

Die politische Theoriediskussion der Gegenwart in einer feministischen Perspektive

Autor(en): **Klinger, Cornelia**

Objektyp: **Article**

Zeitschrift: **SVPW-Jahrbuch = Annuaire ASSP**

Band (Jahr): **34 (1994)**

PDF erstellt am: **18.09.2024**

Persistenter Link: <https://doi.org/10.5169/seals-173045>

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.

Cornelia Klinger

Die politische Theoriediskussion der Gegenwart in einer feministischen Perspektive¹

Den Ausgangspunkt der folgenden Überlegungen bildet das schwierige Verhältnis zwischen Liberalismus und Feminismus. Während die liberalen Prinzipien Autonomie, Gleichheit, Gerechtigkeit den Befreiungsansprüchen von Frauen eine gute Grundlage zu bieten scheinen, stösst der Versuch einer konsequenten Umsetzung des liberalen Emanzipationsprogramms für Frauen auf eine gläserne Wand. Das entscheidende Problem liegt dabei in der Ausklammerung der den Frauen traditionell zugeordneten familialen Privatsphäre aus der Reichweite der liberalen Theorie der Gesellschaft. Von diesem Punkt ausgehend werden andere aktuelle Konzepte politischer Theoriebildung (z. B. die kommunitaristische Alternative zum Liberalismus) vor den Blick gebracht. Es zeigt sich, dass sie auf jeweils verschiedene Weise mit demselben Mangel behaftet sind.

Le point de départ des considérations suivantes est au cœur de la relation difficile entre libéralisme et féminisme. Alors que les principes libéraux d'autonomie, d'égalité, et de justice semblent offrir une bonne base aux aspirations de libération des femmes, la tentative d'une transformation conséquente du programme libéral d'émancipation pour les femmes se heurte à un mur de verre. De plus, le problème décisif réside en l'exclusion de la sphère familiale privée qui traditionnellement revient aux femmes mais qui est hors de portée de la théorie libérale de la société. Partant de ce point, d'autres concepts actuels de politique de formation théorique (par exemple l'alternative communautaire au libéralisme) sont exposés. Il s'avère qu'ils souffrent, à chaque fois de manière différente, du même manque.

¹ Trotz der gewissen sprachlichen Umständlichkeit, die die Formulierung «*eine feministische Perspektive*» darstellt, ist sie absichtlich gewählt. Es soll deutlich werden, dass es «*den Feminismus*» als kohärentes Theoriegebäude oder als eine auf einen Dogmenkatalog festgelegte Glaubens- oder Gesinnungsgemeinschaft nicht gibt. Eine brauchbare Minimaldefinition von Feminismus gibt Donna Greschner: «... feminism is more than a study of gender relations – it is a critical politics of those relations. All feminists agree that in every facet of life, women have been and continue to be oppressed as a sex because of our sex, by and for the benefit of men. All feminists are united in seeking to end the subordination of women... Beyond that core, the rubric of feminism encompasses an enormous diversity of views on the primary sources and manifestations of women's oppression and the strategies of overcoming that oppression» (Greschner 1989: 121). Wenn im folgenden dennoch zuweilen von «*dem Feminismus*» die Rede ist, geschieht es aus Gründen der Abkürzung, der jedoch der hier gemachte Vorbehalt zugrunde liegt.

I. Das Versprechen von Freiheit und Gleichheit oder die gläserne Wand: Möglichkeiten und Grenzen des Liberalismus für eine neue Politik der Geschlechter

«*Mit* ihm geht es wirklich nicht – aber *ohne* ihn geht es auch nicht wirklich» – mit diesem nur allzu wohlbekannten Fazit vieler schwieriger Beziehungen lässt sich auch das Verhältnis von Frauen zum Liberalismus zusammenfassen. Problematisch war dieses Verhältnis schon seinem mittlerweile mehrere Jahrhunderte zurückliegenden Anfang an, und inzwischen sind die Probleme zwar anders, aber nicht geringer geworden.

In erster Linie und auf den ersten unvoreingenommenen Blick war die frühliberale Emanzipation von der absoluten Herrschaft eines von Gottvater eingesetzten und seine Untertanen patriarchal regierenden Monarchen zweifellos ein entscheidender Schritt in Richtung Freiheit. In seiner Folge liessen sich Zweifel an der Vorherrschaft des Mannes über Frau und Kinder wenigstens als Frage formulieren: «If absolute Sovereignty be not necessary in a State how comes it to be so in a Family? or if in a Family why not in a State? . . . If all men are born free, how is it that all Women are born slaves»². Allerdings waren dieselben frühliberalen Theoretiker, die das absolute Regiment im Staat so mutig angriffen, ängstlich darauf bedacht, der Logik dieser Schlussfolgerung auszuweichen. Die im politischen Denken des Abendlandes seit jeher latent präsente Vorstellung einer strukturellen Analogie zwischen politischer und häuslicher Herrschaft, an die Mary Astell mit ihrer Frage anknüpfte, sollte keine Geltung mehr haben. Um die aus der Emanzipation von absoluter Herrschaft möglicherweise resultierende Erschütterung des gesellschaftlichen Gesamtgefüges zu verhindern, insistierten sie hinfort auf einer scharfen Unterscheidung zwischen politischer und häuslicher Herrschaft; beide sollten nicht analogen, sondern diametral entgegengesetzten Regeln folgen – auf dass der Sturz des patriarchalen Souveräns im Staat nicht den Fall des souveränen Patriarchen im Haus nach sich zöge. Die eigentlich so naheliegende Beziehung zwischen Liberalismus und Feminismus hatte einen schlechten Anfang genommen!

Bereits an diesem Punkt vollzog die liberale Theorie mit der strikten Differenzierung des politischen Regiments vom häuslichen eine Trennung zwischen den Bereichen des Öffentlichen und Privaten als separaten Sphären – eine Trennung, wie sie vorher in der westlichen politischen Theorie in dieser Schärfe unbekannt war und wie sie seither für die liberale politische Theorie in immer wieder verschiedenen Varianten und Funktionen charakteristisch geworden ist. Ganz gleich, welche Frage es ist, die der Liberalismus nicht zu beantworten vermag, immer wieder war und ist die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat, politisch und nicht-politisch die parate Antwort, das probate Mittel.

In ihrer zunächst entwickelten Form hat sich diese Lösung freilich weder für die Entwicklung der Gesellschaft noch für die der liberalen Theorie als tragfähig erwiesen. Zu gross war der Druck der liberalen Logik selbst, das für Staat und

2 Mary Astell 1700, zitiert nach Jaggar 1983: 27.

Gesellschaft propagierte Vertragskonzept schliesslich doch auch auf die Familie zu übertragen³. Spätestens am Ende des 18. Jahrhunderts sind die Antworten des Liberalismus auf der Höhe der von Mary Astell bereits am Anfang des Jahrhunderts gestellten Frage angelangt: Wie Staat und Gesellschaft wird nun auch die Familie bzw. die Ehe als auf Vertrag gegründete Gemeinschaft aufgefasst; wie jede andere vertraglich vereinbarte Übereinkunft setzt sie – wie fiktional auch immer – die Annahme freier und gleicher Partner voraus; ausserdem lässt sie sich aufkündigen und auflösen wie jeder andere Vertrag.

Nach und nach – obgleich viel langsamer als es aufgrund der darin liegenden Folgerichtigkeit zu erwarten gewesen wäre – sind auch andere Grundsätze liberalen Denkens und liberaler Politik auf die gesellschaftliche Stellung von Frauen ausgedehnt worden. Genauer gesagt, Frauen haben liberale Prinzipien für sich geltend gemacht: etwa den Anspruch auf den Status eines selbständigen Rechtssubjekts, das Recht auf Eigentum, die Zugangsrechte zu Bildung und Beruf, die politischen Partizipationsrechte (namentlich das Wahlrecht) und in der Gegenwart zunehmend auch die neueren Formen liberaler Rechte, welche auf Toleranz bzw. Indifferenz gegenüber unorthodoxen Lebensstilen bzw. Wert- und Glaubensüberzeugungen basieren.⁴ Nicht selten – obgleich viel seltener, als es zu erwarten gewesen wäre – haben auch männliche Theoretiker des Liberalismus die Emanzipation der Frauen als notwendige Konsequenz ihrer eigenen Überzeugungen erkannt, und zuweilen haben sie sich mit grosser Entschiedenheit für diese Rechte eingesetzt (wie z. B. John Stuart Mill).

