

Suhrkamp Verlag

Leseprobe



Horster, Detlef
Weibliche Moral – ein Mythos?

Herausgegeben von Detlef Horster

© Suhrkamp Verlag
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1376
978-3-518-28976-1

suhrkamp taschenbuch
wissenschaft 1376

Die Diskussion um die Frage, ob es eine spezifisch weibliche Moral gibt oder *eine* einheitliche und geschlechtsunspezifische, hat der philosophischen Erörterung darüber, was Moral in der postchristlichen Gegenwart ist, starke Impulse gegeben. Die Moralkonzeption der Universalisten hatte jahrzehntelang eine derartige Evidenz, daß die Diversifizierungen im moralischen Bereich nicht in den Blick kamen. Darauf machten feministisch orientierte Philosophinnen aufmerksam. Das Lob des Unterschieds hörte man seither auch in der philosophischen Diskussion, die nicht feministisch intendiert war. Es wurde entdeckt, daß es individuelle moralische Prioritätensetzungen gibt. Ebenso wurde die Bedeutung moralischer Gefühle und Motive erkannt, und es wurde gesehen, daß das Streben nach einem guten Leben nicht moralisch sanktionswürdig ist. Weiterhin wurde die Diversifizierung von Recht und Moral konstatiert. Gleichzeitig reklamierten vor allem Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler, daß es dennoch eine gesellschaftlich einheitliche Moral geben muß, damit soziale Interaktionen funktionieren können. Die genauere Beobachtungsweise jedenfalls haben wir der feministischen Philosophie zu verdanken. Im vorliegenden Band wird die Diskussion weitergeführt.

Weibliche Moral – ein Mythos?

Herausgegeben von
Detlef Horster

Suhrkamp

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation
in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über
<http://dnb.d-nb.de> abrufbar.

2. Auflage 2016

Erste Auflage 1998
suhrkamp taschenbuch wissenschaft 1376
© Suhrkamp Verlag Frankfurt am Main 1998
Suhrkamp Taschenbuch Verlag
Alle Rechte vorbehalten, insbesondere das der Übersetzung,
des öffentlichen Vortrags sowie der Übertragung
durch Rundfunk und Fernsehen, auch einzelner Teile.
Kein Teil des Werkes darf in irgendeiner Form
(durch Fotografie, Mikrofilm oder andere Verfahren)
ohne schriftliche Genehmigung des Verlages reproduziert
oder unter Verwendung elektronischer Systeme
verarbeitet, vervielfältigt oder verbreitet werden.

Printed in Germany
Umschlag nach Entwürfen von
Willy Fleckhaus und Rolf Staudt
ISBN 978-3-518-28976-1

Inhalt

Detlef Horster	
Der Streit um die »weibliche Moral« und die	
Entwicklung einer differenzierten Moralauffassung.	
Einleitung	7
Detlef Horster	
Die Vereinbarkeit von universellen und partikularen	
moralischen Regeln	31
Herta Nagl-Docekal	
Feministische Ethik oder eine Theorie weiblicher Moral? .	42
Gertrud Nunner-Winkler	
Der Mythos von den zwei Moralen	73
Andrea Maihofer	
Der Mythos von der <i>einen</i> Moral. Zu Gertrud Nunner-	
Winklers Kritik an Gilligans Thesen von den zwei	
Moralen	99
Gertrud Nunner-Winkler	
Mythos oder Mystifizierung. Replik zu Andrea Maihofers	
Stellungnahme	120
Herta Nagl-Docekal	
Ein Postscriptum zum Begriff »Gerechtigkeitsethik«	142
Andrea Maihofer	
Replik auf die Repliken von Gertrud Nunner-Winkler	
und Herta Nagl-Docekal	154
Gudrun-Axeli Knapp	
Differenz ohne Differenzierung? Anmerkungen zur	
Debatte um eine »weibliche Moral«	162

Herlinde Pauer-Studer	
»Vereinbarungen unter freien und gleichen Bürgern«?	
Das zwiespältige Verhältnis von Vertragstheorie und	
Feminismus	189

Detlef Horster
Der Streit um die »weibliche Moral«
und die Entwicklung einer
differenzierten Moralauffassung¹

Einleitung

1. Die Geschichte der Diskussion
um die weibliche Moral

Die Diskussion um die Frage, ob es eine *spezifisch weibliche* Moral gibt oder eine einheitliche und *geschlechtsunspezifische*, hat der philosophischen Erörterung darüber, was Moral in der postchristlichen Gegenwart ist, starke Impulse gegeben.² Dies zu erwähnen ist »fast schon ein Gemeinplatz«.³ Die Moralkonzeption der Universalisten hatte jahrzehntelang eine derartige Evidenz, daß die Diversifizierungen im moralischen Bereich nicht in den Blick kamen. »Mit ihrer unreflektierten Fixierung auf die Unparteilichkeitsidee haben die prominenten zeitgenössischen Moralansätze zweifellos zu einer Verkürzung und Verarmung der Ethik beigetragen.«⁴ Einzig die Kommunitarier haben ähnlich wie feministische Philosophinnen die Differenzierung des Moralstandpunktes vorgenommen und eine erweiterte Moraldiskussion angeregt.⁵ Und Seyla Benhabib konstatiert treffend, daß »Fragen, die Frauen als Forscherinnen stellen, [...] etablierte Paradigmen ins Wanken [bringen]. Frauen entdecken Unterschiede, wo man bisher vor allem Gleichheit sah.«⁶

Das Lob des Unterschieds hörte man seither und fortan auch in der philosophischen Diskussion, die nicht feministisch inten-

¹ Ich danke Ingrid Burdewick, Herta Nagl-Docekal und Herlinde Pauer-Studer für wichtige Hinweise und Diskussion.

