geldes in kleinere Münzen bedeuten kann. [Shorey 1978: 164]

Es zeigt sich ganz deutlich, dass die Nichtrepräsentierbarkeit der Tugend (Wissen) durch das Geld für Platon ein Sonderfall der Nichtrepräsentierbarkeit der Idee durch das Symbol ist. Deswegen ist es leicht zu erklären, dass Platon sowohl das Geld als auch das Wort mit derselben Waffe schlägt. Um den Worten, die keinen göttlichen Sinn enthalten, einen menschlichen Sinn zuzuschreiben, schlägt Platon im *Kratylos* eine Sprachdiktatur des Nenners vor (s. Anm. 2); um dem Geld, das keinen absoluten Wert hat, einen relativen Wert zu geben, ist in den *Nomoi* eine analoge Wirtschaftsdiktatur vorausgesehen. (*Nom.* 741 e - 742 c) Derselbe Staat, der die Bedeutung des Wortes ‚Pferd‘ bestimmen würde, würde auch den Wert der Münze sichern.

Trotz allem ist der Kampf um Tugend für Platon noch nicht vorbei: Gold und Silber, die zwei gefährlichsten Bastarde, die ihren eigenen Wert weder Gott noch dem Staat zu verdanken haben, befinden sich noch auf freiem Fuß. So wird verständlich, wie die Beschreibung der ethischen und ökonomischen Schädlichkeit von Gold und Silber in den *Nomoi* gestaltet ist: Nach Platon haben die Edelmetalle allein Frechheit, Ungerechtigkeit und Neid in die Welt gebracht. (*Nom.* 678 b-c) Es ist noch verständlicher, dass selbst die allerstrengsten semiotischen Maßnahmen (wie Sprach- oder Wirtschaftsdiktatur) für Platon nicht ausreichen, um Gold und Silber Widerstand leisten zu können: Erst eine rein politische Diktatur, also das Staatsmonopol auf Gold und Silber, würde die göttliche Tugend im Menschen retten.

Damit ist die Werttheorie Platons komplett: Die menschlichen (ökonomischen) Symbole sind nicht in der Lage, die göttlichen (ethischen und gnoseologischen) Ideen zu repräsentieren. Um der Vernichtung der wahren Werte durch eine verfälschende Repräsentation vorzubeugen, muss der Staat verbieten, Tugend und Wissen mit Geld zu messen;<sup>8</sup> der Wert des Geldes (der logischerweise ganz niedrig sein soll (*Nom.* 742 b)) ist vom Staat selbst zu bestimmen. (Gold und Silber, die einen vom Staat unabhängigen Wert haben, sollen ausschließlich staatl-

<sup>8</sup> Die Prämisse Poppers, dass Platon die Opposition Geld / Freundschaft künstlich übertrieben habe, um seinen Idealstaat zu propagieren, entbehrt jeglicher historischen Grundlage. [Popper 1945: 316]

ches Eigentum werden, um den unausweichlichen Außenhandel zu ermöglichen). Dieses Schema, das so abhängig von der altgriechischen Polis [Barker 1959: 141; Borecky 1964: 82] und dem Denken Platons scheint, ist eine Präfiguration der Geldtheorie der Sowjetunion.

### **„Eigentum als Diebstahl“ I: Unrepräsentierbarkeit der Tugend durch das Geld in der europäischen christlichen Theologie und dem revolutionären Sozialismus**

Es ist kaum möglich, alle Wege zu verfolgen, die von der platonischen Werttheorie zur sowjetischen Geldtheorie führen. Die bedeutendsten Zwischenschritte waren wahrscheinlich Gnostizismus, der die Unvereinbarkeit zwischen Gott und der Welt vervollständigt hat [Voegelin 1968: 55; Besançon 1977: 19] und Kynismus, der die sokratische Unabhängigkeit der Tugend vom Geld ad absurdum geführt hat. [Sloterdijk 1983: 297-299] Die gnostische Nachfolgerschaft Platons, die auf die Verderblichkeit der materiellen Welt Nachdruck legte, bedurfte – als wichtiger ‚Vorstufe‘ der sozialistischen Werttheorie – der Transformation durch die christliche Theologie; andererseits hat die kynische Fortsetzung des platonischen Denkens, die die Sinnlosigkeit der Repräsentation betont, mehr unmittelbaren Einfluss auf den revolutionären Sozialismus gehabt. Einige Elemente der kynischen Lehre (z. B. die Askese) haben jedoch die christliche Ethik wesentlich stärker als die sozialistische Werttheorie beeinflusst. [Troeltsch 1922: 56; Viner 1978: 203]

Die Behauptung Troeltschs, dass „der seit dem zweiten Jahrhundert sich erneuernde Platonismus [...] freilich von höchster Bedeutung für das christliche Denken, aber nur durch seine religiöse Mystik, nicht durch seine Sozialphilosophie“ ist [Troeltsch 1922: 56], benötigt eine Korrektur. [Hengel 1979: 156-158] Ab und zu erscheinen in Texten der Kirchenväter genaue Parallelen zur platonisch-sokratischen Gegenüberstellung der unrepräsentierbaren Tugend (Wissen) und des nichtrepräsentierenden Geldes: So erklärt Apollonius die Montanisten für unfähig, die wahren Propheten zu sein, weil diese teure Geschenke im Austausch für ihre Prophezeiungen annehmen (man erinnert sich natürlich an die sokratische Verspottung der reichen Jünglinge, die Wissen (Tugend) vom Sophisten um viel Geld zu erwerben suchten). [Seipel 1907: 134] Diese Meinung war jedoch schon innerhalb der frühchristlichen Wirtschaftsethik umstritten: Mit dem Hinweis auf Christus hat der hl. Cyprian verlangt, dass den Priestern die Sorge um ihre irdischen Bedürfnisse abgenommen werden sollte und sie nur von der Hilfe der Brüder leben sollten. [Seipel 1907: 135] Diese zwei konträren Lösungen des Geldproblems im Rahmen der christlichen Ethik, die Apollonius und

der hl. Cyprian vorlegen, sind zwei Folgen der Werttheorie Platons: erstens werden die ethischen Werte als mit den ökonomischen Zeichen nicht austauschbar postuliert; zweitens wird die Bestimmung der Regeln für den gerechten (nicht-ökonomischen) Geld- und Wertaustausch als menschliche Aufgabe angesehen.

