

MORALTHEORIE UND GESCHLECHTERDIFFERENZ

FEMINISTISCHE ETHIK IM KONTEXT AKTUELLER FRAGESTELLUNGEN *

1. ZUM BEGRIFF "FEMINISTISCHE ETHIK"

Eines der interessantesten Themen an der Schnittstelle von feministischer Theorie und Philosophie ist zweifellos die Diskussion um eine feministische Ethik. Inspirationsquelle und Auslöser dieser Debatte war bemerkenswerterweise nicht eine philosophische, sondern eine moralpsychologische Studie - Carol Gilligans inzwischen zum Klassiker avanciertes Buch *Die andere Stimme*.! Warum gerade diese von der Autorin eindeutig als empirische Analyse ausgewiesene Arbeit zu einer anhaltenden und tiefgreifenden feministischen Auseinandersetzung mit den Prämissen und Paradigmen der zeitgenössischen Moralphilosophie führte, hat vielschichtige Gründe. Zwei Momente scheinen mir vorrangig: Zum einen traf sich vieles von dem, was Gilligan aussprach, mit einem Unbehagen vieler Moraltheorietikerinnen und Moraltheoretiker gegenüber dem für weite Bereiche der modernen Moralphilosophie charakteristischen "formalen Universalismus".² Zum zweiten brachte Gilligan erstmals die moralische Urteilsbildung in Verbindung mit der Frage der Geschlechtsidentität, womit sich schlagartig eine völlig neue Blickrichtung auf die Ethik insgesamt eröffnete. Rückblickend läßt sich sagen, daß Gilligans Orientierung an der Kategorie "Frau" - und nicht jener der Geschlechterdifferenz - und ihre damit korrespondierenden Gegenüberstellung zweier Moralen, einer "weiblichen" Moral der Fürsorglichkeit, Anteilnahme und Verantwortung und einer "männlichen" Moral der Rechte, Prinzipien und Gerechtigkeit die feministische Moraldebatte in einige theoretische Fallgruben gelockt hat, die sie inzwischen aber, wie auch die Essays dieses Bandes zeigen, wohl überwunden hat.

Wenn auch die Literatur zur feministischen Ethik ständig wächst³, gibt es kaum Versuche einer genaueren Festlegung, geschweige einer Definition dessen, was unter feministischer Ethik zu verstehen ist.⁴ Eine solche Begriffsbestimmung scheint um so dringlicher, als sich bei näherem Hinsehen ein durchaus heterogenes Bild unterschiedlichster Auffassungen von Thema, Methodik und Ziel des Projekts zeigt, was zu einiger Verwirrung Anlaß gibt.

Viele Autorinnen assoziieren mit feministischer Ethik - auf der Linie der Gilligan-Rezeption - die Idee einer spezifisch weiblichen Moral, die auf dem Hintergrund von Mutter-Kind-Beziehungen Werte wie Fürsorglichkeit, Anteilnahme und Wohlwollen ins Zentrum rückt. Andere begreifen feministische Ethik als Konzentration auf bestimmte Problemstellungen, etwa Chancengleichheit im privaten und öffentlichen Bereich, sexuelle Belästigung, Pornographie, Vergewaltigung, Altersdiskriminierung, wo die Interessen von Frauen in besonderem Maße tangiert sind. Und einige feministische Philosophinnen betrachten wiederum die moralische Dimension der Interaktionen von Frauen untereinander, die Art ihrer Macht- und Herrschaftsbeziehungen, als vorrangiges Problem einer feministischen Ethik.⁵ Diese Pluralität wiederholt sich auf methodischer Ebene, in der Wahl der Standards und des Stils der philosophischen Reflexion.

Welcher Weg scheint angesichts dieser Vielfalt angemessen? Teilen die verschiedenen Auffassungen gewisse Voraussetzungen, aus denen sich in etwa ein gemeinsamer Nenner als Grundlage einer Begriffsbestimmung ableiten läßt? In welchem Verhältnis steht die feministische Ethik zu herkömmlichen ethischen Theorien? Wo grenzt sie sich ab, wo knüpft sie an? Wie weit decken sich die Problemstellungen?

Ich will nun eine vorläufige Begriffsbestimmung - der bescheidenere Ausdruck einer Begriffsumschreibung wäre vielleicht angebrachter - feministischer Ethik entwickeln und ausgehend davon eine Antwort auf diese Fragen versuchen. Dabei scheint es mir sinnvoll, auf jene Begriffserklärung zurückzugreifen, die Herta Nagl-Docekal für die feministische Philosophie insgesamt gegeben hat. Demnach ist feministische Philosophie keine Teildisziplin der Philosophie, "die den bereits vorhandenen bloß angegliedert"⁶ werden müßte, sondern eine Analyse philosophischer Problemstellungen mit Bezug auf die Stellung der Frau, also ein "Philosophieren am Leitfaden des Interesses an der Befreiung der Frau".⁷ Feministische Philosophie ist den textkritischen Methoden und argumentativen Standards der Philosophie verpflichtet, wenn sie auch insgesamt als Ideologiekritik verstanden werden sollte.⁸

Geht man von dieser Konzeption aus, so ergibt sich folgende Standortbestimmung: Feministische Ethik ist wohl ein neuer Denkansatz, prima facie aber keine neue ethische Theorie; sie befindet sich weder auf einer Ebene mit den aus der Geschichte der Philosophie bekannten normativ-ethischen Ansätzen noch mit den im Umfeld der angewandten Ethik neu entstandenen Disziplinen wie Umweltethik, Wirtschaftsethik etc.⁹ Vielmehr definiert sie einen bestimmten Blickwinkel auf diese Theorien

und auf die Moralphilosophie in ihrer ganzen Breite. Anders gesagt: Feministische Ethik bezeichnet den Versuch, die Perspektive der Geschlechterdifferenz auf moralphilosophische Fragen - theoretische Problemstellungen wie auch die philosophische Analyse konkreter moralischer Konfliktsituationen - anzuwenden. Man könnte den so skizzierten methodischen Zugang, und vielleicht wäre dies weniger mißverständlich, auch als "feministisch-philosophische Analyse der Ethik" bezeichnen, doch ist der Ausdruck "feministische Ethik" allein wegen der Kürze vorzuziehen. Es geht also um eine Transformation der gängigen Moralansätze hin zu einer umfassenderen, auch Fraueninteressen und Frauenperspektiven einbeziehenden Theorie; aber wo genau die Neuschreibung ansetzt, welche Bedingungen der gängigen Theorien übernommen und welche verworfen werden, bedarf der genauen Prüfung und Analyse.¹⁰

Bleibt aber so formuliert die Blickrichtung nicht relativ vage? Müßte nicht genauer definiert werden, was mit der "Perspektive der Geschlechterdifferenz" gemeint ist? Trifft umgekehrt nicht jeder Versuch einer genaueren inhaltlichen Bestimmung des "feministischen Blickwinkels" auf das Problem, daß in der feministischen Theorie diesbezüglich keine Einhelligkeit herrscht und unterschiedliche Auffassungen von Feminismus wie auch einiges an Kontroversen, welche Positionen letztlich das Prädikat "feministisch" verdienen, existieren?¹¹ Nun können meiner Meinung nach Ziel und Aufgabe einer Definition nicht darin bestehen, eine letztlich abgesicherte Begriffsbestimmung zu finden, die jedem möglichen existierenden Verständnis gerecht wird. Feministische Theorie teilt das Schicksal aller theoretischen Entwürfe - und sollte es selbstverständlich auch teilen -, nämlich immer einen vorläufigen Erkenntnisstand zu reflektieren. Mit anderen Worten: Von allen Präzisierungen in diesem Kontext kann sich bei näherem Hinsehen erweisen, daß sie zu kurz greifen oder durch neue Entwicklungen obsolet werden. Trivialerweise bedeutet jede Skizzierung des "feministischen Standpunkts", Position zu beziehen und hinterfragbar zu bleiben. Ein bloßes Sichten und Akzentuieren der Pluralität bleibt eine Stufe vor der theoretischen Reflexion stehen und scheut vielleicht einfach die intellektuelle Auseinandersetzung.

Dennoch ist es, besonders bei einem noch so wenig erforschten Terrain wie dem der feministischen Ethik, ratsam, nach möglichst allgemeinen Bedingungen feministischen Selbstverständnisses zu suchen, die nicht zu sehr eine bestimmte Sichtweise favorisieren.

Alison Jaggar hat folgende zwei Minimalbedingungen, denen jeder feministische Ethik-Ansatz zu genügen hat, formuliert, auf die sich hier zurückgreifen läßt:

1. Die Diskriminierung der Frau ist moralisch falsch, und
2. eine Moraltheorie hat die moralischen Erfahrungen von Frauen gleichermaßen wie jene der Männer zu berücksichtigen.¹²

Ich würde vorschlagen, dies durch eine dritte Bedingung zu ergänzen, die da lautet:

3. Die gesellschaftliche Ausgangslage von Frauen und Männern ist, ungeachtet aller formalen Gleichheitsgrundsätze, nicht die gleiche; ein Umstand, der eminente Konsequenzen bezüglich moralischer Problemstellungen und indirekt der Moraltheorie nach sich zieht.

Aus dieser ersten Begriffserklärung, so unterbestimmt sie zunächst auch scheinen mag, ergeben sich eine Reihe von Folgerungen - im Hinblick auf die bisherigen Diskussionsverläufe wie auch die zukünftige methodologische Orientierung. Eine Konsequenz ist beispielsweise, daß eine feministische Ethik nicht mit einer "weiblichen Ethik" gleichzusetzen ist. Eine auf den Begriff der Geschlechterdifferenz fokussierte Moralbetrachtung steht gleichsam über der Kontroverse, die sich im Anschluß an Gilligans zweifellos problematische Gegenüberstellung einer weiblichen und einer männlichen Moral entwickelte.¹³ Sie beansprucht nicht, eine Ethik des weiblichen Moralurteilens zu entwickeln, sondern Moralphilosophie auf dem Hintergrund einer gesellschaftlich gegebenen und tief in die jeweiligen Selbstkonzeptualisierungen reichenden Asymmetrie im Status von Frauen und Männern zu untersuchen, und kann sich frei von unergiebigem und unhaltbarem Dualismen den entscheidenderen Fragestellungen zuwenden: nämlich denen nach der Struktur einer von patriarchalen Geschlechterkonfigurationen freien und Fraueninteressen explizit berücksichtigenden Ethik. (Damit ist noch nichts über den Stellenwert der von Gilligan in die Diskussion gebrachten Aspekte wie Fürsorglichkeit, Anteilnahme und Verantwortlichkeit gesagt, auf die ich noch zurückkomme.)

Ich möchte, um diese Begriffsbestimmung abzurunden, noch kurz zwei häufige Einwände gegen das Projekt einer feministischen Ethik erörtern.

Das erste Gegenargument basiert auf einem methodologischen Hintergrundverständnis, das für weite Bereiche der analytischen Moralphilosophie typisch ist. Danach wird eine Moraltheorie als ein System

von Prinzipien unterschiedlichsten Allgemeinheitsgrads begriffen, die in einem formal-deduktiven Zusammenhang stehen und aus denen sich durch Einbeziehung situativer Bedingungen Handlungsanleitungen für konkrete moralische Problemstellungen ableiten lassen. Um die Begründungslast möglichst gering zu halten, werden meist nur wenige, nicht-substantielle Prinzipien - sehr oft ein Universalisierungsprinzip der einen oder anderen Form - vorausgesetzt. Dieses Verständnis einer Moraltheorie geht natürlich zurück auf eine bestimmte Lesart der Kantschen Theorie, wobei zu überlegen ist, wie Kants Ansatz hier nicht eine unangemessene Verflachung erlebt.

Folgender Einwand an die Adresse feministischer Ethik scheint von einer solchen Konzeption her naheliegend: Wenn es so etwas wie eine feministische Ethik geben soll, dann müßte sie spezifische allgemeinste Moralprinzipien, nämlich feministische, formulieren. Nicht nur - so das Argument - sei die feministische Diskussion offenbar noch weit von der Formulierung solcher Prinzipien entfernt; es wäre auch schwer vorstellbar, wie so etwas möglich sein soll, da die bestehenden Ethikansätze in all ihren unterschiedlichen Varianten die Möglichkeiten doch weitgehend abdecken.