² Vgl. auch Pauer-Studer 1993, S. 40.

³ Pauer-Studer 1996, S. 54.

⁴ Pauer-Studer 1993, S. 51.

⁵ Vgl. Benhabib 1995, S. 194; Horster 1995, Kap. 1; Pauer-Studer 1993, S. 46, 61.

⁶ Benhabib 1995, S. 193.

dert war. Entdeckt wurde, daß es individuelle moralische Prioritätssetzungen gibt. Ebenso erkannte man die Bedeutung moralischer Gefühle und Motive, und sah, daß das Streben nach einem guten Leben nicht moralisch sanktioniert werden muß. Des weiteren konstatierte man die Diversifizierung von Recht und Moral. Gleichzeitig reklamierten vor allem Sozialwissenschaftlerinnen und Sozialwissenschaftler, es müsse dennoch eine gesellschaftlich einheitliche Moral geben, damit soziale Interaktionen funktionieren können. Die genauere Beobachtungsweise jedenfalls haben wir der feministischen Philosophie zu verdanken. Deren Impulse für die Moraldiskussion insgesamt macht die Debatte auch für den männlichen Teil der Philosophenzunft interessant.

Auslöser für die Frage, ob es eine weibliche Moral gibt oder nicht, waren Untersuchungen zur Moralentwicklung von Lawrence Kohlberg, der wie selbstverständlich von der Gerechtigkeitsperspektive ausging, weil sich das »für eine formalstrukturalistische oder rationalistische Analyse anbiete«.⁷ »Urteile über das gute Leben hingegen seien amorph und entzögen sich daher dieser Art der formalen Untersuchung.«⁸ Durch diese Ausgangssituation kam man erst darauf, daß der Gerechtigkeitsstandpunkt einer männlichen Perspektive entspringt und daß es daneben noch eine weibliche Perspektive gibt.

Carol Gilligan, eine Mitarbeiterin von Lawrence Kohlberg, stellte bei ihren Untersuchungen fest, daß Frauen, wenn man sie mit moralischen Dilemmata konfrontiert, in der Regel Konflikte zu lösen suchen, indem sie auf die Tugenden der Rücksichtnahme und der Hilfeleistung Bezug nehmen und nicht auf Gerechtigkeit. Außerdem waren die meisten Frauen nicht bereit, die Lösung des Konflikts ohne zusätzliche Informationen über den Kontext der Fallgeschichte vorzunehmen. Solche Fragen, beispielsweise zu den konkreten Beweggründen des Apothekers und zu der konkreten Lebensgeschichte der beteiligten Personen

7 Kohlberg, zitiert nach Benhabib 1995, S. 165.

8 Ebd., S. 81.

9 Kurz gefaßt ist die Geschichte des Heinz-Dilemmas folgende: Eine an Krebs erkrankte Frau könnte zuverlässig durch ein Medikament geheilt werden. Der Apotheker, der dieses Medikament entdeckt hatte, verlangt das Zehnfache des Herstellungspreises. Heinz, der Ehemann der kranken Frau, hat in seinem Bekanntenkreis die Hälfte des Geldes

im bekannten Heinz-Dilemma⁹, wurden von Kohlberg als irrelevant für die Definition des moralischen Problems zurückgewiesen. Außerdem hat Kohlberg sein Stufenmodell, das richtungsweisend für seine langjährigen Untersuchungen geworden ist, im Jahre 1955/56 ausschließlich durch Messungen an Jungen ermittelt. Diese waren überdies in der Mehrzahl Weiße. Kohlberg nahm zwar eine schichtenspezifische Differenzierung nach Mittel- und Arbeiterschicht vor, doch Mädchen kamen in seinen Untersuchungen nicht vor. Ebenso war es für Piaget selbstverständlich, daß »das Kind automatisch ein Knabe ist«.¹⁰

Eine Konfliktlösung durch Bezugnahme auf die Tugenden der Rücksichtnahme und Hilfeleistung ist in Kohlbergs Stufenschema, das eine »rationale Rekonstruktion der Ontogenese von Gerechtigkeitsstrukturen«¹¹ ist, eine Stufe niedriger angesetzt als die Stufe, auf der nach abstrakten Gerechtigkeitsbestimmungen geurteilt wird, auf der nach Gilligan die Konfliktlösungen der Männer angesiedelt waren. Auf der Stufe 3, auf der die Konfliktlösungen der Frauen angesetzt waren, ist man an interpersonellen Beziehungen orientiert. »Diese Stufe ist durch das bewußte Eingehen auf die Mitmenschen charakterisiert. Die Reflexion geht [...] auf die vermuteten bzw. unterstellten Erwartungen der anderen ein und versucht, sie einvernehmlich zu erfüllen. Den Bezugspunkt für diese Form der Moralität bildet die umgebende Primärgruppe, das heißt vor allem die Familie oder die Gruppe der etwa gleichaltrigen Freunde und Bekannten (*peers*).«¹² Bei der Lösung des Heinz-Dilemmas würde auf dieser Stufe gesagt werden können: »Wenn man jemanden wirklich gern hat, dann ist es nur gerecht, wenn man in Notlagen hilft.«¹³