Die erste Ansicht findet in der frühen christlichen Theologie des 2. – 4. Jahrhunderts Ausdruck sowohl in der kynischen Indifferenz wie auch in der gnostischen Intoleranz gegenüber dem Geld. Die Indifferenz zeigt sich zum Beispiel bei Origenes und Clemens von Alexandria, die fast mit denselben Worten die totale Unabhängigkeit des wahren (geistigen) Reichtums bzw. der Armut von falscher (monetärer) Armut bzw. Reichtum behaupten. [Seipel 1907: 62-63] Die Intoleranz gegenüber Geld findet sich schon im Lukasevangelium, wo der Reiche, der Armen nicht helfen wollte, Räuber und Dieb genannt wird. (*Lukas* 12.18) Die Wiederholung und Weiterentwicklung dieser Analogie zwischen Eigentum und Diebstahl ist auch in Texten des Basilius von Alexandria, des hl. Johannes Chrysostomus und des hl. Cyprian vorhanden. [Seipel 1907: 194, 216, 221; Hengel 1979: 150]<sup>9</sup> Die zweite These war stark vom Mythos des goldenen Zeitalters beeinflusst: Der Garten Eden, die christliche Inkarnation dieses Mythos, kannte kein Privateigentum. [Viner 1978: 16; Hengel 1979: 152] So erkannte der hl. Ambrosius den Ursprung des Privateigentums in der widernatürlichen und unmoralischen Usurpation des Gemeinguts. [Seipel 1907: 109]

Schon in dieser historischen Situation galt diese Meinung als eine Art von Radikalismus, der einer zunehmend weltlichen und staatlichen Kirche sowohl ökonomisch als auch politisch gefährlich erschien. So wurde zum Beispiel die Lehre der Eustathianer, die eine totale Befreiung vom Eigentum als Vorbedingung für die Seligkeit annahmen, im Synodalschreiben von Gangra in Paphlagonien (zwischen 343 und 381) missbilligt. [Seipel 1907: 70] (Unter den Kirchenvätern selbst war die Ablehnung eines übertriebenen Asketismus nicht ungewöhnlich. [Seipel 1907: 271]) Nach und nach wurde die Gleichsetzung von Eigentum und Diebstahl zum Attribut der häretischen Sekten: Die Vorhersage einer Zukunft ohne Privateigentum, die Joachimus Florentis im 12. Jahrhundert getroffen hat, führte zur sogenannten Prophezeiung der Joachiten, die die Enteignung und die Verteilung der kirchlichen Reichtümer unter den Armen vorgeschlagen haben. [Cohn 1961: 106] Die Kommune der ‚Freigeister‘, die im 14. Jahrhundert in der Nähe von Köln aktiv war, hat diese Theorie in die Praxis umgesetzt: Ihre Anhänger haben tatsächlich Besitzende beraubt und ermordet... [Cohn 1961: 192]<sup>10</sup>

<sup>9</sup> Auf das unerschöpfliche Thema von der christlichen Zinsbehandlung kann hier nicht weiter eingegangen werden.

<sup>10</sup> Der Amoralismus und Adogmatismus, die eine der ersten revolutionären Enteignungen charakterisierten [Kohn 1961: 186], waren eine Folge des Widerstrebens, die allgemeine Tugend

Trotz dieser Anfänge kam erst im 16. Jahrhundert die Zeit, die sozialistische Autarkie der platonischen *Nomoi* vollständig ins Leben umzusetzen, als die Wiedertäufer das Neue Jerusalem in Münster ausriefen. (Die Selbstisolierung der häretischen Stadt war im Übrigen nur teilweise freiwillig: Eine Blockade des Münsters hat Jan Matthys und Bernhard Rothmann den Anlass gegeben, den Versuch zu machen, den gerechten Geld- und Wertaustausch einzuführen.) Im Gegensatz zu Platon waren die Führer des Neuen Jerusalem nicht geneigt, entwertetes Geld als Instrument der Innenpolitik zu benutzen. Die Ersparnisse der Stadtbürger, die die Stadtherrscher zusammen mit ihrem ganzen Privatbesitz enteigneten, wurden ausschließlich für Außenhandel und Außenpropaganda verwendet; gleichzeitig wurde der direkte Warenaustausch unter der Kontrolle des Diakons durchgeführt. [Cohn 1961: 287-288] Diese Gesellschaft ohne Geld und Privateigentum war zwar nur von kurzer Dauer, dafür aber von umso größerer Bedeutung. [Warnke 1973: 65-67] Einerseits war die Vernichtung des Geldes in Münster, die die Ökonomie des Gartens Eden wiederzubeleben schien, eine optimistische Alternative zur unentschlossenen Entwertung des Geldes im platonischen Staat. Andererseits wurde das revolutionäre Denken gezwungen, sich mit der Unentbehrlichkeit des Geldes für den Außenhandel abzufinden. Selbst die offensichtlich utopische Phantasie von Campanella ist mit der Notwendigkeit des Geldes für die Wareneinfuhr einverstanden. [Campanella 1602: 80]<sup>11</sup> Insgesamt hat die Kontrastierung der sakralen geldlosen Gesellschaft mit der profanen wertlosen Umgebung die sozialistische Werttheorie auf den Einfluss des romantischen Nationalismus des 18. Jahrhunderts und des proletarischen Messianismus des 19. Jahrhunderts vorbereitet.

