

# Selbstkonzepte aus feministisch-ethischer Sicht

Autor(en): **Haker, Hille**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie = Revue philosophique et théologique de Fribourg = Rivista filosofica e teologica di Friburgo = Review of philosophy and theology of Fribourg**

Band (Jahr): **49 (2002)**

Heft 1-2

PDF erstellt am: **13.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-760883>

## **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.

Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.

Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

## **Haftungsausschluss**

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

## Selbstkonzepte aus feministisch-ethischer Sicht

«Feministische Ethik ist wohl ein neuer Denkansatz, prima facie aber keine neue ethische Theorie; sie befindet sich weder auf einer Ebene mit den aus der Geschichte der Philosophie bekannten normativ-ethischen Ansätzen noch mit den im Umfeld der angewandten Ethik neu entstandenen Disziplinen wie Umweltethik, Wirtschaftsethik etc. Vielmehr definiert sie einen bestimmten Blickwinkel auf diese Theorien und auf die Moralphilosophie in ihrer ganzen Breite. Anders gesagt: Feministische Ethik bezeichnet den Versuch, die Perspektive der Geschlechterdifferenz auf moralphilosophische Fragen – theoretische Fragestellungen wie auch die philosophische Analyse konkreter moralischer Konfliktsituationen – anzuwenden.»<sup>1</sup>

Ethische Probleme unter einer geschlechtsspezifischen Perspektive zu betrachten, ist naheliegend.\* Dennoch wird dies in den meisten ethischen Beiträgen nicht getan. Denn auch in der Ethik läßt sich ein vermeintlich neutraler Blick auf Probleme erkennen, der jedoch mehr oder weniger versteckte geschlechtsspezifische Annahmen enthält, wobei geschlechtsspezifisch in diesem Fall, wie so häufig im gesellschaftlichen Leben und im wissenschaftlichen Diskurs, männlich bedeutet.

### *I. Warum die Kategorie «Geschlecht» die Ethik mitkonstituiert*

Einige Beispiele sollen dies verdeutlichen: Die moderne Ethik geht, soweit sie eine eher liberalistische Konzeption verfolgt, von einem Handlungssubjekt aus, das bestimmte Rechte hat, die es – oder sagen wir ruhig: er – gegenüber anderen verteidigen darf. Soweit der Handelnde nicht dazu in der Lage ist, seine Rechte selbst aktiv einzufordern, wird der Staat diese Aufgabe übernehmen müssen. So ist zum Beispiel das Recht auf Meinungsfreiheit zu schützen, oder das Recht auf Privatheit,

\* Gastvorlesung im Rahmen des Vorlesungszyklus «Fundamentalethik» an der Universität Freiburg Schweiz am 17. 05. 2001.

<sup>1</sup> PAUER-STUDER, Herlinde, in: NAGL-DOCEKAL, Herta/PAUER-STUDER, Herlinde (Hgg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik*, Frankfurt a.M. 1993, 35.

auf körperliche Integrität usw. Viele dieser moralischen Rechte sind im Katalog der Menschenrechte der Vereinten Nationen festgehalten.

Aber sonderbar: Betrachtet man die Ausführungen zu diesem Handlungssubjekt in verschiedenen Theorien, von Hobbes, Locke, Kant und vielen anderen bis zu heute vertretenen Theorien wie der von John Rawls oder Robert Nozick, zum Teil auch Jürgen Habermas, so fällt auf, daß der Handelnde als ein Individuum vorgestellt wird, das vor allem die Abgrenzung sucht: Abgrenzung gegenüber den Ansprüchen anderer, von der Abgrenzung von der eigenen Abstammung, von den eigenen Erfahrungen, von der eigenen Bezogenheit auf andere. Der Handelnde scheint isoliert von anderen, ein «Atom», wie Locke sagt. Mit anderen pflegt er eine Umgangsweise, die der Ökonomie ähnelt: Es werden bei Hobbes und verschiedenen anderen Theoretikern Verträge abgeschlossen, an die sich die Akteure fortan halten müssen, weil sie eine Selbstverpflichtung beinhalten, die die soziale Stabilität garantiert. Das Zusammenleben über Verträge zu gestalten, ist ein zentrales Kennzeichen der Regulierung öffentlicher Beziehungen. Aber kann diese Art der Regelung auch als repräsentativ für intersubjektive Beziehungen stehen? Und, so wäre aus der Perspektive derjenigen zu fragen, die gerade den öffentlichen Bereich am wenigsten mitgestalten, dafür aber in der Privatsphäre eine große Gestaltungskraft und -macht haben: Können die Vertragsbeziehungen den gesamten Bereich der Moral repräsentieren?

Ein anderes Beispiel: Die Sozialethik ist vor allem eine Frage der öffentlichen Moral. Dabei geht es um Verteilungsfragen, die wiederum leicht unter die Fittiche ökonomischer Berechnungen geraten. Oder es geht um die großen Fragen der politischen Ethik, etwa die der Verantwortung für zukünftige Generationen, um die ethisch richtige Entwicklung des Gesundheitssystems usw. Wenngleich auch die Lösungen nur schwer zu finden sind, stehen doch die Instrumentarien zur Verfügung, mit denen die Probleme angegangen werden. Nun sind aber im öffentlichen Bereich Männer von jeher diejenigen, die die Strukturen des Denkens und Gestaltens nach ihrer Weise bestimmt haben. So werden etwa mathematische Kalkulationsmethoden, Wahrscheinlichkeitsrechnungen und verschiedene Prognoseinstrumente angewendet, um mit den Verantwortungsfragen umzugehen. Auf der anderen Seite, aber nach dem gleichen tradierten Schema, wird die theoretische Frage zu beantworten versucht, ob etwa zukünftige Generationen überhaupt im strengen Sinn Rechte haben können, usw. Fragen wie etwa nach einer verantworteten Elternschaft, nach dem ethisch vernünftigen und angemessenen Umgang von Erwachsenen mit Kindern, nach der Wünschbarkeit dessen, was wir zukünftigen Generationen hinterlassen, selbst Fragen nach der Beziehungskultur zwischen den Geschlechtern, um nur einige andere Beispiele

zu nennen, werden von dem dominanten Diskurs in der Ethik nicht oder nur kaum gestellt.

Ist dieser Befund – die Ausklammerung der sogenannten privaten Moral – auf die Theologische Ethik übertragbar? Man möchte meinen: nein, spielt doch Sexualethik in der Moralthologie eine zentrale Rolle. Aber schon auf den ersten Blick spiegeln sich auch hier die gesellschaftlichen Verhältnisse. Zwar gibt es eine Legion von Literatur zur Sexualität oder zur christlichen Ehe, aber in fast allen einschlägigen theologischen oder ethischen Lexika sucht man zum Beispiel das Stichwort Vergewaltigung umsonst. Unter der Hand wird eine Gewichtung reproduziert, die gesamtgesellschaftlich ebenso funktioniert: Bestimmte Fragen werden aus der Ethik hinausgedrängt, andere für sekundär befunden, und damit wird die Wahrnehmung ethischer Probleme geschlechtsspezifisch gelenkt.