Dennoch sind solche Fortschritte nur auffallend langsam und unendlich mühsam erzielt worden, und schlimmer noch: sie sind bis heute begrenzt geblieben. Denn niemand wird bestreiten können, dass selbst in den liberalsten und fortschrittlichsten westlichen Demokratien in rechtlicher, vor allem aber in sozialer, ökonomischer und politischer Hinsicht noch immer beträchtliche Ungleichheiten und Ungerechtigkeiten zwischen den Geschlechtern fortbestehen. Es scheint so etwas zu geben wie eine gläserne Wand in der Durchsetzung des liberalen Emanzipationsprogramms für Frauen. Und immer mehr gewinnt die Einsicht an Boden, dass dafür subjektive Gründe – sei es mangelnde Durchsetzungsfähigkeit auf seiten der Frauen, sei es Widerstand auf seiten der Männer – nicht *allein* verantwortlich zu machen sind. Längst haben wir begonnen zu verstehen, dass hier strukturelle Probleme zugrunde liegen, die den Liberalismus an Grenzen stossen lassen. Der entscheidende Stolperstein heisst: Familie.

Trotz der – wie bereits erwähnt auch nur recht mühsam nachvollzogenen –

3 «Der Abbau des politischen Gottesgnadentums konnte sein Analogon, die gottgegebene Herrschaft des Hausvaters, nicht unberührt lassen. . . . Da die Strukturanalogie fortgeführt wurde, lag es nahe, auch die Familie auf vertragsrechtliche Grundlagen zu stellen» (Schwab 1975: 280).

4 In diesen Kontext gehört u.a. auch die Begründung der Straffreiheit der Abtreibung mit dem Recht auf «privacy», wie sie seit dem Grundsatzurteil *Roe v. Wade* in den USA weitgehend durchgesetzt worden ist. Zugrunde gelegt wird die Auffassung, dass es sich bei der Entscheidung für oder gegen eine Abtreibung um eine politisch-öffentlich nicht antastbare bzw. nicht justiziable Entscheidung handelt, die im Recht auf Privatheit begründet liegt. Insofern als diese Argumentation einmal mehr an der liberalen Trennung von Öffentlichem und Privatem ansetzt, ist sie unter feministischen Rechtstheoretikerinnen nicht unumstritten (vgl. Olsen 1991).

Anerkennung einer Strukturanalogie zwischen Gesellschaft und Familie als auf Vertrag gegründeten Gemeinschaften hat sich nichts daran geändert, dass die Familie ausserhalb der politischen Theorie des Liberalismus liegt. Die Familie gilt als privat und damit als nicht politisch. Sie gilt als «natürliche» Gemeinschaft, und damit erscheint sie nicht nur als nicht-politisch, sondern darüber hinaus sogar als kaum historischem Wandel unterliegend bzw. durch menschliches Wollen und Handeln nicht gestaltbar und beeinflussbar. Als natürliches Fundament der Gesellschaft ist die Familie sowohl vorausgesetzt als auch weiterer theoretischer Überlegung sowie gesellschaftlicher Willensbildung und politischer Handlung entzogen. Diese prinzipielle Ausgrenzung der Familie aus der politischen Theorie beschränkt das Verständnis des Liberalismus für die Probleme von Frauen in doppelter Hinsicht: Erstens macht sie das liberale Denken blind gegenüber den beträchtlichen Hindernissen, welche die einseitige Verantwortung der Frau für die Familie ihrer Befreiung zum Status eines autonomen, mit anderen gleichen Subjekt entgegengesetzt; zweitens macht sie blind gegenüber den Leistungen der Familie für die Gesellschaft, die ihren Bestand unabdingbar und wünschbar erscheinen lassen. Kurzum, der Liberalismus unterschätzt sowohl den «Fluch» der Familie (für die Unabhängigkeit der Frauen) als auch den «Segen» der Familie (für die Gesellschaft). Aus dieser doppelten Blindheit ergibt sich eine verhängnisvolle Verkettung:

Die liberale Einladung an die Frauen, die Arena des Öffentlichen und Politischen zu den gleichen Bedingungen zu betreten, wie sie für Männer gelten, übersieht, dass die beiden Geschlechter im privaten häuslichen Bereich bis heute ganz unterschiedlich situiert sind, wodurch die Gleichheit der Zutrittsbedingungen zum Öffentlich-Politischen entscheidend unterminiert wird.⁵ An diesem Punkt entsteht eine Art *circulus vitiosus*: die unterschiedlichen Rollen von Frau und Mann im häuslichen Bereich, d. h. die ungleich höhere Belastung der Frau mit den diesem Bereich zugeordneten Pflichten und der hier zu leistenden Arbeit begrenzt ihre Präsenz und Verfügbarkeit in der Sphäre der Öffentlichkeit. Der daher in der Regel nur sekundäre Status der Frau in Beruf und Politik verweist sie umgekehrt nur um so mehr auf die Familie als den ihr «gemässen» Ort (vgl. Okin 1989: 113). Es ist klar, dass derjenige Elternteil zu Hause bleibt, der schlechter verdient und dessen Verdienstausschlag für die Familie leichter hinzunehmen oder auszugleichen ist. Es ist ebenso klar, dass diejenige, die über einen längeren Zeitraum zu Hause bleibt, schlechtere berufliche Aussichten hat und demzufolge weniger verdient.

Aufgrund ihrer geschlechtsspezifisch anderen Situierung im Privaten haben Frauen erhebliche Schwierigkeiten, dem öffentlichen Menschenbild zu entsprechen, das dem Subjekt- und Handlungskonzept des Liberalismus implizit oder explizit zugrunde liegt. In ihrer grossen Mehrheit entsprechen die Frauen in unserer Gesellschaft kaum dem Bild des «unencumbered self»⁶, d. h. der Vorstellung des

5 «... the *public* conception of the self as the equal and abstract bearer of rights from which liberalism proceeds, is belied by the inequality, asymmetry and domination permeating the *private* identity of this self as a gendered subject» (Benhabib/Cornell 1987: 10).

6 «What is the liberal conception of the individual? Clearly there is no single conception which totally fits every liberal thinker; rather I will describe a general pattern... Firstly, individuals are conceived as separate and autonomous beings, whose relations with others are not essential and

modernen autonomen Subjekts sowohl in seiner rechtlich-politischen Ausprägung als Bürger als auch in seiner sozialen und ökonomischen Gestalt als «Berufsmensch». Die Schwierigkeiten, die Frauen daher mit der Erfüllung dieser Rollen und Funktionen haben, erwächst allerdings nicht aus ihrer «Natur», von der aus sie im Vergleich zum Mann weniger rational als vielmehr emotional denken und handeln und aufgrund derer sie nicht zu abstrakten Begriffen und Handlungsweisen taugen würden. Die andere Orientierung der weiblichen Identität resultiert aus den der Frau zugewiesenen Aufgaben in der familialen Privatsphäre. Zu ihrer Erfüllung sind Eigenschaften und Handlungsweisen gefragt, die jenen, die in der öffentlichen Sphäre erforderlich sind, diametral entgegengesetzt sind: Empathie und Altruismus statt Autonomie und Egoismus, Fürsorge (*care*) statt Selbstsorge, Liebe statt Kalkül, Gemeinschaftlichkeit statt Konkurrenz, konkrete Situationsbezogenheit statt abstrakter Normorientierung usw.

Insofern jedoch, als die Privatsphäre der Familie als nicht-politisch aus dem Blickfeld der politischen Theorie ausgeblendet wird, bleibt der auf Komplementarität angelegte Funktionszusammenhang zwischen den entgegengesetzten Sphären und Rollen weitgehend unsichtbar. Das heisst, es bleibt verborgen, dass das autonome und souveräne «öffentliche» Subjekt in seiner Konstituierung und Funktion abhängt von der Privatsphäre, von der Familie und von der Beziehungs- und Reproduktionsarbeit, die hauptsächlich Frauen in dieser Sphäre erbringen⁷: «Liberales Theoretiker pflegen zu vergessen, dass auch das autonome Individuum irgendwo sozialisiert werden muss; diese Individuen springen eben nicht... wie «Pilze aus dem Boden», sondern werden in einem zeitlich, physisch und emotional recht aufwendigen Prozess erzogen und zu liberalen Personen gebildet. Ort dieser Subjektbildung sind Gemeinschaften – Familien zumeist –, die (auch) auf Liebe und Zuneigung beruhen und die offenbar für die Ausbildung gelungener Identitäten konstitutiv sind» (Rössler 1992: 76).