Auf der Stufe 4 hingegen, auf der die Konfliktlösungen der Männer angesiedelt waren, ist man orientiert an der Erhaltung

gesammelt. Er bittet den Apotheker, das Medikament billiger abzugeben, damit seine Frau noch gerettet werden kann. Später würde er den Rest bezahlen. Der Apotheker lehnt dies kategorisch ab, weil er mit seiner Entdeckung reich werden will. Heinz bricht in die Apotheke ein, um das Medikament zu stehlen. Hätte der Ehemann dies tun sollen? Warum? (Vgl. Kohlberg 1994, S. 65.)

¹⁰ Gilligan 1984, S. 28.

¹¹ Garz 1996, S. 50.

¹² Ebd., S. 58.

¹³ Ebd., S. 83.

des sozialen Systems. »Gesetze und ihre Einhaltung, sowie generell ein bewußtes Verhältnis zur sozialen Ordnung, bilden den zentralen Punkt dieser Orientierung. Staatliche Institutionen, aber auch beispielsweise religiöse, bilden die Richtschnur moralischer Vorstellungen.«¹⁴ Bei der Lösung des Heinz-Dilemmas würde auf dieser Stufe gesagt werden können: »Sicher gibt es ein Gesetz, das den Diebstahl in diesem speziellen Fall Rechtens sein läßt.«¹⁵

Daraus schloß Carol Gilligan auf die Existenz von zwei Moralen. Gilligan ist der Auffassung, daß es zwei unterschiedliche moralische Orientierungsmuster gibt, die jeweils Frauen und Männern zugeordnet werden können. Den Frauen wird bei moralischen Entscheidungen die Fürsorglichkeitsperspektive zugeschrieben, den Männern die Gerechtigkeitsperspektive. Bei der Fürsorglichkeitsmoral geht es eher darum, Leid für andere zu verhindern oder zu lindern. »Während eine Ethik der Gerechtigkeit von der Prämisse der Gleichberechtigung ausgeht, daß alle gleich behandelt werden sollten, basiert eine Ethik der Anteilnahme / Zuwendung / Fürsorge auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit, daß niemand Schaden erleiden sollte.«¹⁶ Bei der Orientierung an der Gerechtigkeitsmoral geht es um die Wahrung von Rechten und die Erfüllung von Pflichten. Letztere moralische Einstellung wird als eher rigide gekennzeichnet, wohingegen eine Fürsorgemoral als flexibler anzusehen sei. »Für Männer erscheint der moralische Imperativ eher als ein Gebot, die Rechte anderer zu respektieren und dadurch das Recht auf Leben und Selbstverwirklichung vor Beeinträchtigung zu schützen. [...] Für Frauen vollzieht sich die Integration von Rechten und Verantwortlichkeiten durch ein Verständnis der psychologischen Logik von Beziehungen.«¹⁷ Mit dieser Charakterisierung will Gilligan ausdrücklich nicht eine der beiden moralischen Einstellungen als höher oder besser bewerten. Es geht ihr demnach nicht »um generalisierende Aussagen über die beiden Geschlechter«.¹⁸ Sie will beide Moralen als komplementär und wechselseitig ergänzungsbedürftig interpretiert wissen: »Die moralische Domä-

¹⁴ Ebd., S. 59.

¹⁵ Ebd., S. 83.

¹⁶ Gilligan 1984, S. 212.

¹⁷ Ebd., S. 124 f.

¹⁸ Ebd., S. 10.

ne erfährt eine [...] Ausweitung durch die Einbeziehung von Verantwortung und gegenseitiger Fürsorge (*care*) in Beziehungen.¹⁹ Wir hätten es dadurch mit einem komplexeren Moralbegriff zu tun.²⁰

Kritik an dieser Konzeption von den zwei Moralen wurde in Deutschland vor allem von Gertrud Nunner-Winkler geübt: »Gäbe es nun in unserer Gesellschaft tatsächlich eine Präferenz von Frauen für die ›interpersonelle‹, von Männern für die ›öffentliche‹ Moral, so bedeutete dies nicht eine moralische Abqualifizierung von Frauen, sondern ein in unserer Kultur typischerweise geschlechtsspezifisch erworbenes Expertentum, das ›untypische‹ Merkmalskombinationen [...] nicht ausschließt.«²¹ Sie führt weiter an, daß es unendlich viele Zwischenpositionen gibt, die nicht der einen oder anderen Seite zugeordnet werden könnten: »In jeder der beiden von Gilligan herausgearbeiteten Dimensionen Gerechtigkeit versus Fürsorglichkeit und Rigidität versus Kontextsensitivität liegen mehr als zwei Positionen vor, und weitere werden durch unterschiedliche Kombinationsmöglichkeiten erzeugt. Und ein Blick in sozialisationstheoretische Forschungen zeigt, daß der Erwerb moralischer Orientierungen über die Vielfalt von Faktoren vermittelt ist, die den potentiellen Einfluß geschlechtsgebundener Einflußfaktoren überlagern, neutralisieren, verstärken oder auch umkehren können.«²²