Zum Beispiel Prostitution: In Deutschland wurde vor kurzem die Neuregelung der Prostitution diskutiert. Es ging um eine rechtliche Absicherung der Prostituierten, deren «Gewerbe» als Beruf anerkannt werden sollte, so daß die Prostituierten kranken- und sozialversichert würden. Das Problem dabei war die Frage, wie es gelingen kann, die Frauen zu schützen und ihre Rechte abzusichern, ohne gleichzeitig der Praxis der Prostitution eine legitimatorische Basis zu verleihen. Manche Frauen wehren sich nämlich dagegen, daß männliche Sexualität unhinterfragt bleibt, indem die Prostitution als ein Beruf unter anderen anerkannt wird. Interessant ist, wie die Diskussion geführt wurde: Politiker, in der Mehrheit Männer, unterhielten sich darüber, wie den Frauen geholfen werden kann, wie ihnen adäquate Arbeitsbedingungen gegeben werden können. Auch einige Frauen, in Deutschland insbesondere diejenigen, die selbst so genannte Freudenhäuser führen, setzten sich vehement für die Autonomie der Frauen ein, die ihren Beruf selbst zu wählen scheinen. Kaum jemand aber sprach über die männliche Sexualität, über das Verhältnis von Männern zu Macht und Kontrolle weiblicher Körper, die über die Sexualität ausgelebt wird. Vielmehr wurde auf historische Argumente Bezug genommen, wie «Prostitution als ältestes Gewerbe der Menschheit» – als gälte dies nicht ebenso für Sklaverei oder Folter, von der wir uns doch mit guten Gründen längst zumindest theoretisch verabschiedet haben. So kann die Geschlechterbrille den Blick und die Wahrnehmung eines moralischen Problems geradezu verstellen, kann verhindern, daß eine Reflexion dort begonnen wird, wo sie am notwendigsten, am Notwendigsten wäre.

Ein weiteres gutes Beispiel für diesen meines Erachtens pseudoethischen Umgang mit moralischen Problemen, sofern sie Frauen betreffen, ist die Beratungspraxis im Zusammenhang mit Schwangerschaftskon-

flikten. Beraterinnen müssen den Lebensschutz des ungeborenen Kindes als höchsten Beurteilungsmaßstab ansehen. Bis heute ist dies so (auch unabhängig von der «Schein»-Ausstellung). Nun ist die ethische Hierarchisierung von Gütern selbstverständlich notwendig, ein moralischer Konflikt zeichnet sich gerade dadurch aus, daß eine *eigentlich* gültige und begründete Güter- und Rechtehierarchie ins Wanken gerät. Dies ist im Schwangerschaftskonflikt dann der Fall, wenn eine Frau sich nicht in der Lage sieht, die moralische Verantwortung für ihr Kind zu übernehmen – und niemand außer ihr sie übernehmen kann. *Diese* Nichtersetzbarkeit der Verantwortung während der Schwangerschaft stellt eine singuläre Situation dar, die ethisch auch als solche beurteilt werden muß. Für die kirchliche – und häufig genug auch für die moraltheologische – Reflexion wird aber seit Jahren genau dieser Konflikt an den Rand der moralischen Reflexion gedrängt. Zugespitzt gesagt, wurde der Schwangerschaftskonflikt nicht als Konflikt der Frau betrachtet, sondern vielmehr als eine Infragestellung der Wertehierarchie, die das menschliche Leben als höchstes Gut anerkennt, welches nicht in Menschenhand liegt. Hier konsistent zu bleiben, erschien als ein Identitätsproblem der Kirche bzw. Theologie selbst.

Mit diesen Beispielen sind wir schon in den Bereich dessen vorgestoßen, was Selbstkonzepte von Frauen ausmachen könnte: Frauen müssen sich mit ihrem Körper auseinandersetzen, weil dieser eine Ikone darstellt, die *verehrt* wird, oder ein Objekt der Begierde ist, das *beherrscht* wird, weil der Frauenkörper, in einer männlich geprägten Gesellschaft viel stärker als der Männerkörper ein Medium der Phantasie ist, in den eingeschrieben wird, was Frauen und Männer sich von ihm wünschen.<sup>2</sup> Die Reflexion auf die Sexualität, so würde ich behaupten, ist ein sehr viel größeres Thema der weiblichen als der männlichen Identität, gerade weil sie je aus den vorgegebenen Mythen befreit werden muß und weil sie potentiell durch männliche Macht immer bedroht ist. Zu den Selbstkonzepten von Frauen gehört aber ebenso die Reflexion auf die Rollenidentifikation der Mutterschaft, und zwar in viel stärkerer Weise, als dies bei Männern im Hinblick auf die Rollenidentifikation der Vaterschaft der Fall ist. Dies ist sozusagen die empirische Seite, die Seite der Erfahrungswirklichkeit von Frauen und Männern, auf die sich die feministische Ethik als Gender-Ethik mit ihrem bestimmten Blick bezieht

<sup>2</sup> LAQUEUR, Thomas, Auf den Leib geschrieben. Die Inszenierung der Geschlechter von der Antike bis Freud. Übers. von H.J. Bussmann, Frankfurt a.M. et. al. 1992.

und die ich mit den verschiedenen Beispielen zumindest evozieren wollte.

## II. *Feministische Ethik und Identität*

Feministische Ethik, so können wir deshalb etwas genauer festhalten, übt eine ethisch fundierte Kritik an Handlungen, Praktiken, Systemen, Strukturen und Ideologien, welche die Unterordnung von Frauen perpetuieren. Sie sucht nach Wegen, um die wirtschaftlichen, sozialen und kulturellen Ursachen der Unterordnung von Frauen zu verhindern, und sie versucht, Alternativen zur gegenwärtigen Ordnung der Welt zu entwickeln, die den bestehenden Sexismus, Rassismus, aber auch Ethnozentrismus zu überwinden vermögen.<sup>3</sup> Die Zielfelder feministischer Ethik in westeuropäischen Gesellschaften lassen sich in einigen weiteren Stichworten festhalten: den biographischen Veränderungen, die Frauenbiographien stärker und radikaler als Männerbiographien treffen; der Entwicklung der beruflichen Qualifikationen; der Partizipation von Frauen an öffentlichen Ämtern und entsprechend an Entscheidungsprozessen.

Wenn wir nun von Selbstkonzepten von Frauen sprechen wollen, so müssen wir uns vergewissern, vor welcher gedanklichen Folie wir dies tun. Was sind Selbstkonzepte? Welche Rolle spielen sie in der Ethik? Sehen wir uns, um Klarheit zu gewinnen, kurz die Geschichte der Identitätstheorien an.<sup>4</sup> Wir werden sehen, daß Lockes Vorstellung des «atomistischen Selbst», wie ich es am Anfang kurz in Erinnerung gerufen habe, für die Moderne eine herausragende Bedeutung gewinnt.