Angesichts dieser Bedeutung der Privatsphäre und ihrer Leistungen für den Bestand der liberalen Öffentlichkeit erscheint eine Aufforderung zur gleichartigen Integration der Frauen in die Sphäre des Öffentlichen, die der Konstitution des Privaten keinerlei Rechnung trägt, entweder als naives oder als zynisches Lippenbekenntnis. Wenn das Autonome männliche Subjekt nur möglich ist auf der

intrinsic to the person... Individuals are related to others by contracts which are made by individuals in their own rationally conceived interests... Individuals are free and rational agents, only accidentally embodied in the sense that the body is not part of what is considered to be essential to being a person... Persons are accidentally differentiated by sex, class, race, history culture, age, and psyche. Such differences are not denied, but they are not considered to be essential features of a person... and not relevant politically...» (Tapper 1986: 38).

⁷ Übrigens bleibt auch die gegenläufige Komponente desselben Zusammenhangs verborgen, nämlich dass die schöne Humanität der Privatsphäre, namentlich die moralische Überlegenheit der Frau, ihre Selbstlosigkeit, ihre unmittelbare Emotionalität usw. genauso weitgehend auf der Voraussetzung komplementärer Geschlechterrollen und der Trennung ihrer Geltungsbereiche beruht. Dass die andere, bessere Moralität der Frau auf der Entlastung vom Existenzkampf in der «rauen» Wirklichkeit von Staat und Gesellschaft basiert, verschweigen freilich auch feministische Theoretikerinnen, die im *care*-Konzept oder anderen Formen einer weiblichen Moral ein vielversprechendes Potential einer besseren Gesellschaft entdecken möchten, nur allzu gern.

Grundlage der Arbeit eines nicht autonomen weiblichen Subjekts, dann müsste ihm (bzw. dem gesamten Konstrukt der liberalen Öffentlichkeit) durch die konsequent durchgesetzte Angleichung der Frau an den männlichen Subjektstatus der Boden entzogen werden – oder aber der Status eines autonomen Subjekts bleibt für die Frauen unvollständig, was nicht zuletzt insofern die wahrscheinlichere Alternative darstellt, als den Frauen im allgemeinen eben der Rückhalt in der Privatsphäre fehlt, der eine so wichtige Voraussetzung für die Entwicklung der öffentlichen Personalität darstellt. Frauen haben so grosse Schwierigkeiten, zu denselben Konditionen wie Männer am öffentlichen Leben von Staat, Beruf und Gesellschaft zu partizipieren, weil diese Partizipation auf der Abwesenheit der Frauen hier und ihrer Anwesenheit und Arbeit im Haus gründet. Genau genommen besteht das liberale männliche unbelastete Selbst aus zwei Teilen: dem Mann im Licht der Öffentlichkeit und seiner Frau im Schatten des Hauses: «To a large extent, contemporary theories of justice, like those of the past, are about men with wives at home» (Okin 1989: 13).

Wenn sich am Gesamtgefüge der Gesellschaft, d.h. an der Konstitution und Konstellation ihrer verschiedenen Sphären, *einschliesslich* der familialen Privatsphäre nichts ändert, wird sich an der nachrangigen, untergeordneten Stellung der Frauen nicht wirklich etwas ändern können. Aus diesen Gründen sagen nicht wenige Theoretikerinnen dem Liberalismus eine radikale Zukunft voraus (Eisenstein 1986): wenn es diesem ernst ist mit den Prinzipien universaler, also auch für die Frauen geltender Freiheit und Gleichheit, wird nichts weniger auf der Tagesordnung stehen als die Restrukturierung, um nicht zu sagen Revolutionierung *aller* Bereiche der Gesellschaft. Eine liberale Theorie und Politik, die davor zurückschreckt, wird den Widerspruch, in den sie dadurch zu ihren eigenen Prinzipien gerät, angesichts des eindeutig nachweisbaren Funktionszusammenhangs zwischen den Sphären mit der fadenscheinigen Differenzierung von öffentlich und privat kaum noch bemänteln können.

Die Frage, wie realistisch die Aussicht auf eine in solcher Weise radikalisierte Zukunft des Liberalismus ist, mag an dieser Stelle auf sich beruhen. Weniger deshalb, weil sie schwer zu beantworten wäre, sondern vielmehr, weil sie offensichtlich in der feministischen Diskussion der letzten Jahre etwas in den Hintergrund gerückt ist. Ein Grund dafür dürfte in einer gewissen Akzentverschiebung der feministischen Gesellschaftskritik liegen, wie sie sich folgerichtig aus der oben entwickelten feministischen Perspektive auf den Liberalismus ergibt.

In diesem Kontext ist *erstens* deutlich geworden, dass dem Konzept des «unencumbered self», des autonomen, souveränen, allen sozialen Bindungen und Zwängen vorgängigen Subjekts nicht der Mensch schlechthin zugrunde liegt, sondern dass es lediglich auf das (Selbst) Bild und den Lebensentwurf des Mannes oder genauer gesagt: einiger Männer in unserer modernen Industriegesellschaft passt. Damit ist es historisch und kulturell, sozial und geschlechtlich von wesentlich begrenzterer Gültigkeit als es die liberale Theorie annimmt. Neben der Allgemeingültigkeit des liberalen Menschenbildes ist *zweitens* seine Voraussetzungslosigkeit in Zweifel gezogen worden, indem gezeigt werden konnte, in welcher hohen Masse das unbelastete Subjekt von der Existenz und der Leistung eines ihm entgegenge-

setzen und ihn komplementär ergänzenden Schattens abhängig ist, der seine «Entlastung» ermöglicht. Gerade aus diesem zweiten Gesichtspunkt ergibt sich jedoch nicht nur die Einsicht, dass es aufgrund dieser Rollen- und Funktionsverteilung für Frauen äusserst schwierig sein dürfte, demselben Subjektkonzept des *unencumbered self* zu folgen. Es entsteht gerade an dieser Stelle der Zweifel, ob es sich überhaupt um ein erstrebenswertes Ziel handelt.

Das heisst, auf einer *dritten* Ebene der Kritik wird schliesslich nicht nur die aus strukturellen Gründen notwendigerweise defiziente *Anwendbarkeit* bzw. Ausdehnbarkeit des liberalen Menschenbildes und Gesellschaftsentwurfs, sondern seine *Wünschbarkeit* in Frage gestellt. Viele anomische Züge, die «Unwirtlichkeit» unserer modernen Welt, die wachsende Entfremdung zwischen den Menschen, die zunehmende Verrechtlichung ihrer Beziehungen, die einseitige Betonung von materieller Gewinnorientierung und Egoismus, die daraus resultierende Auflösung des gemeinschaftlichen Zusammenhalts werden den liberalen Prinzipien zugeschrieben. Dieser Aspekt ist es, der der Forderung nach Integration der Frauen in das liberale Gesellschaftskonzept eine (etwas) andere Wendung gibt. Eine selbstbewusster gewordene feministische Position ist viel weniger an einer Ausweitung bzw. Radikalisierung des Liberalismus interessiert, als es noch vor einigen Jahren der Fall war, sondern übt eine grundsätzlichere Kritik.

II. Kurze Probe aufs Exempel der liberalen Position: die Thematisierung von Frau und Familie in progressiven und konservativen politischen Theorien

Wenn wir uns in der Landschaft der modernen politischen Theoriebildung nach möglichen Allianzen für einen solchen aus einer feministischen Perspektive entwickelten Ansatz zur Liberalismuskritik umschaun, so eröffnen sich wenig vielversprechende Aussichten.

