

8. Identifikation mit Weiblichkeit als „Feministische“ Identitätsleistung

Ich habe im fünften Kapitel mit Angehrn behauptet, dass die praktische Bedeutung der Individualität, die Unterschiedenheit des Individuums, nur im Zusammenhang mit seiner Ununterschiedenheit von sich und mit Anderen erklärt werden kann.¹ Im sechsten Kapitel bin ich davon ausgegangen, dass diese *Zusammenhangsthese* besonders auffällig im feministischen Kontext ist, weil dort der Erfolg einzelner Handlungen des feministischen Subjekts nur in Bezug auf die Verwirklichung der kollektiven Identität möglich ist. Um dies zu verdeutlichen, habe ich mit Searle die feministischen Identitätsleistungen als *individuell ausgeführte kollektive Handlungen* reformuliert. Mit Habermas kann man sagen, dass das feministische Subjekt seine Individualität nur dann realisieren kann, wenn es einen kommunikativen, nicht-ausschließenden, „Feministischen“ Begriff der kollektiven Identität erreicht. Schließlich habe ich zwei Aspekte des „Feministischen“ Identitätsbegriffs, und zwar den der *kommunikativen Weiblichkeit* und den des *kommunikativen Feminismus unterschieden*, indem ich Liebschs begriffliche Unterscheidung zwischen kultureller Zugehörigkeit und politischer Mitgliedschaft kontrastiere. Diese zwei Aspekte der „Feministischen“ Identität befinden sich in folgenden Sätzen:

ii'’. „Ich identifiziere mich mit der Weiblichkeit, weil ich diese Identifikation für einen Teil unserer Selbstverwirklichung halte.“

iii'’. „Ich integriere die verschiedenen Weiblichkeitsvorstellungen, weil ich diese Integration für einen Teil unserer Selbstverwirklichung halte.“

In diesem Kapitel möchte ich mich hauptsächlich mit dem Satz ii'' beschäftigen, indem ich die Texte von Carol Gilligan analysiere, in welchen die feministische Identitätsleistung in der Transformation der kulturell tradierten Weiblichkeit erklärt wird. Meines Erachtens konnte Gilligan einen „Feministischen“ Begriff der Weiblichkeit erreichen, indem sie sich mit der praktischen Transformation der Weiblichkeit beschäftigt hat, während sich die anderen FeministInnen der zweiten Generation auf die faktisch gegebene Weiblichkeit verlassen haben.²

¹ Vgl. Emil Angehrn, *Geschichte und Identität*, Berlin und New York; Walter de Gruyter, 1985, S. 251.

² Hier beziehe ich mich auf die begriffliche Unterscheidung zwischen faktischer und praktischer Identifikation, die ich im vierten Kapitel mit Tugendhat gemacht habe. Anhand dieser Unterscheidung möchte ich sagen, dass sich die faktische feministische Identifikation auf die Frage bezieht: Was für eine Frau *bin ich?*, während die praktische

Beispielsweise konnte Nancy Chodorow, die Weiblichkeit als Verbindung mit Anderen begriffen hat, keinen „Feministischen“ Begriff der Weiblichkeit entwickeln, weil ihre Theorie auf der faktischen Rolle wie dem „*mothering*“ basiert. Diese Feministin hat zwar versucht, die von dem individualistischen Identitätsbegriff vernachlässigte weibliche Identität wieder in den Mittelpunkt der feministischen Theorie zu stellen, um damit den herabgesetzten Wert der Weiblichkeit zu rehabilitieren. Aber sie hat dabei die Möglichkeit der individuellen Transformation der Kollektivität übersehen. Die faktische Identifikation mit der Weiblichkeit könnte FeministInnen vielmehr zum Fehler der „Objektivierung“ führen.

Mit „Objektivierung“ meint Manfred Frank, dass das Ich und dessen Qualität ewig kondensiert werden. Manfred Frank geht davon aus, dass „der Objektivierung des Referenten von ‚ich‘ in der analytischen Theorie, der Glaube an die semantische Identität der in Prädikatstellung verwendeten Ausdrücke entspricht.“³ Er bestreitet die Voraussetzung, dass die semantische Identität der Ausdrücke „transsituativ fixiert (ist) durch eine Regel, die ihre Verwendungsweise intersubjektiv verbindlich festlegt und nicht von einer Verwendung zur anderen schwanken lässt.“⁴ Meines Erachtens kann Chodorow mit ihrem fixierten Identitätsbegriff der Weiblichkeit keine feministische Bewegung vorantreiben, also keine feministischen Ziele verfolgen, weil sie sich der Gefahr der Objektivierung und der Verdinglichung aussetzt, welche dann die individuelle Handlungsfähigkeit der Frauen unterdrückt.

Im Folgenden werde ich die Behauptung aufstellen, dass Gilligan im Gegensatz zu Chodorow die Weiblichkeit als ein Ergebnis der praktischen Identifikation einzelner Frauen mit ihrer kulturellen Weiblichkeitsvorstellung versteht. Dies bestätigt sich an der Stelle, wo Gilligan in einem Interview mit Versuchsfrauen den Fokus darauf legt, wie unterschiedlich sie die Liebe verstehen *wollen*. Um diese Behauptung zu unterstützen, werde ich zunächst analysieren, aus welcher Perspektive Gilligan den Identitätsbegriff der Gerechtigkeitsmoral kritisiert hat (8.1). Danach möchte ich klar stellen, dass „the inclusive self“ in ihrer Fürsorglichkeitsmoral auf dem praktischen Begriff der Weiblichkeit basiert (8.2). Schließlich untersuche ich, inwieweit dieser Begriff die Bedingung für eine „Feministische“ Theorie erfüllen kann (8.3).