### 1. *Identitätskonzepte der Moderne*

Bis weit in die Neuzeit wurde die Identität der Person in enger Anlehnung an die allgemeinen Identitätstheoreme betrachtet, bei denen die Identitätsaussage substanzontologisch gefaßt wird. Für die Theologie, die die Person im Rahmen der Schöpfungstheologie als von Gott, dem letztlich einzigen mit sich identischen Wesen, geschaffen betrachtet, kann die personale Identität ebenfalls nicht in radikaler Weise zum Pro-

<sup>3</sup> So lautet die Bestimmung bei JAGGER, Alison M., «Feminist Ethics», in: BECKER, Lawrence/BECKER, Charlotte (Hgg.), *Encyclopedia of Ethics*, New York et. al. 1992, 364–367 (Garland reference library of the humanities 925).

<sup>4</sup> Dieser Teil basiert auf verschiedenen Arbeiten zur Identität, besonders aber auf dem Artikel: HAKER, Hille, «Identität», in: HÜBENTHAL, Ch./DÜWELL, M./WERNER, M. (Hgg.), *Handbuch zur Ethik*, Stuttgart 2002 (im Druck); HAKER, Hille, *Moralische Identität. Literarische Lebensgeschichten als Medium ethischer Reflexion*. Mit einer Interpretation der «Jahrestage» von Uwe Johnson, Tübingen et. al. 1999.

blem werden. Problematisch wird diese Annahme erst bei einer Herangehensweise, die auf diese substanzontologische Fundierung des Identitätstheorems verzichtet und stattdessen die Kategorie des Bewußtseins als Identitätskriterium heranzieht. Dies erfolgt in historisch einflußreicher Weise zuerst durch den englischen Empiristen John Locke, der behauptet, die Identität einer Person sei mittels der Bewußtseinskategorie zu fassen.<sup>5</sup> Locke konzipiert die personale Identität ausgehend vom entscheidenden Kennzeichen der Person, dem Selbstbewußtsein, und vom Träger des Zeitbewußtseins, der Erinnerung.

«Denn da das Bewußtsein das Denken stets begleitet und jeden zu dem macht, was er sein Selbst nennt und wodurch er sich von allen anderen denkenden Wesen unterscheidet, so besteht hierin allein die Identität der Person, das heißt das Sich-Selbst-Gleich-Bleiben eines vernünftigen Wesens. Soweit nun dieses Bewußtsein rückwärts auf vergangene Taten oder Gedanken ausgedehnt werden kann, so weit reicht die Identität dieser Person.»<sup>6</sup>

Aber wenn auch das Selbstbewußtsein die Identität zu gewährleisten scheint und die Erinnerung die zeitliche Kontinuität stiftet, so weiß Locke auch, daß die bewußtseinsmäßige Identitätssicherung theoretisch vor großen Problemen steht. Einerseits entgeht Locke dem naheliegenden Einwand, daß die Identität über den je präsentischen Bewußtseinszustand sowie auch über die bewußte Erinnerung hinausgeht nur dadurch, daß er eine Differenz zwischen personaler und menschlicher Identität einführt. Auf der anderen Seite ist es – auch und gerade für Locke – das praktische Selbstinteresse, das die Einheit der Identität begründet. Lockes Thesen lösen im ausgehenden siebzehnten und im achtzehnten Jahrhundert eine tiefgreifende Debatte über das menschliche Selbstverständnis aus.

Die erkenntnistheoretische Frage nach der personalen Identität thematisiert vor allem die Identifizierbarkeit und das Sich-selbst-gleich-Bleiben einer Person über die Zeit. Daneben wird die personale Identität aber zum Thema der praktischen Philosophie. So unterscheidet Kant zwischen dem transzendentalen Subjekt und dem konkreten praktischen Subjekt, das seine Identität vor allem in Handlungszusammenhängen entwirft. Weitreichende Folgen hat die Konzeption Hegels, der die Konstitution des Selbstbewußtseins als intersubjektiven Prozeß ausweist, an dessen Ende die Identitätsbildung mit der Anerkennung des Anderen in eins fällt. Damit ist eine ethisch-normative Dimension in die individuelle

<sup>5</sup> LOCKE, John, Versuch über den menschlichen Verstand, Hamburg 41981 (PhB = An essay concerning human understanding).

<sup>6</sup> Ebd., 420.

Identitätskonstitution eingeschrieben, wodurch die ethische Perspektive mit der individuellen Selbstrealisierung gleichursprünglich gefaßt ist.

In Bezug auf die praktische Konzeption der Identität beginnt im achtzehnten und neunzehnten Jahrhundert der Gedanke der Individualität eine immer zentralere Rolle zu spielen.<sup>7</sup> Schon für die Aufklärung gilt, daß die Bildung der Identität im Sinne der Gestaltung und Entwicklung konstitutiv für das moralische Subjekt ist. Die Romantik thematisiert in besonderer Weise die biographisch geprägte Identitätsbildung, wodurch die Individualität und die Authentizität der Person herausgestellt werden.<sup>8</sup> Erst durch diese Entwicklung kommen zunehmend im neunzehnten und zwanzigsten Jahrhundert die sozialpsychologischen und pädagogischen Ansätze zum Tragen.

Im zwanzigsten Jahrhundert können die beiden Perspektiven nach der Tradition der analytischen Philosophie im Anschluß an den englischen Empirismus und nach der Tradition der praktischen Philosophie im Anschluß an Kant und Hegel unterschieden werden. Innerhalb der analytischen Philosophie bilden sich dabei die Lager der Reduktionisten und der Nichtreduktionisten, andererseits aber entbrennt ein Streit um das richtige Kriterium der personalen Identität: Anhänger des psychischen Kriteriums stehen dabei in der Lockeschen Tradition, während es den Anhängern des physischen Kriteriums vor allem darum geht, die kontraintuitive Annahme zu widerlegen, es sei dem Selbst gleichgültig, in welchem Körper seine personale Identität «zu Hause» ist.<sup>9</sup> Derek Parfits These schließlich, es sei gar nicht die Identität einer Person, auf die es ankomme («identity is not what matters»), sondern die kausale Relation zwischen verschiedenen psychischen Zuständen, bildet den vorläufigen Höhepunkt einer Diskussion, die sich immer weiter von der Perspektive der praktischen Identität entfernt. In der angloamerikanischen Diskussion ist die Kritik von Christine Korsgaard an der analytischen Identitätsphilosophie wichtig, weil sie einen neuen Brückenschlag versucht.<sup>10</sup>

<sup>7</sup> Vgl. FRANK, Manfred, Die Unhintergebarkeit von Individualität. Reflexionen über Subjekt, Person und Individuum aus Anlaß ihrer «postmodernen» Toterklärung, Frankfurt a.M. 1986 (Suhrkamp 1377 = NF. 377).