In der Vergangenheit haben Feministinnen vielfach an der *marxistischen* Theorie angeknüpft. Tatsächlich kommt einem marxistischen bzw. sozialistischen Ansatz das Verdienst zu, gegenüber den in einem ökonomischen Sinne materiellen Verhältnissen sensibler zu sein, als es der Liberalismus ist, dessen Aufmerksamkeit sich vorrangig auf die rechtlichen Strukturen konzentriert. Prinzipiell vom selben aufklärerisch-modernen Gleichheitsgrundsatz ausgehend wie das liberale hat das marxistische Denken die Einlösung des Emanzipationsanspruchs, den es den Frauen – abstrakt gesehen genauso folgerichtig und im Konkreten genauso zögerlich zugibt, billigt wie der Liberalismus – in erster Linie in der ökonomischen und sozialen Gleichstellung von Frauen und Männern im Bereich der «produktiven Arbeit» (d.h. der Lohnarbeit), gesehen. Daher bildete die Eingliederung der Frauen in den gesellschaftlichen Produktionsprozess die wichtigste sozialistisch-feministische Forderung. Auch sie stellt somit – wenngleich mit anderer Akzentuierung und Zielperspektive – die Integration der Frauen in die Bereiche der Öffentlichkeit ganz in den Vordergrund. Demgegenüber hat der marxistische Ansatz die Bürde der Familie für die Frau einerseits und ihre Leistung für die Gesellschaft andererseits

eher noch weiter ausgeblendet, als es im liberalen Kontext der Fall ist. Die völlig unzureichende Reflexion auf den Charakter und die Bedeutung der sogenannten reproduktiven Arbeit ist dementsprechend einer der zentralen Punkte einer feministischen Marxismuskritik, die auch und gerade von denjenigen Theoretikerinnen getragen wird, die dem marxistischen Ansatz grundsätzlich nahestehen.

In der sozialistischen Utopie findet diese Blindheit gegenüber dem Status und der Produktion der familialen Privatsphäre ihren Ausdruck im Traum von der Abschaffung der Familie. In der Wirklichkeit des real existierenden Sozialismus ist diese Utopie dann in ihr Gegenteil, in ein starres Festhalten an einem zutiefst bürgerlichen, wenn nicht geradewegs spießbürgerlichen Familienmodell, umgeschlagen. Beide Extreme sind gleichermaßen Resultat derselben Blindheit gegenüber der familialen Privatsphäre als dem traditionell der Frau zugeordneten Bereich. Mit anderen Worten: der liberale Ansatz ist keineswegs die einzige politische Theorie, die die familiale Privatsphäre aus ihrem Reflexionsradius ausgrenzt.

Unter den drei Hauptorientierungen der modernen politischen Theorie, dem liberalen, dem sozialistischen und dem konservativen Denken, hat eigentlich nur der *konservative* Ansatz dem Stellenwert der Familie für die Gesellschaft und ihren Zusammenhalt eine gewisse Aufmerksamkeit gewidmet – freilich nur um daraus den Schluss zu ziehen, dass die Frauen tunlichst auf ihre häusliche Rolle und Funktion festgelegt bleiben sollten, ungeachtet aller damit für sie verbundenen Benachteiligungen – das konservative Denken enthält schliesslich kein Emanzipationsprogramm. Trotzdem dürfte die Aufmerksamkeit für und die Achtung vor der Bedeutung der Familie ein Grund dafür sein, warum konservative Politik bei einer erstaunlich grossen Zahl von Frauen ein überraschend hohes Mass an Zustimmung findet. Es greift m. E. zu kurz, den Frauen, die der Argumentation konservativer Theoretiker oder Politiker Glauben schenken, vorzuwerfen, damit ihre «wahren» Interessen zu verkennen. Die Attraktivität, die dem konservativen Ansatz trotz seiner mehr oder weniger schamlosen Festschreibung der tradierten ungerichteten Geschlechterrollen zukommt, sollte vielmehr als Indiz gelesen werden für einen Mangel auf seiten der politischen Theorien, die den Frauen zwar Veränderung und Verbesserung verheissen, ohne jedoch dabei die negativen und positiven Aspekte der familialen Privatsphäre und damit die Situation, in der sehr viele Frauen sich faktisch befinden, in Betracht zu ziehen. Sie verheissen Frauen zwar Befreiung, aber nur um den hohen Preis, mit ihren Fesseln zugleich das aufzugeben, was bislang ihren Ort, ihre Identität und Aufgabe ausgemacht hat.

Im Grunde genommen handelt es sich um eine paradoxe Situation: auf der einen Seite gibt es im Spektrum der politischen Theorien der Moderne Positionen wie die liberale oder sozialistische, deren allgemeines emanzipatorisches Programm sich für eine Ausdehnung auf die benachteiligte Stellung von Frauen geradezu mit logischer Notwendigkeit anbietet. Der Erfolg dieses Vorhabens wird jedoch durch den diesen Theorieansätzen inhärenten *male bias*, nämlich die Ausgrenzung des mit dem weiblichen Geschlecht identifizierten Bereichs der familialen Privatsphäre aus ihrem Gesichtskreis, nachhaltig behindert. Auf der anderen Seite steht eine konservative Position, die zwar diesen *male bias*, den geschlechtsspezifisch blinden Fleck nicht kennt, sondern die Bedeutung der der Frau zugeordneten Sphäre

prinzipiell anerkennt. Aus dieser Einsicht ist jedoch für die Verbesserung bzw. Veränderung der Situation von Frauen wenig Nutzen zu ziehen, da die konservative Seite unverhohlen auf männlichen Vorherrschaftsansprüchen beharrt.

III. Gibt es einen dritten Weg? Zum Verhältnis von Feminismus und Kommunitarismus

In den letzten fünfzehn Jahren hat sich hauptsächlich in den USA eine Diskussion entfaltet, die aus einer feministischen Perspektive besonderes Interesse verdient, indem es wenigstens auf den ersten Blick so aussieht, als böten sich hier Auswege aus den oben geschilderten Sackgassen.

Die Debatte zwischen Liberalen (wie John Rawls, Ronald Dworkin, Bruce Ackerman u. a.) und Kommunitaristen (wie Alasdair MacIntyre, Michael Sandel, Michael Walzer u. a.) findet auf einer Ebene statt, die jenseits der aus den oben genannten Gründen problematischen Alternative zwischen «fortschrittlich» und «konservativ» zu liegen scheint. Denn ohne damit die Differenz zwischen beiden Lagern mindern zu wollen, dürfte sich unwidersprochen behaupten lassen, dass die kommunitaristische Herausforderung insoweit auf liberalem Terrain stattfindet⁸, als es ihr nicht bloss um die interessengeleitete Bewahrung des Bestehenden zu tun ist. Auf diese Weise von einem *status-quo*-Konservatismus unterschieden, formuliert der Kommunitarismus aber doch Kritik am Liberalismus, und zwar eine Art von Kritik, die in vielen Punkten mit einem feministischen Ansatz engste Übereinstimmung zeigt.

Insofern als das Konzept der komplementären Geschlechterrollen der Frau die Sorge für die Gemeinschaft im Privaten übertragen und den Mann zur Entfaltung seines autonomen Subjektstatus im Öffentlichen freigesetzt hat, verkörpern die beiden Geschlechter gleichsam idealtypisch die Eigenschaften und Werte von Liberalismus und Kommunitarismus oder, umgekehrt gesehen, lässt sich ein symbolisch als «männlich» definierter Liberalismus einem symbolisch «weiblichen» Kommunitarismus konfrontieren: «The opposition individualism / community receives one of its expressions in bourgeois culture in the opposition between masculinity and femininity. The culture identifies masculinity with the values associated with individualism – self-sufficiency, competition, separation, the formal equality of rights. The culture identifies femininity... with the values associated with community – affective relations of care, mutual aid, and cooperation... The opposition between individualism and community, then, is homologous with and often implies the opposition masculine / feminine, public / private, calculative / affective, instrumental / aesthetic...» (Young 1990: 306). In Anbetracht dieser Ausgangssi-

⁸ Am uneingeschränktesten hat das wohl ein Autor zum Ausdruck gebracht, der selbst zu den Kommunitaristen gezählt wird, Michael Walzer: «The communitarian critique... is a consistently intermittent feature of liberal politics and social organization. No liberal success will make it permanently unattractive. At the same time, no communitarian critique... will ever be anything more than a inconstant feature of liberalism» (Walzer 1990: 6).

tuation kann es nicht überraschen, dass Iris Young – ebenso wie viele andere Feministinnen – der neuerdings in Gang kommenden Um- und Aufwertung der «weiblichen» Seite durch den Kommunitarismus «some critical force with respect to the dominant ideology and social relations» (Young 1990: 307) zuschreiben.

