

Weibliches Subjekt und Moral

Singer, Mona

1991

<https://doi.org/10.25595/889>

Veröffentlichungsversion / published version
Zeitschriftenartikel / journal article

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Singer, Mona: *Weibliches Subjekt und Moral*, in: Die Philosophin : Forum für feministische Theorie und Philosophie, Jg. 2 (1991) Nr: 4, 7-23. DOI: <https://doi.org/10.25595/889>.

Diese Publikation wird zur Verfügung gestellt in Kooperation mit dem Philosophy Documentation Center.

Erstmalig hier erschienen / Initial publication here: <https://doi.org/10.5840/philosophin1991242>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer CC BY 4.0 Lizenz (Namensnennung) zur Verfügung gestellt. Nähere Auskünfte zu dieser Lizenz finden Sie hier:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.de>

Terms of use:

This document is made available under a CC BY 4.0 License (Attribution). For more information see:

<https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.en>

Mona Singer

Weibliches Subjekt und Moral

Das moralische Subjekt ist Individuum: Es hat seine jeweils individuellen Anlagen, Bedürfnisse, Neigungen, hat ein Geschlecht, steht in einem bestimmten politischen, ökonomischen und institutionellen Kontext und hat seine individuellen moralischen Möglichkeiten. Subjektivität steht so immer im Spannungsverhältnis zwischen äußeren und inneren Zwängen und der Möglichkeit, sich selbst Zwecke setzen zu können.

Ein notwendiges Postulat jeder Ethik ist die Voraussetzung des Begriffs des freien Willens. „Das Kriterium für eine freie Handlung ist stets das Bewußtsein, daß man sie auch unterlassen hätte können“¹, formuliert es Hannah Arendt. Und sie argwöhnt, daß, nachdem „jede kritische Untersuchung des Vermögens des Willens .. der Natur der Sache nach von professionellen Denkern .. geführt“ wird, „das Abtun des Willens als bloße Bewußtseinstäuschung und die Leugnung seiner Existenz überhaupt, wie sie mit fast gleichartigen Argumenten bei Philosophen verschiedenster Richtung erfolgt, auf einem grundlegenden Konflikt zwischen den Erfahrungen des denkenden und des wollenden Ichs beruhen könnte.“²

Denn die „Denker von Gewerbe“ (Kant) würden von der Natur der Sache her stärker dazu neigen, die Welt zu interpretieren als sie zu verändern.

Sie meint, den Philosophen hätte die Notwendigkeit stets mehr gepaßt als die Freiheit, denn das „gleiche Selbst, das vom Denken bei seinem Rückzug von der Welt der Erscheinungen außer acht gelassen wird, wird durch die Reflexivität des Willens behauptet und bestätigt. Während das Denken das Selbst auf die Rolle des Zuschauers vorbereitet, macht das Wollen es zu einem „fortdauernden Ich“, das alle einzelnen Willensakte lenkt. Es schafft den *Charakter* des Selbst und wurde deshalb gelegentlich als das principium individuationis verstanden, die Quelle der persönlichen Identität.“³

Und die Frage ist, „wie dieses Vermögen, etwas Neues zuwege zu bringen und damit „die Welt zu verändern“, in der Erscheinungswelt zur Geltung kommen kann, nämlich in einer Umwelt der Faktizität, die definitionsgemäß alt ist und unablässig die ganze Spontaneität ihrer Neuankömmlinge in das „ist gewesen“ der Tatsachen überführt ...“⁴

Wenn heute im Zuge der – notwendigen – Abrechnung mit dem neuzeitlichen Subjektbegriff das Handeln und die selbstbewußte Individualität in der Theorie zu „Epiphänomenen der Zeichenartikulation“ (Derrida) verkümmern, dann scheint mir das von Arendt gesichtete Motiv dazu bemerkenswert.

Die Möglichkeit zu tun, was auch ungetan hätte bleiben können, muß im-

mer mit dem Preis der Kontingenz rechnen, muß immer damit rechnen, daß etwas ganz anderes als das Intendierte dabei herauskommt. Insofern sehe ich in der begreifenden Annäherung an die Kontextualität unseres Lebenszusammenhangs durch die Theorien der Macht (wie die historischen Analysen der Wissen-Macht-Diskurse z. B. von Foucault, der Blick der Psychoanalyse auf die symbolische Ordnung, die marxistischen Theorien der Arbeit und Entfremdung oder die Semiologie) nicht eine In-Frage-Stellung des moralischen Subjekts überhaupt, sondern vielmehr die Möglichkeit, einen differenzierten Blick auf den jeweils individuellen Handlungsspielraum zu bekommen.

D. h. diese Analysen als mögliche Zugänge zu Erkenntnissen über den weiblichen Lebenszusammenhang machen die feministisch ethischen Überlegungen erst „wirklich“, das heißt kompliziert: denn ein solches Wissen um die vorgegebenen Strukturen (im Sinne der kollektiven und individuellen Realität) wirft ein Licht auf die Grenzen des moralischen Subjekts, auf seine Bedingtheit, aber auch auf die Möglichkeiten der Veränderung. Ein solcherart selbstbewußtes Ich kann vielleicht einen adäquateren Umgang mit sich selbst und mit den anderen haben als ein Ich, das sozusagen empirisch „unvorbereitet“ an seine Grenzen stößt und so zwischen Größenwahn und Ohnmacht taumelt.⁵

Die postmoderne Erkenntnis und die Aufregung darüber, daß es das „wahre“ praktische Subjekt als den unabhängigen, überblickenden und durchblickenden „Helden der Freiheit“ (Lyotard) nicht (mehr?) gibt, scheint mir eher ein Problem des männlichen Denkens zu sein, das mit den Konsequenzen seines Beherrschungswillens in eine „Existenz“-Krise geraten ist und darum jetzt vielleicht deswegen Handlungsfreiheit als bedeutungslos erklärt, weil ihm die Verantwortung über den Kopf gewachsen ist.