Ein Ausgangspunkt für diese theoretischen und von Zeit zu Zeit auch praktischen Versuche, einen gerechten Geld- und Wertaustausch zu ermöglichen, war dieselbe These der Unvereinbarkeit der ethischen Werte und ökonomischen Zeichen, die die frühchristliche Theologie vom Platonismus übernommen hatte. Im 17. und 18. Jahrhundert wurde diese Tradition in Frankreich besonders spürbar. Pascal hat fast wörtlich die Argumentation des hl. Ambrosius gegen das Privatei-

---

Gottes einer weltlichen Gerechtigkeit der Kirche unterzuordnen. Diese ideelle Tugend, die weder durch Geld noch durch Symbole repräsentierbar war, wurde immer mehr mit der revolutionären Tätigkeit selbst identifiziert. Logischerweise war die einzige mögliche Nutzenanwendung der gottlosen Sprache und des wertlosen Geldes die gemeinsame Unterstützung dieser Tätigkeit. Die Freigeister fühlten sich nicht nur berechtigt sich fremdes Geld anzueignen, sondern auch einen falschen Namen anzunehmen. [Kohn 1961: 193] Der totale Pragmatismus, der die Geld- und Sprachsemiotik der Freigeister charakterisierte, war erst im europäischen Terrorismus des 19. Jahrhunderts vollständig realisiert.

<sup>11</sup> Ein universales Weltgeld (*omnes omnia pecuniis metiuntur*), das More für die utopische Gesellschaft vorgeschlagen hatte [More 1516: 100], war für die sozialistische Theorie und Praxis weniger bedeutend als der ursprüngliche Geld- und Wertdualismus Platons.

gentum wiederholt [Viner 1978: 70], und Rousseau hat seine Verurteilung des Privatbesitzes auf der Basis des Naturrechts mit der Erzählung von seinem scheinbar unmotivierten Diebstahl ausgeschmückt, die an die analoge Diebstahl-episode in den Bekenntnissen des hl. Augustinus anklängt. [Rousseau 1770: 127]; (*Confessionum*, Liber II, IV)<sup>12</sup> Die Formulierung des Schlagworts, das die russische revolutionäre Bewegung am stärksten beeinflusst hat, war schon damals in Angriff genommen worden, wurde aber erst nach dem Sturm auf die Bastille vollendet. 1780 schrieb Brissot de Warville ein Buch *Sur la propriété et sur le vol*, dessen Titel (in ein wenig verstärkter Form: *La propriété est le vol*) Proudhon und Lassalle gegen Mitte des nächsten Jahrhunderts zur Losung des revolutionären Sozialismus gemacht haben. [Beutter 1971: 70]

### „Eigentum als Diebstahl“ II: Nichtrepräsentierbarkeit der Tugend durch das Geld in der russischen christlichen Theologie und im revolutionären Sozialismus

Auf den ersten Blick vertrat die christliche Soziallehre in Russland eine etwas radikalisierte Version der europäischen Opposition der ethischen, nichtrepräsentierbaren Werte und der ökonomischen, nichtrepräsentierenden Zeichen. Schon im Jahr 1062 dekretierte der hl. Theodosius aus Pečera, der Abt der Kievo-Pečerskaja Lavra, einen totalen Verzicht aller Klosterbrüder auf Privateigentum. [Замалеев 1987: 43] Das Schwanken zwischen Indifferenz und Intoleranz dem Geld gegenüber, das für die frühchristliche Theologie so prägend war, zeigte sich in Russland bereits im 17. Jahrhundert. Simeon Polockij, ein polnisch-russischer Dichter, bezeichnete die Kaufmannsleute in einem Vers als Räuber und in einem anderen die Unabhängigkeit der Tugend (добродя) von Armut und Reichtum. [Hippisley, Sazonova 1996: 122]

Trotzdem war in der russischen Soziallehre die Beziehung zwischen kynischen und gnostischen Elementen vom Anfang an sehr speziell. Die praktische Askese der Kyniker (die unter anderem die Absage an Kunst, Wissenschaft und andere Formen der ‚überflüssigen‘ (Nicht-)Repräsentation voraussetzte) war in Russland wesentlich stärker ausgeprägt als der theoretische Idealismus der Gnostiker. Deswegen ist es nicht verwunderlich, dass die ostslavische Sekte der Bogomilen, die in Russland viele Anhänger hatte, die Begründung des extremen Asketismus nicht in der christlichen Mystik, sondern in einem unmittelbaren Zusammenhang des asketischen Lebens mit dem tugendhaften Sein suchte. [Замалеев 1987: 105] Es liegt auf der Hand, dass diese Sinnesaskese mit der

<sup>12</sup> De Man hat einen Zusammenhang der Beschreibung des Diebstahl in *Les Confessions* mit den allgemeinen Eigentumsvorstellungen von Rousseau herausgearbeitet. [de Man 1979: 291]

Denkaskese eng verknüpft war. Bei Gregorius Palamas, einem byzantinischen Hesychasten des 14. Jahrhunderts, findet sich eine direkte Polemik gegen den katholischen Logizismus des Thomas Aquinas. Dessen Ursprung leitet Gregorius von der aristotelischen Syllogistik her, die die Wahrheit mit Hilfe der Logik bestimmt hat. [Замалеев 1987: 206] Der theologische Kampf der Hesychasten gegen Aristotelismus und Scholastizismus, die die platonische These von der Nichtrepräsentierbarkeit der Tugend durch Geld zunichte gemacht und damit der kapitalistischen Werttheorie eine Basis geschaffen haben (siehe P. S.), wurde in der späteren russischen Kultur aufgegriffen und dem romantischen nationalistischen Messianismus des 19. Jahrhunderts zugrunde gelegt. Ivan Kireevskij hat die russische Eigenart auf den ostkirchlichen Platonismus zurückgeführt und dem westeuropäischen philosophischen Aristotelismus gegenübergestellt. Diese Vergöttlichung der russischen Kompromisslosigkeit gegenüber der materiellen Welt ließ die Verwirklichung der platonischen Welt- und Geldtheorie als welthistorische Mission Russlands erscheinen. [Besançon 1977: 88] Innerhalb eines Menschenalters wurde der unvergleichliche Asketismus, der die Repräsentation der Tugend im Geld ebenso wie im Text verneint, zu einer Ideologie der sozialistischen Revolution.<sup>13</sup>