Ähnlich wie eine feministische Kritik richtet auch der Kommunitarismus sein Augenmerk darauf, dass der Liberalismus *erstens* die Notwendigkeit einer Verankerung des Subjekts in einer Gemeinschaft entweder vernachlässigt oder sogar verleugnet. Der Kommunitarismus bestreitet dagegen den seit dem Frühliberalismus im politischen Denken der Moderne durchgesetzten Primat des Individuums vor der Gemeinschaft und konvergiert so mit dem feministischen Hinweis auf die Abhängigkeit des autonomen Subjekts von seiner Reproduktion und Sozialisation «im Schoss» der Familie. *Zweitens* erkennt auch die kommunitaristische Kritik die hässlichen Züge des liberalen Menschenbildes und seine destruktiven Auswirkungen auf den Zustand der modernen Gesellschaft. Ähnlich wie manche feministische Theoretikerinnen ziehen Kommunitaristen daher die Wünschbarkeit der liberalen Ideale in Zweifel; sowohl Feminismus als auch Kommunitarismus setzen dem weitgehend formalen und abstrakten, auf Rechtsprinzipien gegründeten Konzept des Liberalismus eine Orientierung an materialen und auf einen konkreten Kontext bezogenen Werten und Tugenden entgegen.

Ungeachtet dieser Übereinstimmungen in der Kritik am Liberalismus besteht jedoch in mindestens zwei Hinsichten Anlass, den quasi «femininen Diskurs» der aktuellen Kommunitarismusdebatte für bedenklich zu halten.⁹

Der vom Kommunitarismus behauptete Vorrang der Gemeinschaft vor dem Individuum hat zwar gegenüber der umgekehrten Auffassung des Liberalismus einige Plausibilität. Denn es lässt sich nicht von der Hand weisen, dass das Individuum der vorgängigen Einbettung in einer Gemeinschaft bedarf, um überhaupt seine Identität, Wert- und Normvorstellungen entwickeln zu können. Trotzdem haben gerade Feministinnen Schwierigkeiten mit der kommunitaristischen Behauptung einer nahezu vollständigen Abhängigkeit des Individuums von der Gemeinschaft, mit der unverrückbaren Einbindung in den vorgegebenen Kontext. «...communitarian philosophy as a whole is a perilous ally for feminist theory. Communitarians invoke a model of community which is focused particularly on families, neighborhoods, and nations. These sorts of communities have harbored social roles and structures which have been highly oppressive for women... But communitarians seem oblivious to those criticisms and manifest a troubling complacency about the moral authority claimed or presupposed by these communities in regard to their members» (Friedman 1989: 277). Hier rückt der Kommunitarismus nahe an eine konservative Position heran: «The communitarian emphasis on communities unfortunately dovetails too well with the current popular emphasis on «the family» and seems to hark back to the repressive world... of family,

9 Inzwischen liegen eine ganze Reihe ausführlicher kritischer Stellungnahmen feministischer Theoretikerinnen vor; vgl. u.a. Greschner 1989. Nagl-Docekal 1993; Rössler 1992a, 1992b; Okin 1989.

neighborhood, school, and church, which so intimately enclosed women in oppressive gender politics» (Friedman 1989: 281).

Insofern sich der Feminismus als kritische Theorie und emanzipatorische Praxis versteht, muss er davon ausgehen, dass das Individuum die Möglichkeit hat, gegen das Bestehende, gegen die Strukturen, in die es qua Geburt bzw. Sozialisation involviert ist, aufzustehen und sich von ihnen zu lösen. «... die Reflexion auf das eigene emanzipierte Leben [setzt] einen Bruch mit genau diesen Traditionen voraus und eine radikale Besinnung darauf, was gegebenenfalls erhaltenswert an den Traditionen ist und was für uns neu geschrieben werden muss» (Rössler 1992b: 91). Auch jene feministischen Theoretikerinnen, die viel Sensibilität und Sympathie für die kommunitaristische Argumentation beweisen, kommen nicht umhin, den Akzent erheblich zu verschieben, indem sie weniger die Einbindung in natürliche und vorgegebene Gemeinschaften als vielmehr die Wahlmöglichkeit der einzelnen zwischen verschiedenen Gemeinschaften und damit die Freiwilligkeit der einzugehenden Bindungen in den Vordergrund stellen («community of choice» Friedman 1989: 284). Mit der Betonung der Freiwilligkeit der Bindung und der Wiederherstellung des Vorrangs des (wählenden) Subjekts vor der Gemeinschaft läuft Friedmans Vorhaben letztlich eher auf eine Rekonstruktion des liberalen Ansatzes hinaus, obgleich sie selbst ihre Überlegungen als «an effort to redirect communitarian thought» (Friedman 1989: 277) verstehen wollte.

Der zweite feministische Einwand gegen die kommunitaristische Gemeinschaftsidee ist mit dem ersten eng verbunden. Es regt sich Unbehagen gegenüber der bei verschiedenen Vertretern eines kommunitaristischen Gemeinschaftsideals spürbaren Tendenz, die Familie als beispielhafte Verkörperung ihrer gesellschaftstheoretischen Vorstellungen zu betrachten.

Auf die dürftige Autorität eines Hume-Zitats stützt z.B. Michael Sandel die gewichtige These, dass gegenseitiges Wohlwollen («mutual benevolence») und Freundschaft, wie sie in der Familie vorherrschen sollen, auch für andere Formen von Gemeinschaft vorbildhaft sein könnten. «Common identities» and «shared purposes» nach dem Modell der Familie sollen dem liberalen Prinzip der Gerechtigkeit seinen Vorrang als soziales Organisationsprinzip streitig machen können (Sandel 1982: 31). Der Wirklichkeit der Familie schenkt Sandel jedoch kaum Aufmerksamkeit. Sie kommt in seiner Analyse so gut wie gar nicht vor. Auf diese Weise ist leicht zu übersehen, dass in der Familie keineswegs nur Liebe, gegenseitige Fürsorge (care) und Harmonie der Interessen und Bestrebungen herrschen, sondern dass auch die Familie auf Machtverhältnissen und Hierarchien beruht, die vor allem vom Standpunkt der Frauen und Kinder her das Idealbild der harmonischen Gemeinschaft schwer beeinträchtigen.

Unter den Kommunitaristen ist wohl Michael Walzer derjenige, der sich am ausdrücklichsten zum Thema Familie geäußert hat. Immerhin widmet er in seinem «*Spheres of Justice*» diesem Problemkreis ein eigenes Kapitel (Walzer 1983: 227–242), worin sogar ein kurzer Abschnitt zur «Frauenfrage» enthalten ist. Walzer bestreitet weder, dass die Familie ein Ort der Ungleichheit ist¹⁰, noch übersieht

10 «... the family is a perennial source of inequality» (Walzer 1983: 229).

er die Tatsache, dass Frauen unterdrückt werden. Aber bei genauerem Hinsehen erweisen sich seine Thesen als in sich widersprüchlich, schlicht ignorant oder bestenfalls hoffnungslos naiv: widersprüchlich ist es, wenn Walzer einerseits behauptet, «The real domination of women has less to do with their familial place than with their exclusion from all other places», um im selben Kontext feststellen zu müssen, dass die Reform der Familie die Voraussetzung für die Besserstellung der Frauen im öffentlichen Bereich bildet (Walzer 1983: 240). Ignorant ist es, die Unverzichtbarkeit der Funktionen der Frau in der Familie mit «Macht» gleichzusetzen, und aus dem Wert, die sie für den Mann besitzt, auf ihre Anerkennung zu schliessen (Walzer 1983: 239f.). Naiv ist es schliesslich, das Problem der Ungleichheit aus der unvermeidlicherweise ungleichen Verteilung von Liebe und Zuneigung zwischen Familienmitgliedern («nepotism», «favoritism») abzuleiten; vollends absurd wird diese Vorstellung, wenn die Diskriminierung von Frauen quasi als umgekehrter «Nepotismus» zu erklären versucht wird.¹¹ – Würde Michael Walzers Rang als politischer Theoretiker nach dem neunten Kapitel der «*Spheres of Justice*» beurteilt, so sähe es ziemlich schlecht für ihn aus. Aber bis jetzt ist ja noch keine Theorie der Gesellschaft ernsthaft daran gemessen worden, was sie über Liebe, Verwandtschaft und Familie zu sagen hat.