<sup>8</sup> Vgl. TAYLOR, Charles, Quellen des Selbst. Die Entstehung der neuzeitlichen Identität. Übers. von J. SCHULTE, Frankfurt a.M. 1996 (= Sources of the Self: the making of the modern identity, 1989).

<sup>9</sup> Vgl. dazu QUANTE, Michael, Die Identität der Person: Facetten eines Problems, in: *PbR* 42 (1995) 35–39; STURMA, Dieter (Hg.), Person. Philosophiegeschichte – Theoretische Philosophie – Praktische Philosophie, Paderborn 2001.

<sup>10</sup> KORSGAARD, Christine M., «Personale Identität und die Einheit des Handelns: eine kantianische Antwort auf Parfit», in: QUANTE, Michael (Hg.), Personale Identität,



Sie kritisiert den ausschließlich empiristischen Zugang, der vergessen läßt, daß das Bedürfnis nach Identifikation der Notwendigkeit entspringt, überlegte Entscheidungen zu treffen, bzw. überhaupt im kantischen Sinne frei zu handeln. Die zeitliche Kontinuität, die durch die Biographie einer Person gewährleistet wird, ist für das Handeln unvermeidlich. Deshalb muß das reduktive empirische Modell mit dem nicht reduktiven praktischen Modell gekoppelt werden, um dem Identitätsbegriff in seinen beiden Bedeutungsdimensionen gerecht zu werden:

«Vom theoretischen Standpunkt aus kann man eine Handlung einfach als eine weitere Erfahrung ansehen, und die Behauptung, daß sie ein Subjekt habe, mag, wie Parfit sagt, «unserer Redeweise geschuldet» sein. Vom praktischen Standpunkt aus betrachtet, müssen aber Entscheidungen einen, der sich entscheidet, und Handlungen ein Handlungssubjekt haben. Dadurch *werden* sie in unseren Augen erst zu unseren Entscheidungen und zu unseren Handlungen statt zu Ereignissen, die eintreten.»<sup>11</sup>

Ähnlich argumentiert Paul Ricoeur, der die «idem-Identität» (Identität des Gleichen) von der «ipse-Identität» (Identität des Selbst) unterscheidet, gleichwohl aber ihre Verschränkung betont.<sup>12</sup> Seine hermeneutisch-phänomenologische Konzeption der Identität ist die wichtigste Antwort der letzten Jahrzehnte auf die analytische Identitätskonzeption. Für Ricoeur kann die personale Identität nicht anders als narrativ, das heißt mit Bezug auf die biographische Lebensgeschichte beschrieben werden. Was Korsgaard als erklärbare Erfahrungstatsache und praktische Aufgabe benennt, aber letztlich undialektisch faßt, beschreibt Ricoeur mit zwei Emblemen: dem Charakter, der eine Person in ihrer Beständigkeit von Haltungen, Gewohnheiten und Dispositionen für sie selbst und andere identifizierbar macht (vergleichbar dem sozial konstituierten «Me» der Meadschen Identitätskonzeption), und dem Versprechen, das als «Treue zum gegebenen Wort» die Beständigkeit des Selbst in seinen Überzeugungen meint. Diese Äquivozität der Beständigkeit in der Zeit wird erst im Begriff der narrativen Identität aufgehoben. Das Selbst ist nicht anders als in seiner Geschichte zu fassen, die die Zuschreibung eines Charakters an eine Person sowie die Identifikation mit ihm einerseits und das je individuelle Selbstkonzept andererseits vornimmt, beides jedoch in einer produktiven Spannung – der Dialektik von Gleichheit und Selbst – hält. «Die Erzählung [zu der auch die Lebensgeschichte in der Synthese von

Paderborn et. al. 1999, 195–237 (Probleme der Philosophie, UTB für Wissenschaft 2082).

<sup>11</sup> Ebd., 220.

<sup>12</sup> RICOEUR, Paul, Das Selbst als ein Anderer. Übers. von J. Greisch et. al., München 1996 (Übergänge 26; = *Soi-même comme un autre*, 1990).

«Ereignis» und «Geschichte» gehört] konstruiert die Identität der Figur, die man ihre narrative Identität nennen darf, indem sie die Identität der erzählten Geschichte konstruiert. Es ist die Identität der Geschichte, die die Identität der Figur bewirkt.»<sup>13</sup> Eine Lebensgeschichte erzählt die Geschichte eines Menschen, der sein Leben aktiv im Handeln und passiv in seinen Widerfahrnissen durchlebt und der seine Geschichte erst im Laufe seines Lebens verstehen lernt, indem er sie, in immer neuen Erzählungen, interpretiert.

Die narrative Identitätstheorie verbindet nicht nur die sozialpsychologische und soziologische Theorie der sozialen Genese der individuellen Identität mit der philosophischen, sondern liefert zugleich auch ein starkes Argument, warum die personale Identität angemessen nur als Verschränkung von theoretischer und praktischer Perspektive beschrieben werden kann. Denn in der Tat benötigt jedes Selbstkonzept eine kontinuierlich identifizierbare Person – diese ist jedoch gerade nicht außerhalb oder jenseits der biographischen Geschichte zu suchen, sondern sie konstituiert sich, wie sehr offen und fragil auch immer, allein in ihr.

Gehen wir nun noch einmal den verschiedenen historischen Begriffsfäden nach, diesmal aber unter Einbeziehung der geschlechtsspezifischen Perspektive und Gebundenheit. Was fällt auf?

Nehmen wir die bewußtseinstheoretische Wende, die mit Locke eingeleitet wird. Auffallend ist das eingangs erwähnte «atomistische» Selbst, das sich seiner Identität dadurch vergewissert, daß es sich erinnert. Der Bezug zu anderen ist dabei offensichtlich kein identitätskonstitutives Merkmal. Beziehungen können allerdings als Gehalte der Erinnerung sozusagen untergründig in das Identitätskonzept integriert werden. Sie werden jedoch im Hinblick auf das moralisch Relevante abstrahiert, abgezogen. Auf diese Weise verschwinden die konkrete Erfahrung und Geschichte aus dem Blickfeld der Identitäts- wie auch der Ethikkonzeption.

Anders dagegen Hegel, der eine intersubjektive Struktur als für das Selbstbewußtsein konstitutives Moment analysiert. Doch schauen wir auf die berühmten Passagen in der *Phänomenologie des Geistes*, so treffen wir auf die Metapher von «Herr» und «Knecht». Ich kann hier nicht darauf eingehen, aber soviel ist doch zu sagen: Die martialische Sprache, der «Kampf um Anerkennung», den Hegel hier in der Genese des Selbstbewußtseins selbst verankert, entspricht so wenig den Symbolisierungen, die wir in Bezug auf Frauen oder weibliche Identität kennen, daß eine Identifikation allenfalls in einem nicht-spontanen, reflexiven Zugang

<sup>13</sup> Ebd., 182.

möglich ist.<sup>14</sup> Liest man dann allerdings Hegel vor dem Hintergrund der Überwindung der Selbstidentität, als Versuch der Einbeziehung des Anderen in das Selbst und seine Konstitution, so können wir erkennen, daß hier ein großer Schritt weg von der atomistischen, zuweilen narzißtisch anmutenden Selbsttheorie eines Hobbes und Locke erfolgt ist.