Als ein Beispiel für eine solche männliche Verunsicherung sei Dietmar Kamper zitiert: „An der Spitze reflektierter Human- und Sozialwissenschaften kann heute eine eigenartige Entdisziplinierung und Entkategorisierung beobachtet werden, welche die meisten Wissenschaftler mit Sorge um den Bestand des Wissens erfüllt. Ich vermute, daß es sich bei dieser Irritation um Wirkungen eines Rückschlags gegen das neuzeitliche Konzept einer „Wissen ist Macht“-Strategie handelt, daß darin eine Antwort der „Objekte“ der reflektierenden Subjektivität sich andeutet und daß es keinen Sinn hat, einer solchen Antwort mit einer Art Totstell-Reflex zu begegnen ... das Objektive [entschleierte sich] als zugerichtetes Mütterliches/Weibliches. Und in der „Antwort der Objekte“ wären die Stimmen zu vernehmen, die von den nachdenklichen Frauen der Gegenwart seit einigen Jahren erhoben werden.“⁶

Praktisch ist man als wie auch immer bewußte/r SpielerIn immer schon MitspielerIn. Das weibliche Subjekt, das Veränderung will, ist durch den Kontext seines Widerstands bestimmt: Es geht also darum, zu analysieren, in

welchen Spielen ich mitspiele, wie die Spielregeln aussehen, was ich individuell beantworten und verantworten kann und was kollektive, politische Antworten und Aktivitäten erfordert.

So sind auch, wie Teresa de Lauretis anmerkt, die männlichen Privilegien im Lichte der Heterosexualität als eine ganz bestimmte Ordnung der Dinge (als soziale und symbolische Ordnung der Beziehung zwischen Frauen und Männern) „not something that could be given up by an act of goodwill or a more human ethics, for it is constitutive of the social subject en-gendered by a heterosexual social contract.“⁷

Ethisch gesehen geht es dabei vorranglich um Moralkritik, das heißt es geht um die Kritik an den Normen und Kodifizierungen, die das weibliche Subjekt objekthaft sexualisieren, die ihm wesenhafte Bestimmungen andichten und ihm Selbstbestimmung und damit eigentlich den Subjekt-Status absprechen.

Die feministische Moralkritik hat aufgezeigt: daß sich die Normen, die sich um weibliche Sittsamkeit und Tugenden ranken, in herrschaftlicher Asymmetrie bzw. in dem männlichen Interesse an weiblicher Gehorsamkeit und Unterordnung gründen und nicht in freundlicher Zwischenmenschlichkeit; daß die Stärke der herrschenden Moral in der Trennung und willkürlichen Zusammenfügung ihrer geschlechtsspezifischen Bedeutung liegt; daß die universalistischen Ethik-Ansätze im Abstraktionsverfahren die Geschlechterdifferenz ausschalten und die individuellen Unterschiede und Erfahrungen als die Verallgemeinerungsfähigkeit störende Empirie im dunkeln lassen.

Es gibt aber nun auch einige Ansätze, die über die Normenkritik hinausgehen und feministisch ethische Entwürfe und moralische Orientierungen zur Diskussion stellen.⁸

Diese Ansätze haben etwas gemeinsam, auf das im folgenden meine Kritik abzielt: Wenn entwerfend über die Moralkritik hinausgegangen wird, dann wird auf verschiedenen Ebenen des öfteren eine unbegründete Voraussetzung wirksam, die ich als „Selbstverständlichkeit des Verstehens“ bezeichnen möchte. Das klingt gerade in Anbetracht der Forderungen nach der Einbeziehung des „konkreten Anderen“ (S. Benhabib) oder der Situation (C. Gilligan) als Perspektive moralischen Urteilens auf den ersten Blick etwas absurd. Ich denke aber, daß genausowenig wie man den individuellen Eigensinn nicht restlos im Kontext aufheben kann, man auch mit dem Einbeziehen des „konkreten Anderen“ nicht auch schon den Kontext versteht.

Und deswegen meine ich, daß wir mit dem „Sich-Verstehen“ und „Etwas-Verstehen“ kritischer und vorsichtiger umgehen sollten und daß die Einbeziehung der Grenzen des Verstehens für die ethischen Überlegungen notwendig ist, um nicht hinter die Einsichten der Kontextualität des Denkens zurückzufallen.

Verstehen und Wirklichkeit

Gerade die Denktätigkeit gibt Anlaß zum Zweifel an der Wirklichkeit der Welt und meiner selbst.

„Das Denken kann sich jedem Wirklichen zuwenden und es erfassen – Ereignisse, Gegenstände, seine eigenen Gedanken; ihre Wirklichkeit ist die einzige Eigenschaft, die sich ihm hartnäckig entzieht.“⁹ Die Wirklichkeit der Objekte meiner Wahrnehmung wird gewährleistet durch den welthaften Zusammenhang. Dieser Kontext vermittelt sich einerseits durch die anderen, denen der gleiche Gegenstand erscheint, wenn auch aus völlig verschiedenen Perspektiven, und durch meine fünf Sinne. Das Denken fügt vermittels der Sprache die sinnlichen Wahrnehmungen in die gemeinsame Welt ein und holt sie so aus der Privatheit. Der gemeinsame Kontext mit den anderen verleiht den Gegenständen ihre jeweils besondere Bedeutung und auch uns selbst als Ich unter anderen: Wir sind immer zugleich Wahrnehmende und Wahrgenommene.

Das Denken zerstört die Unmittelbarkeit der Wirklichkeit, läßt Zweifel aufkommen. In der Vorstellung kann man sich etwas vergegenwärtigen, das den fünf Sinnen nicht gegenwärtig ist: Kant nennt diese Fähigkeit der Vorstellung des faktisch nicht Gegenwärtigen: die *Einbildungskraft*, ein „Vermögen der Anschauungen auch ohne Gegenwart des Gegenstandes“.

Diese Vergegenwärtigung des Abwesenden (sei es gewesen oder noch nicht da) macht die Vorstellung von Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft möglich.

