

Vernunft Geschlechterdiskurs

Festvortrag zum zehnjährigen Bestehen des Logosclub/ Reutlingen

Das mir gestellte Thema lautet „Vernunft im Geschlechterdiskurs“. Die Vieldeutigkeit dieses Titels sorgt für Unklarheit und erlaubt es zugleich eine Fülle von Fragen aufzuwerfen, die mit dem Eindringen der Geschlechterfrage in das Gebiet der Philosophie verknüpft sind.

So können wir zunächst nach der Vernünftigkeit des philosophischen Diskurses zwischen den Geschlechtern fragen, also nach der rationalen Qualität der Auseinandersetzungen um das Verhältnis von Geschlecht und Philosophie. Wir können unser Fragen aber auch anders gewichten und untersuchen, in welcher Weise das Thema der Vernunft im Rahmen feministischer Philosophie problematisiert wird. Und wir können beide Hinsichten miteinander verknüpfen und gleich zu Anfang die Vermutung äußern, dass feministische Kritik, je tiefer sie die Grundelemente philosophischer Selbstverständlichkeiten angreift, umso mehr Irrationalität im Diskurs zwischen den Geschlechtern nach sich zieht, deren schlichteste, am weitesten verbreitete Form meines Erachtens die Ignoranz, das Nicht-zur-Kennntnisnehmen ist. Daneben erfährt das Gebiet auch sehr viel Ablehnung. Es hat immer noch den Nimbus einer Spielwiese, auf der sich überempfindliche, gekränkte Frauen tummeln und verbünden, um angesichts der wie auch immer bedingten Zweitrangigkeit der Frau gegenseitig ihre Wunden zu lecken, während das eigentliche und ernsthafte Geschäft der Philosophie davon unberührt seinen Fortgang nimmt und nehmen muss.

Ich sehe mich vor diesem Hintergrund vor eine schwierige Aufgabe gestellt. Einerseits möchte ich Ihnen sachlich und präzise einen mehr als oberflächlichen Einblick in das gewähren, was feministische Theoretikerinnen seit nunmehr mindestens 40 Jahren beschäftigt, andererseits betrete ich damit – bevor noch die ersten Worte gesprochen sind - ein wahres Minenfeld aus Vorurteilen und Missverständnissen, die es auszuräumen gilt. Am liebsten würde ich Ihnen sagen – wenn es nicht unmöglich wäre – vergessen Sie für die Dauer meines Vortrages, ob Sie Mann oder Frau sind, kündigen sie dem, was uns im Innersten der Persönlichkeit formt, was uns bis in jede Faser unseres Empfindens, Fühlens und Denkens hinein erfasst, vorübergehend die Treue auf und werden Sie das, was die Philosophen oft so gerne wären: pure Einsicht und Sachlichkeit. Werden Sie rational, unparteilich, geschlechtsneutral und erlauben Sie mir dennoch die Thematisierung einer hochbrisanten Fragestellung, der ich vermutlich nur deshalb, weil ich eine Frau bin, mit dieser Hartnäckigkeit folgen konnte. Über die

Einschreibung der Geschlechterdifferenz in die abendländische Philosophietradition zu reflektieren, verlangt einen Schub der Selbstdistanzierung, der es uns möglich macht, etwas in unser Sichtfeld zu rücken, das uns so nah ist wie die eigene Haut. Feministische Philosophie ist Ideologiekritik und lenkt uns doch zugleich auf die Unauflöslichkeit unserer Beschränkungen zurück. Es ist wichtig, diesen Weg ohne vorschnelle Schuldzuschreibungen und Werturteile zu beschreiten, dabei jedoch niemals die politischen Implikationen des Themas zu ignorieren.

Nach einigen grundlegenden Bemerkungen werde ich Ihnen zunächst einen kurzen chronologischen Überblick über die wesentlichen Phasen feministischer Philosophie in den letzten Jahrzehnten geben. Ich werde meine Darstellung auf zwei zentrale Fragestellungen konzentrieren: 1. auf die Kritik am aufklärerischen Vernunftbegriff und der damit verbundenen Konzeption philosophischer Subjektivität, ich werde also nicht wirklich die gesamte Philosophiegeschichte, sondern nur die letzten 300 bis 400 Jahre ins Auge fassen und 2. werde ich mich auf die Einschätzungen der Geschlechterdifferenz und die Frage weiblicher Subjektivität im Rahmen feministischer Theoriebildung beziehen. Beide Gesichtspunkte sind – wie sie sehen werden - eng miteinander verwoben und ich werde in keiner Weise der Fülle feministischer Positionen Rechnung tragen können, sondern an einem gewissen Punkt gezwungen sein, die Rolle der Chronistin zu verlassen und das herauszustellen, was mir zentral erscheint. Meine abschließenden Überlegungen zum Thema der Subjektivität werden sich auf den Bereich der Ethik beziehen und hier ein paar Schlaglichter ausrichten.

Feministische Philosophie ist eine Grundform der Kritik. Sie ist keine Teildisziplin der Philosophie, sondern betrifft alle ihre Sachgebiete. Darüber hinaus arbeitet sie notwendigerweise disziplinenübergreifend, denn nur im Zusammenhang von Gesellschafts-, Kultur- und Naturwissenschaften gewinnt die Geschlechterthematik ihr kritisches Profil und ihre Tiefenschärfe. Es gibt nicht **die** Feministische Philosophie, sondern – wie aus meinen späteren Ausführungen hervorgehen wird – eine Vielfalt verschiedener, teilweise auch unvereinbarer Ansätze, die allenfalls die Problemstellungen, nicht aber die Lösungen teilen. Wer hier Konsistenzforderungen erhebt, verlangt nicht nur eine generell unter Philosophen unübliche Einmütigkeit, sondern scheint zudem einem fraglichen Mythos aufzusitzen, nach dem die weibliche Natur Frauen im Fühlen, Denken, Handeln eint. Nicht weit davon entfernt entspringen die nur allzu bekannten Ressentiments, die hinter jeder Thematisierung der Geschlechterfrage eine männerfeindliche Verschwörung wittern.

Feministische Philosophie heißt die Perspektive der Geschlechterdifferenz einnehmen. Diese ist keineswegs dem weiblichen Geschlecht vorbehalten, auch wenn faktisch eine unterschiedliche lebenspraktische Betroffenheit Frauen weitaus häufiger in diese Perspektive drängt.

