

1 Geschlechterdifferenz als kulturelle Identität

1.1 Geschlechterdifferenz als Konstituente von Kulturen

Der wilde Körper als Schreibfläche der Zivilisation

Das Autoskript der Zivilisation bezeichnet sich als von den Wilden unterschieden. Es beschreibt zunächst andere, um sich selbst verständlich zu werden. Die Ethnologie, sagt Lévi-Strauss, ist eine europäische Wissenschaft. Da die Strukturen der Gesellschaften sich in aller Vergangenheit über Macht gebildet haben, setzt auch die Beschreibung der primitiven Völker an am Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern, konkret: am Körper (der Frau). Hautzeichnungen, Körperschmuck und auch seine spezifische Fähigkeit zum Gebären prädestinieren den weiblichen Körper als Schreibfläche von Kultur. Die Menstruations- und Geburtsriten der Völker (bis hin zur Debatte um Sinn und Effekt der Anwesenheit der Männer im Kreißsaal) erlauben es, eine Geschichte der Kulturen um den Körper, das Blut und die Fruchtbarkeitsrituale der fremden Frauen herumzuschreiben.¹ Der Diskurs des Geschlechterverhältnisses markiert das Übergangsfeld zwischen Ethnologie und Soziologie: Der Einschlag der Macht im Verhältnis der Geschlechter bietet die Chance, primitive Kulturen wissenschaftlich zu beschreiben und diese Texte als Kontrastmittel der Zivilisation zu nutzen.

Um die Wende zum 19. Jahrhundert übernehmen die Aufklärer die Aufgabe, die Differenz zwischen Zivilisation und Wildnis auf das Geschlechterverhältnis zu projizieren. Der Göttinger Professor Christoph

1 Zwei Autorinnen: Schlehe 1987 und Hampe 1995.

Meiners (1747-1810) schreibt zwischen 1788 und 1800 seine vierbändige „Geschichte des weiblichen Geschlechts“. Er benennt eine Reihe von Völkern, deren geringeren Entwicklungsstand er an der Ausgestaltung ihrer Ehe festmacht: Das Geschlechterverhältnis der Wilden sei das von Herrscher und Sklavin. Carl Friedrich Pockels (1757-1814) ergänzt 1805 das Werk „Der Mann. Ein anthropologisches Charaktergemälde seines Geschlechts“. Beide nutzen ausgiebig die reiseliterarischen Quellen ihrer Zeit und versuchen, mit Blick auf die primitiven Völker Leitbilder und Rollenmuster für Deutschland zu entwickeln. Dabei stellen sie das wilde, unvernünftige Denken der wilden Männer der Ratio der zivilisierten Männer und die schamlose, starke, unbedeckte, wilde Frau der graziösen, schamhaften, wohlgezogenen europäischen Frau gegenüber. Diesen Diskurs der Wildnis verankern Mediziner wie Johann Friedrich Blumenbach (1752-1840) und Thomas Soemmerring (1755-1830) schließlich in den Körpern der indigenen Völker, die sie nach dem Vorbild der Kartographie der Erde bis auf Schädel, Nerven, Haut und Geschlechtsorgane vermessen.² Und auf der Rückseite der Schreibfläche Körper dämmert bereits seine Zivilisierung und Disziplinierung, seine Umschrift zum christlichen Gotteskörper herauf.³

Springen wir von hier aus 200 Jahre in die Zukunft, so ändert sich an der körperlichen anthropologischen Verfassung nichts. Auch in der Theorie unserer Zeit ist der Prozeß der Herauslösung der Gattung Mensch aus ihrem naturalen Kontext nicht lesbar ohne die Erfahrung und Voraussetzung des Körpers. Zwar sind weder Rasse noch Geschlecht, sondern die kognitiven Fähigkeiten der Subjekte die Determinanten der Evolution. Aber auch in der historisch-genetischen Theorie von Günter Dux durchläuft jedes nachwachsende Gattungsglied aufs neue seine Ontogenese und bleibt darin an seinen Körper gebunden. Aus dem intimen Verhältnis zur Mutter resultiert das Bedürfnis, sich auch als Erwachsener zu binden. Liebe zwischen den Geschlechtern gibt es daher zu allen Zeiten, in allen Gesellschaften. Ihre jeweilige Ausprägung aber umreißt das Ethnologie-Soziologie-Übergangsfeld.

Für die Struktur primitiver Gesellschaften ergibt der Befund: Die physiologischen Unterschiede zwischen Mann und Frau generieren ein Machtgefälle, welches die Frau ins Innenverhältnis zurücksetzen. Doch nicht absolut: Die Frauen bedienen sich der Männer im Außenverhältnis. Schläge und Gewalt kommen vor, an der Grundbedingung der wechselseitigen Liebe ändern sie indes nichts. Der Machtverfassung als solcher stimmen die Frauen zu. Zwar jagen sie nicht, aber auch ihre Arbeit wird geachtet. Die Wertigkeit folgte den Verhältnissen, nicht umgekehrt. Da

² Yuge 2000: 10.

³ Kamper 1986: 205-229.

Liebe und nicht Macht das Grundbedürfnis des Subjekts ist, schlägt die Macht von außen in das Geschlechterverhältnis ein.

Die Fissuren dieses Geschlechterverhältnisses und der Innenbereich der Familie spannen sich daher als Gegenstand vor der Ethnologie und Soziologie auf. Praktiken der Frauenleihe und des Frauentauschs, Brautgut oder Mitgift, strategische Heiratsversprechen und Vermittlungsarrangements bis hin zur männlichen Polygonie, all das findet sich bei den !Kung-Buschleuten ebenso wie bei den Eskimo und den australischen Walbiri. Und weil erst die Graduationen und Spielräume in diesem Machtverhältnis die Ethnien als Kulturen charakterisieren, mutiert der weibliche Körper mit seinen Narben zum ersten Lesezeichen der Zivilisation.⁴

Bei den Baule der Elfenbeinküste übten vor der Kolonialzeit auch die Frauen religiöse und politische Macht aus. Die Körpermetaphorik und die semantische Beschreibung der Geschlechter ließen auf eine annähernde Gleichberechtigung schließen. Anders als in der Medizin (und Psychoanalyse) des 19. Jahrhunderts war das weibliche Geschlecht bei den Baule nicht defizitär, sondern komplementär. Dennoch bewahrten sie sich die Differenz zwischen Mann und Frau als kulturelle Konstituente und kultivierten in Tänzen und Ritualen unterschiedliche Verhältnisse der Geschlechter zur Natur, zum Wald und zur Wildnis.⁵ Bei den Lio auf Flores in Ostindonesien wurden die Land- und Ehekonflikte bis ins 20. Jahrhundert hinein in eigenen Stammhäusern ausgetragen, die als weibliche Körper konzipiert waren. Sie schützten die Macht der Frauen im Haushalt sowie ihren Einfluß bei der Partnerwahl für die Kinder und beim Gabentausch zu Lebenszyklusritualen. Diese weiblichen Zeremonialhäuser, in denen alle Teile des weiblichen Körpers sowie der heterosexuelle Geschlechtsakt sich widerspiegeln, repräsentierte die komplementären Beziehungen zwischen den Geschlechtern und untermauerte ihre Machtbalance im Innen- und Außenverhältnis der Familien.⁶

Auch zur Charakterisierung der Kulturen auf den japanischen Inseln bietet der weibliche Körper eine geeignete Schreibfläche. Zwar waren in der zentralistischen Feudalgesellschaft stets die männlichen Samurai die Stützen der Macht, waren die Frauen von der konfuzianischen Priesterschaft ausgeschlossen, galten dem Buddhismus Menstruation, Schwangerschaft und Geburt als natürliche Strafen der Frau. Aber in allen Epochen finden sich in Japan Spuren beträchtlicher weiblicher Gegenmacht, die über das traditionelle Bestimmungsrecht der Frauen im Innenverhältnis des Haushalts hinausragen. Ruth Hampe hält fest:

4 Dux 1992: 106-136.

5 Luig 1995.

6 de Jong 1998.