Ich halte die Zweifel, ob solche feministischen Grundprinzipien der Moral - so eine Art feministischer "kategorischer Imperativ" - entwickelt werden können und sollen, durchaus für berechtigt. Nur: der Einwand insgesamt ist unsinnig (dürfte aber als entscheidender Vorbehalt in nicht wenigen moraltheoretischen Köpfen herumspuken), und unsere obige Begriffsbestimmung läßt ihn ohnehin ins Leere laufen. Er unterstellt als Zielvorstellung feministischer Ethik die Formulierung einer normativ-ethischen Theorie, die sich als Konkurrenzunternehmen zu existierenden Ansätzen in dem Sinn versteht, daß sie keinerlei Grundprinzipien mit diesen teilen dürfte. Diese Interpretation des Projekts haben wir aber schon zurückgewiesen. Zum anderen beruht der Einwand auf einem methodologischen Selbstverständnis philosophischer Ethik, das in Anbetracht der neueren Diskussionen in der Moralphilosophie, vor allem im Umkreis der methodologischen Probleme der angewandten Ethik, als überholt bis "naiv" bezeichnet werden kann. Immer mehr analytische Moraltheoretikerinnen und Moraltheoretiker - allen voran Philippa Foot und Bernard Williams - bezweifeln die Angemessenheit eines moraltheoretischen Deduktivismus.¹⁴ Hinterfragt wird aber nicht nur die lange Zeit gleichsam orthodoxe Grundannahme, daß eine Moraltheorie ein deduktiv zusammenhängendes Gebilde ist, sondern prinzipiell die Möglichkeit, eine einheitliche Theorie zu formulieren, die alle moralisch relevanten Bereiche über die Formulierung grundlegender Prinzipien abdeckt. Die moralische Landschaft, so das Argument, sei für ein solches Unterfangen zu komplex¹⁵, und wir müßten bei einem wesentlich genaueren Studium der moralischen Phänomene und der konkreten Dilemmata beginnen und von daher sorgfältig die Zusammenhänge zwischen moralischen Prinzipien, moralischen Rechten und Werten studieren. Wenn, wie Bernhard Williams sagt, Moral etwas ist, das in unseren Gefühlen und Institutionen ruht, so eröffnet sich einiges an vielversprechenden Analysemöglichkeiten für einen feministischen Zugang.

Ein zweiter Einwand, den ich diskutieren möchte, berührt das Problem, daß eine feministische Analyse die Geschlechtsneutralität der Moraltheorie aufbricht und damit - so die Kritik - einen nicht haltbaren Perspektivismus einbringt. Die traditionelle philosophische Ethik, wie die Philosophie überhaupt, hat sich einiges auf ihre Geschlechtsneutralität zugute gehalten. Wir kennen die Botschaft und den Anspruch: Die Perspektive ist die "allgemeinmenschliche", der Adressatenkreis sind "alle". Wir wissen auch um die auf den ersten Blick so plausiblen Überlegungen dahinter: Sind nicht die allgemeinsten Bedürfnisse, die eine Moraltheorie zu berücksichtigen hat, sozusagen die Kriterien des Moralischen, bei allen menschlichen Wesen die gleichen - nämlich die Vermeidung von Leid und Schmerz und das Fördern von Wohlergehen oder Glückseligkeit? Anders gesagt: Transzendieren nicht die grundlegenden moralischen Werte die Geschlechterseparierung?

Diese Appelle an das Allgemeinmenschliche in der Moral greifen insofern nicht mehr so recht, da der feministischen Analyse der "Universaljargon" der Philosophie längst verdächtig geworden ist; eine Skepsis, die Seyla Benhabib folgendermaßen auf den Punkt bringt: "Wenn das, was man bisher als Hauptwerke abendländischer Tradition ansah, fast durchweg die Produkte einer speziellen Gruppe von Individuen waren, nämlich besitzhabenden, weißen europäischen und nordamerikanischen Männern, wie repräsentativ sind dann ihre Ansprüche, wie umfassend ihre Botschaft und wie unvoreingenommen ihre Sicht?"¹⁶ Feministische Philosophinnen haben gezeigt, daß die Benutzung eines geschlechtsneutralen Vokabulars einfach verschleiert, daß sich praktisch ungebrochen der Standpunkt des Mannes artikuliert und mit "Menschen" meist Männer und nicht Frauen gemeint sind. Als klassisches Beispiel sei nur Aristoteles erwähnt, der eine Ethik und eine Konzeption des guten Lebens entwickelt, die nur für eine bestimmte Gruppe von Männern gilt, was sich nicht zuletzt in seinem Tugendkatalog niederschlägt. Diese Verdeckung einer eindeutig geschlechtsspezifischen, allerdings männlichen, Perspektive durch eine geschlechtsneutrale Sprache beschränkt sich nicht auf antike Denker wie Aristoteles, die zu entschuldigen "liberal und aufgeklärt denkende" moderne Philosophen stets mit

dem Hinweis auf deren vormodernes gesellschaftliches Umfeld geneigt sind. Auch um moderne Theoretiker steht es da nicht besser. So verfällt Alasdair MacIntyre, der in seinem Buch *Der Verlust der Tugend* die Aufklärungsmoral scharf kritisiert und ihr eine neo-aristotelische kommunitaristische Ethik gegenüberstellt, wo statt der Vernunftbegründung oberster Moralprinzipien die Begriffe der Lebensform, der Tugend und des Guten im Mittelpunkt stehen, dem gleichen Fehler. Für MacIntyre kann die Frage "Was soll ich tun?" nur auf dem Hintergrund jener Geschichten beantwortet werden, die ich zur Basis meiner eigenen Geschichte erkläre und die den Hintergrund unserer sozialen Identitäten und Moralvorstellungen bilden. Aber die Geschichten, die MacIntyre hier als moralische Identifikations- und Sozialisationsinstanzen exemplarisch anführt - Geschichten über schlechte Stiefmütter, verlorengegangene Kinder, gute, aber fehlgeleitete Könige, Wölfe, die Zwillinge säugen...¹⁷ - sind so eindeutig am männlichen Subjekt und Standpunkt orientiert, daß seine Benutzung einer geschlechtsneutralen Sprache, wie eine Kritikerin ihm generell vorgeworfen hat, "schlichtweg absurd" ist.¹⁸

Der Vorwurf an die Adresse der feministischen Ethik, den objektiven, weil geschlechtsneutralen Charakter der Moraltheorie zu unterlaufen, greift also insofern nicht, als diese Geschlechtsneutralität kein Verdienst ist, sondern eine subtile Ausgrenzungstaktik verdeckt. Nimmt man die universalistische Moraltheorie beim Wort, nämlich für alle Menschen zu sprechen, dann muß sie die Lebensbedingungen dieser Menschen in Betracht ziehen und berücksichtigen, was es heißt, wer in welcher Gesellschaft zu sein; dies bedeutet, auch dem Umstand Rechnung tragen, daß mit dem Faktor Geschlecht eine tiefgreifende Ungleichheit in der Stellung der Moralsubjekte verknüpft ist. Damit wird einmal mehr das ideologiekritische Potential einer Analyse moraltheoretischer Positionen aus dem Blickwinkel der Geschlechtsasymmetrie deutlich.

Allerdings, dies möchte ich betonen, bleibt dieses Zurückspielen des Perspektivismus-Vorwurfs an die "mainstream"-Moralphilosophie, so berechtigt es auch ist, was die politisch-ideologische Dimension der traditionellen Moralphilosophie angeht, philosophisch-systematisch gesehen unbefriedigend, da es in gewisser Weise eine Variante einer Adhominem-Argumentation darstellt. Anders gesagt: Es gehört zur Kinderstube philosophischen Argumentierens, daß A sich nicht auf die Legitimität von XS mit dem Hinweis, daß auch B X tut, berufen sollte. Der erwähnte Einwand verweist auf eine tiefergreifende Problematik, die, so meine ich, von einer feministischen Ethik ernst genommen werden muß, nämlich die Frage, wie sie es genau mit Universalismus, Unparteilichkeit und Objektivität hält; ein Punkt, auf den ich im nächsten Abschnitt eingehe.

Um zusammenzufassen: Feministische Ethik ist eine bestimmte, an der Benachteiligung von Frauen und der Asymmetrie in den Lebensmöglichkeiten von Frauen und Männern orientierte Sicht auf die Ethik. Ihr Gegenstandsbereich ist koexistiv mit dem der Moralphilosophie - sie ist nicht auf bestimmte Problemstellungen eingeschränkt. Feministische Ethik steht in einem Diskussionszusammenhang mit den Voraussetzungen und Ansätzen der traditionellen Moralphilosophie, ihre genaueren Konturen müssen aber erst erarbeitet werden - in Auseinandersetzung mit den Postulaten und Konsequenzen der gängigen Moraltheorien und auf der Basis deren sorgfältiger Prüfung im Lichte der wohlherwogenen moralischen Einzelurteile, die Frauen im Lichte ihrer konkreten Erfahrungen und gesellschaftlichen Situation treffen.

2. UNIVERSALISMUS, PARTIKULARISMUS UND UNPARTEILICHKEIT

In Teilen der feministischen Theorie ist im Zuge der zweifellos berechtigten Hinterfragung des Universalitätsanspruchs der traditionellen Philosophie ein pauschaler Anti-Universalismus en vogue. Auch eine feministische Philosophie mit Universalitätsintentionen verfalle den Irrtümern des Aufklärungsdenkens und übersehe, daß hinter der Rede von der "Frau" und deren "Standpunkt und Interessen" nicht eine homogene Gruppe mit identischen Erfahrungen stehe, sondern sich eine Pluralität von Erfahrungen, Positionen und Sichtweisen verberge, die sich entlang der Linie der Geschlechterdifferenz, aber auch jener von Rasse, Klasse und Kultur auffächerten. Jeder Versuch, gemeinsame Elemente bzw. allgemeingültige Konstanten der Erfahrung oder einen archimedischen Punkt zu identifizieren, lege über die Diversität der Lebensverhältnisse eine abstrakte Ebene der Erklärungsmuster und der Situationsbetrachtung, die Ausschluß und Unterdrückung, nicht aber Aufarbeitung von Dissonanzen bedeute.¹⁹

Dieser postmodernistische Standpunkt eines radikalen Partikularismus reflektiert sich auch in der Kritik feministischer Philosophinnen an der universalistischen Moralphilosophie und ihrer Kernidee einer von allen Partikularismen und Kontingenzen freien Sicht auf moralische Phänomene und Konfliktsitua-

tionen. So kritisiert zum Beispiel Iris Young "das Ideal normativer Vernunft als eines alle Perspektiven transzendierenden Standpunkts als zugleich illusionär und repressiv".²⁰

Ich werde im folgenden genauer auf die einzelnen Argumente eingehen und anschließend die These vertreten, daß eine feministische Ethik vorsichtig sein sollte mit einer Pauschalverurteilung von Universalismus und Unparteilichkeit.

Der moralische Standpunkt ist in der nachkantischen Moralphilosophie definiert als ein allgemeiner, überparteilicher und die kontingente Ebene von subjektiven Interessenansprüchen überschreitender Gesichtspunkt. Dieses Grundmuster findet sich in den prominentesten zeitgenössischen Moralansätzen - zum Beispiel der Diskurstheorie und Rawls' Gerechtigkeitstheorie, aber auch Hares Moralan-satz. Trotz diverser Unterschiedlichkeiten ist diesen Theorien gemeinsam, daß die Suche nach moralischen Standards das Beziehen eines überpersönlichen Standpunkts erfordert, von dem her die Interessen aller gleichermaßen Berücksichtigung und gleiche Gewichtung finden. Die Überlegung dahinter ist, daß Moral Normierungsstandards zur Regelung von Interessenkonflikten liefern sollte und dies trivialerweise nur kann, wenn sie die Stufe subjektiven Wollens transzendiert. Wie Habermas etwa schreibt: "Gültige Normen müssen die Anerkennung von Seiten aller Betroffenen verdienen. (...) Unparteilich ist allein der Standpunkt, von dem aus genau diejenigen Normen verallgemeinerungsfähig sind, die, weil sie erkennbar ein allen Betroffenen gemeinsames Interesse verkörpern, auf allgemeine Zustimmung rechnen dürfen - und insofern intersubjektive Anerkennung verdienen."²¹

Dieses Moral-Verständnis impliziert folgenden Vorbehalt gegen eine feministische Ethik: Die Perspektive der Geschlechterdifferenz einbringen belaufe sich auf einen parteilichen Partikularismus, der das Unternehmen "Moraltheorie" ad absurdum führe. Eine Position, die wie die feministische Ethik die Interessen einer bestimmten gesellschaftlichen Gruppe zum Standard der Akzeptabilität normativer Regelungen mache, gerate mit der Grundbedingung der Moralität in Konflikt, die Kant uns so nachhaltig bewußt gemacht hat: daß über die Gültigkeit moralischer Prinzipien weder aus der Perspektive eines einzelnen Individuums noch aus jener spezifischer Sozietäten entschieden werden sollte. Der feministische Zugang, so läßt sich diese Kritik weiterdenken, führe zu einer Relativierung moralischer Standards und deren Auslieferung an den Meinungsmarkt. Anstelle praktischer Regeln mit allgemeingültiger Normierungsfunktion hätten wir es nun mit Gruppenkodes zu tun, also zufällig und partiell geteilten Überzeugungen, die aber im Spiel der Meinungsvielfalt moderner Lebenswelten jederzeit zerbrechen können. Fazit: Will eine feministische Ethik mehr als nur eine Facette im pluralistischen Wertespektrum oder eine Form kontextgebundener Sozialkritik darstellen, so kann sie nicht auf die Normbe-fragung von einem unparteilich-überpersönlichen Standpunkt her verzichten.