Auf dem einen oder anderen Wege, in Auseinandersetzung eher mit dem einen oder anderen seiner Vertreter gelangen die meisten feministischen Analysen, die mir bekannt sind, zu dem Fazit, dass der Kommunitarismus trotz seiner auf den ersten Blick vielversprechenden Rhetorik zu einem kaum adäquateren Verständnis der familialen Gemeinschaft gelangt als sein liberaler Kontrahent. Beide Konzepte gehen von der Familie als unproblematischer Gegebenheit aus – sei es, um unbekümmert um seine private Grundlage den öffentlichen Bereich des Gesellschaftsgebäudes nach den Prinzipien der Gerechtigkeit zu organisieren, sei es, um ebenso unbekümmert die heile Welt der familialen Gemeinschaft zum Modell der guten Gesellschaft zu machen. Donna Greschner resümiert das Ergebnis, zu dem auch andere feministische Kritikerinnen gelangen: «Liberalism and communitarianism... share an uncritical posture toward the «family»» (Greschner 1989: 131; Sunstein 1989: 219). Die negative Bilanz zwischen Kommunitarismus und Liberalismus ist ausgeglichen – und wieder einmal sitzt der Feminismus zwischen allen Stühlen.

Fast ist es noch eine verharmlosende Verkürzung zu sagen, dass nur dem Kommunitarismus und Liberalismus die Vernachlässigung der Familie gemeinsam sei. Wahr ist vielmehr, dass es nicht eine einzige von Männern entwickelte moderne politische Theorie gibt, der dieser Vorwurf zu ersparen wäre.

11 Zu allen genannten und weiteren Kritikpunkten an Walzer vgl. Nagl-Docekal 1993.

IV. Der blinde Fleck in der politischen Theorie

In seiner historisch angelegten Untersuchung zum «*Strukturwandel der Öffentlichkeit*» verdeutlicht Jürgen Habermas die immense Bedeutung, die den in der neuzeitlich-modernen Familie gemachten Erfahrungen zukommt für die Ausbildung des spezifischen Begriffs von Öffentlichkeit, den er als die zentrale politische Kategorie der Moderne ansieht.¹²

Indem im Zuge der Entwicklung der kapitalistischen Produktionsweise die gesellschaftliche Arbeit und die mit ihr einhergehenden «Anstrengungen und Abhängigkeitsverhältnisse» den häuslichen Bereich verlassen, wandelt sich der Sinn des Privaten.¹³ Entlastet von den ökonomischen Aufgaben, die der alte *oikos* zu erfüllen hatte, wird die moderne familiale Privatsphäre nun zum Ort «gesättigter und freier Innerlichkeit» (Habermas 1990: 87). Der «Binnenraum der patriarchalen Kleinfamilie» ist «der Ort einer psychologischen Emanzipation» (Habermas 1990: 109f.); hier entwickelt sich das Ideal «reiner Menschlichkeit». Habermas braucht sich nicht den Vorwurf gefallen zu lassen, die Familie blind zu idealisieren. Er ist sich der «Ambivalenz der Familie» bewusst; sie scheint ihm gleichzeitig «Agent der Gesellschaft und doch auch in gewisser Weise die antizipierte Emanzipation von der Gesellschaft zu sein» (Habermas 1990: 120). An vielen Stellen des Textes sind seine Aussagen hin- und hergerissen zwischen dem *einerseits* von Freiheit und Humanität der familialen Privatsphäre und dem *andererseits* der Scheinhaftigkeit ihrer drei grossen humanen Ideale Liebe, Freiheit/Freiwilligkeit und Bildung.

Es fragt sich allerdings, warum es Habermas nicht gelingt, mehr Klarheit in diese Ambivalenz zu bringen. Letzten Endes gelangt er zu einer bekenntnishaften Entscheidung zugunsten des emanzipatorischen Wertes der Familie, ohne diese Entscheidung wirklich gegen die von ihm selbst angeführten Zweifel begründen zu können: «Wenn... die Bedürfnisse der bürgerlichen Gesellschaft das Selbstverständnis der Familie als einer Sphäre der intim sich herstellenden Humanität arg durchlöchern, so sind doch solche immerhin aus den Erfahrungen der Kleinfamilie erwachsenden Ideen der Freiheit, der Liebe und der Bildung nicht Ideologie schlechthin... Das Transzendieren der festgehaltenen Immanenz ist das Moment Wahrheit, das bürgerliche Ideologie über Ideologie selbst hinaushebt; am ursprünglichsten eben dort, wovon die Erfahrung der Humanität ihren Ausgang nimmt: in der Humanität der intimen Beziehung der Menschen als blosser Menschen im Schutz der Familie» (Habermas 1990: 112).

Mit seiner Auffassung der Familie steht Habermas in der Tradition der Frankfurter Schule. Ähnlich wie er erkennt Max Horkheimer der familialen Privatsphäre grosse Bedeutung für die Konstituierung des modernen Subjekts zu. Wie bei Ha-

12 «Das Selbstverständnis des öffentlichen Rasonnements ist spezifisch von solchen privaten Erfahrungen geleitet, die aus der publikumsbezogenen Subjektivität der kleinfamilialen Intimsphäre stammen» (Habermas 1990: 87).

13 Genau genommen wäre also der *Strukturwandel der Öffentlichkeit* ohne einen historisch gleichzeitig stattfindenden und gleichermassen tiefgreifenden *Strukturwandel des Privaten* undenkbar. Habermas spricht das zwar aus, aber auf den Titel seines Werkes ist dieser Sachverhalt ohne Einfluss geblieben.

bermas ist auch bei Horkheimer das Bild der Familie durch eine tiefere Ambivalenz gespalten, die letztlich jedoch ins Positive gewendet wird, so dass sich die Vorbehalte und Zweifel in Glorifizierung auflösen. Auch Horkheimer gesteht zwar auf der einen Seite zu, dass die Familie «häufig genug eine Agentur veralteter sozialer Verhaltensmuster war», aber andererseits überwiegt für ihn der positive Gesichtspunkt, dass «der Einzelne im Verhältnis der Generationen und Geschlechter von anderen Möglichkeiten als jenen, die Arbeit und Beruf ihm offenliessen», erfahren konnte. «Als Kind, später als Liebender sah er die Wirklichkeit... aus einer Distanz, die deren Gewalt milderte. Zwar war dieses Reich der Freiheit, das ausserhalb des Betriebes begann, überlagert von den giftigen Dünsten der gegenwärtigen und vergangenen Herrschaftsformen; aber es bildete ein privates Refugium, eine Möglichkeit, die gesellschaftliche Funktion zu transzendieren, auf die das Individuum infolge der Arbeitsteilung reduziert war» (Horkheimer 1988: 421).

Aus zwei eng miteinander verknüpften Gründen sind Habermas und Horkheimer nicht in der Lage, die Ursachen für die Ambivalenz der Privatsphäre, die sie wahrnehmen, vollständig zu erklären und adäquat mit ihr umzugehen.

Erstens werden die Ursachen des in der Privatsphäre unbestreitbar vorhandenen Zwangs, durch den ihre Freiheit und Humanität zur Illusion bzw. zum ideologischen Schein zu verkommen droht, nicht vollständig erfasst. Horkheimer ebenso wie Habermas betrachten die Familie nur deshalb als Agentur von Herrschaftsverhältnissen, weil «das Familienleben zu allen Zeiten die Gemeinheit des öffentlichen reflektiert, die Tyrannei, die Lügen, die Stupidität der bestehenden Wirklichkeit» (Horkheimer 1988: 424). Die «giftigen Dünste der gegenwärtigen und vergangenen Herrschaftsformen», die die Atmosphäre der Familie beeinträchtigen, gelten ihnen bloss als Spuren der ausserhalb der Privatsphäre stattfindenden gesellschaftlichen Arbeit und der mit ihr verbundenen Besitz- und Herrschafts- bzw. Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse.