„Die Rolle der Frau im alten Japan ist nur anhand kultureller Zeugnisse nachzuvollziehen, in denen das Weibliche, ähnlich den alten Göttinnen-Bildnissen, eine vorrangige Stellung einzunehmen scheint. Es wird eine Besiedlung der Japanischen Inseln, soweit archäologische Funde es bis heute aufzeigen, von über 30.000 Jahren angenommen. Aus der Zeit der Jōmon-Kultur von 12.000 bis 300 v. Chr. liegen einige bedeutende Funde vor. Für diese Periode, wo bereits Sesshaftigkeit mit urzeitlicher Bodenbearbeitung bestanden hat, wird von einer mütterlichen Organisation der Gemeinschaft hinsichtlich der zentralen Rolle der Frau ausgegangen. Die Organisationsform der Mutterfolge läßt sich auch in der Sprache zurückverfolgen: das Wort *oya*, das heutzutage für ‚Eltern‘ steht, bedeutete ursprünglich ‚Vorfahre‘ bzw. ‚Mutter‘. In der Verbindung mit der Mutter galt auch der Vater als *oya*, und erst nach der Nara-Zeit, ab 710 n. Chr., entstand die Bezeichnung für den Vater selbst.“⁷

Die Sonnengöttin Amaterasu selbst ist im shintoistischen Urtext weiblich und seit 1911 sogar das Symbol der japanischen Frauenbewegung. Ihr Schrein in Ise wird traditionell von einer Priesterin geleitet. Noch in den 30er Jahren dieses Jahrhunderts, als das konfuzianisch geprägte Familienrecht die Frauen in Japan in formal-rechtliche Abhängigkeit zwang, fand die Ethnologin Ella Embree im ländlichen Japan einen höchst selbstbewußten, unzivilisierten, undomestizierten Frauentypus: außereheliche Geburten und auch von Frauen initiierte Scheidungen waren häufig.⁸ Das Ausmaß an weiblichem Selbstbestimmungsrecht überraschte auch den Ethnologen André Leroi-Gourhan, als er in derselben Dekade zu den Ainu auf Hokkaido reiste. Besonders beeindruckten ihn die den Frauen über ihre Münder tätowierten Bärte.⁹

Austausch der Tauschzeichen – in 10 Minuten vom symbolischen zum äquivalenten Tausch

Das 19. Jahrhundert erlebt den Aufstieg eines differenten, geschlechtsneutralen Zeichens, das den Körper zunächst verdrängt. Normen, Regeln und Gesetze greifen um sich und konstituieren schließlich auch die Theorie des Tausches *und* des Geschlechterverhältnisses. Die bürgerliche Wissenschaft und Medizin ordnet dem Mann die naturgegebene Rolle des planenden Individuums zu und spricht der Frau die Fähigkeit ab, sie auszufüllen. Sie dringt mit dem Spekulum in die Dunkelheit des weiblichen Körpers vor und fahndet nach Belegen für ihre diskriminierende Theorie. Die Gynäkologie identifiziert das Weibliche mit der Natur und der unbeherrschbaren Wildnis. In der bürgerlichen Ehe finden

7 Hampe 1995: 135. Vgl. auch Immoos 1991.

8 Weber 1989: 94-95.

9 Leroi-Gourhan 1995.

idealtypisch die männliche Individual-Identität und die weibliche Gattungs-Identität zueinander. Claudia Honegger spricht von „polaren kulturellen Idealtypen“ von Mann und Frau und stellt diese Ideologie in die Tradition des Hexenwahns zur Kontrolle zügelloser Weiblichkeit.¹⁰ Das neue Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern entkoppelt sich zwar von offener Gewalt, die „Geschlechterordnung“ reproduziert sich aber informativ: Bildung, Ämter und Würden bleiben den Frauen vorerst verschlossen. Diese Privatisierung, Harmonisierung, Idealisierung und Zivilisierung des Geschlechterverhältnisses als Ehe wird unmittelbar auch in der Theorie der Gesellschaft ablesbar. Denn in der Umstellung der ökonomischen Ordnung vom symbolischen zum äquivalenten Tausch rutscht die materielle Dimension des Körpers auf die latente Ebene der Kommunikation.

Die Zivilisation beginnt, ihr Autoskript vom Körper zu lösen, indem sie den Körper der Wilden selbst zum Zeichen macht. Intern gelingt der Take-off aber erst durch den Austausch der Tauschzeichen: Nicht mehr Frauen, sondern Gelder werden getauscht. Die krude ethnologische Formel „Fleisch gegen Sex“ markiert hier genau den Übergang zur Soziologie, weil sie eine Gegenwart in die Vergangenheit projiziert.¹¹ Indem die Zivilisation also ihre Tauschpraktiken radikal in Differenz zur Wildnis setzt, ja mehr noch ihre eigenen Tauschpraktiken als von denen der Wilden different bezeichnet, löst sie sich zugleich von der Geschlechterdifferenz als Konstituente. Der Körper der zivilisierten Tochter mag zahm, schwach und zierlich sein, aber immerhin gehört er ihr, nicht ihrem Vater, Ehemann oder Arzt. Gewalt steht nun unter Strafe, der Inzest wird zur Regel der Regel bei Lévi-Strauss, bei Freud – und indirekt auch bei Marx. Mit der Einführung des abstrakten und geschlechtsneutralen Tauschmittels Geld hebt sich die Zivilisation von der Wildnis ab: Verträge ersetzen Verpflichtungen, romantische Heiratsanträge die standesvermittelten Ehen. Nicht mehr am verletzbaren, sterblichen Körper und seiner Geschlechterdifferenz bildet sich nun die neue Gesellschaft, sondern an den Produktionsformen und ihren politischen Widersprüchen, am toten Vampir, dem Kapital.

Mit seiner Formel vom äquivalenten Tausch gelingt Marx eine zivilisierte Beschreibung der Zivilisation ohne ethnologische Rückgriffe auf äußere Kulturen. Das Paradigma der Theorie wechselt vom Gebrauchswert zum materiellen Tauschwert. Und indem er die Theorie der Gesellschaft vom weiblichen Körper löst, verfällt er der Schreibfläche Körper nur umso gründlicher, weil er, wie die ethnologischen Ausläufer seiner Theorie zeigen, nun den männlichen Sexualtrieb zur Triebfeder des

10 Honegger 1987.

11 Dux 1992: 208-209.

Kapitalismus verabsolutiert. Das 19. Jahrhundert erlebt den Aufstieg des Geldzeichens in der Theorie, das später auch die Bestattungsriten und die Liebesverhältnisse affiziert. Statt mit den Toten zu kommunizieren, kommunizieren die Lebenden nur noch – radikal weltzugewandt – mit totem, akkumuliertem Reichtum. „Auf der Ebene der modernen Gesellschaften gibt es keinen symbolischen Tausch mehr“, formuliert Jean Baudrillard, nachdem das Geld seine materielle Deckung durch das Gold der Zentralbank verloren hat. Marcel Mauss hat das Verbindungsstück zwischen äquivalentem und symbolischem Tausch gelegt und damit eine neue Dimension eingeführt, die in das Geschlechterverhältnis einschlägt: die Zeit. Am Anfang trennen zwar nur 10 Minuten Gabe und Gegengabe.¹² Aber am Ende dauert es rund 100 Jahre, bis die sexuellen Latenzen aus Marx' Wertgesetz wieder auftauchen.

Marx selbst weiß davon noch nichts. Er liest keine bildungsbürgerlichen Reiseberichte aus Transsylvanien an einer deutschen Universität, sondern harte Statistiken in London. Der latente Körper schleicht sich daher zunächst unbemerkt in seine Geldtheorie ein. Die Theorie der Wildnis mutiert zur wilden Theorie des Geldes.

1.2 Die latente Spur des Geldes im Verhältnis der Geschlechter

Sexualpsychologie des Geldes: Von der manifesten Macht der Männer zur latenten Macht der Triebe

Mit Marx' Standardtheorie des Geldes als absolutes Tauschmittel, das zum absoluten Zweck mutiert, fühlen wir uns sofort heimisch in der Zivilisation. Sie vereinheitlicht das Tauschobjekt zum meßbaren Wert, abstrahiert vom Körper und setzt das Prinzip der Äquivalenz an die Stelle der Reziprozität. Zivilisation heißt nun nicht mehr nur: die Heiratsregeln der Wilden kennen. Zivilisation heißt auch: reflexiv die konstituierenden Differenzen moderner Gesellschaft benennen, den Widerspruch zwischen Kapital und Arbeit, zwischen dem Fetischcharakter des Geldes und dem politischen Subjekt Arbeiterklasse.

Doch Marx' Versuch, einen reinen, sauberen Geldbegriff zu formen, der als Erklärungsmuster alles erhellt, mußte scheitern. Die Spur des Geldes im Verhältnis der Geschlechter und die Spur der Sexualität in der Geldtheorie sind zwei Seiten derselben Medaille. Indem Marx unbewußt Geld und Sexualität begrifflich überlagert, indem er den Fetischcharakter des Geldes so konzipiert wie Freud den Sexualtrieb, subsumiert er

12 Mauss 1975/2: 20-37.

dem Geld zugleich das Subjekt, das sich seinen Fängen erst entwinden soll. Die Äquivalenz von Geld und Arbeitskraft beschreibt die Zivilisation als ökonomisches, substanzlogisches, inzestuöses System ohne äußeres Korrektiv. Verdeutlichen läßt sich das am besten an der Geldtheorie der Psychoanalyse: Was für Freud die inzestuöse Liebe des Knaben zur Mutter, ist für Marx die Liebe des Kapitalisten zum Geld und die Akkumulation des Kapitals. Trieb und Fetisch sind begrifflich äquivalent. Aus diesem Grunde konnte die Psychoanalyse den Ursprung des Geldes in der frühkindlichen Sexualität verankern und mit dem gemeinsamen Wunschobjekt von Mutter und Kind identifizieren.