Ich denke, die feministische Philosophie hat diesen Einwand ernst zu nehmen und kann sich ihm nicht einfach durch Hinweis auf seine "repressive" Natur" entziehen. Denn wie die Debatten im Umkreis der Postmoderne nachhaltig gezeigt haben, ist die bloße Betonung der Differenz und die programmatische Dispensierung aller Begründungsdiskurse kein haltbares epistemologisches Programm, und - so würde ich hinzufügen - auch kein moraltheoretisches. Allerdings, so werde ich zu zeigen versuchen, scheitert das Projekt einer feministischen Ethik keinesfalls an diesem Gegenargument; vielmehr treten in der Auseinandersetzung mit ihm die Schwachstellen der universalistischen Moraltheorien klarer hervor, und es wird deutlich, wogegen genau sich die feministische Ethik-Kritik richtet.

In der Universalismus-Kontroverse sind mehrere Ebenen angesprochen, die auseinanderzuhalten sinnvoll erscheint. Zunächst einmal ist der Punkt, daß die Aufklärungsmoral und ihre Nachfolgeansätze eine "falsche" Universalität propagieren, weil eben nicht "alle" berücksichtigt und einbezogen sind, von der Frage zu trennen, ob die Idee der Universalität per se diskreditiert ist. Während meiner Meinung nach gute Gründe für die erste These sprechen, sehe ich für eine feministische Philosophie und Ethik keine Veranlassung, auf einen Universalitätsanspruch generell zu verzichten. Denn dies hätte in der Tat unliebsame Konsequenzen. Hinter dem Universalitätsdenken der Aufklärungsphilosophie steht eine wichtige politische Idee, die letztlich auch eine zentrale Prämisse feministischen Denkens bildet: die Konzeption einer Gesellschaft, die Machtprivilegien sozialer, ethnischer und geschlechtsspezifischer Natur nicht kennt. Mit anderen Worten: Wenn moralische Verbindlichkeiten nicht mehr einer Befragung von einer übergeordneten Ebene her unterworfen sind, dann wäre Moral in relativistischer Beliebigkeit tatsächlich auf die faktischen Überzeugungen partikulärer gesellschaftlicher Gruppen reduziert. Dies kann aber nicht Anliegen der feministischen Theorien sein. Wie Seyla Benhabib schreibt, "kann der moralische Standpunkt nicht allein durch den Standpunkt des konkreten Anderen definiert werden. Eine (derart) beschränkte Moral käme einer traditionellen und vormodernen Moral, einer Stammes-, Polis- oder Großfamilienmoral gleich."²² Was könnte eine Ethik, die nicht länger allgemeine Bedingungen von Gleichheit und Gleichwürdigkeit voraussetzt, die allen Moralsubjekten ei-

nen ebenbürtigen Status unabhängig von Faktoren wie Rasse, Klasse und Geschlecht einräumen, Phänomenen wie Rassismus und Sexismus - sozusagen Normvorstellungen bestimmter Gruppen - entgegensetzen? Verzichtet ein feministischer Zugang auf den Anspruch auf allgemeine Akzeptabilität, so würde sich als gleichsam ironische Konsequenz ergeben - ein Punkt, auf den auch Alison Jaggar hinweist²³ -, daß der Geltungsbereich einer feministisch transformierten Ethik auf die ohnehin feministisch Denkenden eingeschränkt wäre.

Das bedeutet nun nicht, einfach alles beim alten zu lassen und eine abstrakt-universalistische Prinzipienethik zu vertreten. Zwei Dinge sollten hier auseinander gehalten werden: der Universalitätsanspruch einer Ethik und deren Struktur. Ich denke, daß es bei der Auseinandersetzung der feministischen Theorie mit den klassischen Moralansätzen vorrangig nicht um die Frage des Universalismus im Sinne eines Anspruchs auf allgemeine Verbindlichkeit, sondern um die Form des ethischen Ansatzes geht.

Der zentrale Punkt bei der Debatte um Universalismus/Partikularismus ist das weitgehende Stillschweigen der modernen Moraltheorie über Phänomene wie persönliche Bindungen, moralische Gefühle und Situativität. Werte wie Altruismus, Freundschaft und Sympathie haben in der nachkantischen Moraltheorie wenig Beachtung gefunden. In diesen Theorien ist die Idee der Allgemeinheit sozusagen in die Struktur der Theorien eingegangen - meist über ein Universalisierungsprinzip dieser oder jener Form. Diese Verknüpfung ist aber nicht unumgänglich. Auch eine nicht an einem Verallgemeinerungsverfahren orientierte Ethik - etwa eine Situations-, Verantwortungs- oder Tugendethik - kann und sollte auf allgemeine Verbindlichkeit abzielen, wie etwa Noddings' Ethik der Fürsorglichkeit.²⁴

Die feministische Kritik richtet sich so betrachtet gegen die Struktur jener an der Verallgemeinerungsidee orientierten Moralansätze, welche die neuere moralphilosophische Diskussion weitgehend dominierten. Der kritische Punkt ist natürlich nicht die Voraussetzung eines Universalisierungsprinzips per se, sondern dessen geringe Aussagekraft und die mit der Konzentration auf die Idee der Universalisierung einhergehende Ausgrenzung anderer wichtiger Aspekte von Moralität. So bietet die Überlegung, ob eine bestimmte Handlungsweise verallgemeinert werden kann, keine hinreichende Beantwortung der Frage, ob sie moralisch legitim ist. Zudem gerät hier völlig aus dem Blickfeld, was auch ein Teil der Moral ist, nämlich wie wir anderen gegenüber treten, mit welcher Anteilnahme, Sympathie und Rücksichtnahme.²⁵ Der moralische Wert vieler unserer Handlungen hängt davon ab, daß sie eine direkte Reaktion auf andere und ein Besorgtsein um deren Wohlergehen darstellen, nicht aber davon, daß sie universalisierbar sind in dem Sinn, daß alle so handeln können.

Es war genau das Unbehagen mit diesem Zuschnitt der modernen Moralphilosophie, die abgehoben von der Ebene konkreter Interaktionen räsoniert und diese nicht erreicht und thematisiert, warum Gilligans Arbeit, die nicht zuletzt den Kontext moralischer Urteilsfindung herausstreicht, einen solchen Stellenwert erlangen konnte. Während in formal-universalistischen Moraltheorien Fragen des Rechtes und der Gerechtigkeit im Vordergrund stehen, geht es bei Gilligan mehr um Fragen des Guten, um jene moralischen Ideale und Werte, die auch zu einer umfassenden Ethik gehören, über die die moderne Moralphilosophie aber so gut wie nichts zu sagen hatte. Wie etwa Marilyn Friedman in ihrem Beitrag argumentiert, ist die Hypothese der anderen Stimme, die Berücksichtigung weiterer Elemente einer Moraltheorie neben Prinzipien und Rechten und nicht die Geschlechterdifferenz-Hypothese der wesentliche Aspekt von Gilligans Forschungen. Nach Friedman sind wir gewohnt, aufgrund der patriarchalen Strukturen unserer Gesellschaft eine bestimmte "moralische Arbeitsteilung" zwischen den Geschlechtern, die Fürsorglichkeit und Anteilnahme mit dem Weiblichen und Rechte und Gerechtigkeit mit dem Männlichen assoziiert, nur allzuschnell zu akzeptieren. Empirisch gesehen ist aber diese Zuordnung nicht haltbar, und dies ist nicht weiter verwunderlich, da sie auf einem letztlich patriarchalen "kulturellen Mythos" beruht.²⁶ Vom Standpunkt der Emanzipation als tatsächlicher Gleichheit von Frauen und Männern spricht alles dafür, diese Dualismen hinter sich zu lassen. Theoretisch bedeutet dies, über persönliche Werte, Konzeptionen des Guten und des guten Lebens nachzudenken, die allen Individuen gleichermaßen offenstehen, und sie in eine Moraltheorie integrieren.

Der feministischen Kritik geht es auch um die Verkürzungen einer Moraltheorie, die universell gültige Grundsätze entwickelt, welche nur sehr allgemeine Situationsmerkmale einbeziehen, ohne daß viel darüber gesagt oder reflektiert wird, wie Situationen überhaupt wahrgenommen werden, so daß diese Prinzipien relevant werden. Anders gesagt: jemandem zu sagen, daß er moralisch handelt, wenn seine Handlung verallgemeinerbar ist - d.h., daß alle anderen auch so handeln könnten -, sagt ihm noch nichts darüber, wann dieses Handeln von ihm verlangt ist.²⁷

Die andere Stimme Gilligans hat also zwei Facetten: Einmal berührt sie die Ausgrenzung von Frauen als moralische Subjekte und zum anderen die auf der Basis tief in der frauenfeindlichen Geschlechtermetaphysik abendländischen Denkens verankerter Dualismen erfolgende Forcierung einer bestimmten Struktur der Moraltheorie, wo mit dem "weiblichen" Lebenszusammenhang und der Frau assoziierte Aspekte und Elemente eine Minderbewertung erfahren und folglich nicht beachtet werden.

Im folgenden möchte ich auf die Unparteilichkeitsbedingung eingehen. Zur Veranschaulichung dieser Bedingung wurde oft auf das Modell eines über allen partikularen Interessenerwägungen stehenden "Idealen Beobachters" Bezug genommen. So fordert beispielsweise Richard Hare, daß sich die kritische Moralreflexion, die Ebene der Prüfung unserer "moralischen Alltagsprinzipien", so weit wie möglich dem Standpunkt eines überparteilichen und objektiv urteilenden und alle Konsequenzen von Handlungen überblickenden Beobachters, eines "Erzengels", annähert.²⁸

Die Unparteilichkeit als notwendige Voraussetzung des moralischen Standpunkts wurde in den letzten Jahren von nicht-feministischen wie feministischen Philosophen und Philosophinnen angegriffen. Unter einer Reihe feministischer Theoretikerinnen gilt es inzwischen als nachgerade ausgemacht, daß eine feministische Ethik sich von der Unparteilichkeitsbedingung zu distanzieren hat.²⁹ Die feministische Hinterfragung eines von allen persönlichen Bindungen freien überparteilichen Moralstandpunkts deckt sich mit der Position kommunitaristischer Denker. (Auf das Verhältnis Kommunitarismus-Feminismus gehe ich im nächsten Abschnitt ein.) So bezeichnet MacIntyre den "Gedanken der Flucht aus der Besonderheit in einen Bereich aus völlig allgemeinen Grundsätzen, die zum Menschen an sich gehören", als "eine Illusion"³⁰, und Michael Walzer vergleicht das Beziehen eines überparteilichen Standpunkts mit einer Art Weltraumreise, die uns zur Kooperation mit anderen Reisenden aus anderen Kulturen und insofern zur Abstandnahme von unseren gewohnten Praktiken zwingt, was aber keinerlei Verbindlichkeit und Relevanz für unser Verhalten in unserer vertrauten Umgebung nach sich zieht.³¹

Die Ablehnung der Unparteilichkeitsidee von feministischer Seite basiert wohl auf der Überlegung, daß genau diese Voraussetzung zur Verbannung alles Partikulären und Kontextuellen aus der Moraltheorie führte und sie insoweit mitverantwortlich ist für den hoffnungslos unterbestimmten und gleichsam über den Lebensinteressen von Frauen stehenden und diese negierenden Zustand der modernen Moralphilosophie.