Diese Einsichten haben zu weiteren Untersuchungen geführt, bei denen Gertrud Nunner-Winkler feststellte, »daß die Berücksichtigung konkreter Situationsumstände nicht eine Frage der Geschlechtszugehörigkeit, sondern eine Frage der Betroffenheit ist.«²³ Dies wird mit Untersuchungsergebnissen gegen Gilligan belegt. Nunner-Winkler wählte für ihre Untersuchungen bewußt das Abtreibungsproblem, weil Gilligan ebenfalls Frauen während ihrer ersten drei Schwangerschaftsmonate befragte, »wo sie eine Abtreibung in Erwägung zogen«.²⁴ Bei Vorlage des Abtreibungsproblems in den Untersuchungen von Nunner-Winkler verwiesen 48% der Mädchen gegenüber 24% der Jungen

¹⁹ Ebd., S. 211.

²⁰ Vgl. ebd., S. 212.

²¹ Nunner-Winkler 1991, S. 12.

²² Ebd., S. 17.

²³ Nunner-Winkler 1986, S. 134.

²⁴ Gilligan 1984, S. 11.

auf die Schwierigkeiten, die einer Frau aus einer unerwünschten Schwangerschaft erwachsen. Beim Kriegsdienstverweigerungs-dilemma hingegen verwiesen 63% der Mädchen auf ausschließlich abstrakte Moralforderungen (›Du sollst nicht töten, ›Kriege sind schlecht‹) gegenüber 23% der Jungen. Auf die konkreten Folgen verwiesen dagegen 59% der Jungen gegenüber 12% der Mädchen. Nunner-Winkler stellte fest, daß die moralischen Lösungen von der persönlichen Betroffenheit über das vorgelegte Problem abhängen. Dabei entschieden Männer wie Frauen entsprechend ihrer Nähe oder Ferne zu dem Problem. Nunner-Winkler vertritt auf dieser Basis die These, daß es keine spezifisch weibliche Moral gibt. Diese Position untermauerte sie durch weitere, anders angelegte Untersuchungen, die sie im vorliegenden Band vorstellt.²⁵

Die Kontroverse hat eine intensive, über den innerwissenschaftlichen Diskurs hinausreichende Diskussion und weitere Untersuchungen angeregt. Dabei zeigte sich, daß die in der feministischen Debatte bezogenen Positionen der inzwischen in der allgemeinen Moraldiskussion eingetretenen Polarisierung entsprechen, die ihrerseits der Diskussion um die weibliche Moral Wegweisendes zu verdanken hat. Ich will die unterschiedlichen Gesichtspunkte, die in der Diskussion um die Frage, ob es eine weibliche Moral gibt, und die wir gegenwärtig in der allgemeinen philosophischen Moraldiskussion wiederfinden, im einzelnen behandeln. Dabei komme ich immer wieder auf die so zutreffende Bilanz zurück, die Seyla Benhabib vorgelegt hat, und von der Herlinde Pauer-Studer sagt, daß diese für die feministische Ethik-Diskussion zentral gewesen sei.²⁶

²⁵ Vgl. S. 81-88 und S. 132-137. Im vorliegenden Band wird die Fassung abgedruckt, die als Aufsatz in der *Deutschen Zeitschrift für Philosophie* 42 (1994), S. 237-254, erschienen ist. Diese Fassung ist identisch mit dem nur geringfügig gekürzten Aufsatz, auf den sich Andrea Maihofer bezieht, der in dem von Helga Kuhlmann herausgegebenen Sammelband erschienen ist.

²⁶ Vgl. Pauer-Studer 1993, S. 54.