Das Denken entsinnlicht die Sinneswahrnehmung, bleibt aber ein Nachdenken, – man hat den Ort der Erfahrung schon zurückgelassen und ordnet die Vorstellungen, setzt sie in Beziehung, vergleicht, abstrahiert und verknüpft sie.

Wenn ich gewisse Vorstellungen über einen bestimmten Zusammenhang habe, dann kann ich mich nicht mehr in sinnlicher Unmittelbarkeit darin bewegen wie vorher. Der Kontext wird als bestimmter Text gedacht und vermittelt das jeweils bestimmte Verstehen aus der Reflexion.

Das Verstehen ist nicht aus dem jeweiligen Kontext zu lösen: Ohne daß wir uns aussetzen und eigene Erfahrungen machen, bleiben die Begriffe hohl und die Theorie leeres Gerede. Subjektivität vermittelt sich über Erfahrungen, und diese müssen *gemacht* werden, d. h. Subjektivität ist aktiv vermittelt als ein permanenter Prozeß der Auseinandersetzung. Erst über Erfahrungen kommen wir zu einem anschauenden Urteilen und über diese zu den Begriffen.

Das Einschlagen des umgekehrten Wegs, so meinte Kant, sei der Grund, warum „die Akademien mehr abgeschmackte Köpfe in die Welt schicken als irgend ein anderer Stand des gemeinen Wesens“.

Einerseits bedeutet aber der Weg über die Begriffe nicht einfach eine Reduzierung: die Bereicherung findet dadurch statt, daß wir über zunächst „leere Begriffe“ überhaupt erst „auf die Idee kommen“ und so auf die Fährte von anderen Gegenständen der Erfahrung gesetzt werden (z. B. durch das Lesen).

Andrerseits bedeutet dieser Weg aber nicht immer eine Bereicherung: komplexe Situationen oder Andere können damit auch so abgefertigt werden, daß sie in der Vorstellung auf wenige Begriffe zusammenschmelzen.

Die Kritik versucht den Kontext in Texten lesbar zu machen. Die Bestandteile der Erfahrungen und Vorstellungen werden umgeordnet und auf die Begriffe einer anderen Sichtweise gebracht. Solche Distanzierungen schaffen jedoch nicht Überblick in dem Sinn, daß wir uns außerhalb der Strukturen stellen könnten. Auch die Zuschauerinnen verbleiben letztlich im Theater, und die Kritik bleibt so immer ein schwieriges Wechselspiel zwischen Mitspielen und Betrachtung.

So gesehen können wir es uns auch nicht auf einem Standpunkt der Kritik gemütlich einrichten, sondern müssen ebenso in Bewegung bleiben, wie das Betrachtete ja auch nicht gleich Fotografien stehen bleibt (die Kritik als der unendliche Text).

Aber: erst die feministische Kritik und Theorie hat eine wesentliche reale Bedingung der Theorieproduktion zur Sprache gebracht, die Tatsache nämlich, daß, egal ob man Philosophie oder Wissenschaft betreibt, man „niemals ein transzendentes und objektives, sexuell neutrales Subjekt“ (Sarah Kofman) ist. Die bislang als geschlechtsneutral und „objektiv“ verhandelten männlichen Texte erweisen sich unter der Perspektive der Kategorie des Geschlechts als geschlechtsspezifische Erfahrungen, die als allgemeine ausgegeben werden. Damit hat die feministische Kritik die eigentlich offensichtliche Tatsache, daß Frauen und Männer aufgrund der kulturellen und biologischen Differenz andere Erfahrungen machen und somit über andere Vorstellungen verfügen, zur Theorie gebracht.

Was könnte diese Dialektik von Erfahrung und Theorie aber nun für die feministische Theorieproduktion selbst heißen?

Dazu einige (selbst)kritische Anmerkungen:

– Die Bestimmung der Geschlechterdifferenz als ein Verhältnis, in dem die Frauen als Beherrschte in der Ausarbeitung von Kultur und Sprache verschwinden, ist meines Erachtens nach irreführend und außerdem konsequent weiter gedacht auch ausweglos. In diesem Fall wären „die Frauen bis zur totalen Neubegründung der Kommunikation, zur totalen Unmöglichkeit von Kommunikation gezwungen“, und es ist nicht vorstellbar, welchen Weg es da noch geben soll, „wenn jede Sprache sie verrät und leugnet“¹⁰.

– Den Standpunkt der Kritik einzunehmen, heißt praktisch immer auch, daß man in einem Verhältnis zum Gegenstand der Kritik steht, auch wenn man nicht mehr in aller Unschuld mitspielt.

Mit dem Begriff der „Mittäterschaft“ hat Christina Thürmer-Rohr dieses Verhältnis der Frauen als Ausgeschlossene *und* Eingeschlossene auf den Begriff gebracht. Thürmer-Rohr hat aber in ihrem Aufsatz „Lust-Verlust der Frau - ein Wundmal“ auch noch einen anderen wesentlichen Aspekt des Verstehens ins Licht der feministischen Selbstkritik gesetzt: Es geht darum, „uns die Welt wirklicher zu machen“¹¹, es geht um ein erotisches Verhältnis zur Welt. Ein solches Verhältnis ist auch eine Frage der eigenen *Beweglichkeit*, der Anstrengung und *Aktivität*.

– Die feministische Kritik sollte „aufs Ganze gehen“ und müßte so – auf den ersten Blick paradoxerweise – zum Wissen um die Begrenztheit des Verstehens führen.

„Aufs Ganze gehen“, hieße bemerken, daß wir aus dem jeweiligen gesellschaftlichen Kontext heraus kein überdimensionales „Wir“ konstruieren / unterlegen können.

Zu dieser Beschränkung der Aussagekraft auf den eigenen Kulturkreis hat ja eigentlich erst die Weigerung der anderen, z. B. der schwarzen Feministinnen, mitgemeint zu sein, geführt.¹² Das bedeutet, das „Wir“ wurde wieder einmal ganz „traditionell“ von außen, von der Peripherie her eingeschränkt und hat sich nicht von selbst beschränkt.