Dass die Probleme von Herrschaft und Ausbeutung in einem Zusammenhang stehen mit der Distribution von gesellschaftlicher Arbeit, ist nicht zu bestreiten. Das Problem liegt vielmehr darin, dass Horkheimer und Habermas nur *eine* Art von Arbeit kennen und als Quelle von Herrschaft und Ausbeutung benennen. So wird «übersehen», dass «Anstrengungen und Abhängigkeitsverhältnisse» nicht nur an der «produktiven», sondern auch an der «reproduktiven» Arbeit hängen. Wenn Habermas behauptet, dass mit dem Austritt der produktiven Arbeit aus der häuslichen Sphäre diese tendenziell zum Reich von Freiheit bzw. zur Domäne der sich in ihr ungezwungen entfaltenden Innerlichkeit werde, dann übersieht er, dass es nur *eine* Art gesellschaftlicher Arbeit war, die an diesem Punkt der geschichtlichen Entwicklung das Haus verlässt: die überwiegend dem Mann zugeordnete «produktive» Arbeit. Die hauptsächlich der Frau zugewiesene «reproduktive» Arbeit fand und findet bis heute noch weitgehend in der Privatsphäre statt. Auch an dieser reproduktiven Arbeit setzt ein Herrschaftsverhältnis zwischen Menschen an, nämlich das der Privatsphäre endogene geschlechtsspezifische Herrschaftsverhältnis. Wenn dessen Existenz und Eigengesetzlichkeit nicht erkannt wird, lässt sich die Frage, warum die Familie ein Freiraum (von produktiver Arbeit) und doch nicht wirklich ein Reich der Freiheit ist, nicht zureichend beantworten.

Insofern als die geschlechtsspezifisch verschiedenen Arten der Arbeit nicht gesehen werden, bleibt notwendigerweise auch – und das ist der *zweite* Einwand – die geschlechtsspezifisch unterschiedliche Situierung der Subjekte unberücksichtigt. Die scheinbare Geschlechtsneutralität, mit der Horkheimer und Habermas von Freiheit, Liebe und Bildung sprechen, von der reinen Humanität der Privatsphäre, in der der Mensch ganz Mensch sein darf, macht die geschlechtsspezifisch unterschiedliche Distribuierung dieser Güter nicht nur unsichtbar, sondern sie privilegieren eben dadurch die Perspektive und Erfahrung des Mannes. Für den Mann mag das private «Refugium, eine Möglichkeit [bieten], die gesellschaftliche Funktion zu transzendieren, auf die das Individuum infolge der Arbeitsteilung reduziert war». Für die Frau ist die familiale Privatsphäre der Arbeitsplatz, auf den sie infolge einer als «natürlich» deklarierten und damit aus dem gesellschaftstheoretischen Diskurs bereits vorgängig ausgeblendeten Arbeitsteilung reduziert ist. Zwar wäre es gewiss übertrieben zu behaupten, dass die Frauen an der Autonomie und Humanität der familial-privaten Sphäre keinerlei Anteil hätten (dass sie daran Anteil hatten und haben, macht diese Konstellation erst so stabil, wie sie sich zu sein erwiesen hat). Nicht übertrieben ist es hingegen, darauf hinzuweisen, dass dieser Anteil in Art und Umfang beträchtlich vom Anteil des Mannes unterschieden ist, jedenfalls beträchtlich genug, um der Erwähnung wert zu sein, die er bei Habermas oder Horkheimer nicht findet. Das sowohl von Horkheimer als auch von Habermas für schwer begründbar gehaltene, aber dann doch letztinstanzlich verkündete Urteil, dass die familiale Privatsphäre eben doch und allen Einschränkungen und Zweifeln zum Trotz wenigstens als Vorstufe echter Emanzipation, als Vorschein wahrer Humanität gelten dürfe, bekräftigt gleichsam theoretisch *ex cathedra* den Primat und die Präponderanz der Sicht des Mannes.

Habermas merkt an einer Stelle (1990: 121) kritisch an, wie leicht im 18. Jh. die Emanzipation des Privateigentümers mit der menschlichen Emanzipation schlechthin verwechselt werden konnte; er verweist auf die verdienstvolle Einsicht des jungen Marx in den Unterschied zwischen allgemein-menschlicher und politischer Emanzipation. Auch den Schritt, den Hegel über Kant hinsichtlich der Auffassung des Konzepts Öffentlichkeit hinausgeht, betrachtet Habermas mit Recht als Fortschritt. Während Kant noch annimmt, dass der Begriff des Bürgers mit dem des Menschen schlechthin zusammenfällt, und dass es *eine* Öffentlichkeit gibt, die «als ein Prinzip der Aufklärung und als eine Sphäre der sich verwirklichenden Vernunft» fungiert (Habermas 1990: 199), hat Hegel erkennen können bzw. erkennen müssen, dass die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft durch Interessengegensätze gezeichnet ist: «... seine [Hegels] Einsicht in den zugleich anarchischen und antagonistischen Charakter dieses Systems der Bedürfnisse zerstört entschieden die liberalen Fiktionen, auf denen das Selbstverständnis der öffentlichen Meinung als der baren Vernunft beruhte. Hegel entdeckt ja die tiefe Spaltung der bürgerlichen Gesellschaft, die «die von Natur gesetzte... Ungleichheit... nicht nur nicht aufhebt, sondern zu einer Ungleichheit der Geschicklichkeit, des Vermögens und selbst der intellektuellen und moralischen Bildung erhebt»» (Habermas 1990: 196f.). Mit anderen Worten: durch Hegel und Marx haben wir gelernt, dass es

nicht möglich ist, über den Bereich der bürgerlichen Gesellschaft zu sprechen, ohne der Tatsache von Klassenunterschieden Rechnung zu tragen.

Ebenso wie die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft durch «immanente Konflikte» geprägt ist und sogar an ihnen zu zerbrechen droht, so ist auch die bürgerliche Familie ein Ort, an dem Menschen nicht in reiner Humanität und darin als miteinander gleiche in Harmonie leben. Auch in der Familie sind die Mitglieder unterschiedlich situiert, d. h. sie haben unterschiedliche Rollen und Funktionen, die ausserdem nicht freiwillig gewählt werden, sondern zugewiesen sind, und die sich nicht paritätisch und reziprok zueinander verhalten, sondern als Über- bzw. Unterordnungsverhältnis organisiert sind. Daher kann die Sphäre der bürgerlichen Privatheit genauso wenig ein Ort der reinen Liebe und wahren Gefühle sein, wie die bürgerliche Öffentlichkeit die Verwirklichung der reinen Vernunft und der wahren Moral erreicht. Beide Sphären sind durch Antagonismus gespalten.

V. Postscriptum

Postscriptum: In den letzten drei Jahrzehnten haben sich feministische Theoretikerinnen um eine den Ort und die Belange von Frauen einbeziehende Rekonstruktion so gut wie aller vorfindlichen gesellschaftstheoretischen Positionen bemüht. Der Erfolg dieser Rekonstruktionsversuche ist begrenzt geblieben: Zum einen haben sie einen feministischen Ansatz eher behindert als befördert, insofern als im Prinzip übereinstimmende Theoretikerinnen an verschiedenen und zuweilen zueinander widersprüchlichen Positionen ansetzen: Die «Gretchenfrage», welche politische Theorie den ausrichtsreichsten Ausgangspunkt für eine feministische Revision bildet, ist nach wie vor umstritten – und Anlass zu unnötigem Streit. Zum anderen hat sich der männlich dominierte *mainstream* der politischen Theoriebildung als erstaunlich intransigent erwiesen. Die feministische Kritik ist bei den jeweiligen Sachwaltern der verschiedenen Theorien auf taube Ohren gestossen.

So kann etwa John Rawls trotz einer jahrelang aus feministischer Perspektive um seine Theorie geführten Debatte in der Einleitung zu seinem 1993 erschienenen «*Political Liberalism*» schlicht und einfach erklären, dass er auch in diesem neuen (allerdings überwiegend ältere Aufsätze nur zusammenfassenden Buch) die Frage nach der Gerechtigkeit der Familie bzw. in der Familie («justice of and in the family») ausser acht lassen werde. Obzwar er sich also nicht zu einer Beschäftigung mit diesen Fragen genötigt sieht, hält er sich gleichwohl für berechtigt und befähigt, sie zu beurteilen: «... I do assume that in some form the family is just» (Rawls 1993: XXIX). In Rawls' Perspektive ist die Sache ja auch ganz einfach: das einmal entdeckte liberale Prinzip der Gerechtigkeit braucht nur auf die verschiedenen Problemfelder angewandt zu werden: «The same equality of the Declaration of Independence which Lincoln invoked to condemn slavery can be invoked to condemn the inequality and oppression of women» (Rawls 1993: XXIX). Eine solche Auskunft bedarf keines weiteren Kommentars!