2. Universalismus und Partikularismus

Die partikularistische Sichtweise ergibt sich aus weiblicher Sicht bereits aus der historischen Behandlung von Weiblichkeit in der Neuzeit.²⁷ Die Erfahrung einer bestimmten Gruppe von Subjekten wird gleichgesetzt mit dem Menschen schlechthin, und diese Menschen »sind immer weiße, männliche Erwachsene, die Besitz oder zumindest einen Beruf haben«.²⁸ Oder anders, diesmal bezogen auf die Anfänge der Aufklärung und ihre praktische Umsetzung: »Das in den gründenden Zeiten der amerikanischen Deklaration der ›Bill of Rights‹ angesprochene ›Wir‹ bezog sich hauptsächlich auf den weißen, männlichen Paterfamilias, der auch Eigentumsbesitzer war: Weder die Frauen noch die eigenumslosen Arbeiter, weder die schwarzen Sklaven noch die Ureinwohner Amerikas waren unter diesem ›wir‹ einbegriffen.«²⁹ Das bedeutete, daß sich auch in der Neuzeit und zur Zeit der Aufklärung, die sich das christliche Gleichheitspostulat zu eigen machte, dennoch das Geschlechterverhältnis als ein essentielles Verhältnis durchsetzte und die sozialen Verhältnisse als ungleiche konstituierte. Die Frau wurde in den privaten Bereich abgeschoben, der Mann gestaltete den öffentlichen. »Die Enthistorisierung des Privaten bedeutet, daß die Frauen in einem zeitlosen Universum verbleiben, verdammt dazu, die Lebenszyklen zu wiederholen, während das männliche Ich sich zu seinem Fortschritt vom Naturzustand zur Kultur, vom Konflikt zum Konsens beglückwünscht.«³⁰ Eine solche selbstverständliche Einstellung ist bei uns ins allgemeine Kulturgut eingegangen. In Schillers »Lied von der Glocke« hören wir: »Der Mann muß hinaus ins feindliche Leben, muß wirken und streben [...] Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau.«³¹ Zusammenfassend kann man demnach mit den Worten von Herlinde Pauer-Studer sagen: »Die gesellschaftliche Ausgangslage von Frauen und Männern ist, ungeachtet aller formalen Gleichheitsgrundsätze, nicht die gleiche; ein Umstand, der eminenten Konsequenzen bezüglich

²⁷ Vgl. Pateman 1996 und Yeatman 1996, S. 28 ff.

²⁸ Benhabib 1995, S. 167.

²⁹ Benhabib 1997, S. 50.

³⁰ Benhabib 1995, S. 174.

³¹ Schiller 1980, Bd. I, S. 432 f. Diese Sichtweise Schillers inspirierte Helga Kuhlmann 1995 bei der Titelgebung ihres Sammelbandes.

moralischer Problemstellungen und indirekt der Moraltheorien nach sich zieht.«³²

Und weil der öffentliche Bereich sich als derjenige herausstellte, der die soziale Welt gestaltete, konnten Frauen lediglich und stets erleben, »daß es in dieser Welt keinen Platz für die Erfahrung des frühmodernen weiblichen Ich gibt. ›Die Frau‹ ist einfach, was der Mann nicht ist, also *nicht* autonom, *nicht* unabhängig und, aus demselben Grund, *nicht* aggressiv, sondern fürsorglich; *nicht* kämpferisch, sondern selbstlos; *nicht* ›öffentlich‹, sondern ›privat‹. Die Welt der Frau setzt sich aus einer Reihe von Negationen zusammen, sie ist jeweils, was er gerade nicht ist. So wird ihre Identität als Mangelzustand definiert, im Sinne dessen, was ihr fehlt: Autonomie, Unabhängigkeit, ein Phallus.«³³ »Die Frau« ist in Judith Butlers Worten einfach ein »Geschlecht, das nicht gedacht werden kann«.³⁴ Und Carol Gilligan muß resigniert feststellen, daß Frauen sich daran gewöhnt hätten, »das Leben durch die Augen von Männern zu sehen«.³⁵

Die »unliebsamen Erfahrungen mit der Trennung von Öffentlichkeit und Privatheit haben manche feministische Theoretikerinnen dazu bewogen, zu der Differenzierung als solcher auf Distanz zu gehen«.³⁶ Das sei aber nicht angebracht, meint Herlinde Pauer-Studer, denn damit würde der Schutz der Privatheit, »der für Frauen besonders wichtig ist, da er gerade ihnen gegenüber weniger intakt ist«, aufgehoben.³⁷ Es komme darauf an, das, was als privat und was als öffentlich zu betrachten sei, neu zu bestimmen und den Männern dabei nicht die alleinige Definitionsmacht zu überlassen.

Die Konsequenzen der Separierung von Privatheit und Öffentlichkeit sind auf wissenschaftlicher und philosophischer Ebene ebenso grundlegend wie bis jetzt für die sozial-reale Ebene beschrieben: Frauen und ihre Erfahrungen werden gar nicht gesehen und demnach nicht berücksichtigt, sondern das, was ist und gilt, konstituiert sich auf anderem Wege. Jedes Subjekt hat laut Kant Anteil an der Vernunft des Transzendentalsubjekts, doch

32 Pauer-Studer 1993, S. 36.

33 Benhabib 1995, S. 173 f.

34 Butler 1991, S. 28.

35 Gilligan 1984, S. 14.

36 Pauer-Studer 1996, S. 60.

37 Ebd., S. 61.

dieses ist, weil es gesellschaftskonstituierend ist, männlich. Diese von Seyla Benhabib bemerkte Orientierung an Kant hat, bezogen auf das Verhältnis von Partikularität und Universalität zur Folge, daß alle Partikularitäten sich zur Universalität verbinden und daß es dabei das Männliche ist, »das mit dem Universellen verschmilzt und sich selbst von einem weiblichen Anderen abhebt«.³⁸ Bildlich kann man sich das so ausmalen: »Die moralischen Aktoren in Kants Moraltheorie gleichen Geometern, die, jeder in einem anderen Raum, mit sich selbst argumentieren und dennoch alle auf dieselbe Lösung des Problems kommen.«³⁹