Die historische Kontinuität zwischen der russischen revolutionären Intelligenz und dem radikalen christlichen Denken zeigt sich unter anderem auch darin, dass die erste Geistesrichtung mit derselben Häufigkeit wie die zweite als ‚Sekte‘ oder ‚Orden‘ bezeichnet wurde. [Reed 1919: 5; Troeltsch 1922: 360; Федотов 1927: 68; Бердяев 1937: 17] Tatsächlich traten unter den frühen russischen Sozialisten genaue Imitationen der christlichen Urgemeinde von Jerusalem auf, deren Radikalismus keinem Kloster und keiner Sekte nachsteht. Die Kazaner ‚Gesellschaft der Kommunisten‘, die der russischen Revolution einen der unbeugsamsten Terroristen, Zaičnevskij, gegeben hat, ordnete für jedes Mitglied die totale Aufgabe des Privateigentums zugunsten der revolutionären Tätigkeit an. [Venturi 1960: 286] Durch den romantischen Einfluss aber war der Zweck der individuellen asketischen Tugend von der weltfernen Selbst-Erlösung zur selbstlosen Weltverbesserung uminterpretiert worden.

Die entscheidende Rolle der Romantik folgte gerade daraus, dass die romantische Ästhetik die platonische Nichtrepräsentierbarkeit der wahren Werte durch willkürliche Zeichen wiederbelebt hatte [Baudrillard 1981: 228; Hamilton 1994: 80], obgleich die Organisation der menschlichen Gerechtigkeit vom ‚Staat‘ Platons zum ‚Ich‘ Fichtes und Schellings übergegangen war. Diese Umgestaltung der platonischen Werttheorie [Гиляров 1887, 336], die sich in der Literatur bei-

---

<sup>13</sup> Zur die Gleichartigkeit der Staatsfeindlichkeit bei den russischen Slavophilen und Anarchisten siehe Woodcock 1965: 402.

spielsweise an der Ersetzung des Ritterideals durch die Räuberromantik am Ende des 18. Jahrhunderts festmachen lässt [Müller-Fraureuth 1894: 38], machte das Individuum zu einer Wirkungskraft der Weltveränderung. So kam es, daß die individuelle kynische Freiheit gegenüber Geld und Staat zum individuellen anarchistischen Kampf gegen Geld und Staat führte. [Смирнов 1999: 315]

Die Wichtigkeit der Romantik für den russischen revolutionären Sozialismus kann nicht hoch genug eingeschätzt werden. Die Schicksale Herzens und Ogarevs, die im nachrevolutionären Frankreich die genaue Verwirklichung der romantischen Sozialutopie suchten [Carr 1949: 31; Malia 1965: 257], haben deutlich gezeigt, welche prägende Rolle die europäische Literatur für die Weltanschauung der russischen revolutionären Intelligenz gespielt hat. [Raëff 1966: 138] Die Enttäuschung, die die russischen Sozialisten im Frankreich Balzacs erfahren haben [Carr 1949: 32; Malia 1965: 257], ist ebenfalls von höchster Bedeutung. Sie entspricht der Bewältigung des romantisierten Rituals und der religiösen Mystik im europäischen Marxismus. [Hobsbawm 1959: 172; Besançon 1977: 269] Trotzdem war die Entromantisierung der sozialistischen Bewegung, die Bakunin und Nečaev in *Le Catéchisme du Révolutionnaire* postuliert haben [Préposier 1993: 379], in Russland unvollständig: Einerseits war die russische Soziallehre immer bereit, Rhetorik und Ästhetik im Namen der praktischen Askese zu zerstören [Lachmann 1994], andererseits aber benötigte der daraus entstandene Aktionskult sowohl religiösen Messianismus als auch literarischen Heroismus, um sich vom bloßen Kampf ums Dasein zu unterscheiden. [Arendt 1965: 57]

Diese Umformung hat die russische revolutionäre Soziallehre erneut den Anfängen der platonischen Sprach- und Werttheorie näher gebracht. Die linguistische Dimension der platonischen Semiotik zeigte sich besonders im Terrorismus. Sowohl der Praktiker Nečaev, der die revolutionäre Aktivität seiner Geheimorganisation „Das Blutgericht des Volkes“ (Народная расправа) unermüdlich falsifiziert und simuliert hat [Walicki 1969: 97], als auch der Theoretiker Tkačev, der das Fingieren des ‚revolutionären Prototypen‘ gepredigt hat [Venturi 1960: 362], haben der Sprache dieselbe gottlose Willkürlichkeit zugeschrieben, die Platon im *Kratylos* dargestellt hatte, und die im 14. Jahrhundert die entsprechende Lüge der Freigeister gerechtfertigt hat (siehe Anm.10). Andererseits ist die wertheoretische Nachfolge des Platonismus im Anarchismus deutlicher hervorgetreten: Es sei hier auf Kropotkin verwiesen, der das Geld nicht nur der Freiheit, sondern auch der ökonomischen Wohltätigkeit gegenübergestellt hat [Кропоткин 1892: 48; D’Agostino 1977: 72], oder auf Bakunin, der im Geiste Rousseaus die politische Repräsentation als eine Beraubung des Seins (живой / действительный народ) seitens des Scheins (мнимый / легальный народ) charakterisiert hat. [Бакунин 1873: 313-314] Die Entwertung der verfälschenden Repräsentation

(vom Geld bis zum Staat), die die Anarchisten nur theoretisch durchgeführt haben, haben die sich selbst verleugnenden Terroristen mit der praktischen Vernichtung des Eigentums (von der Enteignung bis zum Totschlag) vollendet.