Die romantischen Selbstkonzepte öffnen den Blick für die Individualität und Einzigartigkeit des Subjekts sowie für die biographische Perspektive. Nicht zufällig rücken in der romantischen Literatur große Frauengestalten in den Vordergrund: Karoline von Günderode, Caroline Schlegel, Bettina von Arnim, Rahel Varnhagen – Frauen beginnen endlich, sich eine eigene Stimme zu verschaffen. Aber auch die großen Fiktionen, etwa der Diotima in Hölderlins «Hyperion», Schlegels «Lucinde», Kleists «Marquise von O.» gehören in diesen Zusammenhang. Freilich enthalten auch diese Entwürfe den männlichen Blick auf die Frau. Rousseaus «Emile» etwa schreibt die Mutterrolle für die Frau fest, die in der Privatheit wirken soll, im Mutterglück ihre Erfüllung findet und gerade als das Andere des Mannes, als das «zweite Geschlecht», wie Simone de Beauvoir sagen wird, erscheint.

Sehen wir auf die gegenwärtige Thematisierung der Selbstkonzepte, vor allem in der analytischen Philosophie und in der phänomenologisch-hermeneutischen Tradition, so fällt auf, daß die analytische Linie der Intersubjektivität kaum einen eigenen Stellenwert einräumt. Insofern bleibt sie Erbin der Tradition Lockes. Die phänomenologisch-hermeneutische Richtung, zu der etwa Paul Ricoeur zu rechnen ist, gibt dem «Anderen» immer schon einen großen Raum, und auf diese Weise erhält die Selbstkonstitution über den Anderen einen hohen, ja konstitutiven Stellenwert. Wenn nun die narrative Identität, als Identität der Lebensgeschichte, mit der Theorie des sozialen Selbst verbunden wird, befinden wir uns – endlich – auf einem Terrain, auf dem auch die Perspektiven feministischer Selbstkonzeptionen sich leichter wieder finden können.

«Ein kohärentes Gefühl der Ich-Identität stellt sich beim Individuum ein, wenn es ihm gelingt, diese Geschichten und Perspektiven zu einer sinnvollen Lebensgeschichte zusammenzufügen. Wenn die Geschichte eines Lebens nur aus der Sicht der anderen erzählt werden kann, wird das Selbst zum leidenden Opfer ohne Kontrolle über seine Existenz; nährt sich die

<sup>14</sup> Interessanterweise verknüpft J. Butler ihre Hegel-Interpretation nicht mit einer gender-spezifischen Lesart, sondern interpretiert die Subjektconstitution gender-unabhängig. Vgl. BUTLER, Judith, *Psyche der Macht. Das Subjekt der Unterwerfung*. Übers. von R. Ansen, Frankfurt a.M. 2001 (Suhrkamp 1744 = NF 744; = *The Psychic Life of Power. Theories in Subjection*, 1997). Annika Thiem danke ich für viele Einsichten zur Lektüre Judith Butlers.

Geschichte eines Lebens ausschließlich vom Standpunkt des Individuums, dann ist ein solches Selbst ein Narziß, ein Einzelgänger, der zwar vollständig Autonomie erlangt haben mag, aber auf Kosten jeglicher Solidarität.»<sup>15</sup>

Das heißt: Die Grundlage auch der Geschlechtsidentität oder der Konzeption der Identität unter Berücksichtigung der Geschlechterdifferenz ist die Verschränkung von Idem-Identität, der Identifikation des Ich mit sich selbst über die Zeit hinweg, und Ipse-Identität, verstanden als Selbstkonzept, das auf Überzeugungen beruht und insofern autonom ist. Gerade auf der Ebene der Ipse-Identität werden aber die geschlechtsspezifischen – und hier nun wiederum historisch vermittelten – sozial konstruierten Aspekte zum Tragen kommen. Die Geschlechtsidentität ist damit ein konstitutiver Bestandteil der praktischen Identität. So ist die Suche nach einer Identität auch eine Suche nach Autonomie, nach einer Sprache, die die Lebensgeschichte aneignet, die von der Fremdzuschreibung zur Selbstzuschreibung strebt. Frauen – nur über sie will ich hier sprechen – erfahren sich nun aber allzu oft als durch den Blick des Anderen, der als Blick des Mannes erfahren wird, *bedroht*. Ich meine, daß zur Geschlechtsidentität dieses soziale und kulturell geprägte Wissen um die (potentielle) Bedrohung gehört, daß Frauen deshalb etwa für die Sprache von Lévinas, der den Anderen übergroß und übermächtig erscheinen läßt, sensibilisiert sind. Wie anders, nämlich autonomiefeindlich, liest sich Lévinas, wenn er mit der Perspektive potentieller weiblicher Bedrohtheit gelesen wird!<sup>16</sup> Seyla Benhabib beschreibt demgegenüber die Selbstfindung als biographische, lebensgeschichtliche *Emanzipation*, als Versuch, die Autorschaft über die eigene Geschichte zu gewinnen. Ich bin hier etwas anderer Auffassung, aber darauf komme ich gleich noch zurück.

## 2. Rezeption in der Ethik

Die analytisch geprägte Ethik bleibt im Rahmen der von Locke initiierten Fragestellung der Identifizierbarkeit von Personen im Hinblick auf

<sup>15</sup> BENHABIB, Seyla, in: Selbst im Kontext. Kommunikative Ethik im Spannungsfeld von Feminismus, Kommunitarismus und Postmoderne. Übers. von I. König, Frankfurt a.M. 1995 (Suhrkamp 1725 = NF 725; = *Situating the Self: gender, community and postmodernism in contemporary ethics*, 1994), 220.

<sup>16</sup> Lévinas' Intention, die Verantwortungsperspektive in den Vordergrund zu rücken, ist damit nicht obsolet, wohl aber ist mit feministischer Perspektive zum einen die implizite Voraussetzung eines autonomen Subjekts zu hinterfragen, wenn auch die «Autonomie» durch den Blick des Anderen aufgebrochen wird, und zum zweiten ist die Machtbeziehung zu interpretieren, die zwischen dem Selbst und dem Anderen besteht.

die Zurechenbarkeit von Handlungen sowie der Kriteriologie, die für Personalität allgemein zu veranschlagen ist. Damit bildet der ursprünglich juristische Kontext der Strafe und der Grenzen der Rechtsfähigkeit den Kontext der ethischen Reflexion. In neuerer Zeit rückt jedoch verstärkt die «Sorge für sich selbst» in den Vordergrund, die auch Locke schon als Ursprung des Interesses einer Person an ihrer kontinuierlichen und einheitlichen Identität angesehen hatte. Die Sorge um das eigene Glück wird von den analytischen Philosophen jedoch zumeist als Sorge um die Selbsterhaltung interpretiert und nur vereinzelt an die Fragestellung der praktischen Identitätsphilosophie herangeführt (so etwa Nozick). Dennoch trifft diese Tendenz der Frage nach dem individuellen Gelingen von Identität auf die breite Rezeption von Theorien des guten Lebens, die allgemein in der Ethik anzutreffen ist.