Demgegenüber ist Seyla Benhabib bestrebt, einen »interaktiven« Universalismus zu entwickeln.⁴⁰ Eine solche universalistische Moraltheorie soll es uns erlauben, »der Würde des verallgemeinerten Anderen durch die Anerkennung der moralischen Identität des konkreten anderen gerecht zu werden«. Der von ihr gedachte »interaktive Universalismus berücksichtigt, daß jeder verallgemeinerte Andere auch ein konkreter anderer ist«.⁴¹ Dem kann nicht widersprochen werden. Eine solche Moral-Konzeption will ich hier in einem eigenen Beitrag vorstellen. Bei Benhabib bleibt es bei dem Postulat. Sie führt – jedenfalls in ihren bisher vorliegenden Beiträgen – eine solche Konzeption nicht aus. Sehen wir uns darum andere Vorschläge zur Klärung des Verhältnisses von Partikularität und Universalität in der Diskussion um die weibliche Moral an, denn auf diesen Aspekt wird in den hier im Band versammelten Beiträgen und Kontroversen das Schwerpunkt gelegt.

Herta Nagl-Docekal beispielsweise nimmt in dem vorliegenden Band Partei für einen Universalismus, den sie im Gegensatz zu Benhabib nicht attribuiert.⁴² Ähnlich argumentierte sie bereits in modifizierter Form 1996.⁴³ Nach ihrer Ansicht könne eine »Rekonstruktion der genuin moralphilosophischen Konzeption die leidige Aporie einer Auflösung näher« bringen; gemeint ist hier die Aporie Universalismus und Partikularismus oder – wie sie es

³⁸ Butler 1991, S. 30.

³⁹ Benhabib 1995, S. 182.

⁴⁰ Vgl. ebd., S. 167, 184.

⁴¹ Ebd., S. 183.

⁴² Vgl. Nagl-Docekal, S. 42-72.

⁴³ Vgl. S. 39.

bereits an anderer Stelle formulierte⁴⁴ – die gleichzeitige Forderung und Ablehnung des Universalismus. Ihr Lösungsvorschlag in ihrem Beitrag im vorliegenden Band ist, daß nur mittels⁴⁵ der universellen Gleichheitsforderung die »Besonderheiten der einzelnen Individuen« geschützt und befördert werden könnten. Damit vertritt sie eine Position, die der des Kommunitariers Charles Taylor ähnlich ist; dieser vertritt die Auffassung, daß die universelle Norm der Gleichheit die Voraussetzung für die Forderung der Anerkennung von Unterschieden verschiedener Bevölkerungsgruppen sei. Ohne die anerkannte Geltung des Gleichheitssatzes könnten die unterschiedlichen Bevölkerungsgruppen innerhalb einer Gesellschaft keine Anerkennung finden. Die Anerkennung kultureller Unterschiede sei durch das Gleichheitsprinzip geradezu geboten: »Die Politik der Differenz kritisiert jegliche Diskriminierung und lehnt Verhältnisse ab, in denen es Bürger zweiter Klasse gibt. [...] Die aufs Allgemeine gerichtete Forderung wird zur Triebkraft der Anerkennung des Besonderen.«⁴⁶ John Rawls argumentiert heute ähnlich. Für ihn ist die Demokratie mit ihren allgemeinen Prinzipien der Garant für den Schutz religiöser und moralischer Unterschiede.⁴⁷ In anderen maßgebenden Konzeptionen findet man analoge Auffassungen, zum Beispiel bei Jürgen Habermas⁴⁸, Otfried Höffe⁴⁹, Herlinde Pauer-Studer⁵⁰ und Sibylle Tönnies.⁵⁰

Andere – wie Agnes Heller – sind davon überzeugt, daß das »Paradox der Universalität/Partikularität« bestehen bleibe.⁵¹ Auch Gudrun-Axeli Knapp hat in ihrem Beitrag das Differenzdenken genauer thematisiert. Sie will das Denken der postmodernen und poststrukturalistischen Philosophen und die Kritische Theorie im Kontext der Diskussion um die Weibliche Moral einer kritischen Prüfung unterziehen. Sie präferiert die Konzeption einer Dialektik von Ähnlichkeit und Differenz. Das ist eine Position, die Wolfgang Welsch – auf den sie sich in ihrem Beitrag

44 Vgl. Nagl-Docekal 1993, S. 23.

45 Taylor 1993, S. 29.

46 Vgl. Rawls 1994, S. 6.

47 1996, S. 7.

48 1990, S. 147 ff.

49 1993, S. 43.

50 1995, S. 51.

51 Vgl. 1996, S. 22.

bezieht – mit seinem Konzept der Transversalität vertritt; Welsch gelangte zu diesem Konzept im Anschluß an Gilles Deleuze, der es nach Welschs Ansicht nahelegt, »Unterschiede und Einheit zusammenzudenken«.⁵² Die »Verknüpfung der Gegensätze« sei der »Nerv des Konzepts der Transversalität«.⁵³ Welsch will mit diesem Konzept die Differenzen so verbinden, daß sie – selbst dort, wo sie aufs Gleiche hinauslaufen – Differenzen bleiben.⁵⁴