Die beispiellose Popularität Proudhons im russischen revolutionären Sozialismus führte zu Konsequenzen, die man (mit Vorbehalten) als ‚selbstverständlich‘ bezeichnen kann. [Пирумова 1972: 112; Rogers 1972: 514; Пирумова 1990: 124] Bei alledem haben die Versuche Proudhons und anderer französischer Sozialisten, die weltliche Gerechtigkeit auf der Basis einer kleinen Warenwirtschaft aufzubauen [Harbold 1969: 731; Préposier 1993: 161-169; Herland 1996, 145-146], wenig Interesse in Russland hervorgerufen. [Guerin 1965, 62] Die Herabwürdigung der kommunistischen Tugend zum rechtmäßigen Geldaustausch hat dem dogmatischen Verständnis der sozialistischen Werttheorie offensichtlich widersprochen. Dagegen konnte die Wiederbelebung der frühchristlichen Lösung ‚Eigentum als Diebstahl‘ einen langjährigen Ruhm erwerben. Noch 1917 haben die Betriebsarbeiter im provinziellen Brjansk in einem Agitationsflugblatt diese Worte (mit Verweis auf Proudhon) zitiert. [Кривенький 1999: 24]

Die Enteignungen, die in der russischen Revolution zum wichtigsten Durchsetzungsinstrument des gerechten (nicht-ökonomischen) Wertaustausches wurden, waren schon im nečaevschen „Blutgericht des Volkes“ und später in der berühmten Gruppierung „Land und Freiheit“ (Земля и воля) verbreitet [Venturi 1960: 378, 657]. Schon auf dieser Stufe war die Ersetzung der abstrakten Tugend durch konkrete revolutionäre Tätigkeit, die schon für die Freigeister spezifisch war (siehe Anm. 12), charakteristisch: Das enteignete Geld wurde weder ausgeteilt noch vernichtet, sondern ‚der künftigen Revolution‘ geopfert. Die gleichzeitige Inkarnation des romantischen Messianismus und der platonischen Wirtschaftsdiktatur in einer politischen Partei war um die Jahrhundertwende besonders klar umrissen, als der wachsende Einfluss des Marxismus die Priorität des ökonomischen Terrorismus über den politischen Terrorismus sicherte und dadurch den Enteignungen eine Anregung gab [Geifman 1997: 147-163].<sup>14</sup> Sogar von diesem Hintergrund hat sich die kleine bolschewistische Fraktion der Sozialdemokraten – später die Partei der *bol'sheviki* Lenins – abgehoben. Sie war die einzige sozialistische Organisation der Welt, die die Enteignungen zum Hauptquell ihres Einkommens machte [Амиантов, Ахапкин, Степанов 1999: 31-33, 97-99, 102-104; Морозова, Поткина 1998, 172-176, 184-197]. (Die Beharrlichkeit Lenins und seiner Gesinnungsgenossen, die nach Nikolaevskijs Einschätzung nicht weniger als 600 000 – 700 000 Rubel enteigneten [Николаевский 1995:

<sup>14</sup> Ein sporadisches Beispiel für Enteignungspropaganda ist auch außerhalb Russlands bekannt geworden: 1911 hat der Italiener Malatesta einen Diebstahl durch Hunger entschuldigt, womit er die Gerechtigkeit der Enteignungen beweisen wollte. [Richards 1965: 168-169]

28], war in der Situation der ungeteilten Missbilligung von Seiten der russischen und europäischen Sozialisten besonders eindrucksvoll. [Боромолов, Егоров 1983: 183, 201, 200, 243, 254-255, 261-262, 307; Улам 1989: 92-93; Николаевский 1995: 29, 47-48, 50]

Die Oktoberrevolution, die den radikalen Sozialisten zum ersten Mal eine Staatsmacht zur Verfügung gestellt hat, bot historisch gesehen die erste Möglichkeit, die Harmonie von Tugend und Geld, die Platon in *Nomoi* vorgeschlagen hat, zu verwirklichen. Tatsächlich waren die ersten bolschewistischen Maßnahmen am Aufbau des platonischen Idealstaats orientiert. Die weltumspannende Enteignung, die mit der Verstaatlichung des Bankwesens im Dezember 1917 begonnen hatte und mit der Annullierung aller (sowohl der inneren als auch der äußeren) vorrevolutionären Anleihen im Januar 1918 vollendet wurde [Общие черты 1921: 5, 11], entwertete den neugeborenen russischen Rubel und stellte ihn der verhassten Gold- und Silberwährung des Auslands gegenüber.<sup>15</sup> Die sowjetische Exekutivgewalt erwies sich jedoch in der Situation wachsender Einschränkungen, ja des Hungers der Bevölkerung, die dieses Geldsystem begleitet haben, im Gegensatz zum platonischen Vorbild weder als allmächtig noch als unerschütterlich. Im Frühling 1921, nach dreieinhalb Jahren der Geldentwertung (einschließlich der fast zwei Jahre des vollkommen geldlosen Militärkommunismus), erklärte Lenin den Übergang zur „Neuen Ökonomischen Politik“ (НЭП), die unter anderem ein Wiedererstarben des Rubels und seine nachfolgende Konvertierbarkeit in Außenvaluta anstrebte. [Ленин 1921] Diese Politik war aber nur ein temporärer Rückzug auf dem Wege zur gewünschten ideologischen und ökonomischen Autarkie. Im Sommer 1926 monopolisierte der Staat den Außenhandel (und damit den Geldaustausch) und erklärte ihn für geheim. [Baikalov 1934: 15] Zu diesem Zeitpunkt schien die Sowjetunion kräftig genug um den sozialistischen Geld- und Wertaustausch zu verteidigen.

Ein lang erwarteter Triumph der Tugend in der sowjetischen Rhetorik hatte sich schon vor der Revolution angekündigt. Gor'kij, der seinen literarischen und finanziellen Erfolg dem russischen Bolschewismus dienstbar gemacht hatte [Иванов 1993: 93-94], verwendete zweimal – 1896 und 1916 – in seinen Kurzgeschichten *Zweikopekenstück* und *Zweikopekenstück; Eine Episode im Leben eines Romantikers* dieselbe Fabel, die die romantische Unvereinbarkeit von Geld und Liebe im Geiste der platonischen Geldsemiotik ausdrückt. Im Austausch für seine blinde Liebe bekommt der junge Erzähler eine Münze, ein Zweikopekenstück, das sein Gefühl plötzlich vernichtet. [Горький 1896: 442; Горький 1916: 453 ]

<sup>15</sup> Wie schon vor der Revolution waren manche Parteigenossen mit der Enteignung nicht zufrieden; aber die Machtposition erlaubte es Lenin (und später Stalin), den betrügerischen Bankrott positiv zu bewerten und der ‚Rechtgläubigkeit‘ der Trotzisten gegenüberzustellen. [Деньги и кредит 1938:12]

Eine ideologische Umformung dieser Gegenüberstellung wurde aber erst in den zwanziger Jahren durchgeführt. Kurz nachdem Stalin die Frage nach den Kosten der Freundschaftsbesuche von ausländischen Arbeitern als „schamlos“ bezeichnet und damit den unschätzbaren Wert des sogenannten proletarischen Internationalismus propagiert hatte [Сталин 1925: 285-286], schwor Vladimir Majakovskij, seine Verse, die dem Klassenkampf dienen sollten, „um keinen Preis“ (ни за какую деньги) zu verkaufen [Маяковский 1927: 64].