Die psychoanalytische Formel Geld = Kot ist schließlich auch zu einer kulturellen Entstehungsgeschichte des Geldes verfeinert worden. Bevor das Geld Tauschmittel wird, muß das Gold, das keinen Gebrauchswert hat außer als Schmuck der Göttin, aus den Gedärmen der Mutter Erde ausgegraben werden. In Ägypten diente der Skarabäus, ein Mistkäfer, von dem man annahm, er sei von keinem Weibchen empfangen, als Vorlage für die Versiegelung der ersten Münzen. Die ältesten Münzen Europas wurden um 700 v. Chr. in Kleinasien geschlagen. „Das Wort Münze leitet sich von lateinisch ‚moneta‘ ab; das wiederum verweist auf die römische Göttin Juno Moneta, deren Tempel als römische Münzstätte diente. So wie das Kind der Mutter seinen Kot übergibt, so wurde den Stellvertretern der Muttergöttin das zu prägende Metall übergeben. Von mütterlich-göttlicher und väterlich-staatlicher Autorität mußte es auf Reinheit geprüft, gewogen und geprägt werden.“¹³ In der Südsee zirkulierte die Kaurimuschel als wertvoller Schmuck und Zahlungsmittel, und auch im chinesischen Zeichensystem trägt die Muschel die Bedeutung von Geld, Wohlstand, Besitz.¹⁴ Dieses läßt sich psychoanalytisch zwar als weibliches Symbol deuten, aber als Auswurf des Meeres ebenso in die anale Wunschökonomie einfügen.

Wie Marx' Akkumulationsthese, so läßt sich trotz (und wegen) des Börsen- und Wertpapierbooms, der die goldene Münze zum Papier- und Aktiengeld sublimiert, auch die psychoanalytische Geldtheorie mit einigem Recht bis ins 21. Jahrhundert vertreten. Im vermeintlich sauberen Zahlungsmittel weitab von der schmutzigen Fabrik mutiert das glitzernde Geld zur Plastikkarte mit Beethoven-Hologramm. Im abstrakten Auf und Ab der Börsenkurse ohne sichtbare Arbeitsleistung und Wertschöpfung wird der anale Narzißmus des Kreditsystems unbewußt. Wolfgang Harsch führt aus:

¹³ Harsch 1995: 180.

¹⁴ Die Muschel *kai* (貝) ist zugleich ein Kanji-Radikal, z.B. für die Worte kaufen (*kau*: 買), schenken (*okuru*: 贈る), Schulden (*sai*: 債) oder Bestechung (*wairo*: 賄賂).

„Es entsteht die Illusion, daß das zinstragende Kapital sich von selbst vermehrt, ohne erkennbare Beteiligung der Arbeiter an der Produktion. Diese Phantasie ist Ausdruck eines infantilen analen Narzißmus. Das sich scheinbar selbst vermehrende zinstragende Geld oder Kapital repräsentiert, nach dem Vorbild des infantilen magischen Kots, einen Teil des Selbst, der zugleich die Eigenschaften der allmächtigen Mutter besitzt: unendliche Ernährungs- und Vermehrungsfähigkeit. Mit ihm soll die narzißtisch kränkende, infantile Abhängigkeitsbeziehung zur Mutter verleugnet und die narzißtische Ökonomie wiederhergestellt werden. [...] Meine These ist, daß sich das Kapitalwachstum oder die Kapitalvermehrung unbewußt auf das infantile Wachstum mit Hilfe und auf Kosten der Mutter zurückführen läßt.“¹⁵

Aus psychoanalytischer Sicht ist der erste Naturaltausch des Menschen der von Kot und Muttermilch. Sie medialisieren, vermitteln das Verhältnis des Individuums zu seiner Mutter, die es über sein Privateigentum zum ersten Mal als handelndes anerkennt. Doch gleichzeitig ist die Reinlichkeitserziehung höchst ambivalent, die Haltung der Mutter widersprüchlich: Sie wartet auf den Kot des Kindes, entsorgt ihn dann aber sogleich. Diese Ambivalenz spiegelt sich in der Theorie des Geldes wider: Einerseits ist das Geld neutrales Zahlungsmittel, polierter Goldbarren, instrumentelle Meßplatte für die Warenwerte, andererseits ist es als absoluter Zweck Mittel der Herrschaft des Kapitals über die Arbeitskräfte. Aus diesem Grunde muß sich im dialektischen Materialismus die triebhafte Substanzlogik des Geldes auch jenseits der analen Phase durchhalten. Die ödipale Phase der marxistischen Geldtheorie läßt sich in ihrem ethnologischen Auslegerboot am besten beobachten.

Ethnologie des Geldes: Triebverdrängung, Brautkauf, Opferlogik

Horst Kurnitzky hat in seiner „Triebstruktur des Geldes“ die Marxsche Theorie ethnologisch auf die vormodernen Gesellschaften zurückprojiziert. Zwangsläufig ist sein Geld männlich und entspringt dem Inzestverbot: Erst indem die Väter und Brüder auf ihre Schwestern und Töchter verzichten, indem sie einen Teil ihres Körpers opfern und die Braut freigeben, erwächst ihnen ein Anspruch auf Entschädigung durch den Bräutigam. Die Männer handeln und formen aktiv die Kultur, die Frauen schweigen und bilden passive Natur. Unterdrückt wird aber auch die Weiblichkeit im Manne. Auf dieser Verdrängung basiert nach Kurnitzky die primäre Ökonomie in agrarisch-matriarchalen Gesellschaften.

15 Harsch 1995: 245, 129.

„Erst im Kapitalismus dringt das Geld in alle gesellschaftlichen und privaten Sphären des Menschen ein, schreibt Marx. Wir aber wissen, daß das Geld nicht nur der letzte, sondern zugleich auch der erste Fetisch war, weil es mit Beginn der Assoziation von Menschen, deren gesellschaftlich vermitteltes Naturverhältnis sich immer um den Fokus des Inzesttabus zentrierte, als erstes Substitut der geopferten Sexualität auftrat [...]“¹⁶

Kurnitzky zitiert die Tauschpraktiken im Volk der Mbowamb, die 1933 im östlichen Neuguinea entdeckt wurden. Sie haben das Menschenopfer (Frauenopfer) an die Natur durch das Schweineopfer ersetzt. Das Schwein ist die wichtigste Währung für den Brautkauf neben Salz und Kaurimuscheln. Während das Salz teilweise bis heute als Fruchtbarkeitsymbol gilt, verkörpert die Kaurimuschel, ein Abbild der vagina dentata, die männliche Kastrations- oder Erblindungsangst.

Bei den Griechen und Römern entstehen Geldwirtschaften im Umfeld der Tempel der Mond- und Fruchtbarkeitsgöttin Hera (Juno). Ihr wurden Tiere geopfert, die nach der Zeremonie erneut gegen Münzen eingetauscht wurden. Feste, Wett- und Stierkämpfe erweiterten die Märkte. Im römischen Wort für Geld: pecunia, ist dieser sakrale Ursprung des Zahlungsmittels im Tempelopfer (pecus = Vieh) noch ablesbar. Auch das Märchen von Hänsel und Gretel läßt sich als Plädoyer für die Opferlogik lesen: Indem Hänsel (Gretel ist wie im Märchen von Brüderchen und Schwesterchen als Teil seiner Identität zu verstehen) seine Mutter ermordet und seine inzestuösen Wünsche zügelt, erlangt er Reichtum.