Werfen wir einen genaueren Blick auf die einschlägigen Argumentationen, vor allem auf Bernard Williams' einflußreichen Artikel aus dem Jahr 1973, auf den sich feministische Theoretikerinnen, welche die Unparteilichkeitsidee kritisieren, gerne berufen.³²

Williams' Kritik an der Unparteilichkeit des moralischen Standpunkts, die sich sowohl gegen kantische wie auch utilitaristische Moralansätze richtet, läßt sich in folgende zwei Argumente zusammenfassen:

1. Die Annahme der Unparteilichkeit basiert auf einer irrigen Vorstellung des menschlichen Charakters. Der Charakter einer Person wird durch deren Wünsche, Ziele und Projekte konstituiert. Einige dieser Ziele und Projekte - Williams bezeichnet sie als "kategorische Begehren" - sind so grundlegend, daß sie die Bedingung der Existenz eines Individuums ausmachen; sie liefern nicht nur einen Grund für unser Interesse an unserer Zukunft, sie sind eine konstitutive Bedingung dafür, daß es überhaupt eine solche individuelle Zukunft gibt. Die unparteiliche Moral verlangt so gesehen etwas, das nicht verlangt werden kann - nämlich von der eigenen Identität in dem Sinne zu abstrahieren, daß die für die eigene Existenz konstitutiven Projekte vernachlässigt werden.³³

2. Die Forderung, moralisches Handeln dem Diktat der Unparteilichkeit zu unterwerfen, konfligiert mit dem, was wir im wirklichen Leben - auf dem Hintergrund persönlicher Beziehungen - an Rechtfertigung zulassen würden. Bindungen zu anderen Menschen haben eine Dimension, die den Anforderungen der unparteilichen Moral nicht nur nicht entsprechen, sondern mit ihr in Konflikt geraten. Williams diskutiert in dem Zusammenhang ein Beispiel von Charles Fried. Ein Mann befindet sich in der Situation, von zwei sich in Gefahr befindenden Personen (wobei es sich bei der einen um seine Frau handelt) nur eine retten zu können. Entscheidet er sich für die Rettung seiner Frau, so stellt laut Williams der Hinweis des Mannes darauf, daß es sich um seine Frau handelt, eine hinreichende und keines weiteren Kommentars bedürftige Rechtfertigung dar. Allerdings wäre dies aus der Sicht des unparteilichen moralischen Standpunkts keine moralische Begründung.

Ein Verteidiger des moralischen Standpunkts würde hier wahrscheinlich einräumen, daß die Handlung in diesem via Unparteilichkeit zugegebenermaßen nicht aufzulösenden Dilemma zumindest moralisch erlaubt war. Aber Williams hat auch dagegen etwas einzuwenden: daß nämlich der unparteiliche

Standpunkt hier schlicht eine Idee zu viel einbringt. Aus der Sicht der Frau und ihrer Beziehung zu dem Mann könne nur jede andere Begründung als die, daß eben sie zu retten war, irritierend wirken. Wie Williams zusammenfassend bemerkt:

"Doch der Punkt ist, daß man irgendwo (...) zu der Unumgänglichkeit gelangt, daß Dinge wie tiefgreifende Bindungen an andere Personen sich in der Welt auf Wegen äußern werden, die nicht zugleich die unparteiliche Sicht verkörpern, und daß sie auch das Risiko eingehen, dagegen zu verstoßen.³⁴"

Wie erwähnt, wird Williams' Argumentation von feministischer Seite rezipiert - wenn auch nicht ohne Ambivalenz. Diese Zwiespältigkeit ist besonders auf die patriarchale Symbolik in Williams' Beispielen 35 und die bizarren Ausnahmesituationen, die er zur Untermauerung seiner Thesen heranzieht, zurückzuführen. So bemerkt etwa Marilyn Friedman kritisch:

"In diesen Diskussionen wimmelt es von Gedankenexperimenten hypothetischer Katastrophen. Die moralische Welt der mainstream-Ethik ist ein Alptraum von Flugzeugabstürzen, ruinösen Zugunglücken und untergehenden Schiffen! Frauen und Kinder ertrinken in dieser Literatur in alarmierendem Ausmaß. Die nichtfeministischen Unparteilichkeitskritiker anerkennen nie, wie rar diese Notfälle im moralischen Alltagsleben sind und wie selten die Notwendigkeit besteht, das Leben einer anderen Frau zu opfern, um das der eigenen Frau zu retten."³⁶

Die in Teilen der analytischen Philosophie - und Bernard Williams ist bekanntlich einer ihrer Parade-denker - übliche Konstruktion mehr oder weniger phantastischer und ausgefallener Beispiele zur Belegung oder Widerlegung einer philosophischen These vermag auch viele nicht-feministische Philosophen zu irritieren, und sie bildete sozusagen von Beginn an einen Anlaßfall für die feministisch-philosophische Paradigmen-Auseinandersetzung.

Es ist hier nicht der Ort, genauer auf diese Diskussion einzugehen, und ich begnüge mich mit einigen kurzen Bemerkungen. Das Problem mit der "Counterexample"-Methode liegt natürlich nicht in der Konstruktion von Beispielen oder Gegenbeispielen per se. Wer will schon bezweifeln, daß manche Situationsfiktionen unabhängig von ihrer Alltagswahrscheinlichkeit aussagekräftig sind, indem sie sehr präzise die Schwachstellen einer bestimmten Position aufzuzeigen erlauben? Das Problem liegt vielmehr - und genau hier ist das feministische Unbehagen an diesem Stil des Philosophierens zu verorten - in dem "philosophischen Ambiente" der Methode, die sehr oft so eingesetzt wird, daß die Philosophie einem argumentativen Schlachtfeld gleicht, wo fiktive Gegner aufgebaut und "zerstört" werden und die Profilierung im Kampfgetümmel Priorität vor der Problemlösung gewinnt.³⁷

Ungeachtet einer diesbezüglichen Distanz scheint mir eine genauere Analyse von Williams' Argumenten durchaus angebracht, da sich der Grundgedanke seiner Kritik ja mit feministischen Überlegungen deckt. So bildet die - vor allem in der Nachfolge der Arbeiten von Gilligan und vor allem von Noddings, Ruddick und Held - entwickelte Idee, daß persönliche positive Bindungen zu anderen Menschen ein Modell für die Interaktionen mit anderen bilden sollten, den Hauptgrund für die feministische Skepsis gegenüber dem Unparteilichkeitsstandpunkt. Paradigmatisch für diese persönlichen Beziehungen ist für viele feministische Theoretikerinnen die Mutter-Kind-Beziehung, die eine spezifische Form der Sympathie, der Anteilnahme und des Interesses umfaßt; jenes wohlwollend umfassende Eingehen auf eine andere Person, deren Anerkennung und Respektierung in ihrer Einzigartigkeit, welches Nel Noddings mit ihrem Begriff des "Sorgens" umschreibt. Geht man davon aus - zweifellos ein wesentliches Anliegen der feministischen Ethik-Diskussion -, daß positive Nahbeziehungen bedeutsame moralische Werte darstellen und eine angemessene Moraltheorie dem Rechnung tragen sollte, so macht dies eine Neubewertung der Bedingungen von Unparteilichkeit und Parteilichkeit erforderlich. Denn besondere Beziehungen zu anderen involvieren Parteilichkeit - in dem Sinn, daß manche Personen einen Stellenwert für uns haben, den wir aus simplen psychologischen und situativen Gründen nicht allen gleichermaßen einräumen können. Ein Aspekt persönlicher Beziehungen - beispielsweise Freundschaft - ist, daß uns das Wohlergehen der Person, zu der wir in dieser Beziehung stehen, per se ein Anliegen ist, und dies beinhaltet bestimmte Formen der Zuwendung. Wenn ich mir überlege, welche Unterstützung und Anteilnahme eine Freundin braucht, eröffnet das Modell einer unparteilichen Interessengewichtung gar keinen Zugang zu dieser Fragestellung.³⁸ Ob und wie weit aber dadurch die Forderung der Unparteilichkeit in der Ethik bereits aufgehoben ist, bedarf einer gesonderten Betrachtung.

Zurück zu Williams' Einwänden. Sein erstes Argument - daß unparteiliches Rasonieren nicht vereinbar ist mit dem, was die Identität von Personen ausmacht - überzeugt nicht. Selbst wenn wir Williams zugestehen, daß manche unserer Wünsche, Begehren und Ziele konstitutiv für unseren Charakter

sind, bedeutet dies nicht, daß solche Momente unserer Personalität einer moralischen Bewertung entzogen sind und wir uns nicht davon distanzieren können und unter Umständen sollen. Moralisch gesehen ist es schlicht nicht gleichgültig, welche Projekte und individuellen Begehren wir als für unser Leben grundlegend erklären - hier sind uns Grenzen gesetzt.

Williams zweites Argument karikiert in gewisser Weise die Unparteilichkeitsvoraussetzung, verdeutlicht dabei aber sehr wohl deren Limitierungen. Trivialerweise ist in der geschilderten Situation über die unparteiliche Gewichtung der Interessen der sich in Lebensgefahr befindenden Personen keinerlei Lösung zu erreichen. Aber wer käme schon auf die Idee, einen Retter, der tut, was er kann, moralisch zu kritisieren?

Die Unterscheidung verschiedener Ebenen oder Bereiche der Moraltheorie scheint in dem Zusammenhang unumgänglich: Unparteilichkeit des moralischen Standpunkts ist angemessen bei der Frage nach sehr allgemeinen und grundlegenden Moralprinzipien, den übergeordneten Standards. Hier ist von sozialen Zugehörigkeiten, Bindungen und Interessen zu abstrahieren. Auf einer anderen Ebene der Moral - jener der "Alltagsmoral" bzw. der konkreten Interaktionen im Nahbereich - aber ist Unparteilichkeit nicht immer dienlich. Hier sind Richtlinien moralischen Handelns gefordert, die Parteilichkeit im Sinne der Berücksichtigung persönlicher Bindungen und spezifischer Verantwortlichkeiten einbeziehen.³⁹ Die Erfordernisse der unparteilichen Moral lassen einen Spielraum, in dem Partikularismen - ohne jede Verletzung moralischer Standards - handlungsrelevant werden. Nicht jede Form moralisch untadeligen Verhaltens impliziert das Beziehen eines unpersönlichen Standpunkts und die gleiche Gewichtung der Interessen aller Betroffenen - dies ist die Pointe von Williams Beispiel!

Als Konsequenz ergibt sich, daß das Verhältnis von Unparteilichkeit und Parteilichkeit nicht jenes ist, das uns die universalistischen Moraltheorien weismachen. Genauso wie es unbefriedigend bleibt, den moralischen Standpunkt pauschal mit Unparteilichkeit zu identifizieren, kann eine Ethik Parteilichkeit nicht ohne Einschränkungen zulassen. Persönliche Werte müssen sich von einer höheren Ebene überpersönlicher Werte her, die mit allgemeinen Grundgütern des Lebens korrespondiert, befragen lassen, denn, wie Thomas Nagel bemerkt, entspricht "nicht jedem beliebigen persönlichen Grund, den ein Individuum dafür haben kann, etwas zu tun, auch ein triftiger neutraler Grund dafür (...), daß es geschieht".⁴⁰ Mit ihrer unreflektierten Fixierung auf die Unparteilichkeitsidee haben die prominenten zeitgenössischen Moralansätze zweifellos zu einer Verkürzung und Verarmung der Ethik beigetragen.

Die feministische Akzentuierung der Phänomenologie persönlicher Beziehungen von Frauen und das Beharren auf deren Stellenwert richtet sich genau gegen diesen reduktionistischen Charakter der modernen Moraltheorie. Allerdings wäre es ein Irrtum zu glauben, daß die feministische Ethik damit auf die generelle Zurückweisung der Unparteilichkeitsbedingung verpflichtet ist. Gerade aus feministischer Sicht spricht einiges für eine Synthese von Unparteilichkeit und Parteilichkeit. Die durch die Konzentration auf persönliche Beziehungen und damit verknüpfte besondere Verpflichtungen bedingten partikularistisch-parteilichen Tendenzen der feministischen Ethik werden inzwischen recht zwiespältig wahrgenommen. So macht Marilyn Friedman auf die Engstirnigkeit und "Kirchenspiel"-Reichweite einer solchen Moraltheorie aufmerksam⁴¹ und erinnert daran, daß ein wesentliches Moment der Frauenbewegung die mit einer Gartenzaunmentalität schlecht verträgliche internationale Solidarität mit Frauen aus allen Kulturen war, und Sarah L. Hoagland spricht einer "Ethik, die verhungerte Menschen in einem entfernten Land nicht in den Bereich moralischer Überlegungen miteinbezieht", schlicht die Angemessenheit ab.⁴²

Das Unbehagen rührt aber auch daher: Es ist nachgerade ein Gemeinplatz der feministischen Ethik-Debatte, daß eine unumschränkte Propagierung von Werten wie Fürsorglichkeit und Anteilnahme ohne begleitende Gerechtigkeitsüberlegungen nur allzu rasch in emotionale Ausbeutung umschlägt. Berücksichtigt man die auf dem Hintergrund patriarchaler Gesellschaftsmuster übliche moralische Arbeitsteilung zwischen den Geschlechtern, so ist wohl eindeutig, wer hier den Preis bezahlt hat und Gefahr läuft, ihn auch weiterhin zu bezahlen. Fürsorglichkeit und Anteilnahme können als moralische Kategorien nicht von Gerechtigkeitsprinzipien abgekoppelt werden: die Frage, wem, in welchem Ausmaß und warum wir Anteilnahme zeigen, verweist auf Gerechtigkeitserwägungen und berechnete moralische Ansprüche und somit eine übergeordnete Sicht. Zudem irritiert viele Feministinnen der oft mit einer partikularistischen Ethik-Sicht einhergehende sentimentalische Blick auf Nahbeziehungen angesichts des gerade durch die feministische Bewegung nachhaltig bewußt gemachten Gewaltpotentials in denselben. Um eine Ethik auf die für Frauen hochaktuellen Probleme wie Gewalt, Pornographie und sexueller Mißbrauch von Kindern anwenden zu können, muß diese neben einem Ideal persönlicher Beziehungen noch andere moraltheoretische Kategorien umfassen. Wird aber die inhaltliche

Ausrichtung einer feministisch modifizierten Moraltheorie in diesem Sinne ergänzt, fehlt auch die Basis für eine hinterfragte Ablehnung der Unparteilichkeitsbedingung.