Trotz eigener Anschauungen von Schriftstellern und Politikern hatte diese rhetorische und ästhetische Opposition von Geld und Werten dieselbe pragmatische Bedeutung wie die Lüge der Freigeister oder die Simulationen von Nečajev. [Струве 1921: 314] Kein anderer als Gor'kij hat die Diskrepanz von Wahrheit und Sprache ebenso stark wie Platon oder Nietzsche herausgestellt. [Volzhsky 1904: 68; Ходасевич 1937: 164-167; Barratt 1996: 38; Геллер 1988; Erlich 1995: 198;]<sup>16</sup> In der Tat wurden die ‚unschätzbaren Werte‘ des sozialistischen Staates (wie Kunstwerke oder historische Schätze) gegen das offiziell verbannte ausländische Geld getauscht, um die Unvollkommenheiten der sozialistischen Ökonomie zu kompensieren. [Williams 1980; Семенова 2001; Bauer 2001] Dadurch wurde die Gegenüberstellung von Geld und Tugend, die den Sozialismus in seinen unterschiedlichsten Ausprägungen Jahrhunderte lang begeistert hatte, einer verwandten Opposition, nämlich derjenigen von Idee und Symbol, die die pragmatische Willkürlichkeit der Sprache begründet, geopfert.

### P.S. Aristoteles gegen Platon

Die Zerrissenheit der platonischen Welt war zum ersten Mal in der Metaphysik des Aristoteles überwunden worden. Die ‚idea‘ (eidos), die bei Platon ein transzendentes, unzugängliches Urbild der gegenständlichen Welt meinte, ist bei Aristoteles zu einem immanenten, unentbehrlichen Prinzip der weltlichen Dinge geworden. Sowohl die mystische Verehrung der göttlichen Mathematik als auch eine neurotische Geringschätzung der menschlichen Sprache waren Aristoteles fremd. [Lowry 1969: 45, 62] Ihm gelang es, die platonische Waage ins Gleichgewicht zu bringen und Geld und Tugend kommensurabel zu machen. [Soudek 1952: 46; Will 1954: 230]

Das voraussagbare Resultat dieser Umwertung aller Werte war der Übergang vom allgemeinen Wertmaß des ‚nomos‘ zum ‚nomisma‘. [Will 1954: 230] Die berühmte Aussage Aristoteles', in der das Geld als Maß aller möglichen Waren (panta gar metrei) proklamiert wurde (*Esth. Nic.* V.v. 10), erwies sich (zusammen

<sup>16</sup> Über die sokratische Nachfolgerschaft in der Sprachtheorie Nietzsches, der seinerseits Gor'kij stark beeinflusst hat, siehe Deleuze 1962: 15.

mit der aristotelischen Austauschtheorie) als Fundament der politischen Ökonomie.

Obwohl die Wiederentdeckung der aristotelischen Ökonomie in Europa der Scholastik des 13. Jahrhunderts verpflichtet ist [Soudek 1952: 64; Kauder 1953: 640; Gordon 1964:115; Langholm 1979], erkannte erst die klassische politische Ökonomie in England die Herrschaft des ‚nomisma‘ vollständig an und legte damit die Grundlagen für die ökonomische Philosophie des Marxismus [Schumpeter 1954: 60; Parsons 1979: 20]: Für Smith war jeder Mensch ein Kaufmann. [Smith 1776: 22]<sup>17</sup>

Diese geistesgeschichtlichen Erben sind von der aristotelischen Werttheorie weit entfernt. Im Großen und Ganzen war Aristoteles noch stärker als Platon gegenüber der damaligen Gewinnsucht voreingenommen. [Soudek 1952: 57] Wie Platon hat auch er seine Geldtheorie in die Ethik eingebettet [Will 1954: 218]; das Geld als Wertmaß war für Aristoteles nur insofern möglich, als die Gerechtigkeit, die den Warenaustausch regulieren sollte, eine Art von Tugend war. [Spengler 1955: 382; Langholm 1983: 69] Der Dienst, den Aristoteles der klassischen politischen Ökonomie geleistet hat, war eine Folge seiner Semiotik, die zum ersten Mal eine allgemeine Repräsentierbarkeit der Welt erlaubt und ermöglicht hat [Deleuze 1969: 293]. Die Emanzipation der Gerechtigkeit von Tugend und Wissen, die Buridan schon im 14. Jahrhundert zum Thema gemacht hatte [Langholm 1979:134], hat ihre Vollendung im amerikanischen Pragmatismus gefunden, der den philosophischen Gedankenaustausch mit dem kommerziellen Warenaustausch identifizierte. [James 1907: 137]

## Literatur

- D'Agostino, A. 1977: *Marxism and the Russian Anarchists*. San-Fransisco.  
 Arendt, H. 1965: *On Revolution*. New York.  
 Baikalov A. 1934: *Money, Prices and Gold in the Soviet Union*. London.  
 Barker, E. 1959: *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York.  
 Barratt, A. 1996: Maksim Gor'ky's Autobiographical Trilogy; The Lure of Myth and the Power of Fact. In: *Auto/Biography Studies*, 11(2), 24-42.  
 Baudrillard, J. 1981. *Simulacres et Simulation*. Paris.  
 Bauer (Hg.) 2001: *Verkaufte Kultur. Die sowjetische Kunst- und Antiquitätexporte, 1919-1938*. Frankfurt a.M., Wien.  
 Bentham, J. [1780] 1948: *An Introduction to the Principles of Moral and Legislation*. New York.