Anthropologie des Geldes:

Phallus, Szepter, Schwert, Buchstabe

Jean-Joseph Goux hat versucht, mit seinem Text „Ökonomie und Symbolik“ den Marxschen Wertbegriff sozial zu verfeinern. Dazu verläßt er die Ebene primitiver Gesellschaften und reflektiert strukturell den europäischen Feudalismus. Dieser Ansatz soll die mechanische Zerteilung von Basis und Überbau mithilfe der Psychoanalyse geschmeidiger machen und in einem symbolischen Gesamtprozeß erfassen.¹⁷ Parallel zum Geld konstruiert Goux soziale Komplemente der Wertform. Deren Symbolisierungsprozeß schematisiert er auf unterschiedlichen Ebenen gesellschaftlicher Kommunikation: in der Ökonomie, der Spra-

16 Kurnitzky 1974: 157.

17 „Man erweitert so, auf der Basis, die Marx mit seiner genetischen Typologie der ökonomischen Austauschweisen gelegt hat, eine Konzeption, die Mauss und Lévi-Strauss für die primitiven Gesellschaften nur statisch und partiell haben bezeichnen können.“ Goux 1975: 41.

che, der Sexualität und der Herrschaft. Seine allgemeinen Äquivalente heißen: Gold, Vater, Phallus und Monarch. Er homologisiert symbolisch die Zentralisierung des Subjekts um seinen namengebenden Vater, den Logozentrismus als Herrschaft der linguistischen Zeichen über alle sonstigen und die staatlich-zentralisierte (monarchische) Macht in der Kapitale. Aus seinem Raster deduziert Goux – wie Marx – eine gesetzmäßige Logik des Symbolisierungsprozesses: „Sexuelle, monetäre, konstitutionelle, linguistische Organisation, alle schreiten sie voran in vier Phasen, nach ein und demselben Strukturprinzip; in all ihren Funktionen und Implikationen (trotz aller Verschiebungen zwischen den Ebenen, Ungleichheiten in der Entwicklung, Fixierungen und komplexen Interaktionen) sind sie isomorph.“¹⁸

Ausgangspunkt dieser symbolischen Ökonomie ist einmal mehr die Ontogenese des Geldes. Natürlich entspringt sie einer sexuellen Analogie. Dem Gold und dem Penis gemeinsam ist die Eigenschaft ihrer Überflüssigkeit/des Überflusses. Sie macht das speicherbare Gold zum geeigneten Tauschmittel und erhebt den Penis zum Träger einer Funktion, zum Signifikanten der Lust, zum Phallus. Der schwellfähige Phallus und das akkumulierte Gold sind Zeichen einer überschüssigen, auf-schiebbaren, unproduktiven Verausgabung. So wie sich also der kindlich-polymorphe Geschlechtstrieb (jedenfalls bei Freud) um den Penis zentralisiert, so zentralisieren sich die Zahlungsmittel Muschel, Salz, Pelz und Vieh um das Gold-Geld-Monopol. Und so wie der Phallus unmittelbaren Gebrauch (Onanie) und unmittelbaren Austausch (Inzest) verbietet, so ist das Gold als in Gewicht und Titel offizieller Goldbarren weder gebrauchsfähige Ware noch bares Zahlungsmittel.

Goux' Theorie mündet gesetzmäßig in ihre eigene Deklaration zur Vor-Geschichte. Der Zielpunkt des Symbolisierungsprozesses soll seinen natürlichen Anfangspunkt wiederfinden, bereichert um die Erfahrungen historischer Sequenz. Aus der Theorie der Symbolisierung heraus ist dieses Ziel fast nur negativ zu fassen – ebenso wie das weibliche Geschlecht bei Freud. Während also die gesetzmäßige Geschichte selbst als technisches Räderwerk von männlicher Theorie, Philosophie und Ökonomie zu beschreiben ist, kann umgekehrt die genitale, emanzipative Phase des Symbolisierungsprozesses nur negativ am Weiblichen festgemacht werden. Erstens ist die Frau von ihrer phallischen Symbolisierung zu befreien und wieder der natürlichen Reproduktion des Lebendigen zuzuführen statt der Reproduktion toten Kapitals. Zweitens verschmilzt in der historischen Perspektive die natürliche, unreflektierte, gesetzmäßige Geschichte der Gesellschaft mit den bewußt gewordenen Zielen der

18 Goux 1975: 97.

Natur bzw. die Wissenschaft vom Menschen mit der Naturwissenschaft.¹⁹ Goux bemüht sich dergestalt, die Prophezeiungen von Marx und Freud gleichermaßen einzulösen.

Goux und Kurnitzky präsentieren historische Prozesse, die sich am Ende an ihrem Ursprung wiederfinden. Eingeschlossen zwischen Inzest-tabu und Revolution, sehen sie sich schließlich wieder mit dem Verdrängten konfrontiert. Wie Freud gelangen sie über die Substanzlogik des Inzestverbots nicht hinaus, sondern müssen vielmehr umgekehrt entweder konsequent das Inzestverbot in Frage stellen (Kurnitzky)²⁰ oder in der ödipal-inzestuösen Verschmelzung mit der Mutter Natur diese umindizieren (Goux)²¹. Doch die sexuellen Identifizierungen, die die Achse bilden für das Laufrad der marxistischen Geschichtsschreibung, ragen bis in Marx' eigene Formeln hinein.

Theologische Latenzen in der Marxschen Geldtheorie

Statt Marx und Freud zu parallelisieren, hat Günter Schulte Freud auf Marx angewandt und die latenten, psychisch-sexuellen und normativ-religiösen Identifizierungen in Marx' Geldtheorie aufgezeichnet. Seine „Kritik der proletarischen Vernunft“ decodiert die Äquivalenz sexueller und monetärer Beziehungen und offenbart die inzestuöse Immanenz des marxschen Revolutionsmodells. Indem sie die Identität von Subjekt und Arbeiterklasse und das mechanische Geschichtsmodell des dialektischen Materialismus erschüttert, löst sie zugleich die Geldtheorie von ihrer materiellen Referenz ab und ebnet dem postmodernen Denken den Weg. Das verbürgte Papiergeld und schließlich der digitale Zahlungsverkehr werden differenztheoretisch, funktional und wertfrei erfasst und binär schematisiert (Kapitel 3.1). Der Blick zurück auf Marx' alte Formeln aber offenbart ihre latenten Identifikationen, die inneren Risse in der Theorie der Ware, des Geldes und der Verwertungslogik:

- 19 „Die genitale Phase ist historisch, als gesellschaftlich dominierende Möglichkeit, bisher noch nicht vollzogen. Diese Produktions- und Austauschweise kann man benennen, aber sie ist bis heute kaum ausdenkbar; sie ist das Ziel heutiger revolutionärer Bewegung, der sie am tiefsten entspricht.“ Goux 1975: 275.
- 20 „Sind Produktionsverhältnisse möglich, die eine verdrängungsfreie Sublimierung darstellen?“ Kurnitzky 1974: 159.
- 21 „Diese Wiederanknüpfung an die Natur nach dem Zyklus der Geschichte ist jedoch der dem ‚vollzogenen Inzest‘ entgegengesetzte Standpunkt. Die Natur, die das Subjekt auf der Spitze wiederfindet, zu der es erneut stößt, ist nicht die Mutter-Natur, es ist eine ‚Hyper-Natur‘, zu der eine genitale sexuelle Ökonomie gehört, die ihr entspricht, eine herrschende wissenschaftlich-politische Ideologie, mitsamt dem, was sie aus dem Unterschied der Geschlechter an Realem machen kann, nachdem die Symbolismen durchlaufen und überwunden sind, die diesen Unterschied nicht bezeichnen konnten.“ Goux 1975: 295f.

a) Gesellschaft/Natur = Mann/Frau: Gattungsleben als Gattenleben

Marx erkennt in der Arbeit des Proletariats den Frondienst der Israeliten wieder. Ihm entgegen setzt er den paradiesischen Zustand, in dem Produktion und lustvolle Konsumtion eine Einheit bilden. Die Arbeitsteilung ist daher der Sündenfall der Gesellschaft. Er scheidet Produktion und Genuß, trennt Vater und Tochter, und nur die Revolution kann sie wieder zusammenführen. Auch in dem Appell „Vereinigt Euch!“ blitzt daher eine sexuelle Komponente auf. Gatten- und Gattungsliebe sollen wieder ineinanderfallen. Marx ist fasziniert vom verbotenen Genuß, dem Inzest, um den seine Ökonomie kreist. Noch in seine Formel „20 Ellen Leinwand = 1 Rock“ projiziert er unbewußt die infantile Beziehung zwischen Wickelkind und Mutter hinein.²²

b) Kapitalist/Arbeiter(in) = Geld/Ware: Ökonomie als Prostitution

Auch der Klassengegensatz ist bei Marx sexuell konnotiert. Die kapitalistische Gesellschaft ist gespalten in genießende Kapitalisten und produzierende Arbeiter. Letztere sind als ausgebeutete Arbeitskräfte zugleich Waren: weibliche Tauschobjekte. Das Verhältnis ist ein patriarchalisches: Geld besitzende Väter begatten fremde Töchter, die sich von ihren eigenen Vätern entfremdet haben und unehelichen Mehrwert produzieren. Daher ist die Prostitution das beste moralische Synonym für den Kapitalismus.²³

c) Revolution = inzestuöser Regreß

Oft wurde vermerkt, daß in Marx' Geschichtsmodell die Arbeiterklasse (und damit die ganze Gesellschaft) in Gestalt der Partei als Subjekt aufzutreten hat.²⁴ Dessen Revolution erst soll wieder die absolute Subjektivität freilegen, d.h. den Zugang zu den selbstproduzierten Töchtern, zum unmittelbaren Genuß der Waren. Revolution hieße: Den Gebrauchswert zu verabsolutieren und den Tauschwert, das Geld, abzu-

22 Schulte vermutet, daß er tatsächlich ein Verhältnis mit seiner Haushälterin hatte. Ihr Tod bei einer versuchten Abtreibung markiere den wesentlichen Bruch in seinem theoretischen Schaffen. Schulte 1992: 126, 142.