– Moralische Überlegungen, die auf das Verstehen von Situationen und durch Beziehungen begrenzt bleiben, führen im sozialen Umgang wohl eher zu einer Individualisierung dessen, was nicht individuell bestimmbar und somit veränderbar ist.

In einem Sich-Verstehen ohne gesellschaftlich nachzudenken, verstehen wir uns eigentlich nicht „wirklich“ – weil der gesellschaftlich-normative Zusammenhang aus dem Blick ist und in bürgerlich-psychologischer Analysemanier bloß das Ich zerlegt wird. Und das wäre ja dann gerade das von feministischer Seite kritisierte Verständnis von Autonomie als strukturelle Unabhängigkeit.

Solcherart kann dann nur privat moralisch verhandelt werden, aber ohne de facto immer schon dabei gewesen zu sein, können andere „von außen“ nicht mitreden, weil die Spielregeln nicht einsichtig sind.

Wir verstehen uns auch und vielleicht am besten in trauter, abgeschlossener Zweisamkeit und das Sich-Verstehen mag dabei gerade dadurch bestimmt werden, daß wir uns gegen außen abschirmen.

Ein Vorwurf muß erst ankommen

Natürlich ist schlimmer als böse.¹³ Das heißt, es ist schlimmer, wenn jemand nichts begreift, wenn es sich gar nicht streiten läßt, wenn jemand einfach nicht versteht, was man überhaupt sagen will. Alles, was sich auf einer solchen Ebene erreichen läßt, ist bestenfalls Distanz ohne Übergriffe.

Die Frage von „gut“ und „böse“ ist vielleicht öfter ein Ausdruck von Gedankenlosigkeit, von Selbstverständlichkeiten, die keine sind, von Selbstgerechtigkeiten und Klischees als das Problem, daß sich jemand wider besseren Wissens verhält.

Es ist einfacher, sich an scheinbar Bekanntes zu klammern, als dem Anspruch von Verschiedenheiten gerecht zu werden. Es ist einfacher, ein Vorurteil zu haben, als sich jedesmal etwas anderes überlegen zu müssen. Es lebt sich ganz einfach leichter, je bekannter einem die Welt erscheint.

Streitet man mit jemandem und macht dann Vorwürfe, wirft man also jemanden anderen etwas vor, dann hofft man, daß die andere Person nicht um dieses Hindernis herumkommt. Man will, daß sie in ihrem gewohnten Gedankengang stoppen muß und dann heilsam stolpert, um die Richtung oder die Gangart zu ändern.

Nun ist aber jeder Vorwurf nur eine Vorstellung einer Vorstellung, ist kein wirklicher Stein, kein unausweichliches Hindernis, sondern ein Ansprechen des Denkvermögens, der Einbildungskraft, der moralischen Verbindlichkeit und, sicher nicht zuletzt, der Gefühle. Die vorgestellte Vorstellung muß begriffen werden, damit Verunsicherung aufkommt, muß Gestalt annehmen, – wir müssen ein Bild von etwas bekommen.

Es läßt sich leichter nach-denken, wenn mir etwas bekannt vorkommt, wenn ich auf Erfahrungswissen zurückgreifen kann. Eine Erfahrung von etwas haben heißt, sich etwas vorstellen können. Und am besten scheinen wir uns dann zu verstehen, wenn sich die anderen an etwas Annäherndes an das, wovon die Rede ist, erinnern können.

Und wenn das nicht der Fall ist? Wenn das gar nicht der Fall sein kann? Wenn bestimmte Erfahrungen nicht nur nicht gemacht wurden, sondern gar nicht gemacht werden können?

Können wir nicht an Erfahrungen anknüpfen, dann bleibt für eine Vermittlung nur der Weg, die Einbildungskraft der anderen zu bewegen. Dann wird erzählt und erklärt, Bilder werden produziert und Streit vom Zaun gebrochen, um Vorurteile und Gedankenlosigkeit zu vertreiben.

Aber was ist, wenn die Einbildungskraft nicht auf gewünschte Weise bewegt werden kann, sei es aus geschlechterdifferenten Gründen oder einfach aus Gründen der beschränkten individuellen Kapazität, in der Vorstellung

über die kulturellen, sozialisations- und erziehungsbedingten Dispositionen hinauszugehen?

In der universalistischen Ethik kommt das Problem des intersubjektiven und vor allem des geschlechtsspezifischen Verstehens nicht „wirklich“ vor: Mit den Prinzipien der Achtung und der Würde verhält man sich dazu in respektvoller Distanz – und man könnte es auch so formulieren: Das männliche Denken hält sich damit einiges vom Leibe.¹⁴

Achtung als respektvolle Distanz

Kants oberstes Prinzip der Tugendlehre ist, daß der Mensch sowohl sich selbst als auch anderen niemals bloß Mittel, sondern immer auch Zweck sei. Jeder Mensch ist demgemäß in der sozialen Auseinandersetzung gleich viel wert, denn jede Person hat Würde, einen inneren Wert. Der Kategorische Imperativ verlangt die Achtung vor der/m anderen als moralische Person, egal welchen Geschlechts, welcher Hautfarbe, welcher Klasse, welcher Kultur. Ob etwas moralisch zulässig ist oder nicht, prüfe ich im Sinne Kants, indem ich mir vorzustellen versuche, ob die Maxime meines Handelns für andere auch Geltung haben, von anderen ebenso angenommen werden könnte.

Dieses Verfahren ist einerseits auf das Soziale gerichtet (ich muß eine Vorstellung haben/bekommen von dem, was andere auch akzeptieren könnten), hat seinen Ort aber in jeder/m einzelnen. D. h. Moral ist hier nicht Sittlichkeit bzw. genormte soziale Aufgehobenheit, sondern Aufgabe jedes/r einzelnen, weil die Motive der Handlung zählen, und diese sind von außen nicht einsehbar.

Universalität bedeutet also, daß es so etwas wie eine Allgemeinverbindlichkeit moralischer Grundsätze in Absehung von individuellen Unterschieden geben sollte.