<sup>17</sup> Einer der wichtigsten Mechanismen dieser Herrschaft war die englische empiristische und später utilitaristische Staatstheorie, die Privateigentum gegen Diebstahl mit drakonischen Maßnahmen (wie Todesstrafe [Locke 1688: 321] oder Zwangsarbeit [Bentham 1780: 252]) geschützt hat.

- Beuttler, F. 1971: *Die Eigentumsbegründung in der Moraltheologie des 19. Jahrhunderts (1850-1900)*. München, Paderborn, Wien.
- Besançon, A. 1977: *Les origines intellectuelles de leninisme*. Paris.
- Borecky, B. 1964: Die sozial-ökonomischen Grundlagen der griechischen Polis und Platons Gesetzstaat. In: *Eirene* (II), 82-95.
- Brickhouse, Th. 1989: *Socrates in Trial*. Princeton.
- Campanella, T. [1602] 1981: *La Città del Sole; Dialogo Poetico/ The City of The Sun: A Poetical Dialogue*. Berkeley, Los Angeles & London.
- Carr, E. H. 1949: *The Romantic Exiles*. Harmondsworth / Middlesex.
- Cohn, N. 1961: *The Pursuit of the Millennium*. New York.
- Deleuze, G. 1962: *Nietzsche et la Philosophie*. Paris.
- 1969: Simulacre et la philosophie antique. In: G. Deleuze. *Logique du sens*. Paris, 292-324.
- Erllich, V. 1995: - Truth and Illusion in Gorky: The L o w e r D e p t h s and After. - In.: E. Ch. Allen / G. S. Morson (Hgg.): *Freedom and Responsibility in Russian Literature: Essays in Honor of Robert Louis Jackson*. Evanston, 191-198.
- Espinass 1914: L'art économique dans Platon. In: *Revue des études grecques* (XXVII), 105-129.
- Geifman, A. 1993: *Thou Shalt Kill: Revolutionary Terrorism in Russia, 1894-1917*. Princeton, 1993.
- Gordon, B. 1964: Aristotle and the Development of Value Theory. In: *Quarterly Journal of Economics* (75), 115-128.
- 1975. *Economic Analysis Before Adam Smith*. London, Basingstoke.
- Griffin, D. 1995: Socrates' Poverty: Virtue and Money. Plato's *Apology* (No. 5), 1-16.
- Guérin, D. 1965: *L'anarchisme*. Paris.
- Hackforth, R. 1928: Hedonism in Plato's *Protagoras*. In: *The Classical Quarterly* (XXII), 39-42.
- Hamilton, P 1994: Romantic Economies and the Sublimation of Money. In: *The Wordsworth Circle* (XXV), 79-81.
- Harbold, W. 1969: Justice in the Thought of Pierre-Joseph Proudhon. In: *Western Political Quarterly* (22), 723-741.
- Hauser, A [1951] 1999. *The Social History of Art. Vol. I*. London & New York.
- Hengel, M. 1986: *Earliest Christianity*. London.
- Herland, M. 1996: Three French Socialist Economists: Leroux, Proudhon, Walras. In: *Journal of the History of Economic Thought* (18), 133-153.
- Hippisley A., Sazonova L. 1996 (Hgg.): *Simeon Polockij. Vertograd Mnogocvetnyj*. Köln, Weimar und Wien.
- Hobsbawm, E. 1959: *Primitive Rebels*. New York & London.
- Howland, J. 1998: *The Paradox of Political Philosophy: Socrates' Philosophic Trial*. Lanham.
- James, W. [1907] 1974: Pragmatism. In: *Pragmatism and Four Essays from the Meaning of Truth*. New York, 17-193.
- Kauder B. 1953: Genesis of the Marginal Utility Theory. In: *The Economic Journal* (LXIII), 638-650.
- Langholm, O. 1979: *Price and Value in the Aristotelian Tradition*. Bergen, Oslo & Tromsø.
- 1983: *Wealth and Money in the Aristotelian Tradition*. Bergen, Oslo & Tromsø.
- Lachmann, R. 1994: *Die Zerstörung der schönen Rede: Rhetorische Tradition und Konzepte des Poetischen*. München.
- Locke, J. [1688] 1960: *Two Treatises on Government*. Ontario & London.