Das im Umfeld der Verhältnisse von Frauen und Moraltheorie so gängige Betonen des Persönlichen und der damit verbundenen besonderen Verpflichtung ist neben den erwähnten Defiziten auch insofern problematisch, als es fast zwangsläufig mit konservativen Wertungen und einer unkritischen Haltung gegenüber bestehenden sozialen Praktiken verbunden ist. Dies läßt sich exemplarisch an Christina Hoffsommer's Analyse filialer Verpflichtung aufzeigen.⁴³ Ihr Ansatz ist begrifflich-systematisch gesehen wichtig, da sie ein universalistisches Moralprinzip mit der Ebene besonderer Beziehungen verknüpft und diese auf dem Hintergrund faktischer Beziehungen eine konkrete Interpretation erfährt.

Hoffsommer differenziert zwischen zwei Thesen, die sozusagen zwei Kategorien von Moraltheorien definieren: die "equal-pull"-These und die "differential-pull"-These. "Equal-pull"-Theorien gehen davon aus, daß alle Betroffenen im Verhältnis "gleicher Zugkraft" zu einem Moralprinzip stehen, d.h., daß ihre Interessen gleichermaßen zu berücksichtigen sind. Ganz auf der erwähnten Kritiklinie bemängelt sie, daß die "equal-pull-Ansätze" einen beträchtlichen Teil dessen ausklammern, was das moralische Leben ausmacht, nämlich spezifische Verpflichtungen gegenüber spezifischen Personen, und sie diskutiert dieses Defizit moderner Moraltheorien am Beispiel der Verpflichtung von Kindern gegenüber ihren Eltern.⁴⁴ Zur Begründung dieser besonderen Verpflichtung entwickelt sie eine subtile Argumentation, die sich - mit den entsprechenden kontextuellen Abänderungen - natürlich auch auf andere Fälle besonderer Verpflichtungen übertragen läßt. Sie geht aus von einem schwach deontologischen Prinzip: der Pflicht, sich der Einmischung in das Leben anderer zu enthalten. Dieses Prinzip der Nicht-Einmischung definiert eine negative Pflicht, die aber durch den jeweiligen Kontext, durch besondere Situationen und Umstände zu positiven Pflichten modifiziert wird. Zur Vermeidung von Mißverständnissen muß man genau beachten, was Hoffsommer unter "Nicht-Einmischung" versteht: nämlich nicht etwas wie die subjektive Zurücknahme bzw. Distanzierung von Beziehungen, sondern das Respektieren und Nicht-Verletzen eingegangener Verpflichtungen. Zwei Voraussetzungen müssen erfüllt sein, damit eine positive Verpflichtung zustande kommt: 1. eine spezifische Interaktion zwischen moralisch Handelndem und betroffener Person auf dem Hintergrund eines sozialen Arrangements (z.B. Kind oder Elternteil sein, Freundschaft etc.); 2. die Interaktion in diesem Kontext gibt Anlaß zu bestimmten - auf dem Hintergrund des sozialen Arrangements - legitimen Erwartungen. Übertragen auf die filiale Verpflichtung bedeutet dies: Daß erwachsene Kinder (im Durchschnittsfall) für ihre Eltern sorgen, ist eine berechnete Erwartung ihrerseits, und die Vernachlässigung der Eltern bedeutet somit eine Verletzung des Prinzips der Nicht-Einmischung, da die Nicht-Erfüllung der Erwartung "einer aktiven Einmischung in das Recht des Moralpatienten auf diese Leistung" gleichkommt.⁴⁵

Nun ergibt sich folgendes Problem: Hoffsommer's kontextgebundene Lesart ihres deontologischen Prinzips - prima facie ein attraktiver Aspekt ihres Zugangs - erlaubt ihr entgegen ihrem Anspruch nicht, die Kritik an möglichen faktischen Arrangements zu entwickeln, auf die sie aus naheliegenden Gründen nicht verzichten will. Sie unterscheidet zwischen ungerechten und unzulänglichen sozialen Institutionen. Als Beispiele für ungerechte soziale Institutionen führt sie Witwenverbrennung und Sklaverei an; Institutionen, die nur abgeschafft, nicht korrigiert werden können. Die Familie betrachtet sie als eine unzulängliche, aber prinzipiell veränder- und verbesserbare Institution. Die Überlegung hinter dieser Klassifizierung ist natürlich, daß manche Institutionen strukturell eine Verletzung des Prinzips der Nicht-Einmischung darstellen. Genau hier aber wird deutlich, daß ein "differential-pull"-Ansatz und die "Betonung des Partikulären" allein nicht ausreicht. Denn unter der Voraussetzung, daß Witwenverbrennung eine etablierte soziale Praxis ist - und leider war dem so -, stellt die Erwartung, daß eine Frau nach dem Tod ihres Mannes freiwillig auf ihr Leben verzichtet, keine Verletzung des Prinzips der Nicht-Einmischung dar. Aus dem Blickwinkel des sozialen Arrangements war diese Erwartung an die Frau durchaus "legitim". Die oben erwähnten zwei Bedingungen für das Zustandekommen einer positiven Verpflichtung (durch eine soziale Praxis bedingte spezifische Interaktion und an diese Interaktion geknüpfte konventionelle Erwartungen) werden auch von Institutionen wie Sklaverei und Witwenverbrennung erfüllt - in der Konsequenz natürlich ein absurdes Ergebnis! Das Problem ist, daß Hoffsommer's kontextrelativierte Interpretation ihres übergeordneten Moralgrundsatzes die Unterscheidung zwischen einer moralisch berechtigten und einer lediglich konventionell berechtigten Erwartung verunmöglicht und ihr deontologisches Prinzip somit keine kritische Beurteilungsinstanz von De-facto-Verhältnissen darstellt. Die Schwierigkeiten von Hoffsommer's Ansatz verdeutlichen nachhaltig, daß es mit der Forderung nach mehr Partikularität nicht getan ist, denn gerade als Feministinnen können wir nicht auf die Evaluierung der sozialen Zusammenhänge verzichten, in denen "besondere Beziehungen" stehen.

Übersieht aber nicht, so könnte man einwenden, die hier entwickelte Argumentation einer Synthese von Unparteilichkeit und Parteilichkeit die Pointe der kommunitaristischen Kritik, die manche feministische Philosophinnen mehr oder weniger direkt übernehmen, daß es nämlich unmöglich ist, einen von allen individuellen Interessen und sozialen Bindungen freien übergeordneten Standpunkt zu beziehen? Auf diese Frage, die weit in die derzeit laufenden Kontroversen zwischen Liberalismus, Kommunitarismus und Feminismus reicht, will ich im folgenden Abschnitt genauer eingehen. Dabei kommen auch die Querverbindungen und Unterschiedlichkeiten zwischen diesen drei Strömungen zeitgenössischer politischer Philosophie und die feministische Kritik an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit zur Sprache.

3. LIBERALISMUS; KOMMUNITARISMUS UND FEMINISMUS

In ihrem für die feministische Ethik-Diskussion zentralen Aufsatz *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere* hat Seyla Benhabib eine feministische Kritik an Rawls' Theorie des Urzustands entwickelt, die zum Teil auf Michael Sandels kommunitaristischen Vorbehalten gegen Rawls basiert. Benhabib greift zwei Punkte an: Einmal kritisiert sie, daß Rawls' im Urzustand nur von einer Konzeption des verallgemeinerten Anderen ausgeht und die Vernachlässigung des Standpunkts des konkreten Anderen dazu führt, daß "der Andere als verschieden vom eigenen Ich" verschwindet, was in Verbindung mit der klassischen Öffentlich-privat-Trennung auch eine Ausgrenzung und Privatisierung weiblicher Erfahrung zur Folge hat, zum anderen übernimmt sie Sandels Kritik, der in Rawls' Subjektkonzeption eine epistemische Inkohärenz ortet: "Die Vorstellung eines Ich, unabhängig von seinen moralischen Zielen, ist inkohärent. Wir könnten nicht wissen, ob ein solches Wesen ein menschliches Ich, ein Engel oder der Heilige Geist wäre."⁴⁶

Susan Moller Okin weist in ihrem Beitrag in diesem Band Benhabibs Kritik entschieden zurück und argumentiert, daß Rawls' Herleitung seiner Gerechtigkeitsgrundsätze von den Individuen ein sehr genaues Hinhören, was den Anderen, seine Geschichte und soziale Stellung betrifft, verlangt.⁴⁷

Wie ist diese Kontroverse zu bewerten? Welche Rückschlüsse auf das Verhältnis von Kommunitarismus und Liberalismus ergeben sich daraus?

Ich denke, daß Benhabibs Berufung auf Sandels Kritik insofern problematisch ist, als Sandels Vorwurf der epistemischen Inkohärenz an die Adresse von Rawls nicht haltbar ist, daß aber auch Moller Okins Kritik revisionsbedürftig ist.

Charakteristisch für eine liberalistische Position, wie Rawls sie einnimmt, ist die auf den Voraussetzungen von Gleichheit und Freiheit der Subjekte beruhende Formulierung von Grundprinzipien einer gerechten Gesellschaft, welche die individuellen Wertvorstellungen der Individuen nicht bis ins letzte Detail normieren. Diese Prämisse drückt sich in Rawls' Theorie in dem Vorrang des Rechten vor dem Guten aus. Mit anderen Worten: Moderne Gesellschaften sind durch einen Wertpluralismus und eine Vielzahl unterschiedlichster Lebensformen gekennzeichnet, und charakteristisch für den Liberalismus ist die Forderung der Neutralität gegenüber diesen variierenden Vorstellungen des guten Lebens, sofern diese nicht die aus den Primärannahmen von Gleichheit und Freiheit hergeleiteten Grundsätze der Gerechtigkeit verletzen. Die Gesellschaft, so das liberalistische Credo, ist am besten arrangiert, wenn sie von Prinzipien des Zusammenlebens bestimmt ist, die auf allgemein einsehbaren Bedingungen basieren und nicht eine bestimmte substantielle Theorie des Guten voraussetzen, denn darüber wäre in modernen Gesellschaften ohnehin kein Konsens zu erzielen. Die Überlegenheit dieser Konzeption politischer Philosophie gegenüber traditionelleren Ansätzen, die oft in nicht auflösbaren Auseinandersetzungen über das Gute und die "wahre" menschliche Natur steckenbleiben, liegt auf der Hand; aber kommunitaristische Kritiker meinen, daß dieser Vorteil nur ein scheinbarer ist, da er um den Preis der Ausklammerung wesentlicher Aspekte gesellschaftlichen Zusammenlebens erkaufte ist.

So stellt Michael Sandel die zentrale These von Rawls' Liberalismus, die des Primats des Rechten vor dem Guten, in Frage und kritisiert, daß Gerechtigkeit nicht, wie Rawls meint, die erste Tugend sozialer Institutionen ist, sondern das Beharren auf Gerechtigkeit manchmal mit einem Verlust an Moralität einhergeht.⁴⁸ Dem Vorrang des Rechten vor dem Guten in Rawls' Theorie korrespondiere, so Sandel, eine Subjektkonzeption, die das moralische Subjekt als seinen Zielen und Zwecken vorgeordnet begreift.