Außerhalb der analytischen Tradition bezieht sich die Ethik in ihrer Rezeption und Reflexion vor allem auf die praktische Identität, also auf das moralische Subjekt, das im Kontext einer Lebensgeschichte handelt. Sie nimmt dabei psychologische bzw. sozialpsychologische Identitätskonzepte auf, die die Identitätsbildung und -sicherung thematisieren.<sup>17</sup> Wichtig ist dabei einerseits die soziale Bedingtheit der Ich-Entwicklung, andererseits aber die Betonung der Individualität, die stets einen Ausgleich zwischen sozialen Erwartungen und persönlichen Erfahrungen und Bewertungen erfordert. Identität ist nach Krappmann eine «Leistung», die unterschiedliche Kompetenzen erfordert, welche eine Person erbringen muß, um eine Identität aufzubauen oder zu bewahren. Zu diesen Kompetenzen gehören nicht nur die Rollenübernahme (Mead) und Rollendistanz, sondern genauso die Fähigkeit der Identitätsdarstellung (Goffman, Strauss). Für die Moralentwicklung, die nach Piaget und Kohlberg ein zentraler Bestandteil der Identitätsentwicklung ist, werden moralische Prinzipien wie die Achtung anderer Personen und Gerechtigkeit im Laufe der kindlichen Entwicklung entdeckt und internalisiert.

In neuerer Zeit wird die intersubjektive Identitätstheorie vor allem in der Soziologie durch die Biographieforschung ergänzt, insbesondere auch deshalb, weil die Integration der unterschiedlichen Rollen und Erfahrungen in eine einheitliche Identität zunehmend erschwert zu sein scheint. Dies trifft insbesondere die Evaluationen, die in den verschiedenen Handlungs- und Lebensbereichen konsistent gehalten werden müssen, wobei die Tendenz der Individualisierung sich auch hier als ein Zwang zur «Erfindung» der je eigenen Werte auszuwirken scheint. Wenn es aber stimmt, daß Personen ihre Identität in gewisser Weise immer

<sup>17</sup> Vgl. dazu im Überblick HAKER, Hille, Moralische Identität (s. Anm. 4).

selbst entwerfen, so tun sie dies nicht neutral, sondern im Hinblick auf das Gelingen ihrer Existenz. Personale Identität in praktischer Hinsicht beschäftigt sich daher nicht nur mit der Sorge um die Selbsterhaltung, sondern mit der Sorge um das gute und richtige Leben. Damit wird die sozialwissenschaftliche Diskussion zurückgeführt in die Ethik, der nun die Rolle zukommt, Kriterien des Gelingens zu erstellen und den normativen Anspruch der Moral zu explizieren. Unter dem Vorzeichen der Moderne geht es dabei nicht darum, bestimmte Lebensformen normativ zu beurteilen, sondern vielmehr formale Bedingungen zu benennen, die für die «Identitätsarbeit» allgemein gelten. Theorien, die sich – wie etwa Habermas oder Honneth – Hegels Anerkennungstheorie anschließen, sind dabei eher normativ orientiert als solche, die der Selbstverwirklichung der individuellen Person einen eigenständigen moralischen Wert zuschreiben, der von der Ethik auch als ein solcher interpretiert werden muß. So betont etwa Taylor, daß das grundlegende moralische Prinzip des wechselseitigen Respekts nicht nur die Achtung der Gleichheit aller Personen meint, sondern ebenso die Achtung und Anerkennung der individuellen Besonderheit einer jeden Person. Gegenwärtig ist aufgrund dieser Diskussion eine Neuakzentuierung der Ethik zugunsten der sogenannten Strebensethik bzw. Ethik des guten Lebens zu verzeichnen.

### *3. Feministische Ethik und die Frage nach Selbstkonzepten*

Noch einmal müssen wir einen geschlechtertheoretischen, feministisch-ethischen Blick auf diese Theorien werfen. Vorausgeschickt seien jedoch einige Anmerkungen: Erstens macht es einen großen Unterschied, ob ich, wie ich am Anfang gesagt habe, das Moralsubjekt als einen Vertragspartner vorstelle, der mit anderen aushandelt, wie viel ihm bzw. dem anderen zukommt – oder ob ich das Moralsubjekt als jemanden vor Augen habe, der, wie Ricoeur sagt, «mit anderen gut in gerechten Institutionen leben» will. Denn nur in diesem zweiten Modell gibt es die Möglichkeit einer ethisch relevanten gemeinschaftlichen Perspektive, die nicht nur und nicht in erster Linie auf das Recht, sondern vielmehr auf das Wohl des je anderen gerichtet ist.

Zweitens macht es einen Unterschied, was ich mit dem Begriff der Moral selbst meine. Wenn ich darunter allein die normativen Verpflichtungen verstehe, die ich eingehen muß, um moralisch richtig zu handeln, ist dies etwas anderes, als wenn ich darunter vor allem die Selbstverwirklichung, die Sorge um mich selbst, verstehe, oder drittens einen umfassenden Begriff von Moral habe, der sowohl die normativen Verpflichtungen als auch die Suche nach dem guten Leben einschließt. Das Problem der modernen, bürgerlichen Moral besteht darin – wie wir heute erkennen können –, das Streben nach dem Guten als eines nach dem

guten Leben zu privatisieren (und damit zu entmoralisieren), und die Gerechtigkeit, verstanden als den Respekt und die Wahrung der Rechtsansprüche anderer als öffentlich legitimierte und zu legitimierende Moral zu etablieren.

In den moralpsychologischen Untersuchungen, die insbesondere von Lawrence Kohlberg maßgeblich beeinflusst sind, spielt diese an die Gerechtigkeit gebundene Moralvorstellung eine große Rolle. Allerdings wurden von C. Gilligan die empirischen Untersuchungen zur Moralentwicklung als geschlechtsspezifische Verengung entlarvt und eigene Untersuchungen zu einer Ethik der Gerechtigkeit und der Fürsorge weiterentwickelt. Hier deutete sich also schon seit den achtziger Jahren, vor allem aber in den neunziger Jahren des 20. Jahrhunderts eine Veränderung an, die die ethische Theoriebildung insgesamt betrifft. Allerdings wäre es verfehlt zu meinen – wie dies durchaus in den achtziger Jahren vertreten wurde<sup>18</sup> –, wir könnten nun eine «männliche» Moral der Gerechtigkeit und eine «weibliche» Moral der Fürsorge entwerfen. Richtig ist doch vielmehr, daß die Geschlechtszuschreibungen der symbolischen Ordnung selbst angehören, also im «Mann» das «Männliche» mit dem «Weiblichen» konfligiert, wie in der «Frau» das «Weibliche» mit dem «Männlichen». Wenn zum Beispiel die «Unabhängigkeit» mit der «Gebundenheit» konfligiert, so sind diese Begriffe schon vorher geschlechtsgebunden definiert. Aus diesen geschlechtsgebundenen Zuschreibungen finden wir keinen leichten Ausweg, aber es sind doch immerhin zwei Fehler zu vermeiden, die wir erkennen können.