I. Etappen feministischer Philosophiekritik

1. Der Ausschluss der Frau

„Katzen kommen nicht in den Himmel und Frauen können nicht Shakespeare's Stücke schreiben“¹ schrieb Virginia Woolf von 80 Jahren als sie über 130 Seiten hinweg der Frage nachging, was aus einer begabten Schwester des literarischen Genies im 16. Jahrhundert geworden wäre. Anschaulich und einprägsam schildert Woolf die Erfahrungswelt dieser fiktiven Schwester Shakespeares, deren ungelebtes Leben nur einen Rückschluss erlaubt, nämlich den, „(...) daß eine Frau, die im 16. Jahrhundert mit einer großen Begabung geboren wurde, ganz sicher verrückt werden musste, sich erschießen mußte, oder ihre Tage in einer einsamen Hütte außerhalb des Dorfes hätte beschließen müssen, halb Hexe, halb Magierin, gefürchtet und verhöhnt. Denn es bedarf nur weniger Kenntnisse der Psychologie, um sicher zu sein, dass hoch begabte Mädchen, die versucht hätten, ihre Gabe für Poesie zu gebrauchen, von anderen Leuten so viel in den Weg gestellt bekommen hätten, so gehindert worden wären, so gepeinigt und von ihren eigenen entgegengesetzten Instinkten hin und her gerissen worden wären, daß sie Gesundheit und Verstand mit Sicherheit verlieren mußten“² In der Tat, wer die realen Lebensgeschichten so vieler begabter Frauen studiert, findet viele, die verrückt geworden sind, im Selbstmord endeten, in Depression, auf dem Schafott oder die wie Goethes Schwester Cornelia nach gescheiterten Versuchen in der Poesie im Kindbett starben.³ Einigen gelang es auch unter männlicher Schirmherrschaft ihre Schriften zu veröffentlichen und manchen schien der Stern einer etwas günstigeren Zeit.

Wer die Geschichte des weiblichen Kulturschaffens schreiben wollte, wird nach einem Blick in Bibliotheken und Archive zugestehen müssen, dass Frauen in erster Linie durch Abwesenheit glänzen. Wer dennoch einen zweiten Blick wagt, etwas genauer hinsieht, die historischen Quellen aufsucht, sich alt vergilbte Bände über Fernleihen zustellen lässt, kann nach und nach ungeborgene Schätze lüften und neben der offiziellen eine zweite schmale Linie durch die Epochen ziehen - die Geschichte weiblichen Lebens und Schaffens. Auch nach 30 Jahren Frauengeschichte steckt hier die Arbeit der Historikerinnen noch in den Kinderschuhen. Und, was die Philosophiegeschichte angeht, so ist bei aller Freilegung weiblichen Denkens selbstverständlich nicht damit zu rechnen, dass im dämmrigen Winkel alter Gebäude, auf dem

Grund einer staubüberzogenen Truhe sich das Meisterwerk einer Frau finden lässt, den Leistungen der Klassiker gleichwertig. Denn schreiben wir die Philosophiegeschichte der Frau, so ist auch dies zugleich eine Geschichte der Verhinderungen und Verkehrungen.

All' dies weiß heute jeder. Der Ausschluss der Frauen aus der Wissensproduktion und insbesondere aus der Philosophie ist nun schon altbekannt, ein Indiz der Befangenheit zurückliegender Epochen und jeder Vertreter liberaler Denkungsart bedauert dies und unterstützt eine Bildungspolitik, die hier Abhilfe schafft. Doch im Dienste einer emanzipatorischen Arbeit kommen wir nicht umhin, den historischen Bedingungen der Ungleichbehandlung der Frauen in Wissensangelegenheiten auf den Grund zu gehen. Ich komme jetzt auf die wichtigsten Phasen feministisch-philosophischer Frauenforschung zu sprechen, die sich dieser Aufgabe seit geraumer Zeit widmet. Es begann in etwa so: Neben einer Analyse der realhistorischen Lebensbedingungen von Frauen verschiedenen Standes bzw. verschiedener Schichten standen sehr bald vor allem **die** Texte renommierter Philosophen im Brennpunkt des Interesses, deren Thema die Aufgaben und der Status der Frau war. Und ich sage es gleich: Man hat nicht viel Mühe um bei den meisten männlichen Vertretern dieser Disziplin eine ausgeprägte Neigung zur Misogynie aufzuspüren. Die teilweise unsäglichsten Statements mögen amüsant oder ärgerlich sein, oder wie Cornelia Klinger schreibt, dazu angetan „ein erhebliches Quantum an Luft aus den aufgeblasenen Präntionen der Philosophen auf Wahrheit und Weisheit zu lassen“⁴, sehr weit führt diese Sexismusedntlarvung aber zunächst nicht, allenfalls zu der Erkenntnis, dass Philosophen, was dieses Thema angeht, wie alle anderen, zutiefst dem jeweiligen Zeitgeist unterlagen. So kann man der Meinung sein: Im Blick auf die Frau mögen zwar weder die antiken Denker noch die Aufklärer den eigenen humanistischen Ansprüchen genügen, die eigentliche Sache der Philosophie indes, die Vorstellungen von Rationalität und Menschlichkeit bleiben davon unberührt. Man nimmt dies möglicherweise hin, wie man ein Kleidungsstück kauft, das einen kleinen versteckten Webfehler hat, ansonsten aber den Ansprüchen genügt.

Und dennoch lässt sich der Makel nicht einfach fortwischen, denn gerade im Rahmen der Aufklärungsphilosophie verfängt sich der Blick immer wieder in diesen textuellen Unebenheiten. Die Diskurse über die Frau fügen sich eben nicht problemlos in ein Denken ein, das Gleichheit und Autonomie aller Menschen auf seine Fahnen schreibt. Die im Rahmen aufklärerischer Vernunft euphorie entstehende Sonderanthropologie der Frau wirkt seltsam sperrig und in ihren Argumentationen vielfach widersinnig und gezwungen.

Die Beschäftigung mit einer Vielzahl von Texten vom ausgehenden 17. bis zur Mitte des 19. Jahrhunderts lässt einen historischen Umbruch von großem Ausmaß zu Tage treten. Gräbt man sich tief in die Materie ein, so werden zwei grundlegende Einsichten unabweisbar: 1. die

Konstruiertheit unserer Vorstellungen der Geschlechterdifferenz bis hin zu den ihr zugehörigen biologischen Annahmen und 2. die Prägung und Fundierung des offiziellen vermeintlich geschlechtsneutralen Diskurses der Philosophie durch die in dieser Anthropologie vorgenommene Selbststilisierung des Mannes in Abgrenzung der Frau. Damit tritt die feministische Kritik in eine neue Phase ein, die Phase der Androzentrismuskritik.

2. Androzentrismuskritik

Um Ihnen diese angesprochenen Zusammenhänge nachvollziehbar zu machen, erlauben Sie mir einige Ausführungen zur Geschlechteranthropologie der Aufklärungsepoche:

Erst im Verlauf des 18. Jahrhunderts kam es zur Herausbildung des Zwei-Geschlechter-Modells, das Mann und Frau als inkommensurable Geschlechtswesen begreift. Demgegenüber galt in vorangehenden Epochen die Sichtweise, dass Frauen im Grunde Männer sind, bei denen ein Mangel an vitaler Hitze die Verlagerung der Geschlechtsorgane nach außen verhindert hat. Ohne dies im Einzelnen ausführen zu können, sei lediglich gesagt, dass wir es bis ins ausgehende 17. Jahrhundert und auf einigen Nebenlinien noch weit darüber hinaus mit einem Ein-Geschlechts-Modell zu tun haben, das die Frau als verkümmerten geschwächten Mann begreift, aber keine unüberbrückbare Scheidelinie zwischen den Geschlechtern errichtet. Dominierend war eine generell andere Sprechweise über die Wirklichkeit des Leibes, die diesen nicht als abgegrenzte, objektivierbare, manipulierbare Einheit auffasst, sondern ihn in vielschichtige Beziehungsgefüge eingebettet sah. Metaphern und Analogien beschreiben eine unablässige Durchdringung verschiedener Wirklichkeitsbereiche und -ebenen. Thomas Laqueur schreibt in seiner differenzierten und materialreichen Studie zum Wandel der biologischen Vorstellungen vom männlichen und weiblichen Körper seit der Antike folgendes: „Alle diese Zeugnisse deuten darauf hin, dass in der Konstruktion des Ein-Geschlechts-Leibes die Grenzen zwischen Blut, Samen, anderen Residuen und Nahrung, zwischen den Fortpflanzungs- und den anderen Organen, zwischen der Hitze der Leidenschaft und der Hitze des Lebens ohne scharfe Trennlinie und von einer für den modernen Menschen fast unvorstellbaren – und sogar beängstigenden - Porösität waren.“⁵ Erst mit den modernen medizinischen Auffassungen eines geschlossenen einheitlichen Körper-Objektes ist auch die grundlegende Idee einer unhistorischen und unsozialen Stofflichkeit des Körpers verbunden. Die Historikerin Barbara Duden spricht in diesem Zusammenhang von einer neu entstehenden „apriorische(n) Logik der Naturhaftigkeit“⁶, die davon ausgeht, dass es einerseits den `wirklichen` Leib als Untersuchungsgegenstand von Naturwissenschaft und Medizin und andererseits den pädagogisierten und zugerichteten als Thema der Kultur- und Sozialge-

schichte gibt. Diese Unterscheidung spiegelt sich noch wieder in der auch von Feministinnen vorgenommenen Trennung zwischen sex und gender, das heißt zwischen biologischem und sozialem Geschlecht. Sie enthält die Idee einer wertneutralen Faktizität unterschiedlicher Körper, in die sich die kulturellen und sozialen Deutungen quasi nachträglich einschreiben. Demgegenüber gelangt Laqueurs Studie zu dem Ergebnis: „dass so ziemlich alles, was man über das Geschlecht des Leibes (sex) aussagen möchte – man mag unter Geschlecht verstehen, was man will -, immer schon etwas aussagt über das Geschlecht im sozio-kulturellen Raum (gender). Sowohl in der Welt, die das leibliche Geschlecht als einziges versteht, als auch in der, die von zwei Geschlechtern ausgeht, ist Geschlecht eine Sache der Umstände; erklärbar wird es erst im Kontext der Auseinandersetzungen über Geschlechter-rollen (gender) und Macht.“⁷ Was die biologische Erforschung der Geschlechterdifferenz angeht, lässt sich – so Laqueur – nicht nur zeigen, dass die vermeintlich wissenschaftlich fundierten Sex-Unterschiede sich als kulturell bedingte Gender-Unterschiede erweisen, sondern auch, dass beispielsweise im 19. Jahrhundert oftmals nicht wegen, sondern eher trotz neuer wissenschaftlicher Entdeckungen die Unvergleichlichkeit der Geschlechter propagiert wurde.⁸ Wieso nun aber entwickelte sich aus dem alten Modell, „(...) in dem Männer und Frauen entsprechend ihrem Ausmaß an metaphysischer Perfektion und ihrer vitalen Hitze entlang einer Achse angeordnet waren, deren Telos das Männliche war, (...)“⁹ im Zuge des 18. Jahrhunderts die Idee fundamental distinkter Körperformen und Seinsweisen? Wie kam es dazu, dass man nun, nachdem Frauen zuvor je nach Stand und sozialer Funktion sehr unterschiedlich gesehen wurden, zumindest tendenziell alle Frauen einem Naturschicksal unterworfen sah?¹⁰ Und wie kam es dazu, nun den Körper als den kausalen Ort zu betrachten, von dem her sich ein weitgefächertes Spektrum sozialer Eigenschaften und Zuständigkeiten ableiten ließ? Die von Laqueur nahegelegte Erklärung, dass es sich hierbei um eine Fundierung und Rechtfertigung kultureller Rollen handelt, findet ihre Bestätigung durch zahllose Untersuchungen. Allerdings erfassen wir das Problem nur dann angemessen, wenn wir die Erfindung einer Sonderanthropologie der Frau in einen Rahmen stellen, in dem das bürgerlichen Subjekt ein grundlegend neues Selbstverständnis gewinnt. Bevor ich auf den engen Zusammenhang zwischen den neuen Weiblichkeitsentwürfen und den Selbststilisierungen des Männlichen eingehe, kurz einige vorbereitende Erklärungen.

Im 17. und 18. Jahrhundert vollzog sich ein Prozess der zunehmenden Ablösung des Denkens von der Vorstellung einer vorgängigen göttlichen Ordnung, durch die tradierte weltliche Autoritätsverhältnisse – so auch die Vorherrschaft des Mannes über die Frau – fundiert und legitimiert wurden. Angesichts universeller Ideen von Gleichheit und Freiheit bedurfte die Dominanz des Mannes nun – so sie aufrechterhalten bleiben sollte – einer neuen Grundlage.

Das neue Weltbild der Naturhaftigkeit, dem zugleich immer auch die Sollvorstellungen einer Überwindung und Beherrschung des Natürlichen inhärent sind, bietet nun einen argumentativen Rahmen, um den Geschlechtsunterschied zu definieren. Dem Ratschluss der Natur ist nicht zu widersprechen und in diesem Sinne verweist die hier – wie man behauptete – unleugbar angelegte Verschiedenartigkeit der Geschlechter auf eine gänzlich distinkte soziale Bestimmung. Der Rückgriff auf den Körper als `ontologischer Granit` entließ den Ausschluss der Frauen vom Gesellschaftsvertrag abermals aus der Verantwortung des Menschen. Gegen die Gleichheitslogik der Epoche vermochte man so für das Fortdauern männlicher Privilegien streiten, ohne ein männliches Herrschaftsinteresse konzederen zu müssen. Ich erspare Ihnen Belege, es gibt sie im Übermaß und gewiss ist: Philosophen räsionierten in vorderster Front für die neue Frau als Gegenpol zum männlichen Vernunft- und Fortschrittmenschen.

Lassen Sie mich nur grob in einigen Grundzügen die charakteristischen Merkmale des neuen Frauenbildes skizzieren. `Zweierlei Fleisch zu sein`¹¹ beinhaltet Heterogenität auf allen Ebenen des Menschlichen – beinhaltet ein unvergleichliches Fühlen, Denken und Handeln der Frau. Natur wird für sie zur Ausschließungskategorie, während an den Mann ein Freiheitsangebot ergeht. Naturverfügte Weiblichkeit verlangt eine Existenzweise von asexueller Geschlechtlichkeit, das heißt Hinwendung zu den Fortpflanzungsfunktionen ohne einen Anspruch auf eigene Lust; bedeutet einen Mangel an akzentuierter Intellektualität und mithin einen Verzicht auf höhere Bildung; bedeutet die Abschottung vom Politischen sowie von allen maßgeblichen gesellschaftlichen Ämtern und Funktionen. Dennoch wird dieses Frauenbild keineswegs negativ gefasst, zumindest von den meisten nicht. Die eigene Seinsart der Frau erfährt in der Regel eine positive und im Laufe des 19. Jahrhunderts nahezu glorifizierende Darstellung. So tritt den dualistischen Konzeptionen männlicher Wesensart in zunehmendem Maße ein am Harmoniegedanken ausgerichtetes Weiblichkeitsideal entgegen. Die anthropologischen Entwürfe der meisten Vertretern der Epoche sind – wirksam bis in die heutige Zeit – von der Vorstellung einer vordualistischen Vereinigung von Vernunft und Gefühl im Wesen der Frau erfüllt, wohingegen der Mann sich kraft seiner rationalen Macht über ein stark ausgeprägtes Triebleben zu erheben vermag. Eine angeborene Sittlichkeit – Kant nennt es „schöne Tugend“¹² – lässt die Frau intuitiv moralisch handeln, fernab von den Kämpfen des Gewissens und dem Ringen um eine höhere politische Tugend. Die innere Ruhe des Weibes soll auch den Mann, der ihr Vormund bleibt, in gewissen Stunden von den Stürmen des Lebens erlösen, ihm Anstöße geben für die Veredelung seiner Sitten. Die „gefällige Seele“ des Weibes erlaubt es dieses für einen charakterfesten Standpunkt ungeeignete schöne Geschlecht ohne sichtbaren Drill zum verheißungsvollen Symbol einer problem-