Gegen die universalistische Ethik werden aber nun besonders von seiten feministischer Theoretikerinnen einige schwerwiegende Vorwürfe erhoben.

Der konkrete Andere als Kritik der universalistischen Ethik

Dazu möchte ich einige Argumente aus dem Aufsatz von Seyla Benhabib vorstellen.¹⁵

Benhabib kritisiert die universalistischen Moraltheorien wie folgt: die Definition des Gegenstandsbereichs der Moral wie auch das Ideal der moralischen Autonomie hätten zu einer Privatisierung weiblicher Erfahrung und zu deren Ausschluß von moralischen Erwägungen geführt. In dieser Tradition würde

das moralische Ich als bindungs- und körperloses Wesen gesehen und das wiederum, meint Benhabib, wäre eine durch und durch männliche Konzeption des Selbst.

Die formal-universalistischen Moraltheorien seien „Stellvertretertheorien“, weil der von ihnen vertretene Universalismus durch Identifikation der Erfahrung einer bestimmten Gruppe von Subjekten mit dem schlechthin Menschlichen gewonnen wird, nämlich mit weißen, männlichen, besitzenden und/oder berufstätigen Erwachsenen.

Durch die Ausklammerung des Privaten seien nicht nur die Geschlechtsbeziehungen, sondern auch Beziehungen wie Freundschaft, Verwandtschaft, Liebe und Sexualität aus dem Umfeld des Gerechtigkeitsbegriffs entfernt worden.

Was jedoch eigentlich ausgeschlossen bzw. verschwiegen wurde, sei die Tatsache, daß jedes Ich in Abhängigkeit existiere.

Benhabib vertritt des weiteren die These, daß die zeitgenössische universalistische Moraltheorie den bürgerlich-rechtlichen „Dualismus zwischen Autonomie und Fürsorge, Unabhängigkeit und Bindung, der Sphäre der Gerechtigkeit und dem häuslichen persönlichen Bereich übernommen hat“¹⁶.

Benhabib nennt dies den Standpunkt des „verallgemeinerten Anderen“ – hier würde von der Individualität und konkreten Identität der anderen abstrahiert werden, weil davon ausgegangen wird, daß jeder ein Recht hat, von uns das zu erwarten und anzunehmen, was wir von ihm erwarten und annehmen können.

Dagegen setzt sie den Standpunkt des „konkreten Anderen“: dieser hingegen abstrahiere von den Gemeinsamkeiten und verlangt, jede/n einzelne/n als Individuum mit konkreter Geschichte, Identität und emotionaler Verfassung zu betrachten – „Wir versuchen ... zu verstehen“, denn: „Jeder hat ein Recht, vom Anderen Verhaltensformen zu erwarten, durch welche sich der Andere als ein konkretes, individuelles Wesen mit spezifischen Bedürfnissen, Talenten und Fähigkeiten anerkannt und bestätigt fühlt.“¹⁷

Normen im privaten Bereich, wie Freundschaft, Liebe und Fürsorge, „verlangen auf unterschiedliche Weise, daß ich mehr tue – und auch erwarte–, als einfach meine Rechte angesichts deiner Bedürfnisse zu behaupten.“¹⁸

Die moralischen Kategorien solcher Beziehungen wären Verantwortung, Bindung und Teilen, die korrespondierenden moralischen Gefühle wären Liebe, Fürsorge, Sympathie und Solidarität.

In den formal-universalistischen Moraltheorien hingegen verschwinde „der Andere als verschieden vom eigenen Ich“, aber nicht infolge einer Projektion, sondern infolge einer „totalen Abstraktion von seiner oder ihrer Identität“.

Aber können moralische Situationen unabhängig von unserer Kenntnis der beteiligten Akteure, ihrer Lebensgeschichte, Einstellungen usw. überhaupt beurteilt werden, fragt Benhabib und verneint diese Frage mit der Feststellung: „Moralische Situationen können – wie moralische Gefühle und Einstellungen – nur individuiert werden, wenn sie im Lichte unserer Kenntnis der an ihnen beteiligten Akteure und ihrer narrativen Geschichte beurteilt werden.“¹⁹ Kants Universalisierungstest, den Kategorischen Imperativ, kritisiert Benhabib in Einklang mit Habermas als „monologisches Modell“ moralischen Argumentierens.

Denn die Schwierigkeit mit dem Kategorischen Imperativ bestehe darin, zu wissen, was das, was ich für richtig halte, für die anderen bedeuten könnte. Ohne den Standpunkt des konkreten Anderen zu beziehen, könne, so Benhabib, kein kohärentes Universalisierungsverfahren durchgeführt werden, weil ja die Information fehle, „um meine moralische Situation als der deinen ‚gleich‘ oder ‚ungleich‘ zu beurteilen.“²⁰

Benhabib korrigiert diesen Standpunkt nun mit Bezug auf den Standpunkt des „verallgemeinerten Anderen“ wie folgt: „... der moralische Standpunkt [kann] nicht allein durch den Standpunkt des konkreten Anderen definiert werden .. nur durch den Abstraktionsschub, der durch die Position des verallgemeinerten Anderen implizierten Ideen von Gleichheit und Gleichwürdigkeit ermöglicht wird, können wir den universalistischen und egalitären moralischen Standpunkt erreichen.“²¹

Die Anerkennung der Würde und des Werts des verallgemeinerten Anderen sei vielmehr eine „*notwendige*, obgleich nicht *hinreichende* Bedingung“, um den moralischen Standpunkt zu definieren.“ In diesem Sinn versteht Benhabib den konkreten Anderen als kritischen Begriff, der „die ideologischen Grenzen des universalistischen Diskurses kennzeichnet und das *Ungedachte*, *Ungesehene* und *Ungehörte* in solchen Theorien deutlich macht.“²²

Beide Standpunkte findet Benhabib nun im „Modell der kommunikativen Bedürfnisinterpretation“ aufgehoben. Es ist schlußendlich das Ethik-Modell von Habermas, das sie hier mit leichten Modifizierungen als Alternative einbringt.²³

Verstehen und die Beschränktheit des Diskursiven

Benhabib ist sich im klaren darüber, daß der Standpunkt des konkreten Anderen für moralisches Urteilen nicht zureichend ist. Denn wie sollte ein solcher Ansatz für einen sozialen Umgang mit anderen taugen, von denen ich nur wenig oder jedenfalls zu wenig weiß? Dann wäre es ja prinzipiell moralisch un-

zulässig, überhaupt moralisch zu urteilen, wenn ich weder die Lebensgeschichte, noch die Einstellungen, noch die Gefühle der Beteiligten bzw. Betroffenen annähernd erfassen kann.