- Lovejoy, A. [1942] 1969: *The Communism of St. Ambrose*. In: A. Lovejoy: *Essays in the History of Ideas*. New York, 296-307.
- Lowry, S. 1969: Aristotle's Mathematical Analysis of Exchange. In: *History of Political Economy* (1), 44-66.
- 1987: *The Archeology of Economic Ideas: The Classical Greek Tradition*. Durham.
- Malia, M. 1965: *Alexander Herzen and the Birth of Russian Socialism*. New York.
- de Man, P. 1979: *Allegories of Reading*. New Haven & London.
- More, Th. [1516] 1995: *Utopia*. Cambridge.
- Müller-Fraureuth, C. 1894: *Die Ritter- und Räuberromane*. Halle.
- Parsons, T. 1979: Religious and Economic Symbolism in the Western World. In: *Sociological Inquiry* (49), 1-48.
- Popper, K.R. 1966: *The Open Society and Its Enemies. Vol.1. The Spell of Plato*. London & Henley.
- Préposier, J. 1993: *Histoire de l'anarchisme*. [Paris].
- Raëff, M. 1966: *Origins of The Russian Intelligentsia*. San Diego, New York & London.
- Reed, J. [1919] 1967: *Ten Days That Shook The World*. New York.
- Richards, V. (Hg.) 1965: *Errico Malatesta: His Life and Ideas*. London.
- Rogers, J. 1972: Proudhon and the Transformation of Russian 'Nihilism'. In: *Cahiers du monde Russe et Soviétique* (XIII), 514-523.
- Rousseau, J.-J. [1770] 1973: *Les Confessions*. Paris.
- Schumpeter J. A. 1954: *History of Economic Analysis*. New York.
- Seipel, I. [1907] 1972: *Die wirtschaftsethischen Lehren der Kirchenväter*. Graz.
- Shorey 1978: [Kommentar]. In: Plato. *The Republic. Vol.1*. Cambridge.
- Sloterdijk, P. 1983: *Kritik der zynischen Vernunft*. Bd.1. Frankfurt am Main.
- Smith [1776] 1937: *The Wealth of Nations*. New York.
- Soudek, J. 1952: Aristotle's Theory of Exchange. In: *Proceedings of the American Philosophical Society* (96), 45-75.
- Spengler, J. J. 1955: Aristotle on Economic Imputation and Related Matters. In: *The Southern Economic Journal* (XXI), 371-389.
- 1980: *Origins of Economic Thought and Justice*. Carbondale.
- Stevens, J. 1994: Friendship and Profit in Xenophon's *Oeconomicus*. In: P. Vander Waerdt (Hg.): *The Socratic Movement*. Ithaca, 209-237.
- Troeltsch, E. 1922: *Die Soziallehren der christlichen Kirchen und Gruppen*. Tübingen.
- Ulam, A. 1989: *Stalin: The Man and His Era*. Boston.
- Venturi, F. 1960: *Roots of Revolution*. Chicago & London.
- Viner, J. 1978: *Religious Thought and Economic Society*. Durham.
- Voegelin, E. 1997: *Science, Politics and Gnosticism*. Washington.
- Volzhskii, A [1904] 1986: A Survey of Some Themes in Gorky's Work. In.: S. Rabinowitz (Hg.): *The Noise of Change*. Ann Arbor, 68-84.
- Walicki, A. 1969: *The Controversy over Capitalism: Studies in the Social Philosophy of the Russian Populists*. Notre Dame.
- Warnke, M. 1973: Durchbrochene Geschichte? Die Bilderstimme der der Wiederläufer in Münster 1534-1535. In: M. Warnke (Hg.): *Bilderstum: Die Zerstörung des Kunstwerks*. München, 65-98.
- Will, E. 1954: De l'aspect éthique des origines grecques de la monnaie. In: *Revue historique* (CCXII), 209-231.
- Woodcock, G. 1965: *Anarchism*. Cleveland & New York.
- Williams, R. 1980: *Russian Art and American Money, 1900-1940*. Cambridge.

- Амиантов Ю./ Ахапкин Ю./ Степанов В. (Изд.) 1999: *В.И. Ленин. Неизвестные документы. 1891-1922*. Москва.
- Бакунин, М [1873] 1989: Государственность и анархия. In: М. Бакунин. *Философия, Социология, Политика*. Москва, 291-524.
- Бердяев Н. А. [1937] 1990: *Истоки и смысл русского коммунизма*. Москва.
- Боголюбов К., Егоров А. 1983 (Изд.): *Коммунистическая партия советского союза в резолюциях и решениях съездов, конференций и пленумов ЦК. Т.1*. Москва.
- Геллер М. 1988: Горький и ложь. In: *Cahiers du Monde Russe et Sovietique*, (XXIX-1), 5-12.
- Гиляров, А. [1887] 2001: Платонизм как основание современного мирозерцания в связи с вопросом о задачах и судьбах философии. In: *Платон: Pro et contra*. Санкт-Петербург.
- Горький, М. [1896] 1969: Гривенник: эпизод из жизни одного романтика. In: М. Горький. *Полное собрание сочинений. Т. 2*. Москва, 439-442.
- [1916] 1972: Гривенник. In: М. Горький. *Полное собрание сочинений. Т. 14*. Москва, 442-453.
- Деньги и кредит 1938: <Der Leitartikel>. Деньги и кредит в эпоху социалистического строительства. In: *Деньги и кредит*, (78), 1-13.
- Иванов Вяч. 1993: Почему Сталин убил Горького. In: *Вопросы литературы*, (1), 91-134.
- Замалева, А. 1987: *Философская мысль в средневековой Руси (XI-XVI вв.)*. Ленинград.
- Кривенький (Изд.). 1999: *Анархисты: Документы и материалы. Т.2. 1917-1935*. Москва.
- Кропоткин, П [1892] 1990: Хлеб и воля. In: П. Кропоткин. *Хлеб и воля. Современная наука и анархия*. Москва, 13-236.
- Ленин, В [1921] 1963: О продовольственном налоге. Значение новой политики и ее условия (21 апреля 1921). In: В. Ленин. *Полное собрание сочинений. Т. 43*. Москва, 205-245.
- Маяковский, В. [1927] 1958: Не все то золото, что хозрасчет. In: В. Маяковский. *Полное собрание сочинений. Т.8*. Москва, 62-64.
- Морозова, Т./Поткина И. 1998: *Савва Морозов*. Москва.
- Николаевский, Б. 1995: К истории "Большевистского центра". In: Б. Николаевский. *Тайные страницы истории*. М., 1995, с. 11-82.
- Общие черты 1921 - *Общие черты финансового законодательства 1917 - 1920 гг.* Петербург.
- Пирумова Н. 1972: *Петр Алексеевич Кропоткин*. Москва.
- 1990: *Социальная доктрина М. А. Бакунина*. Москва.
- Семенова 2001 (Изд.): Москва
- Смирнов И. 1999: *Ното homini philosophus...* Санкт-Петербург.
- Сталин И. [1925] 1952: И. Сталин. XIV съезд ВКП (б). Политический отчет Центрального комитета (18 декабря 1925 г.). In: И. Сталин. *Сочинения. Т.7*. Москва, 259-391.
- Струве П. [1921] 1999: Итоги и сущность коммунистического хозяйства. In: П. Струве. *Избранные сочинения*. Москва, 289-318.
- Федотов Г. [1927] 1991: Трагедия интеллигенции. In: Г. Федотов. *Судьба и грехи России. Т.1*. Санкт-Петербург, 66-101.
- Ходасевич В. [1937] 1997: Горький. In: В. Ходасевич: *Собрание сочинений в четырех томах. Т. 4*. Москва, 151-182.