losen Realisierung der Guten zu stilisieren. So oder ähnlich betrachtete man es, wobei dem aufmerksamen Leser nicht entgehen kann, dass die schwärmerischen Weiblichkeitsentwürfe nicht selten von einer tiefsitzenden Skepsis und von einer durchaus gegenläufigen Bildlichkeit unterwandert wurden.

Dennoch ist unübersehbar: von der Mitte des 18. Jahrhunderts an entwickelt sich ein umfassender Diskurs über die moralische Natur des Weiblichen¹³, das im Zuge des deutschen Idealismus sowie im Rahmen der Lebensphilosophie zunehmend zum Inbegriff eines wahren unverfälschten Menschseins avanciert, zu einer Art Gegeninstanz, in die sich alle uneingeordneten Defizite, unerfüllten Sehnsüchte des Männlichen einzuschreiben scheinen.¹⁴ Trotz solcherart hochfliegender Idealisierungen der weiblichen Seinsweise bleiben Frauen auch weiterhin ungeeignet im gesellschaftlich-politischen Leben verantwortlich mitzuwirken. Ihre Domäne liegt im Privaten, das sich im Rahmen der bürgerlichen Gesellschaft erst nach und nach als eine auf Reproduktion und Regeneration beschränkte Sphäre herausbildet. Hier sollen Frauen als fürsorgliche Hausherrinnen, zärtlich-strenge Mütter und hingebungsvolle Gattinnen ihre Verwirklichung finden. Unermüdlich werden Argumente vorgebracht, um die Frauen vom Erwerbsektor fernzuhalten, wobei „der verderbliche Einfluss der Galanterie auf die Geschäfte“¹⁵ nur eines von vielen ist.

Um Ihnen in Anknüpfung an meine vorherigen Ausführungen vor Augen zu führen, wie eng in diesem Punkt ein biologisch-anatomisches „Wissen“ und eine soziale Vorstellungswelt ineinander greifen – hier eine kleine Skurillität. In seinem Ratgeber für eine ideale Entwicklung des weiblichen Geschlechts schrieb Johann, Ludwig Ewald 1804: „Ich schließe mit ein paar Bemerkungen über den Bau des weiblichen Körpers, die nicht undeutlich hinwinken auf den wahren Beruf des Weibes. Die Rippenknorpel des Weibes sind biegsamer, daher beweglicher, die Brust ausdehnbarer, wie bei uns. Sie kann tiefer athmen, mehr Luft auf einmal einsaugen. Alles ist eingerichtet, um ohne großen Schaden in der Stubenluft zu leben.“¹⁶

Betrachten wir die hier nur sehr summarisch vorgestellten Weiblichkeitsdiskurse mit einem systematisch-philosophischen Blick, so ergibt sich Folgendes: Obwohl die Andersartigkeit der Frau umfassend ist, lässt sich kein wirklich autonomes Seinsprinzip der Frau ausmachen. Vielmehr soll die Frau dieselbe Natur und denselben Geist repräsentieren, nur in Form einer Versöhntheit beider Seiten vor aller Differenzierung. Dies führt zu der absurd anmutenden Konsequenz, dass das Weibliche bereits vollendet ist, obwohl es sich im Vergleich zum Männlichen als unausgereift darstellt.. Trotz seiner hehren Qualitäten bedarf es auf Schritt und Tritt des männlichen Beistandes, da seine Teilhabe an den Errungenschaften der Menschheit instinkthaft und dumpf ist. Auf eigene Gedanken darf dieses Weibliche ohnehin nicht

kommen. Allenfalls wird ihm ein unterschwellig wirkender Eigensinn zugestanden – so darf es bei Hegel den Geist der Einzelheit schüren und „als ewige Ironie des Gemeinwesens“¹⁷ den Weltgeist mobilisieren, um indes letztlich von einer durch männ

tives Verhältnis zu Welt ermöglicht: „Wer bestehen will, darf nicht auf die Lockung des Unwiederbringlichen hören, und er vermag es nur, indem er sie

sicherlich richtig, aber wir erkennen zugleich, dass damit jegliche Verallgemeinerung, auch die Zusammenfassung aller Frauen in einer Kategorie hinfällig wird. Es gibt keinen gemeinsamen Standort aller Frauen und erst recht kein einheitliches Bewusstsein. Cornelia Klinger schreibt: „Das ‚Sein‘ eines Menschen ist nichts Eindimensionales, nichts, was nur durch einen Faktor bestimmt wäre. Keine Frau ist nur Frau, sondern zusätzlich auch arm oder reich, schwarz oder weiß, jung oder alt und noch vieles andere mehr. Mit anderen Worten: Es gibt eine ganze Fülle von Faktoren, die zusammengenommen das ‚Sein‘ ausmachen. Wenn aber schon ‚Sein‘ eines Menschen nichts Einheitliches darstellt, so gilt das für das ‚Bewusstsein‘ noch viel weniger. Auch ohne in die tiefen psychologischer Bewusstseinsanalysen vorzudringen, ist uns schon aus unseren Alltagserfahrungen klar, dass unser Bewusstsein etwas in vielfacher Weise Fraktioniertes ist, so dass es z.B. überhaupt nicht eindeutig ist, wie ein Subjekt auf seine Unterdrückungssituation reagiert, ob es ein Bewusstsein dieser Unterdrückung entwickelt oder nicht vielmehr Anpassung und Identifikation mit dem Unterdrücker. Selbstverständlich kann auch das Bewusstsein einer anderen Benachteiligung (z.B. der Hautfarbe) einen Vorrang haben vor meiner Unterdrückung als Frau.“²⁷

Trotz der Richtigkeit dieser Einwände treffen sie das Unternehmen feministischer Philosophiekritik nur bedingt, denn hier geht es nicht um Vorschriften für den emanzipatorischen Kampf aller Frauen. Die Reflexionen bewegen sich von Anfang an im Kontext einer abendländischen Tradition und berühren ein Geschlechterparadigma, das in dieser Form das des weißen westlichen Bürgermannes ist. Es ist bereits fraglich, ob und in welcher Form das Idealbild der hingebungsvollen Hausfrau und Mutter sich in anderen gesellschaftlichen Schichten niederschlagen konnte. Zumindest, was die Philosophie angeht, befassen wir uns im Grunde nicht mit der Pluralität des Realen, sondern mit gedanklichen, vereinheitlichenden Konstrukten über das Mann- bzw. Frausein, allerdings – dies ist nicht von der Hand zu weisen – mit Konstrukten, die im Rahmen der bürgerlichen Welt sehr wirkmächtig waren. Die Aufteilung der sozialen Wirklichkeit in männliche und weibliche Domänen hat ohne Zweifel zu einer enormen Verfestigung unterschiedlicher Lebenspraxen der Geschlechter geführt, so dass es schon aus diesem Grunde angemessen ist, eine andere Erfahrungswirklichkeit von Frauen vorauszusetzen, auch wenn die Identifikation mit den Rollenbildern variiert; es andere Kulturen und andere, vielleicht weitaus schwerwiegendere Probleme gibt.