Eine solche Moraltheorie bliebe praktisch wohl eine ziemlich familiäre Angelegenheit. Denn das moralische Interesse würde wahrscheinlich schon bloß aus Gründen der Begrenztheit des Vermögens, sich auf andere konzentrieren, einstellen und sie verstehen zu können, beim Gartenzaun der jeweiligen sogenannten „persönlichen Beziehungen“ sein Ende finden.

Ohne den „Abstraktionsschub“ durch den „verallgemeinerten Anderen“ bleibt diese ethische Aussicht ziemlich beschränkt.

Doch die Alternative, die Benhabib vorstellt, das „Modell der kommunikativen Bedürfnisinterpretation“, scheint mir in vielerlei Hinsicht keine zu sein und ist auch schon ausführlichst besprochen und fundiert von anderen kritisiert worden.

Ich möchte hier nur folgendes anmerken:

Nicht alles, was ein moralisches Problem ist, ist auch von allen Betroffenen verbalisierbar. Nicht jede moralische Situation ist als solche auch kommunikativ verhandelbar. Subjektivität scheint mir nicht auf Intersubjektivität hin reduzierbar zu sein.

Entscheidend scheint mir aber die Frage, wie es denn hierbei mit dem Verstehen der Kontextualität und der Kontextualität des Verstehens selbst aussehen soll. Die ökonomisch, politisch und symbolisch für das Individuum wirksamen Strukturen sind ja gewissermaßen der kommunikativen Situation vorgelegt oder unterlegt.

Außerdem ist es schwierig über Begriffe im Diskurs Situatives klar zu machen, weil man nicht über alles reden kann oder will. Selbst wenn man will und kann, können die Begriffe zwar dieselben sein, die geschlechtsdifferente Bedeutungszuweisung aber möglicherweise eine andere.²⁴

Wie sollte man also in der diskursiven Ethik um die Doppeldeutigkeit herkommen?

Der „konkrete Andere“ in der Auseinandersetzung – wer bzw. wie viele sind das? Wer bestimmt dann, wo die Betroffenheit anfängt und wo sie aufhört? Was ließe sich so z. B. zur aktuellen Frage der Gentechnologie sagen?

Die ethischen Argumente gegen die Gentechnologie basieren letztlich auch darauf, daß die konkreten Bedürfnisse unfruchtbarer Frauen zugunsten gesellschaftlich entscheidenderer Interessen aller Frauen zurückgewiesen werden. Ich kann eine unfruchtbare Frau verstehen, daß sie dennoch ein Kind haben möchte, ich kann aber moralisch nicht akzeptieren, daß deswegen eine Technologie gefördert wird, die sich für die Frauen „im allgemeinen“ fatal auswirken könnte.

Hierbei kann man dann nicht mehr moralisches Urteilen auf die Basis des Verstehens der individuellen Situation und Bedürfnisse stellen, und die Probleme lassen sich auch nicht mit einem „Abstraktionsschub“ erledigen. Die Einsicht in das Gesellschaftliche und in die symbolische Ordnung weist über das Verstehen der „konkreten Anderen“ hinaus: diese Technologie ermöglicht es den Männern, besser als je zuvor den Körper der Frau als sexuelles Betätigungsfeld wissenschaftlich zu erkunden und zu kontrollieren. Wenn die Erfahrungen der Sexualität die weibliche Subjektivität bestimmen, dann ist der Widerstand gegen neue Möglichkeiten der sexuellen Verdinglichung eine politische Notwendigkeit.

Und wer würde überdies dann die Metaregel für die Verständigung zwischen dem männlichen moralischen und dem weiblichen moralischen Subjekt aufstellen?

Was weist über das intersubjektive Verstehen hinaus?

Ein Problem der kommunikativen Ethik ist die diskursive Voraussetzung, daß man sich irgendwie verstehen muß, dieselbe Sprache sprechen muß, bevor und damit man überhaupt zu einem Konsens kommen kann.

Was weist aber über diesen hinaus? Wo findet die Utopie einen Ort im Konsens-Diskurs?

Hier könnte man zum Beispiel die Kritiker, Benhabib und Habermas, mit dem Kritisierten, Kant, kritisieren – in den Vorkritischen Schriften schreibt Kant über die Notwendigkeit der dialogischen Vertauschung der Standpunkte, um die unter Umständen verschobene private Perspektive aus dem Gesichtspunkt der anderen zu korrigieren. Das Bild dazu ist die „Verstandeswaage“ – für deren Gleichgewicht der Gründe, die man in die Waagschale wirft, es aber eine Ausnahme gibt: „Die Verstandeswaage ist doch nicht ganz unparteiisch, und ein Arm derselben, der die Aufschrift führt: *Hoffnung der Zukunft*, hat einen mechanischen Vortheil, welcher macht, daß auch leichte Gründe, welche in die ihm angehörige Schale fallen, die Speculationen von an sich größerem Gewicht auf der anderen Seite in die Höhe ziehen. Dieses ist die einzige Unrichtigkeit, die ich nicht wohl heben kann, und die ich in der That auch niemals heben will.“²⁵

Denn wie wäre sonst auch Widerstand moralisch begründbar?