Sandels Argument gegen Rawls im Detail: Die Rawlsschen Voraussetzungen (Vorrang des Rechten vor dem Guten und das Subjekt als unabhängig von seinen Zielen) sind Kernideen von Kants Moral-

theorie, aber Rawls' Versuch scheitert, diese Subjektkonzeption wie die Vorstellung des Primats des Rechten vor dem Guten beizubehalten, aber auf Kants Metaphysik zu verzichten, und in Rawls' Urzustand entsteht wieder Kants transzendentes Subjekt. Bei Kant hängt der Primat des Rechten damit zusammen, daß Kant bestrebt ist, die Moraltheorie von allen empirischen Bedingungen wie Wünschen, Neigungen und Interessen freizuhalten. Die Grundlage des moralischen Gesetzes muß nach Kant unabhängig von Kontingenzen der Erfahrung und speziellen Umständen der Natur sein, und diese Basis ist der autonome Wille des Subjekts der praktischen Vernunft, eines aus seinen natürlichen Verbindungen losgelösten Ich, das Teil der über die Welt der Erfahrung hinausgehenden und von den Naturgesetzen unabhängigen intelligiblen Welt der Vernunftwesen ist. Insofern Rawls die erwähnten Elemente der kantischen Theorie übernimmt, vertritt er die für sich genommen unplausible und einer realitätsbezogenen Moraltheorie unangemessene Sicht des Subjekts als eines "körper- und bindungslosen" (disembodied and disencumbered) Wesens. Wir können uns nicht von unseren Umständen lösen, unsere Identität ist geformt von den Umständen und den Gemeinschaften (primär die Familie), in die wir geboren wurden, "und in der Parteilichkeit dieses Selbstbilds liegen die Grenzen der Gerechtigkeit".⁴⁹

Aber Sandels Kritik überzeugt nicht. Kants Konzeption des transzendentalen Subjekts hängt mit seiner Vernunftbegründung der Moral zusammen, aber Rawls entwickelt ja eine Form der Vertrags- und Kohärenzrechtfertigung, die ihn in keiner Weise auf die kantische Subjektvorstellung verpflichtet. Zum anderen ist Sandels Einwand, daß eine Sicht der Person als ein seine Bindungen und Werte frei wählendes Individuum unplausibel ist, wie zahlreiche Kritiker bemerkt haben, schlicht falsch.⁵⁰ Für moderne Individuen - und gerade für emanzipierte Frauen - ist typisch, daß sie sich aus den Bindungen und Lebensformen, in die sie hineingeboren wurden, distanzieren und ihre Ziele selbst wählen. Sandel, aber auch andere Vertreter des "sozialen Selbst" wie MacIntyre, scheinen schlicht zu übersehen - ein Punkt, auf den auch Beate Rössler hinweist -, daß eine Distanzierung von bestimmten Werten und Bindungen nicht eine Loslösung von allem bedeutet, und insofern keinem Identitätsverlust gleichkommt.⁵¹ Rawls' Subjekt ist kein "entkörperlichtes, bindungsloses" Ich, sondern eines, das in der Beziehung kritischer Evaluierung zu seinen Bindungen und Zielen steht.

Daraus ergibt sich mit Bezug auf Benhabibs Argumentation: Insofern ihr Einwand, daß es sich bei den Subjekten im Urzustand um keine Wesen handelt und ihre Identität offenbleibt, auf Sandels brüchiger Argumentation basiert, fällt auch ihre Kritik zusammen. Bedenkt man auch, welche konservative Position letztlich hinter Sandels Einwänden steckt (daß liberale Gesellschaften keine gelungenen Identitäten erlauben; die Unmöglichkeit der Distanzierung von den unsere Identität formenden Familienbindungen und gemeinschaftlichen Werten), so scheint ohnehin fraglich, warum sich eine feministische Kritik gerade auf kommunitaristische Argumente stützen sollte.

Benhabibs Kritik an Rawls reduziert sich also auf den Punkt, daß im Urzustand nur der Standpunkt des verallgemeinerten Anderen Ausdruck findet und dies zu einer Verzerrung führt, da die Lebensumstände, Geschichten und Positionen konkreter Anderer nicht berücksichtigt werden. Dagegen macht Susan Moller Okin wie erwähnt geltend, daß Altruismus und Hinhören auf den Anderen im Urzustand sehr wohl notwendig sind, da die Funktion des Schleiers des Nichtwissens ja gerade darin besteht, daß wir nicht wissen, wer wir im wirklichen Leben sein können.⁵² Ihr Argument läßt sich auch so wiedergeben: Da wir gemäß dem Gedankenexperiment des Urzustands als irgendeine Person in irgendeiner Position der Gesellschaft enden könnten, müssen wir sehr genau das Spektrum der unterschiedlichen Lebensmöglichkeiten und die Lebensgeschichten konkreter Anderer reflektieren, um uns für Gerechtigkeitsprinzipien zu entscheiden, die uns selbst im Fall, daß wir das wenigst begünstigte Gesellschaftsmitglied sind, ein besseres Leben als jede alternative Gesellschaftskonzeption ermöglichen.

Ich habe allerdings gewisse Zweifel an dieser Variante von Okins Reformulierung des Urzustands. Wir können uns sehr wohl eine Vorstellung von den möglichen Positionen in unserer Gesellschaft machen, ohne daß wir irgendeine Form der Anteilnahme und des Mitgefühls für die realen Personen, die sich in dieser Lage befinden, zeigen. Zu überlegen, welchen Gerechtigkeitsprinzipien man zustimmen würde, wäre man - zum Beispiel Benhabibs - die von "Wohlfahrtshilfe lebende Mutter dreier unehelicher Kinder in einer rapide verfallenden städtischen Umgebung"⁵³ oder der schwer behinderte Mann, der keinen Arbeitsplatz findet, involviert noch nicht Altruismus und Anteilnahme am Schicksal dieser Personen - nicht in der fiktiven Situation des Urzustands und schon gar nicht, wenn der Schleier des Nichtwissens gelüftet ist und man jemand anderer ist. Genau hier liegt aber die eigentliche Zielrichtung von Benhabibs Kritik: das Fehlen von Faktoren wie Anteilnahme und Empathie für die jeweiligen besonderen Personen in den modernen Vertragstheorien.⁵⁴

Zu überlegen ist aber auch, ob sich die Diskussion zwischen Benhabib und Okin nicht auf einer falschen Ebene bewegt und ihr irgendwo aus dem Blick gerät, worum es sich bei Rawls' Konstruktion des Urzustands handelt: um eine theoretisch definierte Situation mit theoretisch definierten Personen. Mit den partiell informationslosen, gegenseitig desinteressierten Individuen des Urzustands wollte Rawls nicht eine Definition des moralischen Subjekts, sondern nur eine Veranschaulichung dessen leisten, was es heißen könnte, daß moralische Regeln durch individuelle Interessen nicht verzerrt sein dürfen. Das Herzstück von Rawls' Theorie ist nicht, wie Okin meint, der Urzustand, sondern das Überlegungsgleichgewicht: die Idee, daß die Begründung von moralischen Grundsätzen oder Gerechtigkeitsprinzipien darin besteht, eine Übereinstimmung herzustellen zwischen den Annahmen der Entscheidungssituation, den gewählten Grundsätzen der Gerechtigkeit und deren Konsequenzen, die mit unseren wohlerwogenen moralischen Einzelurteilen verträglich sein müssen. Der Urzustand und auch die Bedingung des Schleiers des Nichtwissens ist nicht mehr als eine Illustration der intuitiv mit dem moralischen Standpunkt verknüpften Bedingungen von Freiheit und Gleichheit. Ob man Rawls' relativ aufwendige Metaphysik des moralischen Standpunkts gutheißt oder nicht, ist ein Punkt; eine andere Sache ist, daß man die von Rawls zu theoretischen Bedingungen erklärten Prämissen des Urzustands - Schleier des Nichtwissens, gegenseitiges Desinteresse der Subjekte und Nicht-Wissen um ihre besonderen Eigenschaften und ihre Position in der resultierenden Gesellschaft - nicht einfach für sich genommen kritisieren kann. Dies hieße die methodologischen Rahmenbedingungen übersehen, in die Rawls' Konstruktion eingebettet ist. Mein Eindruck ist, daß Benhabib mit ihrem Angriff auf Rawls, aber auch Okin mit ihrem Rehabilitationsversuch einem solchen Fehler gefährlich nahekommen: Benhabib, indem sie Rawls vorwirft, den konkreten Anderen zu übersehen und Okin, wenn sie Rawls damit verteidigt, daß er im Urzustand nicht Gefühle wie Altruismus und Wohlwollen für den besonderen Anderen ausklammert.⁵⁵ Denn für sich betrachtet ist es relativ unerheblich, ob theoretisch definierte Subjekte, die mit realen Individuen per definitionem nichts zu tun haben, gegenseitig desinteressierte Egoisten, verallgemeinerte Andere oder empathische Altruisten sind.⁵⁶ Wichtig ist allein die Frage, was für Konsequenzen in Form gesellschaftlicher Zustände sich aus diesen Voraussetzungen ergeben und wie wir diese - um bei Rawls' methodischem Anspruch zu bleiben - im Lichte unserer wohlerwogenen moralischen Einzelurteile einschätzen. Fehlt diese Entsprechung zwischen unseren Moralurteilen und den Konsequenzen der über die theoretische Ausgangssituation gewählten Moral- oder Gerechtigkeitsgrundsätze, so zwingt uns dies zu einer Veränderung der Bedingungen der Entscheidungssituation. Und hier anzuknüpfen scheint mir für eine feministische Kritik der Moraltheorie und politischen Philosophie gewinnbringend und vielversprechend.

Interessanterweise bedient sich Okin in ihrem Buch *Justice, Gender and the Family* des eben skizzierten Verfahrens. Sie geht von dem moralisch kritikwürdigen Umstand einer für die meisten Gesellschaften geltenden Ungleichverteilung häuslicher Lasten und Pflichten aus - ein Problem, das Rawls in seiner Gerechtigkeitstheorie völlig ausspart - und verfolgt dieses Defizit von Rawls' Konzeption in die Bedingungen der Entscheidungssituation zurück. Rawls setzt bei seiner Herleitung der Gerechtigkeitsgrundsätze voraus, daß die Subjekte im Urzustand "Familienoberhäupter" - sprich: Männer - sind⁵⁷, und genau diese Annahme führt ihn dazu, das Problem der Gerechtigkeit innerhalb der Familie auszuklammern. Konsequenterweise ergänzt Okin die Bedingungen des Urzustands dahingehend, daß zum einen die Individuen nicht wissen, ob sie in der Gesellschaft, deren Form sie festlegen, Frauen oder Männer sein werden und daß zum anderen die Familie Teil der Grundstruktur der Gesellschaft ist, so daß sie bei der Formulierung von Gerechtigkeitsprinzipien Berücksichtigung finden muß.⁵⁸

Auf dieser Ebene - der kritischen Betrachtung von Rawls' theoretischen Voraussetzungen unter Berücksichtigung des methodologischen Gesamtrahmens der Theorie der Gerechtigkeit - eröffnet sich ein breites Spektrum für eine feministische Liberalismus-Kritik. So verdient zum Beispiel Rawls' schwache Theorie des Guten eine genauere feministische Analyse. Rawls unterscheidet zwischen einer starken und schwachen Theorie des Guten. Um die Grundstruktur der Gesellschaft bestimmen zu können, müssen die Individuen über ihre Grundgüter Bescheid wissen - dies ist die schwache Theorie des Guten, die in den Urzustand eingeht. Ihre volle Konzeption des Guten - die starke Theorie - kennen sie erst, wenn der Schleier des Nichtwissens gehoben ist. Als Grundgüter nimmt Rawls an: Freiheit und Chancen, lieber mehr als weniger Einkommen, zudem Selbstachtung und Vertrauen in den eigenen Wert. Nun sind diese Annahmen über gesellschaftliche Grundgüter - gerade aus der Perspektive der Geschlechterdifferenz - nicht so neutral und allgemein einleuchtend, wie Rawls annimmt, da sie klar dem Wertehorizont einer zwar freiheitlichen, aber profit- und konkurrenzorientierten Gesellschaft mit dem vorrangigen Ziel der Einkommensmaximierung entstammen. Wie feministische Philosophinnen immer wieder betont haben, bestehen gute Gründe für die Annahme, daß gerade das Postulat der Einkommensmaximierung zur Geschlechterungleichheit innerhalb wie außerhalb der Familie beiträgt.⁵⁹ Und wie steht es mit der Neutralität der Annahme des Vertrauens in den eigenen

Wert angesichts der Tatsache, daß unsere gesellschaftlichen Rahmenbedingungen fast nur Männern eine solche Identität ermöglichen?

Ich komme nun nochmals auf die Unparteilichkeit zurück. Ausgangspunkt unserer genauen Betrachtung von Sandels Liberalismus-Kritik war ja die Frage, ob eine Beibehaltung der Unparteilichkeitsidee nicht an dem feministisch-kommunitaristischen Argument scheitert, daß eine interessen- und bindungsfreie "Sicht von nirgendwo" unmöglich ist. Aber die Bedingung der Unparteilichkeit setzt nicht diese Perspektive eines bindungs- und körperlosen Moralbeurteilers voraus. Die kommunitaristische Unparteilichkeitskritik richtet sich letztlich gegen Kant. Nun ist zum einen durchaus umstritten, ob Kant ein von der Ebene des empirischen Subjekts losgelöstes Handeln entgegen allen Neigungen und Interessen überhaupt zur Voraussetzung von Moralität gemacht hat. Nach Meinungen einiger Kant-Exegeten entspricht dies einer Karikatur der kantischen Position, denn Kant habe die reine Vernunftperspektive nur als Ideal, dem empirische Subjekte sich anzunähern angehalten sind, vertreten.⁶⁰ Unabhängig davon, für welche Lesart Kants man sich entscheidet, gilt wohl folgendes. Die nachkantischen Ansätze, welche Unparteilichkeit zu einer notwendigen Bedingung des moralischen Standpunkts erklären, verstehen diese sicherlich nicht im Sinne einer völlig losgelösten Sicht auf die Welt, sondern als eine unserem intuitiven Begriff von Moral entsprechende Forderung an empirische Subjekte, die da lautet: In Fragen der Moral können wir uns nicht einfach mit unseren subjektiven Vorlieben und Voreingenommenheiten zufriedengeben, auch wenn uns diese Distanzierung psychologisch gesehen einiges abverlangt.