Vor diesem Hintergrund möchte ich die letzten Minuten nutzen und aus dem weiten Spektrum feministischer Rationalitätskritik die Frage nach einer veränderten Perspektive moralischer Subjektivität herausgreifen.

3. Ethik und Subjektkritik

Ich habe angedeutet, dass Horkheimer und Adorno die Produktion selbstmächtiger männlicher Subjektivität als einen schmerzvollen und entsagungsreichen Vorgang darstellten, ein Vorgang, der in vielfacher Weise seinem Weiblichen verpflichtet ist.. Das heißt: Naturdistanz, Abschottung gegen Gefühl und die Macht psychischer Prozesse, die Zurückweisung von Passivitäts- und Abhängigkeitsverhältnissen sowie der Partikularität aller Welt- und Lebenserfahrung bedurften eines weiblichen Gegenentwurfs, in dem die Frau nicht nur zur Repräsentantin einer glückhafteren Seinsweise, sondern zudem ganz lebenspraktisch zur Sachwalterin der abgewehrten und verdrängten Erfahrungsformen wird – sie verkörpert das zugerichtete 'Andere' dieser männlichen Vernunft. Horkheimer und Adorno haben zudem unübersehbar gemacht, dass es sich hierbei um äußerst verletzbare Projektionen handelt, die laufend ins Negative abzugleiten drohen. Den Bildern der Hetäre, Dirne und Verführerin liegt die Furcht vor einer unbesiegbaren Eigenmächtigkeit des Weiblich-Naturhaften zu Grunde. Hierin offenbart sich der Scheincharakter festgefüger Ichgrenzen, den Brigitte Weisshaupt auch „als Schein der Identität des Verschiedenen im Selbst“ bezeichnet.²⁸ So wirkt der Umgang mit dem Weiblichen entlarvend; zeigt er doch die Vulnerabilität des identitätsverlangenden Subjekts in Form einer anhaltenden Betroffenheit durch Naturhaftes und Gegebenes. Weisshaupt schreibt unter Bezugnahme auf Adorno: „Das Selbst meint, es selbst zu sein, in seinem Wesen ist es aber Selbst-los, d.h. es ist betroffen durch das, was ihm nicht willfährt.“²⁹ Unleugbare Abhängigkeiten und Fremdbestimmungen sowie vorfindliche sprachliche Strukturen berauben nicht nur das Subjekt seiner Autonomie, sondern sind zudem von seinem rationalen Standort aus nicht umfassend transparent zu machen.

Die moderne Zeichnung autonomer Selbstheit erweist sich mithin als eine utopische Perspektive. Seine Realitätsferne, die sich nicht zuletzt durch die Abspaltung seines Weiblichen ergibt, lässt fraglich erscheinen, ob es eine wünschenswerte Perspektive darstellt. Dennoch kann diese Kritik m. E. nicht in einer Zurückweisung von Rationalität schlechthin münden und etwa einem reinen Gefühlskult huldigen. Eine solche Schlussfolgerung übersähe, wie unmittelbar immer schon das Irrationale an eine vereinseitigte Rationalität gekoppelt war oder um es mit Agnes Heller zu formulieren, dass „(...) das entfremdete 'emotionale' Verhalten und das entfremdete 'rationale' Verhalten immer sehr friedlich miteinander (koexistieren)“³⁰ (163) Bestes Beispiel dafür ist die heutige Realität des Nebeneinanders einer „raffinierten Gefühlsbarbarei“³¹ der Freizeitindustrie und einer sinnentleerte rationellen Technisierung des Arbeitslebens. Allein ein reflektierender Umgang mit unseren Gefühlen ermöglicht es, das, was uns wirklich bewegt, gegenüber manipulierten Bedürfnissen abzugrenzen.

Neue Formen ungezwungener Ich-Identität benötigen Einsicht in die Abhängigkeit des Ich von der inneren Natur sowie von den Gemeinschaftsformen, in die es eingebettet ist. Wie sie vermutlich wissen, widmet sich der Erforschung der Emotion inzwischen ein ganzer Forschungszweig. Wesentlich erscheint mir dabei, dass der Ursprung personaler Identität primär im Fühlen gesehen wird. Ihm wird eine zentrale Rolle als Auslöser philosophischen Denkens zugemessen; Gefühle sind unsere Wegweiser in der Interaktion sowohl mit der Objektwelt als auch mit anderen Menschen.³² Eine überaus wichtige, unerlässliche Funktion nehmen sie, wie u. a. schon David Hume³³ darlegte, aber vor allem in der Bestimmung des moralisch Guten ein.

Neu in Bewegung geraten ist der moralische Diskurs vor ca. 20 Jahren durch Carol Gilligans Ausführungen zu den unterschiedlichen Moralauffassungen von Frauen und Männern. Ihre Auseinandersetzung mit der empirischen Moralforschung sowie ihre eigenen Untersuchungen rücken einen deutlichen Androzentrismus der bisherigen Entwicklungspsychologie ins Licht. So wurde Kohlbergs an männlichen Versuchspersonen entwickeltes Stufenmodell der Moralentwicklung – wie Gilligan darlegt - nicht irritiert durch die Tatsache, dass Mädchen auf dieser moralischen Karriereleiter quasi notorisch scheitern. Gilligan aber nimmt dieses Phänomen zum Anlass, nicht die moralische Reife der Mädchen, sondern den Allgemeinheitwert des Modells in Frage zu stellen. Mädchen nehmen ihrer Meinung nach einen anderen moralischen Werdegang. Ihre Reifestadium entspricht nicht dem, was Kohlberg als höchste Stufe kennzeichnet und was einer moralischen Autonomie im Sinne des kategorischen Imperatives entspricht. Ihr Ergebnis ist die Feststellung eines Nebeneinanders inkommensurabler moralischer Perspektiven und Logiken, die zwar vorzugsweise jeweils von einem der beiden Geschlechter eingenommen werden, die aber nicht zwangsläufig an ein biologisches Geschlecht gebunden sind. Um es knapp zu formulieren: einer Orientierung an Autonomie, konkurrierenden Rechten, Nichteinmischung und Unparteilichkeit auf der männlichen Seite, stehen Beziehungsorientiertheit, Fürsorglichkeit und damit wechselseitige Verantwortlichkeit auf der weiblichen Seite gegenüber.³⁴