Zur beschränkten Reichweite der situativen Beziehungsmoral

Verständnis auf Distanz ist nicht gleichzusetzen mit dem Verständnis auf Nähe. Es ist etwas anderes über etwas Fremdes, über etwas wirklich Anderes zu reden, als damit zu leben. Verstehen in Beziehungen hat auch so etwas wie eine Intimitätsdrohung, und zwar sowohl nach innen (man versteht die anderen besser als sie sich selbst, ob sie wollen oder nicht) wie auch nach außen (niemand kann mitreden, weil die Intimität nicht nachvollziehbar ist).

Zum Gilliganschen Begriff der Fürsorge: „Gut gemeint“ kann auch Gedankenlosigkeit sein, und Verstehen versteht sich in der Fürsorglichkeit nicht von selbst. Fürsorge impliziert optimistisch gesehen, daß man um das Subjekt seiner Sorge weiß. Andernfalls könnte das fürsorgliche Verständnis aber auch auf Vorurteilen beruhen, und dann wäre das Verstehen ein Mißverständnis. Im schlechten Fall ist die Fürsorge das Vehikel für den Transport seiner eigenen Vorstellungen in die andere Person – man stellt sich durch die andere Person projektiv vor.

Fürsorge als Tugend hat den Nachteil der Häuslichkeit. Und die Tugendethik überhaupt hat den Nachteil, daß sie einer Logik der Eigenschaften entspricht und nicht der Bewegung. Die Eigenschaftslogik entspricht eher einer Vorstellung von Sittlichkeit und führt nicht in den seltensten Fällen zu Opportunismus. Eine Logik der Bewegung (als der Standpunkt der Kritik) hingegen muß sich ihre Inhalte immer wieder aneignen, vorstellen und auch aufgeben.

Das Verstehen, das in persönlichen Beziehungen verhaftet bleibt, ist nicht schon auch ein strukturelles Wissen, und insofern ist auch der „konkrete Andere“ nicht wirklich konkret. Ohne den Versuch, das Individuelle aus den gesellschaftlichen Strukturen her zu verstehen, bleibt der „konkrete Andere“ abstrakt im Sinne einer gesellschaftlichen Beziehungslosigkeit.

Und man sollte nicht vergessen, daß das „care“ letztendlich immer eine Sympathiefrage bleibt. Aber moralisches Verhalten ist ja oft gerade dann gefragt, wenn man jemanden nicht (mehr) mag; man will, daß sich jemand fair verhält, gerade wenn es emotionale Verbindlichkeiten nicht (mehr) gibt.

Moralisches Subjekt in Bewegung

Ethisches Nach-Denken sollte die Kontextualität der weiblichen Lebenswirklichkeit immer mitdenken und zwar in der Bedeutung von: Voraussetzung und Referenz. Und das erfordert eine permanente Aufmerksamkeit auf und eine Auseinandersetzung mit den gegenwärtigen Zusammenhängen: das moralische Subjekt muß sowohl praktisch wie theoretisch in Bewegung bleiben.

Damit wird nämlich erst der individuelle Handlungsspielraum klarer, und man könnte so vermeiden, einerseits großenwahnsinnige Allgemeinheiten (ontologische Subjekt-Setzungen oder heroische moralische Ansprüche) zu konstruieren oder andererseits in ohnmächtige Beliebigkeit zu verfallen.

Mit dem Verstehen vorsichtiger umzugehen könnte heißen: daß ich akzeptiere, daß ich etwas nicht verstehe und moralische Überlegungen anstelle, die einer *interessierten* Distanz entsprechen. Der Anspruch des Verstehen-Wollens sollte nicht so gewendet werden, daß aus einer Angst vor der Leere sämtliche Stellen besetzt werden müssen – was auch heißen kann, daß man sich ein Bild macht, um sich beruhigt abwenden zu können, sei es nun von sich selbst oder von den anderen.

Das Eingeständnis, von etwas oder von anderen wenig oder nichts zu verstehen, bedeutet ja keineswegs, den Anspruch des Verstehen-Wollens aufzugeben, im Gegenteil: verabschiedet werden falsche Selbstverständlichkeiten, und das moralische Subjekt wird aufgefordert, aufmerksam und in Bewegung zu bleiben.

Und ich möchte in diesem Zusammenhang zu bedenken geben, daß, auch wenn man gegen Kants Universalismus Sturm läuft, man nicht vergessen sollte, daß mit der Rede vom autonomen Subjekt erst etwas ausgesprochen wurde, das Frauen nun ansprechen können und indem sie den Anspruch einfordern, an seine Grenzen stoßen. Erst mußte Gleichheit in der Aufklärung postuliert werden, um sie dann gleichsam als Vorrede, als uneingelöstes Versprechen begreifen zu können, indem die Differenz zur Sprache gebracht wird.

Wenn im Lichte der Kontextualität das moralische Subjekt als abhängiges, als in Beziehungen stehendes und in einen bestimmten politischen, institutionellen und ökonomischen Diskurs eingebundenes erkannt wird, dann werden damit ethische Überlegungen nicht überflüssig, sondern differenzierter, wobei ich S. Benhabib insofern zustimme, daß die Prinzipien der Achtung und der Würde jeder/s einzelnen dabei notwendige, aber nicht hinreichende ethische Voraussetzungen sind.

Kontextualität muß nicht heißen, daß man einen radikalen Wechsel vollzieht: von der Vorstellung des autonomen Subjekts zu einer Vorstellung von einem konstituierten Subjekt, dessen Eigensinn sich in Intersubjektivität und strukturellen Gegebenheiten auflöst.

In einer solchen Deutung wird man handlungsunfähig: man kann dann bloß interpretatorisch in der Analyse verharren oder so viele verschiedene Standpunkte einnehmen, bis man selbst keinen mehr hat/haben kann. Man legt sich selbst lahm: der eigene Handlungsspielraum wird mit Bedingtheiten so vollgestellt, daß man sich nicht mehr bewegen kann – oder das Verstehen wird

beziehungsvoll so mißverstanden, daß man nunmehr vor lauter Verständnis keinen Standpunkt mehr zu verteidigen hat, sondern nur noch Entschuldigungen finden kann.