23 „Der Zeugungsvorgang von Geld durch Geld vollzieht sich also mittels der Ware. Wenn das phallisch ‚harte‘ Geld anderes Geld begattet, so begattet das Geld sich selbst doch stets nur in der Ware, die ihm ‚leiblich‘ gegenübersteht. Auf deren Lebensblut ist das Leben des Geldes, also das Kapital, angewiesen. Erst durch die Warenbasis ist das Kapital ‚geldheftendes Geld – money which begets money‘ – und führt ein geradezu ewiges Gattungsleben. Das Geld bleibt aber das Leben eines teuflischen Vampirs, der erst mit dem Blut und dem Sperma der Menschen immer neue Vampire zeugt.“ Schulte 1992: 180. Das Kapital ist tote Arbeit, Parasit des (weiblichen) natürlichen Lebens, es ist die allgemeine Hure und der allgemeine Kuppler, der Inbegriff der verdrängten Weiblichkeit, der falschen Liebe für Geld.

24 Guttandin 1980: 362-373.

schaffen. Mit dieser Austreibung des Geldes aus der Gesellschaft würde der teuflische Frauentausch beendet, der sich im Kapitalismus in die Ausbeutung der Ware Arbeitskraft verwandelt hat. Marx' Revolution ist ein inzestuöser Regreß, ist die narzißtische Selbstliebe des Produzenten zu seinem Produkt, die Wiedervereinigung von Produktion und Genuß, Vater und Tochter. Marx kleidet seine sexuellen Identifizierungen lediglich in ökonomische Begriffe.

d) Männliches Trauma: Die emanzipierte Ware Lilith

In der Figur der Lilith schließlich konvergieren religiöse und sexuelle Latenzen bei Marx. Sie verkörpert als erste Frau Adams, die als Strafe für ihr Selbstbewußtsein und ihre Verführungskraft in die Wüste geschickt wurde, den teuflischen „FeTisch“ der Ware und des Geldes, den Sündenfall der Gesellschaft.²⁵ Diese selbstbestimmte Frau und ihre Sexualität soll in der Revolution durch die Wiedervereinigung von Gattungs- und Gattenleben unter Kontrolle gebracht werden. Und umgekehrt: Erst als die Polarisierung von Mann und Frau in der Anthropologie des 19. Jahrhunderts auf die Spitze getrieben wird und zerbricht, erst als im 20. Jahrhundert die Frauen selbst das Wort ergreifen, werden auch die Risse in Marx' substanzlogischer Geldtheorie sichtbar. Die Universalität des Geldes dünnt aus, Latenzen schimmern durch.

Die Sprache des Geldes ist hart, unmißverständlich, gnadenlos, äquivalent, eindeutig. Das Geld ist ein phallisches Medium, „das stehende tertium comparationis aller Menschen und Dinge“ [...]. Im Kapitalleben wird es als Phallus gegenüber der Ware eingesetzt.²⁶ Doch hinter dieser ungeheuren Stärke der Marxschen Theorie des Kapitals verbirgt sich auch ihre größte Schwäche. Denn die Totalität ihrer Produktionsverhältnisse basiert auf einer männlichen Triebökonomie, in der das Weibliche nicht vorkommt. Erreichbar ist es allenfalls – wie bei Goux – inzestuös: über die Vereinigung mit der Ur-Mutter Revolution, als Versöhnung des (männlichen) materialistischen Menschen mit der (weiblichen) Mutter Natur. Die marxistische Geldtheorie beruht auf sterilen Identifizierungen, die weder über Freuds Inzesttheorie hinausführen noch über den vorgezeichneten Revolutionsbegriff. Dieses theoretische Vakuum zwischen Marx und Freud haben Gilles Deleuze und Félix Guattari treffend beschrieben:

25 Marx projiziert als Sproß einer Rabbinerfamilie die Figur der Lilith, die den Beischlaf in umgekehrter Position vollzog, in den „FeTisch“ der Ware und des Geldes. Vgl. Schulte 1992: 204ff.

26 Schulte 1992: 187.

„Solange wir uns damit begnügen, zum einen Geld, Gold, Kapital und das kapitalistische Triangel, zum anderen Libido, After, Phallus und das familiäre Triangel parallel zu setzen, liefern wir uns wohl einem angenehmen Zeitvertreib aus, nur bleiben damit die Geldmechanismen nicht weniger gleichgültig gegenüber den analen Projektionen dessen, der sich jenem Spiel hingibt. Die Parallelisierung von Marx und Freud bleibt absolut steril und irrelevant, bringt Kategorien hervor, die sich wechselseitig internalisieren oder projizieren sollen, ohne daß doch, wie aus der berühmten Gleichung Geld = Scheiße zu ersehen, ihrer Indifferenz ein Ende gesetzt wäre.“²⁷

Luce Irigaray hat schon früh darauf hingewiesen, daß die Frau in der Definition von Freud als bloßes Komplement (Umstülpung) des Mannes fungiert, und dieses indifferente Geschlechterverhältnis findet sich auch in Marx' männlicher Geldtheorie. In der identitätslogischen Fassung der Marktökonomie erscheinen Frauen nur als Jungfrau, Mutter, Prostituierte.²⁸ Doch das Geschlecht, das nicht eins ist, hat eine Mundart, die sich der unmittelbaren Verständlichkeit der Hochsprache Geld entzieht: Subjektive Bedürfnisse, die *beide* Geschlechter haben, insbesondere das Bedürfnis nach Liebe, sind von den Effekten der Geldökonomie zu unterscheiden. Und umgekehrt ist das Geld nicht aus der Triebökonomie herzuleiten. Die wilde Geldtheorie der Zivilisation zivilisiert sich also erst dadurch, daß sie die Frau von der Ware und das Geld von der Sexualität differenziert. Nur Liebe ist ein Grundbedürfnis des Subjekts, Macht und Geld sind es nicht. Dennoch hinterläßt der Einschlag der Macht ins Geschlechterverhältnis in der Geldtheorie seine Spur.

Monogamie und Kredit: Politische Differenzierung von Intimität und Ökonomie

Lange bevor das Geld als generelles Zahlungsmittel überhaupt gedacht ist, geraten die Frauen ins Hintertreffen. Die Männer erringen die Zuständigkeit im Außenverhältnis und beziehen die Frauen als Aktivposten in ihren Handel um Verpflichtungen und Abhängigkeiten ein. Und die Frauen bleiben auch in entwickelten Agrargesellschaften, in der Polis Athens und in der Civitas in Rom, die schwächeren. Sogar als die industrielle Geldwirtschaft den agrarischen Feudalismus im 19. Jahrhundert

27 Deleuze/Guattari 1974: 38f.

28 „Die Teilnahme am Gesellschaftlichen verlangt, daß der Körper sich einer Spiegelung unterwirft, einer Spekulation, die ihn zum Werträger umbildet, zum geeichten Zeichen (*signe étalon*), zum Währungszeichen, zum Schein, der sich auf ein Modell bezieht, welches als Autorität fungiert. Die Ware – die Frau – ist in zwei unversöhnliche ‚Körper‘ geteilt: ihren ‚natürlichen‘ Körper und ihren austauschbaren, gesellschaftlich wertvollen Körper: mimetischer Ausdruck männlicher Werte.“ Irigaray 1976: 52.

ablöst und die patriarchalische Ordnung von (Land-)Besitz und männlicher Herrschaft zerbricht, ändert das an der Machtverteilung unter den Geschlechtern zunächst noch nichts. Im Gegenteil: Die Polarisierung der Geschlechter erreicht in der bürgerlichen Anthropologie und Medizin ihren Höhepunkt, und Geld und Ware können sich in Marx' materialistischer Argumentation als Mann und Frau gegenüberreten.

Das Geld aus dem Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern zu erklären heißt: moderne Gesellschaften zu beschreiben mit den Mitteln der primitiven. Aber Geschlechter- und Machtverhältnisse sind eben nicht geldtheoretisch zu identifizieren, sondern empirisch zu differenzieren. Und wenn Macht und Geld einerseits und Liebe andererseits erst einmal verschiedene psychosoziale Kommunikationsmuster sind, wie ist dann die Entstehung des Geldes als universelles Zahlungsmittel zu erklären? Wo beginnt die Zivilisation, die Machtverteilung zwischen den Geschlechtern zuungunsten der Frauen zu balancieren und den Keim zur Loslösung der politischen und ökonomischen Macht vom Geschlechterverhältnis zu legen? Und wie gelingt es ihr, das Medium Geld nicht im Körper, sondern als Kredit reflexiv in sich selbst zu verankern?