An Gilligans Position ist in umfangreicher Form Kritik geübt worden, auf die ich hier überhaupt nicht eingehen kann.³⁵ Lediglich einen Punkt möchte ich aufgreifen und zwar deswegen, weil ich diese Kritik teile. Auch wenn Gilligan keineswegs, wie man ihr vorwirft, fraglos in alten Geschlechterklischees verhaftet bleibt, so trifft es doch zu, dass sie den Dualismus der Geschlechterordnung aufrechterhält. Sie tut so, als könne man entweder nur nach Gerechtigkeitsgesichtspunkten oder nur im Sinne der Fürsorglichkeit verfahren und andere Theoretikerinnen folgen ihr in dieser Sichtweise. Übersehen wird dabei, dass der progressive weibliche Standpunkt, den sie umreißt, sich nur über Anleihen beim Gerechtigkeitsdenken

gewinnt. Nur durch einen Rationalitätsschub, der Gleichberechtigung ins Spiel bringt (und auch dafür argumentiert), kann weibliche Fürsorge sich aus dem Korsett traditioneller Unterworfenheit herauswinden. Genauso wie es einer blinden Gerechtigkeit an Fürsorglichkeit mangeln kann, indem sie die individuellen und situativen Gesichtspunkte eines Problems vernachlässigt, kann es einer blinden Fürsorglichkeit an Gerechtigkeitssinn und einen wohlverstandenen Sinn für das Angemessene fehlen. Eine Perspektive der Verbundenheit und gegenseitigen Verantwortung kann – wenn wir einmal ehrlich sind – entsetzlich beklemmend sein für den nach Freiheit verlangenden Einzelnen. Was Gilligan aber meint, ist eine Haltung, die sich dem anderen, dann wenn es nötig und gewünscht ist, in empathischer Weise zuzuwenden vermag, eine Haltung, die abwägt und prüft, die gegebenenfalls mehrere Standpunkte nebeneinander bestehen lässt. Sie richtet sich gegen einen Überlegenheitsanspruch, den, wie Heller schreibt, jener „Champion der Tugend“ erhebt, der einem abstrakten Enthusiasmus folgt und dabei sowohl die eigenen Bedürfnisse und Interessen verdrängt und verleugnet als auch die Gefühle anderer Menschen ignoriert und verletzt.³⁶

Gilligans Fürsorgeposition sowie die Überlegungen vieler anderer Moralphilosophen führen vor Augen, dass ein Abwägen des Moralisch-Richtigen in jeder Situation neu zu leisten ist. Dabei ist der Respekt vor der Andersartigkeit des Anderen wesentlich. Nehme ich diese Anerkennung des Anderen ernst, so darf ich nicht davon ausgehen, dass er mir gleich ist und meine Interessen und Sichtweisen teilt oder teilen sollte. Wie u. a. Levinas gezeigt hat, ist diese Offenheit gegen den Anderen unauflöslich verquickt mit einer Haltung der Selbstbeschränkung: „Die Fremdheit des Anderen, der Umstand, dass er nicht auf mich, meine Gedanken und meinen Besitz zurückgeführt werden kann, vollzieht sich nur als Infragestellung meiner Spontaneität, als Ethik“³⁷

So konfiguriert sich eine neue ethische Grundhaltung, die zweifelsohne einer umfassend gewandelten Form von Subjektivität verbunden ist. Judith Butler, die im letzten Jahr in Frankfurt Vorlesungen zur Moralphilosophie Adornos hielt, folgt den sich verschiebenden Konturen dieser Subjektivität mit beeindruckender Präzision, wobei neben Adorno die späten Texte Foucaults einbezogen werden. Wie vielleicht einige wissen, hat sich Judith Butlers einen Namen innerhalb der feministischen Theoriebildung gemacht. Nun entwickelt sie ihre Gedanken ganz ohne expliziten Bezug zur Geschlechterthematik, vielleicht – so könnte man vermuten – um den Wunsch einer Überschreitung des in diesen Kategorien unweigerlich enthaltenen Dualismus anzuzeigen.

Judith Butler macht mit der alten philosophischen Erkenntnis ernst, „dass die Selbsterkenntnis nie vollständig sein kann, dass sie immer bruchstückhaft ist und dass uns im Großen und Ganzen die Quellen unseres Denkens verborgen bleiben, (...)“³⁸ Die Tatsache, dass jeder

Einzelne unauflöslich und für das eigene Bewusstsein undurchschaubar in eine gesellschaftliche Welt eingebettet ist, beinhaltet für Butler seinen Verlust an Zurechnungsfähigkeit und Souveränität. Das Ablassen von der Vorstellung eines einheitlichen, konsistenten Subjekts führt im Nachdenken Butlers indes nicht zu Nihilismus und Beliebigkeit, sondern zu einer neuen Form der Verantwortlichkeit. Bezugnehmend auf Michel Foucaults Spätschriften will sie uns zeigen, „dass gesellschaftliche Normen nicht wirksam das Subjekt hervorbringen können, ohne dass das Subjekt diese Normen reflexiv in Form einer Ethik artikuliert.“³⁹ Ist dieses sich reflektierende Subjekt aber zugleich so beschaffen, dass es sich nie in seinen Motiven und Impulsen ganz und gar transparent werden kann, so kann es sich auch nie ganz verbürgen. Diese Unverfügbarkeit führt aber nicht – wie nochmals zu betonen ist - zu einem Verlust der subjektiven Basis der Ethik. Ganz im Gegenteil sieht Butler hier „gerade die Voraussetzung moralischer Untersuchungen (...), die Bedingung, unter welcher die Moral selbst erst entsteht.“⁴⁰ Das Zugleich von reflexiver Verantwortung und Wissen um die Grenzen dieser Reflexion mündet eben nicht in Willkür und Indifferenz, sondern in eine Art der Moralität, die durch ein Absehen von `ethischer Gewalt` sich selbst und anderen gegenüber kennzeichnet ist. Hier sieht sie den Ausgangspunkt des Menschlichen. Sie schreibt: „Leugnen wir unsere Beschränkungen, so verleugnen wir, was an uns menschlich ist. Dieser Verlust scheint mir schwer wiegender als der Verlust jenes Souveränitätsgefühls, das für eine kohärente Subjekttheorie benötigt wird. Wie sowohl Adorno als auch Foucault verdeutlichen, muss man nicht souverän sein, um moralisch zu handeln; Foucaults Impulsen

zum Stolperstein werden lässt. „Manchmal geraten Normen, die die Anerkennung regeln, durch die Nichtanerkennbarkeit des Anderen in die Krise.“⁴³

Um diese neue Bewegung der Anerkennung in der Begegnung mit Andersartigkeit zu vollziehen, unternimmt Butler im Folgenden eine Kritik des Hegelschen Anerkennungsmodells, wobei sie sich auf Cavarero und Levinas stützt. Ohne die Abgrenzung gegen Hegel hier im Einzelnen ausweisen und prüfen zu wollen, lässt sich sagen, dass Butler mit der italienischen Philosophin Cavarero die unablässige Angewiesenheit des Selbst auf ein Du, das es nicht ganz erfassen kann, herausstellt. „Die Einzigartigkeit des Anderen ist mir ausgesetzt, aber meine ist auch ihm ausgesetzt, und das heißt nicht, dass wir gleich sind, es heißt nur, dass wir durch unsere Unterschiede, d.h. durch unsere Singularität, aneinander gebunden sind.“⁴⁴ Butler führt dann vor, inwiefern diese Singularität, dieses Irreduzible des Individuums, sich aller sprachlichen Bestimmung, auch in Form einer kohärenten Erzählung, entzieht. Damit gelange das Ich zu der Erkenntnis, dass trotz aller Bemühungen weder ich noch der Andere in umfassenden Sinne Rechenschaft von sich selbst abzulegen vermag. Gerade die Erfahrung meiner eigenen unaussprechlichen Identität, meiner „unabänderlichen Teilblindheit“⁴⁵ verleiht mir die Fähigkeit dem Du, von dem ich abhängen, mit Nachsicht zu begegnen.