Auch Andrea Maihofer vertritt in ihrem Beitrag und in ihren Repliken einen Differenzstandpunkt. In ihrer stark an Judith Butlers⁵⁵ Thesen orientierten Publikation *Geschlecht als Existenzweise* hatte sie die Moral als Bestandteil des eigenen Selbst gekennzeichnet. Von dieser Prämisse ausgehend, ergäben sich bereits individuelle Unterschiede⁵⁶, die durch die unverwechselbare individuelle Sozialisation hergestellt würden.⁵⁷ Im Unterschied zu Judith Butler geht Andrea Maihofer jedoch – das ist auch die politische Stoßrichtung ihres Buches, auf die ich gleich zurückkommen werde – von einer einheitlichen weiblichen Identität aus. Judith Butler hingegen will die Geschlechter-Konfigurationen vervielfältigen.⁵⁸ Sie ist der Auffassung, daß so etwas wie ein ontologischer »Wesenskern« des Weiblichen nicht vorgegeben sei; vielmehr konstituiere er sich – gewissermaßen in Umkehr zur ontologischen Konstruktion – in real-konkreten politischen und diskursiven Akten.⁵⁹ Unter politischen Akten versteht sie die Bestrafungen, die erfolgen, wenn man seine »Geschlechtsidentität nicht ordnungsgemäß in Szene« setzt⁶⁰; diskursive Akte seien semantische Attribuierungen, wie »gute Mutter«, ein »heterosexuell begehrenswertes Objekt«, ein »tüchtiger Arbeiter«⁶¹ oder allein schon »das Mädchen«: »In dem Maße, wie das Benennen des ›Mädchen‹ transitiv ist, das heißt den Prozeß initiiert, mit dem ein bestimmtes ›Zum-Mädchen-Werden‹ erzwungen wird, regiert der Begriff oder vielmehr dessen

⁵² Welsch 1996, S. 354.

⁵³ Ebd., S. 369.

⁵⁴ Vgl. ebd., S. 370.

⁵⁵ Vgl. 1991.

⁵⁶ Vgl. Maihofer 1995, S. 101.

⁵⁷ Vgl. ebd., S. 106, 171.

⁵⁸ Vgl. Butler 1991, S. 215.

⁵⁹ Vgl. ebd., S. 200 f., und Knapp, in diesem Band, S. 162-188.

⁶⁰ Butler 1991, S. 205.

⁶¹ Ebd., S. 213.

symbolische Macht die Formierung einer körperlich gesetzten Weiblichkeit, die die Norm niemals ganz erreicht.«⁶² Und weil sie sie nie ganz erreicht, versucht sie unter dem Druck von Minderwertigkeitsgefühlen, die im Wechselspiel von inneren und äußereren Maßstäben erzeugt werden und die sich auf alles mögliche Körperliche beziehen können, dennoch die Norm zu erreichen und sich dem »Wesen« wenigstens anzunähern. Das gilt analog für das »Wesen« des Jungen. Dieser so erzeugte »Wesenskern« wird nach Judith Butler zu einer »normativen Anweisung«⁶³, die durch »gesellschaftliche Performanzen« geschaffen und erhalten wird.⁶⁴ So entstehe Geschlechteridentität und die »wahre oder unvergängliche Männlichkeit und Weiblichkeit«.⁶⁵ Darum sei es ebenso verfehlt, von einer biologisch natürlichen Geschlechteridentität auszugehen wie von einer kulturell festgeschriebenen.⁶⁶

Andrea Maihofer nun geht es in ihren Beiträgen im vorliegenden Band in erster Linie darum, auf diesen Geschlechtsunterschieden zu beharren, um – wie sie schon früher sagte – ihrer Argumentation eine eindeutigere politische Stoßrichtung zu verleihen: »Aus meiner Sicht liegt [...] das ›Scheitern‹, wenn wir es nun einmal so nennen wollen, feministischer und Frauenpolitik darin, daß wir viel zu wenig auf der Geschlechterdifferenz beharrt haben und die hierin liegende grundlegende kritische Perspektive auf Gesellschaft, Arbeit, Recht und Politik nicht ausreichend genutzt haben. Wir waren und sind im Gegenteil viel zu schnell zur Anpassung an herrschende Vorstellungen und Verhältnisse bereit, um wenigstens ein bißchen Veränderung zu erreichen.«⁶⁷ Erhellt wird ihre Forderung durch eine Analogie, die sie in ihrem Buch anführt: Ein amerikanischer Indianer könne möglicherweise »leben wie jeder andere amerikanische bürgerliche weiße Mann, nur als ›Indianer‹ leben kann er nicht«.⁶⁸ Konsequent fordert sie darum, Verhältnisse anzustreben, in denen man ohne Angst verschieden sein könne.⁶⁹ Das bedeute dann

62 Butler 1997, S. 318.

63 Ebd., S. 217.

64 Ebd., S. 208.

65 Ebd.

66 Ebd., S. 25.

67 Maihofer 1995, S. 172.

68 Ebd., S. 162.

69 Vgl. ebd., S. 173.

eine Gleichheit ohne Angleichung an männliche Lebensweisen, so daß man in der Verschiedenheit als Gleiche anerkannt werde.⁷⁰ Eine Position, die, wie man sich erinnert, der von Herta Nagl-Docekal durchaus nicht entgegensteht. Dennoch gibt es – wie die Beiträge in diesem Band zeigen – bei diesen beiden Diskutantinnen Differenzen.