Gunnar Heinsohn hat der Frage einen aufschlußreichen Aufsatz gewidmet: „Patriarchat und Geldwirtschaft“. Er analysiert die neuen Eigentumsverfassungen in Athen und Rom und zeigt, daß die Einführung der Geldwirtschaft doch mit einer Neustrukturierung des Geschlechterverhältnisses einhergeht. Zwar läßt sich keine eindeutige Ursache für diesen ökonomischen Zivilisationsprozeß ausmachen, aber zumindest werden in der Antike die gerechte Landverteilung und die patriarchale Monogamie zu notwendigen Bedingungen der neu eingeführten Geldwirtschaft. Es ist nicht das Inzestverbot, sondern der politische Rechtsakt des Eigentums an Land, der scheinbar aus dem Nichts entsteht und die Monogamie für eine eindeutige Erbfolge erfordert.

Heinsohn folgt hier strukturell der Argumentation Freuds: Sehr wohl hat es eine Revolution gegeben. Sehr wohl haben Söhne ihre Väter, kleine Landbesitzer ihren Feudalherrn, hat Romulus Remus erschlagen, sehr wohl wurde das Land neu verteilt und eine neue politische Ordnung errichtet. Sehr wohl mußten auch die Frauen verteilt, und, wenn sie nicht ausreichten, Sabinerinnen geraubt werden. Erst an dieser Stelle greift Freuds Argumentation zu kurz: Nicht das Schuldgefühl wegen des Vatermordes, sondern die Angst vor einem neuen, feudalen Über-Vater führen in Athen und Rom zur strengen Einehe der primären Grundeigentümer. Die Zivilisation erzeugt sich selbst in ihrer ökonomischen Ordnung, und nicht der Grund dafür ist entscheidend, sondern die Art und Weise. Denn Männer und Frauen gemeinsam bringen Kapital in die neue Verfassung ein (wenngleich unterm Strich die Frauen etwas mehr): Beide verzichten,

diese auf andere Frauen, jene auf traditionelle Rechte. Neue Gesetze verbieten vorehelichen Geschlechtsverkehr, Alkoholgenuß und Kindes-tötungen, damit ein keuscher Frauentypus entsteht. Die Erblinie muß eindeutig sein. Und die zivilisierende Kraft dieser Disziplinierung der Frau ist kaum zu überschätzen.²⁹

Gleichzeitig mit der Einehe, so vermutet Heinsohn, differenziert sich der Besitz gegen das Eigentum aus. Nicht allein die Revolte gegen den Patriarchen und die Landreform, erst die Kombination von neuem Besitzrecht an Land und eindeutiger Erbfolge macht es möglich, das Eigentum auf Zeit an andere Besitzer zu verleihen. Dies ist die Geburt des Zinses, der Liquiditätsprämie, die den Eigentümer für seinen zeitweiligen Zugriffsverzicht entschädigt. Da das Land nun beiden etwas einbringen muß, dem Eigentümer und dem zeitweiligen Besitzer, erzwingt die Eigentumswirtschaft einen Überschuß in der Produktion: den Profit und die Akkumulation. „In Stamm und Feudalismus werden Ressourcen lediglich beherrscht und genutzt. In der Eigentumsgesellschaft jedoch beginnt mit dem Verzinsen, Verkaufen, Verleihen und Verpfänden von Eigentumstiteln etwas gänzlich Neues. Der Begriff der Ökonomie findet erst jetzt seinen Gegenstand.“³⁰

Schon in Griechenland haben Oikos und Nomos eine neue politische Ordnung generiert. In der Polis und später in der römischen Civitas wird die Entmachtung der Frau vorangetrieben. Sie wird in den Innenbereich des Haushalts verbannt, dem der Mann vorsteht. Die wiedergewonnene Schriftkultur fördert die Entstehung des Rechtssystems.³¹ Der Nomos regelt vor allem die Gesetzmäßigkeiten des Eigentums. Erst dieser rechtlich-politischen Ordnung, nämlich der verlässlichen Verpfändbarkeit des Eigentums, entspringen Zins und Geld. Das Geld ist daher nicht substanzlogisch als Wertsubstrat, als universelles Tauschmittel zu denken, sondern entsteht erst im Prozeß der Schuldverschreibung aus der Differenz von Besitz und Eigentum, aus dem Schuldverhältnis.

Die Macht wird in der zivilisierten Gesellschaft in der staatlichen

29 „Bei der gegenüber dem Manne etwa zehnfach höheren Orgasmuspotenz der Frau und bei der für alle Säugetiere biologisch fixierten weiblichen Initiierung des Sexualaktes stellt die erotische Domestikation der Frau ein ungeheures Vorhaben dar. Gleichwohl: Nur bei eindeutiger Weitergabe des *heredium* an Söhne, deren Erbrecht niemand durch Anzweiflung der Vaterschaft in Frage stellen kann, geht das Eigentum mehr oder weniger unangefochten in die nächste Generation über. Nur wenn die Mutter des Erbsohnes allein und ausschließlich mit ihrem Ehemann sexuell verkehrt hat, wirkt seine Vaterschaft überzeugend. Das biologisch determinierte Vorrecht der Frau auf Einleitung der Paarung paßt zu einem solchen Sexualverhalten ebenso wenig wie ihr Interesse an der Verwirklichung ihrer überlegenen orgasmischen Möglichkeiten.“ Heinsohn 1995: 225.

30 Heinsohn 1995: 221.

31 Dux 1992: 384-389.

Rechtsordnung neu verfaßt. Sie bildet sich in der europäischen Antike als ökonomisches Regulativ und legt den Grundstein für den weiteren Modernisierungsprozeß. Auch dieser Staat und seine Öffentlichkeit sind und bleiben noch lange Zeit Organisationen der Männer. Doch gleichzeitig schaffen sie bereits eine notwendige Bedingung für die späte Gleichberechtigung der Geschlechter. Bevor sie mit Hilfe des Staates und der „Väter“ der Grundgesetze erreicht werden kann, wird das Verhältnis der Geschlechter – wie wir sahen: auch in Marx’ Geldtheorie – erst aufs äußerste polarisiert und erst dann graduert. Spätestens aber, wenn auch die Töchter erben, ist es nicht mehr grundlegend für das Autoskript der Zivilisation. Sie diszipliniert jetzt den Körper und entmaterialisiert ihre Theorie. An diesem Punkt muß dann nicht mehr nur das Geld, sondern auch die Liebe differenztheoretisch als ein Modus der Informationsverarbeitung rekonstruiert werden. Die Systemtheorie Luhmanns befreit den Geldbegriff radikal von der Sexualität und dem Machtverhältnis zwischen den Geschlechtern und löst sogar den Liebescode radikal vom subjektiven Bedürfnis ab. Um welchen Preis?

1.3 Die Zivilisierung der Liebe als Codierung ihrer Theorie

Der Einbruch der Zeit in die Theorie der Liebe

Mit dem Einbruch der Zeit in die Gesellschaft der Renaissance setzt sich ein Räderwerk in Bewegung. Während Marx’ Maschinen laufen, produzieren sie auch ihre eigene Vorgeschichte. Webers Einspruch gegen Marx konnte daher nur religionshistorisch ausfallen, und Dux’ historisch-genetische Theorie muß sogar bis vor die Ontogenese zurück und „vom Vorrang der Natur aus“ denken. „Es ist bei einem niedrigen Organisationsgrad der Gesellschaft nicht notwendig, ein operationales Zeitverständnis zu entwickeln; es geschieht auch nicht.“³² Die Zivilisation kennt auch die Zeitökonomie der Primitiven und verfaßt ganze Soziologien der Zeit.³³ Zwar muß noch immer jedes Kind sich die Raum-Zeit-Kompetenz neu erarbeiten, aber die zehn Minuten zwischen symbolischem Tausch und Computer-Überweisung eröffnen das Zeitkonto. Der Gewinn der Weltzeit bis hin zur Relativitätstheorie zeichnet die moderne Gesellschaft aus.

Immer noch charakterisiert zwar der Umgang mit Zeit auch entwickelte Gesellschaften. Japan z.B. zeichnet sich aus durch die parallele Nutzung von unterschiedlichen Kalendern, die eigenartige Vermischung

32 Dux 2000: 365.

33 Dux 1989. Elias 1984. Ein philosophischer Meilenstein schon in den 1940er Jahren ist zweifellos „Ursprung und Gegenwart“ von Jean Gebser.

von offizieller Arbeitszeit und Freizeit sowie einen astrologischen Aberglauben. In meinem Geburtsjahr 1966, dem Jahr des Feuerpferdes, sank die Geburtenrate von knapp 2 auf 1,58, weil in diesem Jahr geborenen Mädchen angeblich ein schlimmes Schicksal droht.³⁴ Weitere Studien zeigen, daß Manager und Großstadtbewohner schneller zu Fuß gehen als Arbeiter oder Menschen vom Lande. Doch längst läuft auch hier die abstrakte Weltzeit parallel mit. Hatte in der primitiven Gesellschaft jede Handlung ihre eigene Zeit gehabt, hatte man in Polynesien noch mindestens 10 Minuten mit der Gegengabe warten müssen, so sind 5 Minuten in einer Warteschlange in Mitteleuropa jetzt eine halbe Ewigkeit. Und während Darwin für die Mutationen und Selektionen in der Natur diese halben Ewigkeiten erfaßt, wird die Zeit von Börsianer und Bourgeois, die Marx im Auge hat, bereits knapp.