Wie aber ist dieses Scheitern der Selbsterkenntnis zu erklären? - Dies verstehen wir nur, wenn wir den „Schauplatz eines Selbst vor seiner Individuation“⁴⁶ betreten und sehen, dass, lange bevor wir eine Grenze zwischen uns und dem Anderen zu ziehen vermögen, eine primäre Empfänglichkeit für Eindrücke uns diesem Anderen ausliefert. Gemeint ist die elementare Tatsache der Passivität der frühen Kindheit, die jeder subjektiv-bewussten Erfahrung auch von Passivität vorausgeht. Es handelt sich hierbei kurz gesprochen um eine Vorgeschichte des Subjektes, die es nicht selbst ist: „So kann man nachdenklich mit einem gewissen Sinn für Bescheidenheit sagen, dass ich zu Beginn *mein Verhältnis zu dir bin*, (...), einem Du ausgeliefert ohne das ich nicht sein kann und von dem mein Überleben abhängt. (...) Das Selbst, das ich erst noch zu sein habe (an dem Punkt, an dem die Grammatik noch gar kein >Ich< zulässt), ist zu Beginn in Bann geschlagen, gefesselt durch einen Schauplatz der Gewalt, durch ein Verlassensein, eine Ohnmacht, durch einen Mechanismus der Lebenserhaltung, denn so oder so ist eben der Beistand, ohne den ich nicht sein kann, von dem schon mein bloßes Sein abhängt, ja, der von Grund auf und von Grund auf zweideutig mein Sein ist.“⁴⁷ Die Undurchdringlichkeit dieser Vorgeschichte entbindet nicht von der Verantwortung, über meinen Werdegang Rechenschaft abzulegen, aber sie setzt dem Grenzen und gerade diese Grenze, diese Fremdheit, dieses Ausgesetztsein, ist eben die Quelle meiner ethischen Verbindung zum Anderen. Anders gesagt: Butler will uns zeigen, dass eine ethische Kraft genau dann entsteht, wenn wir uns der unumgänglichen, oftmals schwer zu ertragenen

Bezogenheit auf Andere auch in Form der Abhängigkeit nicht entziehen, sondern diese Realität annehmen. Die Verletzung, die mir vom anderen widerfährt, mündet hier nicht in Rache oder Kultivierung meiner Willensfreiheit, sondern in Bescheidenheit und Großzügigkeit „denn ich brauche Vergebung für das, was ich nicht vollständig wissen kann, was ich nicht vollständig gewusst haben könnte, und ganz ähnlich gilt für mich die Verpflichtung, Anderen zu vergeben, die sich ihrerseits zum Teil konstitutiv undurchschaubar sind.“⁴⁸ Dies meint eine ethische Haltung, die zwar nicht davon ablässt Normen geltend zu machen, zugleich aber jegliche Starrheit der eigenen Haltung, den Anspruch darauf, unbedingt Recht zu haben, fahren lässt. Mit Adorno wäre zu sagen, „daß das wahre Unrecht eigentlich immer genau an der Stelle sitzt, an der man sich selber blind ins Rechte und das andre ins Unrechte setzt.“⁴⁹ An der Schwelle „ob man blind nach außen schlägt (...) oder ob man statt dessen in der Reflexion auf die eigene Bedingtheit lernt, auch dem sein Recht zu geben, was anders ist, (...)“⁵⁰ liegt, wenn überhaupt noch irgendwo, die subjektive Wahl zwischen richtigem und falschem Leben. Ohne dies nun noch differenzieren zu können, tritt als letzte wesentliche Erkenntnis dieser an Adorno anschließenden Reflexionen eines zu Tage. Es ist die Einsicht, dass das Unmenschliche im eigentlichen Sinn ein zügelloser Wille ist. Und dass dieser Wille sich gleichermaßen kundzutun vermag im selbstgerechten Kampf gegen Unmenschlichkeit und Unrecht.

Verstehen wir das Menschliche im Gegenzug als Zurückhaltung, als Bezähmung des Willens und Einlassen auf die Fremdheit des Anderen, so verweist diese Haltung in radikaler Weise auf eine kommunikative Praxis. Sie kann dabei nicht theoretisch bleiben, darf sich nicht darin verlieren, in meisterlichen Diskursen ausformuliert zu werden. Ich spreche hiermit auf ein seltsames Missverhältnis an, das ich gerade im philosophischen Denken wahrnehme. So leidenschaftlich und nachhaltig auch der Zusammenbruch eines rigiden Subjektbegriffs thematisiert wird, so wenig findet oftmals in der Tat eine kommunikative Öffnung statt. Als Beispiel dafür möge die französische Postmoderne dienen, die zwar das 'Devenir femme' auf ihre Fahnen schreibt, sich aber weitgehend desinteressiert an feministischer Theorie zeigt. Es gibt einen Gestus des Denkens, der noch die Aufhebung aller Wahrheits- und Wissensansprüche in einer Weise darbietet, dass man sich beim Zuhören (um eine Formulierung Schnädelbachs⁵¹ zu missbrauchen) permanent aufgefordert fühlt zu salutieren. Das Subjekt verlässt seinen erhöhten Standort immer noch nicht, auch wenn der Fels unter ihm kraft seiner eigenen Arbeit längst porös und mürbe ist. Das Schwerste – so scheint es mir - und dies sage ich auch abschließend angesichts der Frage nach Vernunft im Geschlechterdiskurs – ist es wohl für uns alle, unsere Einsichten auf uns selbst zurückzubeziehen, um unseren Gesprächen die Aussicht auf Sachlichkeit zu geben. Das Schwerste ist mithin die Verwirklichung einer

schlichten Erkenntnis, wie sie Karl Jaspers vor 50 Jahren ausdrückte: „Wahrheit ist, was uns verbindet. (...) In der Kommunikation hat Wahrheit ihren Ursprung.“⁵² Dies ist nicht misszuverstehen als eine Aufforderung zu seichten Kompromissen, sondern es meint jene echte Begegnung zwischen Menschen, die anerkennend und kritisch Anteil nehmen am Lebensvollzug und Denken des jeweils Anderen.