Der erste Fehler besteht darin, das männlich oder weiblich Apostrophierte mit *dem* Männlichen und Weiblichen zu identifizieren. Die Zuschreibungen sind geschlechtsgebundene soziale Konstruktionen, mit einem großen Hang zur Ideologie und zum Mythos, im Sinne Roland Barthes, der darunter fast naturale Verfestigungen versteht, die unhinterfragt gültig sind. Geschlechtsgebundene Zuschreibungen sind aber kritisch reflektierbar – und vor allem: Sie sind veränderbar. Damit ist nicht gesagt, daß es nicht *auch* eine biologische Dimension in der Geschlechtertheorie gibt, welche die Körperlichkeit und Leiblichkeit mit der Geschlechtlichkeit vermittelt. Nur: Wir können die biologische Dimension bei aller Eigensinnigkeit nicht anders als sozial vermittelt erfahren. Der zweite Fehler – und die Krux ist, das er der Vermeidung des ersten beinahe in den Rücken fällt – bestünde darin, die historische Wirkmächtig-

<sup>18</sup> NODDINGS, Nel, *Caring. A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, Berkeley et. al. 1984; RUDDICK, Sara, *Maternal Thinking. Toward a Politics of Peace*, New York 1989.

keit der sozialen Geschlechterkonstruktion zu unterschätzen. Es gibt die Übertragung von der sozialen Konstruktion auf die existentielle Identitätskonzeption von Männern und Frauen in der Tat. Sie ist als empirische Tatsache ernstzunehmen und gleichwohl kritisch zu hinterfragen.

Zwischen diesen beiden Fehlern, «Fallen» nenne ich sie, ist ein Weg zu suchen, der Selbstkonzepte unter Einbeziehung der Geschlechterperspektive neu, adäquater und möglichst ideologiefrei beschreibt. Aber gibt es geschlechtsspezifische Eigenschaften, die die Selbstkonzepte in ihrem Kern betreffen? Oder schreiben wir damit nicht notwendig die Symbolisierungen und Etikettierungen fest, die doch gerade zu überwinden wären? Inwieweit brauchen wir die Kategorie Geschlecht, wenn sie dazu führt, das Individuelle und Besondere – nämlich die besonderen Erfahrungen von Frauen und Männern – gerade in ein Allgemeines – in ein der «Weiblichkeit» oder «Männlichkeit» Zuschreibbares – zu verwandeln?

Nun ist für manche, vor allem postmoderne bzw. poststrukturalistische Feministinnen, der Identitätsbegriff sowieso diskreditiert, da er geschlechtsspezifische Festlegungen impliziert, die die feministische Theorie gerade unterlaufen will (Butler). Mit der Fragestellung der «Gender studies» ist hier ein Forschungszweig entstanden, der die feministische Theorie selbst noch einmal kritisch hinterfragt, der die emanzipatorische Orientierung der Frauenbewegung, in deren Kontext zum Beispiel auch die feministische Ethik entstand, insofern erweitert, als die Kategorie Geschlecht selbst zur Perspektive wird, mit der Männlichkeits- und Weiblichkeitskonzepte reflektiert werden.

«Für die feministische Theorie ist die Geschlechterordnung keine kontingente, sondern eine essentielle Form der Organisation sozialer Wirklichkeit, der symbolischen Teilung und des praktischen Erlebens dieser Wirklichkeit. «Geschlechterordnung» meint die gesellschaftlich und historisch bedingte, symbolische Festlegung und Interpretation der anatomischen Unterschiede zwischen den Geschlechtern, die der Identität des Selbst konkrete Gestalt verleiht, das Raster für eine bestimmte Art, in seinem Körper zu sein, seinen Körper zu leben. Das Selbst wird zum Ich, indem es aus der menschlichen Gemeinschaft eine bestimmte Art der psychischen, sozialen und symbolischen Erfahrung seiner körperlichen Identität für sich bezieht. Das Verhältnis zwischen biologischem und sozialem Geschlecht, das in einer Gesellschaft herrscht, ist somit das Raster, nach dem diese Gesellschaft konkrete Individuen reproduziert.»<sup>19</sup>

Die wissenschaftstheoretischen Fragen, die zwischen der Gender-Forschung und der feministischen Theorie und Ethik inzwischen aufgewor-

<sup>19</sup> BENHABIB, Seyla, Selbst im Kontext (s. Anm. 15), 166.



fen sind, sind nicht leicht zu beantworten, und ich wage es gar nicht erst, es hier zu versuchen. Wohl aber möchte ich, im Bewußtsein der Unschärfe und der Überzeichnung, doch einige Hinweise geben, wie – im Kontext meines Themas – Selbstkonzepte heute aus feministisch-ethischer Perspektive entworfen werden bzw. entworfen werden können.

Vielleicht geht es nämlich darum, wie Seyla Benhabib zu Recht sagt, zwei komplementäre Begriffe des Selbst für die Ethik zu etablieren: neben dem Konzept des verallgemeinerten Anderen, das der Gerechtigkeitsethik zugrunde liegt und das mit den moralischen Kategorien des moralischen Rechts, der Pflicht und des Anspruchs gefaßt werden kann, daß neben diesem Konzept, das von der Besonderheit einer jeden Person gerade absieht, um zu den Gleichheitsrechten, den allgemeinen Menschenrechten zu kommen, ein anderes Konzept in den Vordergrund gerückt wird, weil es lange, viel zu lange, in der Theoriebildung vernachlässigt worden ist. Dieses Modell des Selbst stützt sich auf das Konzept des oder der konkreten Anderen. Hier spielt nicht die Gleichheit, sondern gerade die Differenz die entscheidende Rolle, und die moralischen Kategorien sind die der Verantwortlichkeit, Liebe, Solidarität und Anteilnahme. Damit aber, und das halte ich für eine sehr starke ethische These, ist nicht nur im Hinblick auf die Selbstkonzeption, sondern gerade auch für eine normative Theorie der Ethik viel gewonnen.