Die historisch-genetische Theorie hat den Doppelcharakter des Zeitgewinns nachgezeichnet. Einerseits erlaubt es der Gewinn der Zeit in der Ontogenese, die Theorie der Liebe vom Naturalismus Freuds und vom Regelsystem Lévi-Strauss' zu entkoppeln. Der ödipale Konflikt: Penisneid und Kastrationskomplex, ist ein Mythos, ebenso sind die elementaren Strukturen der Verwandtschaft keine abstrakte Regel, deren Einführung im dunkeln bleibt. Auch die Theorie des Matriarchats geht über Bord. Geschichte, auch die Entwicklung des Subjekts, wird nicht länger zu Phasen mythologisiert, sondern basiert auf den Fähigkeiten, die jedes nachwachsende Gattungsglied neu im Prozeß der Enkulturation entwickelt.³⁵ Diese Ausgangsbedingungen sind in allen Gesellschaften gleich. Alle Gesellschaften kennen daher das Bedürfnis nach Intimität, alle kennen eine Institution der Ehe und der familialen Organisation.

Aber der Gewinn der (knappen) Zeit in der Geschichte geht einher mit einem radikalen Verlust von Weltbild und Welt: Die industrialisierte Welt der Großstädte und Eisenbahnen generiert ein technisches Schockerlebnis und beraubt den Reisenden seiner Wahrnehmung. Auch der Zugang zur sinnfreien Zone des körperlichen Daseins wird beschnitten. Indem das moderne Weltbild auf den Menschen konvergiert, steht der Mensch auch alleine im All. Seine Arbeit wird als Lohnarbeit abstrakt und läuft ins Leere. Die Romantiker versuchen zum letzten Mal, sich ge-

34 Vgl. Coulmas 2000.

35 „Für das substanziologische Verständnis der Entwicklung gilt der Satz der Erhaltung. Was sich entwickelt, sind lediglich Umorganisationen natürlicher Potentialitäten. Freud hat es an der expliziten Affirmation des Satzes der Erhaltung nicht fehlen lassen. Die prozeßlogische Argumentation des Satzes der Erhaltung zeichnet sich demgegenüber dadurch aus, daß sie ontogenetisch sowohl als auch historisch im Bildungsprozeß des Subjekts konstruktive Kompetenzen entstehen läßt, denen zufolge die kulturellen Lebensformen in einem anderen Stratum ausgebildet werden als dem der Natur, von dem sie ausgegangen sind.“ Dux 1994: 271.

Die theoretische Liebe zur Differenz

Schon die historisch-genetische Theorie hat gezeigt, daß Kompetenzsteigerungen im Entwicklungsprozeß der Gesellschaft von beiden Geschlechtern gemeinsam erbracht werden müssen. Auch das Bedürfnis nach Liebe ist beiden Geschlechtern eigen. Liebe will etwas vom anderen, und sie will, daß er es freiwillig gibt. Daher sind Liebe und Macht disparat. Im 19. Jahrhundert aber gerät auch die Liebe unter den Druck der protestantischen Ethik. Während die Romantiker in den romantischen zu fliehen versuchen, stehen Foucaults Anstalten und Kliniken schon bereit, um die Körper wieder einzufangen. Hier ist die Disziplinierung sichtbar, doch auch die Anforderungen des anonymisierten Alltags hinterlassen sozialpsychologische Spuren. Rigide polarisiert die bürgerliche Gesellschaft die Rollenmodelle für Mann und Frau und stellt den *homo oeconomicus* der *femina casa* gegenüber. Indem der Zivilisierungsprozeß abstrakt eben nicht nur die Frau, sondern beide Geschlechter affiziert, bewegt er sich geradewegs auf eine weitere Komplexitätssteigerung zu: die Umschrift der Liebe vom subjektiven Bedürfnis auf ein Medium der Kommunikation, vom Subjekt aufs System. Und ausgerechnet der Stoff, aus dem die Träume der Romantiker sind: Briefe, Romane und Briefromane, liefern Niklas Luhmann das Material für die theoretische Codierung der Intimität. Er nutzt die semantische Polarisierung der männlichen Individualidentität und weiblicher Gattungsidentität in der bürgerlichen Gesellschaft dazu, die physiologische Differenz der Geschlechter auszutauschen gegen informative Differenzen im Kommunikationsprozeß zwischen (geschlechtslosen) sozialen Systemen:

„Die meisten Erfordernisse seines Lebens kann der Einzelne, und das ist neu, nur noch in unpersönlichen Beziehungen sicherstellen, in Beziehungen, in denen er nicht oder nur in den engen Grenzen des jeweiligen Systems, über sich selbst kommunizieren kann. [...] Im 19. Jahrhundert hatte man angesichts der Tatsachen, die die industrielle Revolution für die bürgerlichen Schichten geschaffen hatte, annehmen können, dieses Problem betreffe nur den Mann. Nur er arbeite zu Hause. Nur er habe sich mit den Unzuträglichkeiten der Welt auseinanderzusetzen. Nur er sei der Indifferenz, der Rücksichtslosigkeit, der Bosheit von Mitmenschen direkt ausgesetzt, und die Frau entschädige ihn dafür mit Liebe. [...] Unter dieser gesellschaftstheoretischen Prämisse muß die anthropologische Differenz von Mann und Frau zunächst beibehalten, ja ins Extrem getrieben werden – bevor sie dann ganz aufgegeben wird.“³⁸

38 Luhmann 1982: 194f.

Die Systemtheorie entkoppelt die Liebe nicht nur vom Geschlecht, sondern vom Körper, und verschmilzt sie mit ihrem komplexen, digitalen Kommunikationssystem. Damit landet sie in der modernen Gesellschaft, welche die Geschlechter (und Völker) rechtlich und theoretisch gleich behandelt.³⁹ Die Frage schließt sich an, wo das Geschlecht dann überhaupt noch zu verankern ist. Judith Butler schlägt mit ihrer provokanten These, es gebe keine physiologische Determination, genau in diese Kerbe.⁴⁰ Auch die Genforschung und Pränataldiagnostik gehört in diesen Kontext. Sie affizieren die Autonomie des Subjekts und seine Beziehung zu den Eltern vor seiner Geburt: Kinder als Produkt. Doch in unserem Kontext ist die Frage, was die Abstraktion vom Körper anrichten kann, zweitrangig. Wichtiger ist, daß die Codierung von Körper und Geschichte denkbar geworden ist.

Der Code der Liebesgeschichte: Erleben/Handeln statt Mann/Frau

Zerfallsgeschichte à la Sennett und Verlustsemantik à la Dux sind Luhmann fremd. Er entwickelt ein evolutives Modell intimer Kommunikation. Paradox verwurzelt er die Liebe nicht im emotionalen Bedürfnis der Liebenden, nicht in Kategorien des Wunsches, des Bedürfnisses, des psychischen Verlangens. Vielmehr ist der Ausgangspunkt seiner Überlegung der Zustand der Indifferenz. Seine Systeme sind Monaden, die sich nicht füreinander interessieren, sondern gegen ihre Umwelt und gegeneinander abschotten. Von dieser Basis aus gelangt er über die Theorie des Tausches hinaus: In der Liebe werden nicht mehr Gefühle oder Körper getauscht, sondern sie ist als asymmetrischer Kommunikationsprozeß zu begreifen, besser noch: als eigenes, symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium, das diesen an sich unwahrscheinlichen Prozeß erst motiviert. Sein symbiotischer Mechanismus ist nichts als ein informativer Rest des Körpers und das genaue Gegenteil der frühkindlichen Sexualität im Prozeß der Ontogenese des Subjekts. Damit ist zugleich klargestellt, daß die Asymmetrie nicht notwendig zwischen den Geschlechtern, sondern zwischen den Kommunikanten: im Kommunikationsprozeß selbst, verankert ist, was auch die Homosexualität integriert. Luhmann befreit die Liebe von der materiellen Geschlechterdifferenz wie das Geld vom Gold und setzt die informative Differenz von Erleben

39 Im Jahre 2002 schrieben sich erstmals mehr Frauen an deutschen Universitäten ein als Männer. Natürlich fungiert die mangelhafte Kinderbetreuung noch als Machthebel im Geschlechterverhältnis. Aber auch die Wahlergebnisse zeigen keine signifikante Geschlechterdifferenz.