Nun beziehe ich das vorher Ausgeführte wieder auf die Moral: Zum Schutz der Verschiedenheit müsse es – nicht nur nach der Ansicht von Nagl-Docekal – das allgemeingeltende und universelle Gerechtigkeitsprinzip geben, weil zum *einen* jede und jeder seine moralischen Präferenzen selbst finden muß; denn die spezifische Weise, in der jemand handelt, macht seine Persönlichkeit aus. Bei Wertekonkurrenz wird für den einen ein bestimmter moralischer Wert wichtiger sein als für jemand anderen. Darum muß man in dieser Hinsicht nicht von nur zwei Moralen sprechen, einer weiblichen und einer männlichen, sondern von *endlich vielen*, weil jeder Mensch seine unverwechselbare Persönlichkeit hat.⁷¹ Das ist auch Judith Butlers Position, die nie von *dem* weiblichen Geschlecht spricht und insofern an der feministischen Diskussion Kritik übt; statt dessen spricht sie vom »Geschlecht, das nicht eins«⁷², sondern eben »vielfältig« ist.⁷³ Zum *anderen* aber funktioniert die Interaktion in der Gesellschaft trotz dieser Unterschiede. Es muß darum einen gemeinsamen moralischen Bezugsrahmen geben, gewissermaßen das *moral framework*, innerhalb dessen man seine moralischen Präferenzen setzen kann. In *dieser Hinsicht* muß man von *einer* Moral sprechen.⁷⁴

Die Kontroverse um die weibliche Moral läßt sich wahrscheinlich auch wieder nur in der von mir vorgeschlagenen weiteren Differenzierung des moralischen Gesichtspunktes einer Lösung zuführen. Denn die Schwierigkeit besteht gerade darin, daß die Menschen ihre moralischen Präferenzen selbst setzen und dennoch in ein und derselben Gesellschaft interagieren müssen, ganz gleich, ob sie Frau oder Mann sind und bei moralischen Konflik-

⁷⁰ Vgl. ebd., S. 156 f.

⁷¹ Vgl. dazu meinen Beitrag im vorliegenden Band, S. 31-41.

⁷² So lautet auch der Titel eines Buches von Luce Irigaray, das 1979 in deutscher Sprache erschien (vgl. Irigaray 1979).

⁷³ Butler 1991, S. 28 und S. 215.

⁷⁴ Vgl. auch dazu meinen Beitrag im vorliegenden Band.

ten zu unterschiedlichen Lösungen kommen, wie Gilligan ausführt. Angesprochen ist hier die Unterscheidung von Individuellem und Sozialem auf moralischer Ebene und dabei das Soziale als *eigenständiger* Bereich neben dem Individuellen.

Konzeptionell punktgenau faßt Nagl-Docekal die Problematik. Sie bezieht sich auf eine – wie sie es mit Blick auf Foucault nennt – »Ethik des Selbst«, auf die auch Gudrun-Axeli Knapp im vorliegenden Band genauer eingeht. Damit meint Nagl-Docekal allerdings eine Moral der individuellen Präferenz, von der sie ganz richtig sagt, daß dieser »Begriff des freien Subjekts [...] erst noch unter dem Gesichtspunkt der sozialen Beziehung angereichert werden« muß.⁷⁵ Was ist gemeint? Nagl-Docekal ist – ähnlich wie Benhabib – der Auffassung, daß eine »Kultur der wechselseitigen Anerkennung«⁷⁶ mit der individuell-freien Wahl eines moralischen Prioritätenkatalogs zu koppeln sei. Damit ist das Kernproblem benannt. Weitere Ausführungen dazu findet man bei Nagl-Docekal allerdings nicht.

Die Verwandtschaft zu Benhabib zeigt sich, wenn diese es als ihre zentrale These bezeichnet, »daß die entscheidenden Erkenntnisse der universalistischen Tradition in der praktischen Philosophie heute neu formuliert werden können«.⁷⁷ Folgende Äußerungen von Benhabib geben wider, worauf es ihr ankommt. Einerseits: »Vom Standpunkt des verallgemeinerten Anderen ist jeder einzelne eine moralische Person mit den gleichen moralischen Rechten wie wir selbst.«⁷⁸ Andererseits: »Die Vorstellung vom konkreten anderen hingegen läßt uns jede moralische Person als einzigartiges Individuum mit ganz bestimmten Veranlagungen und Begabungen, Bedürfnissen und Grenzen sehen.«⁷⁹ Diese beiden Gesichtspunkte müßten nun verträglich miteinander verbunden werden.⁸⁰

Benhabib versucht das in dem folgenden Beispiel.⁸¹ Sie nimmt an, daß in einer Familie mit drei Söhnen einer sich ständig in finanziellen Schwierigkeiten befindet. Die Frage, die sich inner-

75 Nagl-Docekal 1996, S. 41.

76 Ebd., S. 37.

77 Benhabib 1995, S. 11.

78 Ebd., S. 18.

79 Ebd., S. 19.

80 Vgl. dazu meinen späteren Beitrag.

81 Vgl. Bebbabib 1995, S. 202 ff.