«Eine solche Moraltheorie erlaubt uns, der Würde des verallgemeinerten Anderen durch die Anerkennung der moralischen Identität des konkreten anderen gerecht zu werden.»<sup>20</sup>

Und:

«Ein kohärentes Selbstverständnis läßt sich durch ein geglücktes Zusammenführen von Autonomie und Solidarität, anders ausgedrückt: die richtige Mischung von Gerechtigkeit und Anteilnahme, erreichen. Gerechtigkeit und Autonomie allein können das Netz der Erzählungen, in dem sich das Selbst (wert)gefühl menschlicher Wesen entfaltet, nicht aufrechterhalten, nicht weiterknüpfen; aber auch Solidarität und Anteilnahme allein können das Selbst nicht auf jene Daseinsstufe heben, auf der es nicht nur Subjekt, sondern auch Autor einer kohärenten Lebensgeschichte ist.»<sup>21</sup>

Diese Konzeption trifft sich in weiten Teilen mit derjenigen, die Charles Taylor als das rechtverstandene moderne Selbstverständnis und Anerkennungsmodell skizziert, die, wie ich schon oben erwähnt habe, immer die Anerkennung der Gleichheit und der Individualität bzw. Differenz beinhaltet. Benhabib vertritt die Aufrechterhaltung eines Selbst- und

<sup>20</sup> Ebd., 183.

<sup>21</sup> Ebd., 220.

Identitätskonzepts, das sich ähnlich auch in der kritischen Theorie, vor allem bei Adorno, findet. Prüfen wir es im Hinblick auf die zu vermeidenden Fehler, so ist zu sagen, daß sie es vermeidet, hier Geschlechtskategorien einzuführen, gleichwohl aber die historische Zuschreibung von männlicher und weiblicher Moral im Hintergrund wach hält. Ich halte dies momentan für eine tragfähige feministisch-ethische Position, der ich selbst weit gehend zustimme.

Und dennoch: Es bleibt ein Stachel derjenigen, die die Identitätskategorie am liebsten auflösen möchten. Judith Butlers Begriff der «performativen Sprachäußerungen», die die Annahme eines Selbst oder einer Geschlechteridentität hinter den sozialen und sozial vermittelten Masken obsolet macht, ist nicht gänzlich von der Hand zu weisen. Benhabib bleibt vielleicht zu sehr dem identitätstheoretischen Denken verhaftet, das mit dem Zielbegriff der Autonomie – und Autorschaft der eigenen Lebensgeschichte, wie sie sagt – ethisch charakterisiert ist. Wenn Judith Butler und andere auf die «Ränder der Identität» aufmerksam machen und sich an ihnen, in ihnen theoretisch einrichten wollen, so ist dies vielleicht in gleicher, aber umgekehrter Weise extrem. Dennoch ist es notwendig, auf das «Ende des Erzählens» hinzuweisen, das heißt auf das Ende eines linearen Erzählstils, der eine kohärente Geschichte zu erzählen weiß. Ein Blick in die moderne – und eben nicht nur die postmoderne – Literatur belehrt uns nämlich darüber, daß die wahrhaft kohärenten Erzählungen erstens nur vom Ende her möglich wären und Autonomie somit tatsächlich eine Idealisierung darstellte, und daß zweitens die Identität von der Dialektik zwischen Autorschaft und Figuresein, also von der Dialektik von Autonomie und Heteronomie lebt. Was bedeutet es darüber hinaus, wenn der Begriff der Geschichte hier ernst genommen wird? Er bedeutet, daß die offene Zukunft zu einer notwendigen Kategorie der Lebensgeschichte wird. Dadurch erst wird Veränderung der Identität und der Sicht auf die eigene Lebensgeschichte zu einer eigenen Kategorie der Erzählung. Vielleicht ist es diese Unverfügbarkeit, diese Einordnung, das Ausgeliefertsein des Selbst in die eigene Geschichte, aber eben auch der spielerische Charakter der Identitätsfindung, was Butler so an den «Rändern» fasziniert.

Für das moralische Selbst aber ist dies zu wenig. Es muß, so meine ich, eine Transformation des Begriffs der narrativen Identität in die ethische Identität erfolgen, um einen umfassenden Begriff des Selbst zu konzipieren. Denn das praktische Selbst ist nicht das atomistische Selbst, das auf der Suche nach seiner Autonomie ist, sondern es ist ein Selbst, das sich in Beziehungen und vielfältigen Strukturen wiederfindet. Es ist ein Selbst, das Entscheidungen treffen muß, das handeln muß, ein Selbst schließlich, das in seinen Beziehungen und Strukturen den Anderen und

die Andere als Andere wahrnehmen lernen muß, will es ein adäquates Verständnis seiner selbst gewinnen. Selbstkonzepte basieren zum Teil auf Überzeugungen, sind unablösbar von diesen. Gibt es Überzeugungen, die den Anderen, mehr noch: das Wohl des Anderen, gänzlich außer Acht lassen? Selbst die KZ-Wächter, so mußten wir lernen, haben noch ihre Hunde, ihre Kinder, geliebt und sich um sie gesorgt.

Deshalb aber, gerade deshalb, gewinnt die Konzeption der *Komplementarität* von verallgemeinertem und konkretem Anderen sein volles Gewicht. Für die feministische Ethik bedeutet dies nicht, die eigenen Wurzeln aufzugeben und das emanzipatorische Interesse zugunsten einer postmodernen Ethik-Vergessenheit zu verlassen. Es bedeutet vielmehr, zwischen den zwei Fallen der Identifikation von Geschlechts-Zuschreibung und Realität einerseits und Unterschätzung der historischen Wirkmächtigkeit der sozialen Geschlechterzuschreibungen andererseits den Weg einzuschlagen, der im Eingedenken an die häufig genug vergessenen lebenden und toten, unterdrückten Frauen moralische Verantwortung ausbuchstabiert. Ein Blick auf die von den Taliban unterdrückten, entrechteten Frauen Afghanistans; ein Blick auf die sexuelle und körperliche Mißhandlung von Frauen in allen Gesellschaften, auf den Frauenhandel insbesondere im Bereich der Prostitution, ein Blick auf die sexuelle Verstümmelung von Mädchen und Frauen, aber auch der Blick auf Eßstörungen von Mädchen gerade in westlichen Gesellschaften, auf die ungleichen Chancen im Berufsleben und in der Ausbildung in fast allen Gesellschaften, auf die ungleiche Bezahlung gleicher Arbeit und auf vieles anderes mehr beweist die Richtigkeit dieser Sätze. All diese Blicke sind notwendig, weil sie Blicke auf die konkrete Andere sind, weil sie etwas ins Blick-Feld der Ethik rücken, was vorher im Dunkeln lag. Frauen harren nur zu oft darauf, endlich sie selbst sein zu dürfen. Konzepte des Selbst, die diesen Schrei nach Autonomie *und* Anerkennung nicht vernehmbar und deutlich zu machen verstehen, verfehlen, so meine ich, ihren Gegenstand. Daß dies von eminenter Wichtigkeit gerade für Frauen ist, macht die feministische Ethik zu einer notwendigen Perspektive. Sie ist zu verbinden mit der Gender-Perspektive, aber nicht um den Preis ihres normativen Anspruchs auf Verbesserung der Lebensbedingungen von Frauen.