40 Butler 1991.

und Handeln an ihre Stelle. Mit diesem Schematismus können alle Kommunikationsmedien der Systemtheorie: Wahrheit und Macht, vor allem aber Liebe und Geld, vom Bedürfnis entkoppelt und auf der Ebene der Informationsverarbeitung neu konstruiert werden.⁴¹

Mit der (selbst schon unwahrscheinlichen) Umstellung der neuzeitlichen Gesellschaft von stratifikatorischer auf funktionale Differenzierung und der Steigerung der sozialen Komplexität wächst nicht nur die individuelle Freiheit, sondern auch die Unwahrscheinlichkeit intimer Kommunikation. Das Individuum mag seine Lebenswelt pflegen, bewegt sich aber durch eine zusehends unpersönlichere Außenwelt. Nur noch selten bestätigt ein Individuum die Weltsicht eines anderen. Daher ist Liebe im Normalfall nicht nur asymmetrisch, sondern unglücklich. Nicht Haß ist das Gegenteil der Liebe, sondern Indifferenz. Spontane Zuneigung und intensive Subjektivität unterliegen als idiosynkratische Kommunikation einem besonderen Bann. Deshalb differenziert die moderne Gesellschaft Liebe aus als semantisches Angebot und Handlungsmuster. Als symbolisch generalisiertes Kommunikationsmedium motiviert sie dazu, einen aus der Sicht der Individuen an sich langweiligen (oder umgekehrt: zu idiosynkratischen) Kommunikationsprozeß fortzusetzen.

Dazu macht sie sich die Differenz zwischen Erleben und Handeln, zwischen der Selbst- und Fremdzurechnung von Selektionen, zunutze und setzt den Liebenden unter Handlungsdruck. Der Kavalier muß seine Liebe zeigen. Wer liebt, muß seiner Geliebten die Wünsche von den Augen ablesen und sein Handeln gleichzeitig durch ihre Augen beobachten und ihren Erlebnishorizont ständig miteinrechnen. Nicht Aufrichtigkeit und Liebesschwüre beweisen Gefühle, sondern nur zuvorkommendes Handeln und (teure) Aufmerksamkeiten. Genau darin liegt die Chance, die ungeheure Bindungsfähigkeit der Liebe. Sie sorgt dafür, daß die Individuen Informationen im Hinblick auf zwei Welten beobachten. Liebende kommunizieren anders als andere, direkt, vorausahnend, mit kurzen Blicken, und nehmen ihr Beziehungssystem aus der allgemeinen Welt heraus. Diese dauernde Beobachtung zweiter Ordnung kann später in der Ehe als ständige Zumutung pathologische Züge annehmen. Dann führt nur noch die Therapie aus der kommunikativen Paradoxie heraus, indem sie psychisches Verstehen über soziales stellt. Oder umgekehrt: Die zunehmende Eheberatung (auch im Radio) bezeugt, daß die Liebe selbst einem Paradox entspringt: Bindung entsteht aus innerem Schon-Gebunden-Sein, Trennung aber ist der einfachste und häufigste Ratschlag von außen.

41 Luhmann 1997: 346. Schwanitz 1990: 80, 215. Luhmann 1982: 21-39.

Erst von dieser Beobachtungsebene aus wird die Entstehungsgeschichte der Liebe transparent. Die Liebessemantik selbst sickert aus der Spitze der Gesellschaft in die bürgerlichen Oberschichten ein. Der erste Schritt dorthin heißt: Passion. Dabei wird im Frankreich des 17. Jahrhunderts die Liebe gegen die Ehe ausdifferenziert, denn die Individuen sind eher frei als die standesvermittelten Ehen. Die Passion setzt an die Stelle der mittelalterlichen Idealisierung der unerreichbaren Geliebten ein kommunikatives Paradox. Der Liebende muß Handeln, seine Liebe bekennen, die Angebotete dagegen mit ihrer Wahlfreiheit kokettieren. Hier konvergieren die Unterwerfung unter die eigenen Gefühle und die Eroberung der Frau. Das Paradox wird in der Kommunikation normalisiert.

Auf dieser Ebene der emotionalen Bindung, d.h. der Bindung an die eigene Emotion, gewinnt die Liebe im 18. Jahrhundert einen Sonderstatus. Jetzt konvergieren Liebe und Ehe wieder und definieren sich über die englische Häuslichkeit als Distanz zur anonymen Außenwelt. Dafür handelt sich die Liebe jedoch das Problem der Inkommunikabilität der Gefühle ein. Die Information der Liebe ist nicht mitteilbar, subjektive Aufrichtigkeit läßt sich ebensowenig ins Kommunikationssystem einspeisen wie Spontaneität. So führt Luhmanns Liebestheorie von der französischen Passion über die englische Häuslichkeit zur deutschen Individualität.

Weitere Komplexitätssteigerung im Rahmen funktionaler Differenzierung von Gesellschaft zwingen das Subjekt im 19. Jahrhundert dazu, seinen idiosynkratischen Weltbezug romantisch zu radikalisieren. Die objektive Welt bietet keinen Anhaltspunkt mehr, stattdessen werden die Liebenden füreinander zum Universum und phantasieren vom gemeinsamen Tod.⁴² Der Text der funktionalen Differenzierung aber fließt weiter und erreicht seinen Höhepunkt im englischen Liebesroman. Jane Austen überdreht die romantische Sehnsucht publikumsträchtig mithilfe von Anknüpfungen an den Schauerroman und der Erfindung der erlebten Rede so weit, daß die verliebte Frau ihr Selbst externalisiert und sagt: „Ich bin er.“ Darin wird das Paradox sichtbar, „daß gerade die emphatische Ausrichtung auf das Selbst die rückhaltlose Selbstthematizierung der Liebesleute voreinander so schwierig macht“.⁴³ Es kommt zum Happy End, zum Geständnis und zur Erklärung, warum das Geständnis so lange dauerte. Dieses Geständnis ist der Liebesroman selbst.

Dem romantischen Liebesroman mit dem Happy End der Heirat entspricht theoriegeschichtlich die Begegnung des philosophischen Erzählers der Geschichte (Hegel) und dem Erzählten (Napoleon) während der

42 Dux 1994: 433, 466.

43 Schwanitz 1990: 295.

Schlacht von Jena im Jahre 1806.⁴⁴ Staat und Philosophie verschmelzen wie Mann und Frau. Doch die Realität – und auch die Theorie – ist komplexer. Während Hegel Widersprüche im Rahmen des dialektischen Materialismus serviert bekommt, landet die romantische Liebe im hochkontingenten Kommunikationssystem der Zivilisation (wie Luhmann formuliert: im Auto). Wenn Männer ihre Arbeit zu sehr lieben und Frauen autoaggressiv zur Klinge greifen, ist der Rat Dritter sicher hilfreich, Trennungen müssen erwogen und finanziell durchgerechnet werden. Aber die Systemkommunikation Luhmanns ist selbst nach dem Vorbild der Ehe-Hölle verfaßt.⁴⁵ Und aus diesem Kommunikationssystem gibt es kein Entrinnen, selbst wenn man den Code wechselt.

Die moderne Gesellschaft, soviel ist klar geworden, bildet sich nicht mehr am Geschlechterverhältnis. Das Bedürfnis nach Liebe hält sich gleichwohl durch – die Massenmedien aller Schattierungen legen davon tagtäglich Zeugnis ab. Der Einschlag von Macht, Zeit und Geld ins Verhältnis der Geschlechter ist ein empirisches Faktum, aber wie bei vielen anderen Problemen auch sind die Individuen als Subjekte *und* psychische Systeme auf sich selbst verwiesen. Hier liegt zugleich die Stärke und die Schwäche des Codes: Einerseits steht im Rahmen der Differenzierung von Erleben und Handeln die Liebe auf derselben Stufe wie die nüchterne Wahrheit und das harte ökonomische Geld. Das Medium wirkt systemerhaltend. Andererseits fallen die Bedingungen der Liebe, die von außen in ihre Intimität einschlagen, durch das Beobachtungsraster hindurch.

Die Zivilisierung der Liebe und Codierung ihrer Theorie bis hin zur Gleichbehandlung der Geschlechter ist aber nur die *Innenperspektive* der Modernisierung moderner Gesellschaft. Während der Ökonom Karl Marx noch am Wertgesetz feilt, geht 1859 im fernen Nagasaki der deutsche Arzt Philipp Franz von Siebold an Land und sieht nach 30 Jahren seine Frau und Tochter aus erster Ehe wieder. 1829 war er wegen des Schmuggels von Landkarten des Landes verwiesen worden. Japan, der weiße Fleck der Zivilisation, hat sich der christlichen Mission und Eroberung widersetzt. Jetzt öffnet es sich wieder als *Außenperspektive* der westlichen Zivilisation. Der europäische, bürgerliche Staat und seine Verschmelzung von Politik und Philosophie vollenden also keineswegs den Zivilisationsprozeß. Vielmehr stößt er im fernen Osten auf ein Widerlager, ein zentralistisches und hierarchisches Staatssystem, ein kulturelles Korrektiv, das sein Selbstbild verfeinern soll. Wie wird die fremde Schrift des Ostens in das Autoskript der Zivilisation integriert? Und erneut: Wer zivilisiert wen?

44 Schwanitz 1990: 181-188.

45 Schulte 1993: 111.