Ich möchte mit einigen Bemerkungen zu dem ambivalenten Verhältnis von Kommunitarismus und Feminismus schließen. Die von seiten kommunitaristischer Philosophen vorgebrachte Kritik an der Aufklärungsmoral deckt sich durchaus mit feministischen Kritiklinien, und die von den Kommunitaristen vertretene Konzeption des moralischen Selbst als eines im Horizont seiner Lebenswelt angesiedelten und nicht aus seinen Bindungen losgelösten Ich ist prima facie attraktiv für den Feminismus, da es die abstrakte Subjektkonzeption zeitgenössischer Moralansätze auf die Ebene sozialer Bestimmungselemente bringt.

Vor allem MacIntyre akzentuiert etwas, das in der modernen Moraltheorie verloren zu sein schien, nämlich Fragen des guten Lebens und des moralischen Charakters. Die durch Gilligans Arbeit ins Blickfeld gerückten Faktoren wie Fürsorglichkeit und Anteilnahme können ja auch dahingehend verstanden werden, daß sich hier mit bestimmten Lebensformen verbundene Werte zu Tugenden verdichten. Tugendethik-Ansätze erleben in den letzten Jahren eine gewisse Renaissance, um so mehr, da gerade im Bereich der angewandten Ethik die Grenzen von Prinzipien-Ansätzen sichtbar werden.⁶¹ Moralische Prinzipien legen gewissermaßen Rahmenbedingungen für die Interaktion mit anderen fest, überlassen aber das weite Feld jenseits der Erfüllung dieser Minimalbedingungen - die unzähligen Möglichkeiten von Interaktionsformen, die zwar nicht direkt eine Verletzung von Prinzipien, sehr wohl aber eine Verletzung anderer darstellen - dem Belieben des Einzelnen. Für einen feministischen Ethik-Zugang ist aber die Aufarbeitung dieser Dimension des sich zwischen den Prinzipien bewegenden Umgangs mit Menschen - Frauen beklagen ja oft die schweigenden, kaum verbalisierten Formen von Diskriminierung und Geringschätzung - vordringlich.

Die Zwiespältigkeit des Feminismus gegenüber dem Kommunitarismus läßt sich in etwa so einordnen: Eine positive Rezeption erfolgt von seiten jener feministischen Philosophinnen - exemplarisch Annette Baier⁶² -, die an Gilligans Ideen und Moralkategorien wie Charakter und Tugenden anknüpfen. Skepsis überwiegt hingegen bei den feministischen Theoretikerinnen, die sich vorrangig an den politischen Begriffen der Gleichheit, der Freiheit und der Rechte orientieren und den feministischen Standpunkt als Spielart einer liberalistischen, nicht aber kommunitaristischen Position begreifen.⁶³ Für diese Philosophinnen ist der Kommunitarismus wenig anziehend wegen seiner restaurativen Elemente. Das autonome Individuum des Liberalismus, das in freier Entscheidung seine Ziele und auch seine Konzeption des Guten wählt, ist nach Ansicht der Kommunitaristen eine in sich inkohärente Konstruktion und die parteilose Sichtung der moralischen Landschaft eine Illusion, da wir mit unseren Identitäten Teil der sozialen Welt und der Tradition sind, in die wir hineingeboren wurden. Aber, wie Okin kritisch fragt, welche Werte, welche Traditionen sind dies?⁶⁴ Hier reflektiert sich bei MacIntyre, wie bereits erwähnt auch bei Sandel, eine äußerst konservative Sicht gesellschaftlicher Verhältnisse. Daraus folgt, daß die feministische Theorie die von den Kommunitaristen entwickelte Konzeption des sozialen Subjekts nicht unbesehen übernehmen sollte, denn das "encumbered self" der Kommunitaristen ist ein in tradierte Rollenverständnisse und traditionelle Gemeinschaftswerte wie wohl auch sattem bekannten Vorstellungen des Geschlechterverhältnisses eingebundenes Wesen.

Amy Gutman hat gemeint, daß Gemeinschaftswerte, wie der Kommunitarismus sie einbringt, notwendig sind, um eine nur nach Gesichtspunkten von Gerechtigkeit und liberalen Rechten organisierte Gesellschaft lebenswert zu machen. Freundschaftliche Bindungen, altruistische Gefühle der Anteilnahme und Empathie wie auch die von Gemeinschaften geteilten positiven Werte sind, so ihr Argument, auch in liberalen Gesellschaften entscheidend für das alltägliche Wohl und die Lebensqualität von Individuen.⁶⁵ Aber diese Dimension - und dies ist wohl das bleibende Verdienst Gilligans - hat die feministische Theorie schon längst als Defizit moderner Moraltheorie und politischer Philosophie entdeckt, und unter dem Blickwinkel der Geschlechterdifferenz verläuft die Reflexion über diese vergessenen moralischen Ideale unter letztlich anderen Prämissen als den von den kommunitaristischen Denkern vorgegebenen.

Herlinde Pauer-Studer

* Für kritische Anmerkungen danke ich Herta Nagl-Docekal, Maria Reiffenstein, Silvia Stoller und Elisabeth M. Holzleithner.

ANMERKUNGEN:

1. Gilligan, Carol: Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, München: Piper 1984.
2. Der Begriff bezieht sich auf jene Moralansätze, die über nichtsubstantielle Verfahrensregeln allgemeingültige Moralprinzipien zu begründen suchen.
3. An neueren Publikationen sei erwähnt: Card, Claudia (Hg.): Feminist Ethics, Kansas: Kansas University Press 1991; Browning Cole, Eve/Houlthrop-Mac-Quin, Susan (Hg.): Explorations in Feminist Ethics. Theory and Practice, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1992; im deutschen Sprachraum Konnertz, Ursula (Hg.): Grenzen der Moral. Ansätze feministischer Vernunftkritik, Tübingen: edition diskord 1991.
4. Eine Ausnahme bilden die Arbeiten von Alison Jaggar, die über eine Skizzierung der unterschiedlichen Diskussionsverläufe und Problemstellungen eine genaue Bestimmung leistet. Siehe dazu: Jaggar, Alison: Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects, in: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer; Herlinde (Hg.): Denker der Geschlechterdifferenz. Neue Fragen und Perspektiven der feministischen Philosophie, Wien: Wiener Frauenverlag 1990, S. 143-171 und Jaggars Beitrag in diesem Band.
5. Dies gilt etwa für Spelman, Elisabeth V.: The Virtue of Feeling and the Feeling of Virtue, in Card, Claudia (Hg.): a.a.O., S. 213-232.
6. Nagl-Docekal, Herta: Was ist Feministische Philosophie? in: dies. (Hg.): Feministische Philosophie, Wien/München: R. Oldenbourg 1990, S. 11.
- 7 Ebd.
8. Ebd., S. 9, 10.
9. Ein solches Mißverständnis reflektiert sich zum Beispiel in Ursula Jauchs Einwänden gegen das Projekt einer feministischen Ethik. Vgl. Jauch, Ursula Pia: "Nichts von Sollen, Nichts von Müssen, Nichts von Schuldigkeit..." Weibliche Renitenz und feministische Kritik, in: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): a.a.O., S. 129.
10. Das eben skizzierte methodische Verständnis feministischer Ethik gilt für Seyla Benhabibs Transformation der Habermasschen Diskursethik, Lynne Arnaults Analyse der Moraltheorie R.M. Hares, Annette Baiers Reaktivierung des Humeschen Ansatzes, Onora O'Neills Kant-Interpretation und Susan Moller Okins Erweiterung der Rawlsschen Gerechtigkeitstheorie. Vgl. Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: List, Elisabeth/Studer, Herlinde (Hg.): Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1989, S. 454-487; Arnault, Lynne S.: The Radical Future of a Classic Moral Theory, in: Jaggar, Alison/Bordo, Susan (Hg.): Gender/Body/Knowledge. Feminist Reconstructions of Being und Knowing, New Brunswick und London: Rutgers University Press 1989, S. 188-206 und die Beiträge von Baier, O'Neill und Moller Okin in diesem Band.
11. Für eine detaillierte Analyse der verschiedenen feministischen Positionen siehe Jaggar, Alison: Feminist Politics and Human Nature, Totowa N.J.: Rowman & Allanheld 1983.
12. Jaggar, Alison: Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects, a.a.O., S. 167.
13. Gilligan hat sich in späteren Arbeiten von der essentialistischen Redeweise in ihrem Buch Die andere Stimme gelöst und vertritt dort die These zweier unterschiedlicher moralischer Orientierungen, die tendenziell mit der Geschlechterdifferenz korrespondieren. Vgl. Gilligan, Carol: Moralische Orientierung und moralische Entwicklung, in: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag 1991, S. 79-100, und den Beitrag von Gilligan und Wiggins in diesem Band.

14. Vgl. Foot, Philippa: *Virtues and Vices and Other Essays in Moral Philosophy*, Berkeley/Los Angeles: University of California Press 1978 und Williams, Bernard: *Moralischer Unfall. Philosophische Aufsätze 1973-1980*, Königstein: Hain 1984.
15. Vgl. dazu Larmore, Charles E.: *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge u.a.: Cambridge University Press 1987.
16. Benhabib, Seyla: Hegel, die Frauen und die Ironie, in: Nagl-Docekal, Herta/Pauer-Studer, Herlinde (Hg.): a.a.O., S. 19
17. MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend. Zur moralischen Krise der Gegenwart*, Frankfurt am Main/New York: Campus Verlag S. 288, 289. (in der deutschen Übersetzung fällt der "male bias" noch pointierter aus. Kursivierung von mir.) Kritisch dazu auch: Rössler, Beate: *Der ungleiche Wert der Freiheit. Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunitarismus*, in: *Analyse & Kritik* 14, I, 1992, S. 86-113.
18. Moller Okin, Susan: *Justice, Gender, and the Family*, New York: Basic Books 1989, S. 44.
19. Für eine solche Position vgl. etwa Flax, Jane: *Postmodernism and Gender Relations in Feminist Theory*, in: Nicholson, Linda J. (Hg.): *Feminism/Postmodernism*, New York/London: Routledge 1990, S. 39-62.
20. Young, Iris: *Impartiality and the Civic Public*, in: dies.: *Throwing Like a Girl and Other Essays in Feminist Philosophy and Social Theory*, Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press 1990, S. 95 (meine Übersetzung). Vgl. auch Youngs Beitrag in diesem Band.
21. Habermas, Jürgen: *Diskursethik-Ethik. Notizen zu einem Begründungsprogramm*, in: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1983, S. 75. Mit dieser Skizzierung des moralischen Standpunkts ergibt sich zwangsläufig die Beschränkung auf einen moralischen Kernbereich, denn nur elementarste Interessen genügen dieser Bedingung allgemeiner Teilbarkeit. Folgerichtig unterschlägt Habermas auch den Stellenwert von Gilligans Arbeit, indem er die von Gilligan aufgezeigten Elemente von Moralität nicht dem Bereich der Moral zuordnet, sondern als motivationale Verlängerung moralischer Prinzipien in Lebenskontexte hinein interpretiert. Vgl. Habermas, Jürgen: s.a.O., S. 187-195.
22. Benhabib, Seyla: *Der verallgemeinerte und der konkrete Andere*, a.a.O., S. 475.
23. Vgl. Jaggard, Alison: *Feminist Ethics: Projects, Problems, Prospects*, a.a.O., S. 161-164.
24. Noddings, Nel: *Eine Ethik des Sorgens*, in: diesem Band, S. 135.
25. Vgl. Oksenberg-Rorty, Amelie: *Three Myths of Moral Theory*, in: dies.: *Mind in Action. Essays in the Philosophy of Mind*, Boston: Beacon Press 1988, S. 271-298. Sie kritisiert den "moraltheoretischen Judikalismus" - die Vorstellung, daß eine bestimmte Handlungsweise durch Gründe gerechtfertigt werden kann, die nicht die Praktiken und Lebensformen, in welche diese Handlungsweise eingebettet ist, einschließen - als revisionsbedürftigen Mythos.
26. In diesem Band, S. 241. Friedman gibt somit eine Erklärung für die mangelhafte Datenlage in Gilligans Arbeiten, ohne die Bedeutung ihrer Thesen zu verkennen. Für die empirische Kritik an Gilligan vgl. Nunner-Winkler, Gertrud: *Gibt es eine weibliche Moral?*, in: dies. (Hg.): a.a.O., S. 147-161; Nails, Debra: *Sozialwissenschaftlicher Sexismus: Carol Gilligans Theory of Moral Development*, in: *Social Research* 50, 3, 1983, S. 597-642.
27. Vgl. dazu Blum, Lawrence: *Friendship, Altruism and Morality*, Boston: Routledge & Kegan Paul 1980, S. 89 ff. Zum Problem moralischer Wahrnehmung vgl. auch Singer, Mona: *Über die Moral und die Grenzen des Verstehens*, in: Konnertz, Ursula (Hg.): a.a.O., S. 159-179.
28. Siehe Hare, Richard M.: *Moral Thinking. Its Levels, Method, and Point*, Oxford: Clarendon Press 1981, S. 44-64.
29. Vgl. dazu Friedman, Marilyn: *The Social Self and the Partiality Debates*, in: Card, Claudia (Hg.): a.a.O., S. 161-179.
30. MacIntyre, Alasdair: *Der Verlust der Tugend*, S. 195.
31. Siehe Walzer, Michael: *Drei Wege der Moralphilosophie*, in: ders.: *Kritik und Gemeinsinn*, Berlin: Rotbuch Verlag 1990, S. 23 ff.
32. Williams, Bernard: *Personen, Charakter und Moralität*, in: ders.: *Moralischer Zufall*, S. 11-29.
33. Ebd., S. 20-23.
34. Ebd., S. 27.
35. Die Geschlechterkonfiguration in dem Beispiel - der Mann als aktiver Retter und die Frau als passives Geschöpf auf dem Hintergrund einer emotional positiven Beziehung der Frau zum Mann - ist natürlich klassisch.
36. Friedman, Marilyn: *The Social Self and the Partiality Debates*, a.a.O., S. 167 (meine Übersetzung).
37. Vgl. dazu Moulton, Janice: *Paradigm of Philosophy: the Adversary Method*, in: Harding, Sandra/Hintikka, Merrill B. (Hg.): *Discovering Reality. Feminist Perspectives on Epistemology, Metaphysics, Methodology, and Philosophy of Science*, Dordrecht: Reidel 1983, bes. S. 153-159.
38. Vgl. zur Frage der Moral persönlicher Beziehungen Blum, Lawrence: a.a.O., S. 67 -83.