- ¹ Virginia Woolf, Ein Zimmer für sich allein. Frankfurt/Main 1981, S. 54.
- ² Ebd., S. 57.
- ³ Siehe: Sigrid Damm, Cornelia Goethe. Frankfurt/Main 1988.
- ⁴ Cornelia Klinger, Zwei Schritte vorwärts, einer zurück – und ein vierter darüber hinaus. In: Die Philosophin, Forum für feministische Philosophie und Theorie, 6. Jg., Heft 12, Okt. 1995. S. 81
- ⁵ Thomas Laqueur, Auf den Leib geschrieben, die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. München 1969, S.57. Vgl. hierzu auch: Barbara Duden, Geschichte unter der Haut. Ein Eisenacher Arzt und seine Patientinnen um 1730. Stuttgart 1991.
- ⁶ Barbara Duden, a.a.O., S. 18.
- ⁷ Thomas Laqueur, a.a.O., S. 24/25.
- ⁸ Vgl. ebd., S. 193.
- ⁹ Ebd., S. 18.
- ¹⁰ Vgl.: Karin Hausen, Die Polarisierung der „Geschlechtscharaktere“ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben. In: W. Conze (Hg.), Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Stuttgart 1976. S. 363-373.
- ¹¹ Thomas Laqueur, a.a.O. Kap. 1 – Von Sprache und vom Fleisch.
- ¹² Vgl.: Heidemarie Bennent-Vahle, Die Differenz ist ausgeschlossen, Aktuelle Überlegungen zur Geschlechteranthropologie Kants. In: Grenzen der Moral, hrsg. v. U. Konnertz, Tübingen 1991, S. 31-57.
- ¹³ Siehe z.B. Liselotte Steinbrügge, Das moralische Geschlecht, Theorien und literarische Entwürfe über die Natur der Frau in der französischen Aufklärung. Weinheim und Basel 1987.
- ¹⁴ Vgl. u.a. Silvia Bovenschen, Die imaginierte Weiblichkeit, Exemplarische Untersuchungen zu kulturgeschichtlichen und literarischen Präsentationsformen des Weiblichen, Frankfurt/Main 1979.
- ¹⁵ Ernst Brandes, Betrachtungen über das weibliche Geschlecht und dessen Ausbildung in dem geselligen Leben. Hannover 1802, S. 57. Vgl. hierzu: Heidemarie Bennent, Galanterie und Verachtung, Eine philosophie-geschichtliche Untersuchung zur Stellung der Frau in Gesellschaft und Kultur. Frankfurt/New York 1985. Insbes.: Kapitel III/7.
- ¹⁶ Johann Ludwig Ewald, Die Kunst ein gutes Mädchen, eine gute Gattin, Mutter und Hausfrau zu werden. Erstes Bändchen. Frankfurt 1804, S. 41f.
- ¹⁷ Vgl.: Georg Wilhelm Friedrich Hegel, Phänomenologie des Geistes. In: Derselbe, Werke Frankfurt/Main 1970, Bd 3, S. 352f.
- ¹⁸ Siehe: Heidemarie Bennent, 1985. Insbes. Kap. III/6. S.138-170.
- ¹⁹ Siehe hierzu: Andrea Maihofer, Geschlecht als Existenzweise. Frankfurt/Main 1995. S. 132ff.
- ²⁰ Max Horkheimer u. Theodor W. Adornos, Dialektik der Aufklärung. In: Max Horkheimer, Gesammelte Schriften Bd 5, S. 56.
- ²¹ Ebd., S.99.
- ²² Max Horkheimer und Theodor W. Adorno, a.a.O. S. 57.
- ²³ Vgl. Andrea Maihofer, a.a.O. S. 114.
- ²⁴ Vgl. u.a. Carolyn Merchant, der Tod der Natur, Ökologie, Frauen und neuzeitliche Naturwissenschaft. München 1987.
- ²⁵ Cornelia Klinger, a.a.O. S.91.
- ²⁶ Zur Konstruktion des sozialen Geschlechts, siehe: Judith Lorber, Gender-Paradoxien. Opladen 2003.
- ²⁷ Cornelia Klinger, Bis hierher und wie weiter? Überlegungen zur feministischen Wissenschafts- und Rationalitätskritik. In: Marianne Krull (Hg.), Wege aus der männlichen Wissenschaft. Pfaffenweiler 1990, S. 40.
- ²⁸ Brigitte Weisshaupt, Vernunft und selbstloses Selbstsein, Zur Dialektik der Identität von Frauen. In: Marianne Krull (Hg.), a.a.O., S. 49.
- ²⁹ Ebd.
- ³⁰ Agnes Heller, Theorie der Gefühle, Hamburg 1981, S. 295.
- ³¹ Vgl. ebd: S. 283/284.
- ³² Vgl.: Carola Meier-Seethaler, Gefühl und Urteilskraft. Insbes. Kap.II.
- ³³ Siehe Hume-Aufsatz in der Liste der Vorträge
- ³⁴ Vgl.: Carol Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau. München/Zürich 1984. Dies.: Verantwortung für den anderen und für sich selbst – das moralische Bewusstsein von Frauen. In: Günter Schreiner (Hg.): Moralische Entwicklung und Erziehung. Braunschweig 1983, S. 133-174. Zur Diskussion um Gilligan – siehe u.a.: Gertrud Nummer-Winkler (Hg.), Weibliche Moral, Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik, Frankfurt/New York 1991; Heidemarie Bennent-Vahle, Moralthoretische Fragen und Geschlechterproblematik. In: Walter Herzog u. Enrico Violi (Hg.), beschreiblich – weiblich, Aspekte feministischer Wissenschaft und Wissenschaftskritik. Zürich 1991, S.45-69.
- ³⁵ Siehe: Andrea Maihofer, Ansätze zur Kritik des moralischen Universalismus. Zur moralthoretischen Diskussion um Gilligans Thesen zu einer `weiblichen` Moralauffassung als Kritik herrschender Moral. In: Feministische Studien, Radikalität und Differenz, 1988 (6), Nr. 1, S. 32-52.
- ³⁶ Agnes Heller, a.a.O., S.305ff.
- ³⁷ Emmanuel Levinas, Totalität und Unendlichkeit. Freiburg/München 1987, S. 51.
- ³⁸ Judith Butler, Kritik der ethischen Gewalt. Frankfurt/Main 2003, S. 11.
- ³⁹ Ebd. S. 10.
- ⁴⁰ Ebd. S. 20.

⁴¹ Ebd. S. 11.

⁴² Ebd. S. 36.

⁴³ Ebd. S. 35.

⁴⁴ Ebd. S. 47.

⁴⁵ Ebd. S. 54.

⁴⁶ Ebd. S. 90.

⁴⁷ Ebd. S. 90/91.

⁴⁸ Ebd. S. 56.

⁴⁹ Theodor W. Adorno, Probleme der Moralphilosophie. Hg. V. Thomas Schröder. Frankfurt/Main 1997, S. 251.

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Siehe Herbert Schnädelbach, Das Gespräch der Philosophie, Berliner Abschiedsvorlesung. In: Informationen Philosophie, hg. von Peter Moser, April 2003 – 1, S. 10 – hier heißt es: „Da hissen in Kolloquien und Sektionen philosophische Einzelkämpfer ihre Flagge in der Hoffnung, dass jemand kommt und salutiert; (...)“

⁵² Karl Jaspers, Der philosophische Glaube. München 1948, S. 40.