Im Vergleich zu Rawls' vollkommen inadäquater Reaktion gebührt Habermas relatives Lob. In einem ähnlichen Kontext, nämlich in einer neuen Einleitung zu

einem alten Text, eben der hier diskutierten Untersuchung «*Strukturwandel der Öffentlichkeit*», sieht Habermas sich veranlasst, der «Frauenfrage» wenigstens die Ehre der Erwähnung widerfahren zu lassen. Das geschieht in einer etwas ausführlicheren und auch informierteren Weise als bei Rawls. Von Carol Pateman hat Habermas etwas gelernt: «Anders als die Institutionalisierung des Klassenkonflikts greifen . . . Veränderungen des Geschlechterverhältnisses nicht nur ins ökonomische System, sondern in den privaten Kernbereich des kleinfamilialen Binnenraumes sein. Daran zeigt sich, dass die Exklusion der Frauen für die politische Öffentlichkeit auch in dem Sinne konstitutiv gewesen ist, dass diese nicht nur kontingenterweise von Männern beherrscht wurde, sondern in ihrer Struktur und in ihrem Verhältnis zur Privatsphäre geschlechtsspezifisch bestimmt gewesen ist» (Habermas 1990: 19). Allerdings kann auch Habermas der Versuchung nicht widerstehen, die Frage nach dem geschlechtsspezifischen Herrschaftsverhältnis letztlich doch wieder auf ein Anwendungsproblem zu reduzieren: Die neu errungene Einsicht «dementiert freilich nicht die ins Selbstverständnis der liberalen Öffentlichkeit eingebauten Rechte auf uneingeschränkte Inklusion und Gleichheit, sondern nimmt sie in Anspruch» (1990: 20). Für Habermas «beweist» die Inanspruchnahme von Prinzipien der Gleichheit und Gerechtigkeit, dass die feministische Herausforderung den (von ihm als flexibel charakterisierten) Rahmen des öffentlichen Diskurses nicht sprengt, sondern transformiert. Worin die Transformation dann eigentlich besteht, bleibt offen. Für Habermas hat sich die Sache erledigt: Der «*Strukturwandel der Öffentlichkeit*» hat eine neue Einleitung; der alte Text kann unverändert wiederabgedruckt werden.

Wohl ist es recht, aber eben auch in der doppelten Bedeutung des Wortes «billig», sich über die Intransigenz, Inkompetenz und Impertinenz solcher Art männlichen Umgangs mit den Problemen des Geschlechterverhältnisses und den Ergebnissen feministischer Theorie und Praxis nur zu empören. Neben der Empörung bzw. über sie hinaus lässt sich freilich auch etwas lernen, nämlich dass die Versuche, vorfindliche politische Theoriegebäude so um- und auszubauen, dass beide Geschlechter gleichermassen darin Platz finden, zum Scheitern verurteilt sind, solange und sofern sie nicht zu einem neuen Verständnis *aller* Strukturen der Gesellschaft und damit zu einem Paradigmenwechsel politischer Theoriebildung führen. Auf der Ebene des gesellschaftlichen Handelns hat sich längst gezeigt, dass sich mit dem Rezept «*add women and stir*» kein tiefgreifender Wandel vollziehen lässt; für die Theorie der Gesellschaft gilt entsprechendes. «A theory of . . . the public sphere cannot simply «ignore» women and be subsequently «corrected» by their reinsertion into the picture from which they were missing. Women's absence points to some categorial distortions within these theories; that is to say, because they exclude women these theories are systematically skewed. The exclusion of women and their point of view is not just a political omission and a moral blind spot but constitutes an epistemological deficit as well» (Benhabib 1992: 13).

Am Beginn eines Paradigmenwechsels steht ein Perspektivenwechsel, eine Revolution, das heisst eine Umdrehung, der Denkart: nicht länger geht es darum, wie die Frage des Geschlechterverhältnisses sich in eine bestimmte politische Theorie einschreiben lässt, sondern umgekehrt, wie eine politische Theorie geschrieben

werden muss, damit sie eines der grundlegendsten gesellschaftlichen Verhältnisse zutreffend zu verstehen und zu beschreiben imstande ist. Diese Frage ist längst nicht mehr nur als «Frauenfrage», als Frage der Gerechtigkeit gegenüber Frauen, zu marginalisieren und ghettoisieren – sondern es geht um das Problem einer adäquaten, umfassenden und realitätstüchtigen Theorie der Gesellschaft.

Bibliographie

- Benhabib, Seyla / Cornell, Drucilla 1987. «Beyond the Politics of Gender» S. 1–15 in *Feminism as Critique* hrsg. von Seyla Benhabib und Drucilla Cornell. Cambridge/Oxford: Polity Press.
- Benhabib, Seyla 1992. *Situating the Self. Gender, Community and Postmodernism in Contemporary Ethics*. New York: Routledge.
- Eisenstein, Zillah 1986. *The Radical Future of Liberal Feminism*. Boston: Northeastern University Press.
- Friedman, Marilyn 1989. «Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community», *Ethics* 99: 275–290.
- Greschner, Donna 1989: «Feminist Concerns with the New Communitarians: We Don't Need Another Hero», 199–150 in *Law and the Community: The End of Individualism?* Hrsg. von Allan Hutchinson und Leslie Green, Toronto: Carswell.
- Habermas, Jürgen 1990. *Strukturwandel der Öffentlichkeit*. Untersuchungen zu einer Kategorie der bürgerlichen Gesellschaft. Frankfurt: Suhrkamp (19. Aufl., unveränd. Nachdruck der ersten Aufl. 1962).
- Horkheimer, Max 1988. «Neue Kunst und Massenkultur» (1941), 419–438 in: Ders., *Gesammelte Schriften* Bd. 4, 1936–1941. Frankfurt: S. Fischer.
- Jaggar, Alison 1983. *Feminist Politics and Human Nature*. Totowa, NJ/Brighton: Rowman & Littlefield.
- Nagl-Docekal, Herta 1993. «Die Kunst der Grenzziehung und die Familie», *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 6: 1021–1033.
- Okin, Susan Moller 1989. *Justice, Gender, and the Family*. New York: Basic Books.
- Olsen, Frances 1991. «A Finger to the Devil», *Dissent*: 377ff.
- Rawls, John 1993. *Political Liberalism*. New York: Columbia University Press.
- Rössler, Beate 1992a. «Gemeinschaft und Freiheit. Zum problematischen Verhältnis von Feminismus und Kommunitarismus», S. 74–85 in *Kommunitarismus in der Diskussion*. Hrsg. von Christel Zahlmann. Berlin: Rotbuch.
- Rössler, Beate 1992b. «Der ungleiche Wert der Freiheit. Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunitarismus», *Analyse & Kritik* 14: 86–113.
- Sandel, Michael 1982. *Liberalism and the Limits of Justice*. Cambridge University Press.
- Schwab, Dieter 1975. Artikel «Familie», S. 253–301. In: *Geschichtliche Grundbegriffe*. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, Hrsg. von Otto Brunner/Werner Conze/Reinhart Koselleck. Bd. 2. Stuttgart: Klett-Cotta.
- Sunstein, Cass 1989. «Introduction: Notes on Feminist Political Thought», *Ethics* 99: 219–228.
- Tapper, Marion 1986. «Can a Feminist Be a Liberal?», *Australasian Journal of Philosophy*. Supplement to vol. 64: 37–47.
- Walzer, Michael 1983. *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. New York: Basic Books.
- Walzer, Michael 1990. «The Communitarian Critique of Liberalism», *Political Theory* 18/1: 6–23.
- Young, Iris Marion 1990. «The Ideal of Community and the Politics of Difference», 300–323 in: *Feminism / Postmodernism*. Hrsg. von Linda Nicholson, New York/London: Routledge.