39. Vgl. dazu auch Hill E. Jr. Thomas E.: Gewicht und Bedeutung der Autonomie, in: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): a.a.O., S. 271-283 und Blum, Lawrence: a.a.O., S. 43-60. Wie Blum bemerkt, setzt moralisches Handeln in institutionell definierten Rollenkontexten, nicht aber die Moral persönlicher Beziehungen, Unparteilichkeit voraus.
40. Nagel, Thomas: Der Blick von nirgendwo, Frankfurt/M.: Suhrkamp 1992, S. 296. Nagel differenziert zwischen persönlichen und neutralen Werten, zu letzteren zählen Freiheit von Leid und Schmerz und grundlegendes Wohlergehen.
41. Friedman, Marilyn: The Social Self and the Partiality Debates, a.a.O., S. 173 ff. Vgl. dazu auch Singer, Mona: a.a.O., S. 173ff.
42. In diesem Band, S. 190.
43. Hoffmanns, Christina: Filiale Moralität, in: Nunner-Winkler, Gertrud (Hg.): a.a.O., S. 284-306. Angesichts der inzwischen heftigen Kontroversen zwischen feministischen Philosophinnen und Hoffmanns scheint mir zur Vermeidung von Mißverständnissen folgende Bemerkung angebracht. Hoffmanns leistet in dem zitierten Beitrag - ungeachtet ihres sozialen Konservatismus - durch genaue begriffliche Arbeit eine bemerkenswerte Präzisierung der Parteilichkeitsdebatte.
44. Ihre Kritik richtet sich gegen das in modernen Industriegesellschaften zunehmende Problem der Vernachlässigung alter Menschen durch ihre Kinder, obwohl eine Zuwendung ohne übertriebenen Aufwand möglich wäre.
- 45 Ebd., S. 292.
46. Benhabib, Seyla: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere, a.a.O., S. 471f.
47. In diesem Band, S. 326, 327 und 323.
48. Als Beispiel einer nicht nach Gerechtigkeitsprinzipien organisierten Institution führt Sandel typischerweise die Familie an: "Der Zusammenbruch bestimmter persönlicher und bürgerlicher Verbindungen kann einen moralischen Verlust darstellen, den vollkommene Gerechtigkeit nicht wettzumachen vermag (...) Betrachten wir zum Beispiel eine mehr oder weniger ideale Familiensituation, wo die Beziehungen untereinander durch spontane Zuneigung geregelt sind und insofern die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit nur zum geringen Teil gegeben sind. "Sandel, Michael: Liberalism and the Limits of Justice, Cambridge: Cambridge University Press 1982, S. 33 (meine Übersetzung). Gerechtigkeit rückt nach Sandel nur in disharmonischen Familien in den Vordergrund. Die Frage, wie weit eine gerechte Lastenverteilung (auch in emotionaler Hinsicht) eine Vorbedingung intakter und harmonischer Familienverhältnisse ist, stellt sich für Sandels patriarchal-privatistisches Familienkonzept nicht. Siehe dazu auch Moller Okin, Susan: Justice, Gender, and the Family, S. 26-32, und Rössler, Beate: Der ungleiche Wert der Freiheit. Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunismus, in: Analyse & Kritik 14, I, 1992. S. 86-113; bes. S. 93-99.
49. Sandel, Michael: a.a.O., S. 11. Für die volle Länge von Sandels Argument siehe insb. S. 15-40.
50. Vgl. etwa Kymlicka, Will: Contemporary Political Philosophy. An Introduction, Oxford: Clarendon Press 1990, S. 211-215, und Gutman; Amy: Communitarian Critics of Liberalism, in: Philosophy & Public Affairs, S. 308-322 (bes. S. 313). Kritisch zu Sandel auch Honneth, Axel: Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in: Philosophische Rundschau 38, 1991, S. 83-102 (bes. S. 85-92).
51. Siehe auch Rössler, Beate: a.a.O., S. 86-113.
52. In diesem Band, S. 305.
53. Benhabib, Seyla: The Generalized and the Concrete Other. The Kohlberg-Gilligan Controversy and Moral Theory, in: dies.: Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics, Cambridge: Polity Press 1992, S. 167. Eine deutsche Übersetzung dieses Aufsatzes, der eine überarbeitete und erweiterte Fassung von "Der verallgemeinerte und der konkrete Andere" darstellt, erscheint in Benhabib, Seyla: Selbst und Kontext. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag 1994.
54. Diese Kritik gilt allerdings nur für Benhabibs ursprüngliche Fassung von "Der verallgemeinerte und der konkrete Andere". In der in Anm. 53 zitierten Neufassung, wo Benhabib auf Okins Kritik repliziert, distanziert sie sich davon, die Defizite der Rawlschen Theorie an der Aussparung von Empathie und Wohlwollen festzumachen. Sie wiederholt allerdings ihren Vorwurf der epistemischen Inkohärenz und der Nichtbeachtung des konkreten Anderen; letzteres mit folgenden zwei Argumenten: zum einen vermöge Rawls nicht zu präzisieren, wer das am wenigsten begünstigte Individuum sei; zum anderen schließe das fiktive Modell des Urzustands mit seinen definitorisch festgelegten Moralsubjekten einen faktisch institutionalisierten moralischen Dialog mit realen Individuen aus. Abgesehen von der Schwierigkeit, daß die Idee faktischer moralischer Dialoge letztlich kaum ohne Berufung auf allgemeine Argumentationsregeln, die wiederum nicht allen möglichen Details einer Situation und allen Facetten einer konkreten Lebensgeschichte gerecht werden können, zu präzisieren ist, bleibt immer noch der Punkt, daß dies nicht Rawls' Ziel in der Theorie der Gerechtigkeit war.
55. Diese Kritik bezieht sich auf Okins Beitrag in diesem Band.
56. Es gibt natürlich eine Spielart feministischer Kritik, die sich bereits an hypothetisch-abstrakten Voraussetzungen stört. Ich stehe dem skeptisch gegenüber, da es nur allzuschnell zu einer Reduktion

philosophischer Reflexion auf psychologische und soziologische Argumentationsfiguren führt. Mit Bezug auf Rawls heißt dies: Auf der Ebene der Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit sind empirische Argumente - Hinweise auf de facto bestehende und durch die gewählten Gerechtigkeitsprinzipien nicht beseitigte und unter Umständen verstärkte Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten - relevant und sinnvoll; gleichfalls, wenn es darum geht, ob die "allgemein einleuchtenden" und neutralen Annahmen des Urzustands nicht schon einen "bias" enthalten, indem sie implizit eine ganz bestimmte Gesellschaftsform favorisieren. Aber Rawls' "fantastische" Charakterisierung der Urzustandssubjekte wegen mangelnder empirischer Plausibilität zu kritisieren bedeutet, die Tiefenstruktur seiner Argumentation zu übersehen.

57. Siehe Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Frankfurt am Main: Suhrkamp 1979, S. 151.

58. Siehe Moller Okin, Susan: Justice, Gender, and the Family, S. 89-109.

59. Vgl. Nussbaum, Martha: Justice for Women! in: The New York Review of Books XXXIX, 16, 1992, S. 43-48.

60. Siehe etwa Höffe, Otfried: Immanuel Kant, München: C.H. Beck 1988, bes. S. 196-200; Paton, H.J.: Der kategorische Imperativ. Eine Untersuchung über Kants Moralphilosophie, Berlin: de Gruyter 1962 (insbes. das Vorwort) und das Kant-Verständnis Herta Nagl-Docekal und Onora O'Neills in ihren Beiträgen in diesem Band. Für eine gegensätzliche Interpretation, nach der Kants praktische Philosophie durch einen "rationalistischen Wahn" gekennzeichnet ist, siehe Koller, Peter: Zur Kritik der kantischen Konzeption von Freiheit und Gerechtigkeit, in: Gombocz, Wolfgang/Rutte, Heiner/Sauer, Werner (Hg.): Traditionen und Perspektiven der analytischen Philosophie. Festschrift für Rudolf Haller, Wien: Holder-Pichler-Tempsky 1989, S. 54-69.

61. Vgl. etwa Pellegrino, Edmund D.: Der tugendhafte Arzt und die Ethik der Medizin, in: Sass, Hans-Martin (Hg.): Medizin und Ethik, Stuttgart: Reclam 1989, S. 40-68; vgl. auch Oksenberg Rorty, Amélie: Virtues and their Vicissitudes, in: dies.: Mind in Action, S. 314-329.

62. Annette Baier nimmt etwa Alasdair MacIntyre neben Michael Stocker und Ian Hacking in ihre Liste der "honorary women" auf. Siehe Baier, Annette: What Do Women Want in an Moral Theory? in: Nous XIX, I, 1985, S. 53-63.

63. Zu nennen wären hier Susan Moller Okin und Beate Rössler.

64. Siehe Moller Okin, Susan: Justice, Gender, and the Family, S. 41-73.

65. Siehe Gutman, Amy: a.a.O., S. 320-322.

Der Beitrag erschien erstmals in: Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer (Hg.): Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt am Main: Fischer Taschenbuch Verlag 1993.

DIE AUTORIN:

Herlinde Pauer-Studer wurde 1953 in Bludenz (Vorarlberg) geboren. Sie studierte an der Universität Salzburg (Philosophie, Psychologie und Germanistik) und an der Graduate Scholl Universität Toronto (M.A. in Philosophie), Promotion an der Universität Salzburg und Habilitation an der Universität Wien für das Gesamtfach Philosophie. Herlinde Pauer-Studer ist derzeit Ao. Professorin für Philosophie am Institut für Philosophie der Universität Wien.

Monographien:

(gem. mit H. Kern u.a.: „Philosophie zum Lesen“, Wien: Verlegergemeinschaft Neues Schulbuch 1987.

„Das Andere der Gerechtigkeit. Moraltheorie im Kontext der Geschlechterdifferenz, Berlin; Akademie Verlag 1996.

Zahlreiche Artikel und Herausgeberschaften.

Erschienen in:

VIA REGIA – *Blätter für internationale kulturelle Kommunikation* Heft 62/63 1999, herausgegeben vom Europäischen Kultur- und Informationszentrum in Thüringen

Weiterverwendung nur nach ausdrücklicher Genehmigung des Herausgebers

Zur Homepage VIA REGIA: <http://www.via-regia.org>