Die Kontextualität beachten und als moralisches Ich in Bewegung bleiben, könnte bedeuten: daß es aussichtsreicher ist, Hand an die Institutionen, an die konstituierenden Diskurse unserer Lebenswirklichkeit zu legen als situationsimmanent am eigenen Ich herumzubasteln; daß wir umherstreifen, die Orte wechseln, nicht Ort sind, daß wir uns nicht selbst Heimat sein können, aber dennoch oder gerade deswegen die Verbindlichkeiten suchen müssen.

Anmerkungen

- 1 Hannah Arendt, *Vom Leben des Geistes*. Bd. 2. Das Wollen, München 1979, S. 11.
- 2 Ebenda, S. 10.
- 3 Ebenda, S. 186.
- 4 Ebenda, S. 13.
- 5 Ich denke dabei beispielsweise an den blauäugigen Blick auf den „Gang durch die Institutionen“, der von der Vorstellung ausgeht: eine integrale Person marschiert unbeschadet durch die Institution, und wenn sie nicht so herauskommt, wie sie hineingegangen ist, dann meint man, sich schon von vornherein in ihr getäuscht zu haben.
- 6 Dietmar Kamper, *Zur Geschichte der Einbildungskraft*, Hamburg 1990, S. 249f.
- 7 Teresa de Lauretis, Eccentric Subjects: Feminist Theory and Historical Consciousness, in: *Feminist Studies* 16, no. 1 (Spring 1990), S. 129.
- 8 Dabei denke ich vor allem an das Affidamento-Modell der Gruppe Diotima (*Der Mensch ist zwei, Das Denken der Geschlechterdifferenz*, -Diotima, Philosophinnengruppe aus Verona, Wien 1989), an die Post-Gilligan'sche Debatte um die moralischen Prinzipien der Fürsorge und der Anteilnahme und dabei besonders an den Ansatz von Seyla Benhabib (*Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie*, in: *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*, hg. v. E. List u. H. Studer, Frankfurt/Main 1989) und an den Ansatz von Herlinde Pauer-Studer (*Prinzipien und Verantwortung, Ansätze einer feministischen Moralphilosophie*, in: *Normen*, Konkursbuch 19, Tübingen 1987).
- 9 Hannah Arendt, ebenda, S. 58.
- 10 Rossana Rossanda, Differenz und Gleichheit, in: *Differenz und Gleichheit, Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, hg. von Ute Gerhard u. a., Frankfurt/Main 1990, S. 21.
- 11 Christina Thürmer-Rohr, Lust-Verlust der Frau - Ein Wundmal, in: 1789/1989, *Die Revolution hat nicht stattgefunden*, Dokumentation des V. Symposiums der

- Internationalen Assoziation von Philosophinnen, hg. von Astrid Deuber-Mankowsky, Ulrike Ramming u. E. Walesca Tielsch, Tübingen 1989.
- 12 Es gibt einige schwerwiegende Vorwürfe von Frauen aus anderen Kulturen an die weiße Frauenbewegung. Ich möchte hier nur einen erwähnen, nämlich den des Kulturalismus als Beispiel für eine spezielle Gedankenlosigkeit, die ich als ‚beschränkte Teilnahme‘ benennen möchte: Einzelne Phänomene aus dem sozialen Kontext von sogenannten Drittweltfrauen werden von weißen Wissenschaftlerinnen hervorgehoben und zum Forschungsgegenstand erhoben – gegen die Spezifität von Erfahrung, Geschichte, Unterdrückung und Widerstand. Brigitte Kossek zitiert in ihrem Artikel „Weiße Frau, nenn mich nicht Schwester“ (*Frauensolidarität - Entwicklungspolitische Initiativen für Frauen in der „Dritten Welt“*, Nr. 32, Wien 1990), dazu Sheila Mysorekar, die die harte Feststellung trifft, daß die Einseitigkeit der Betrachtung weißer Frauen, denen zu Indien zuallererst Witwenverbrennung einfällt, zu afrikanischen Frauen Klitorisbeschneidung, zu südostasiatischen Frauen arrangierte Heirat und Passivität, der Betrachtungsweise weißer Männer sehr nahe kommt, die mit Südostasien ausschließlich Massagesalons verbinden.
 - 13 Vgl. G.W.F. Hegel, *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, § 139, Frankfurt/Main 1970.
 - 14 Sarah Kofman ist dem Begriff der Achtung bei Kant mit bestechender Prägnanz auf den Grund der Geschlechterdifferenz gegangen. Ein spannender und interessanter Aufsatz mit dem Titel: „Die Ökonomie der Achtung. Kant“, erschienen in: *Feministische Philosophie*, hg. von Herta Nagl-Docekal, Wiener Reihe Bd. 4, Wien 1990.
 - 15 Seyla Benhabib, Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: *Denkverhältnisse, Feminismus und Kritik*, hg. v. E. List u. H. Studer, Frankfurt/Main 1989.
 - 16 Ebenda, S. 467.
 - 17 Ebenda, S. 469.
 - 18 Ebenda, S. 469.
 - 19 Ebenda, S. 473.
 - 20 Ebenda, S. 474.
 - 21 Ebenda, S. 475f.
 - 22 Ebenda, S. 476.
 - 23 Dabei geht es (in aller Kürze) bekanntlich darum, daß alle Betroffenen auch die Beteiligten an einem dialogischen Verfahren sind, für das gilt, daß der Diskurs frei zugänglich, inhaltlich und zeitlich unbeschränkt ist. Die DiskursteilnehmerInnen sollten in einer solcherart idealen Gesprächssituation zu moralischen Normen kommen, die im Interesse aller liegen.
 - 24 Vgl. dazu Frigga Haug, Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch. Zur Theorie weiblicher Vergesellschaftung, in: *Weiblichkeit oder Feminismus?* hg. von Claudia Opitz, Weingarten 1984.

- 25 Immanuel Kant, *Vorkritische Schriften bis 1768, Bd. II*, hrsg. von W. Weischedel, Frankfurt/Main 1979, S. 961.

**Anschrift der Autorin:
Dr. Mona Singer
Bennogasse 12/13
A-1080 Wien**