8.1. Gilligans Kritik an der Gerechtigkeitsmoral

Identifikation der Frau mit der Frage verbunden ist: Was für eine Frau *will ich sein*?

³ Manfred Frank, „Subjekt, Person, Individuum“, in Manfred Frank und A. Haferkamp (Hg.), *Individualität*, München; Wilhelm Fink Verlag 1988, S. 15-6.

⁴ Ebd. S. 16.

Worauf ich in der Analyse der Kontroverse zwischen der Gerechtigkeitsmoral von Kohlberg und der Fürsorglichkeitsmoral von Gilligan aufmerksam machen will, ist keine Moralthorie als solche, sondern die Begriffe des Selbst, welche die beiden Moralthorien jeweils voraussetzen. Die Gerechtigkeitsmoral betont die Gleichheit des Menschen, indem sie voraussetzt, dass das Subjekt ein moralisches Urteil unabhängig von der konkreten Beziehung mit Anderen zu treffen hat. Aus dieser moralischen Perspektive kann man unversehens die Abwertung der weiblichen Perspektive schließen, weil diese aus der Berücksichtigung einer konkreten Beziehung mit Anderen entsteht, mit denen man in affektiver Verbindung steht. Gilligan kritisiert die Gerechtigkeitsmoral insofern, als dass die Gerechtigkeitsmoral einen Identitätsbegriff voraussetzt, der zu sehr auf „Ablösung“ oder „Trennung“ zugeschnitten ist, der auf die Freudsche Theorietradition zurückzuführen ist.⁵ In Folgenden möchte ich zwei Thesen Gilligans vorstellen, in denen sie den durch Ablösung charakterisierten Begriff des Selbst kritisiert.

Gegen Kohlberg vertritt Gilligan zunächst die relativ schwache These, dass Männer und Frauen unterschiedliche moralische Urteile bzw. unterschiedliche Konzepte des Selbst entwickeln. Diese dualistische These findet sich in ihrem Buch *Die andere Stimme*, in welchem sie das von Kohlberg gestellte Heinz-Dilemma zu rekonstruieren versucht. Die von Kohlberg interviewten zwei elfjährigen Kinder, ein Mädchen namens Amy und ein Junge namens Jake, haben auf das berühmte Heinz-Dilemma zwei jeweils unterschiedliche Lösungen vorgeschlagen.⁶ Dort richtet Gilligan ihre Aufmerksamkeit darauf, dass Jake und Amy bei der Selbstbeschreibung konträre Antworten gegeben haben:

„Der Kontrast zwischen einem Selbst, charakterisiert durch Abgrenzung, und einem Selbst, bestimmt durch Verbundenheit, zwischen einem Selbst, das an einem abstrakten Ideal der Perfektion gemessen wird, und einem Selbst, das seinen Wert aus einem Handeln voll Hilfsbereitschaft bezieht, wird damit klarer.“⁷

⁵ Vgl. André Green, *Der Kastrationskomplex*, Tübingen; Ed. Diskord 1996, S. 46ff. Weil Freud den Ödipuskomplex zunächst nur bei Jungen feststellt und ihn später auch auf Mädchen überträgt, ist es noch umstritten, ob dieser Ablösungsprozess, in dem es um die Angst vor der Kastration geht, auch den Mädchen zugeschrieben werden kann. Und Vgl. Carol Gilligan (übersetzt von Brigitte Stein), *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München; Piper Verlag, 5. Aufl. 1999, S.15. Hier ist Gilligan auch der Meinung, dass dieser Ablösungsprozess nur auf die Erfahrung des Jungen zugeschnitten ist und deshalb die Erfahrung des Mädchens, das mit dem Ödipuskomplex nichts zu tun hat, überhaupt nicht berücksichtigt. Dies hat auf der moraltheoretischen Ebene zur Folge, dass die von dem Mädchen erfahrene Abwesenheit des Penis als „weibliches Defizit“ abgewertet wird.

⁶ Siehe den Anhang „Das Interview zur Erhebung der Stufe des moralischen Urteilens: Dilemmatexte und Standardfragen“ in Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Frankfurt am Main; Suhrkamp, 1995, S. 495-6. Das Heinz-Dilemma stammt aus dieser von Kohlberg entwickelte Serie zur Messung der moralischen Entwicklung in der Adoleszenz. In diesem Dilemma überlegt ein armer Mann namens Heinz, ob er ein Medikament stehlen soll, um seine kranke Frau zu retten.

⁷ Carol Gilligan (1999), S. 49.

Hier verbindet Gilligan die unterschiedlichen Einstellungen, die den moralischen Urteilen zugrunde liegen, mit den unterschiedlichen Selbstbeschreibungen der beiden Kinder. Aus dieser dualistischen Perspektive kritisiert sie, dass die Stufentheorie von Kohlberg nur auf das Konzept des Selbst als Abgrenzendes zugeschnitten ist und damit das konträre Konzept des Selbst als Verbundenheit abwertet. Gilligan zufolge taucht die Abwertung der Weiblichkeit in der Stufentheorie von Kohlberg in der Weise auf, dass Kohlberg die Urteile von Frauen nur noch „dem dritten Stadium seines sechsstufigen Schemas“⁸ zuordnet.

Die andere, stärkere Kritik an Kohlberg übt Gilligan mit ihrer Überlegenheitsthese, welche besagt, dass die Fürsorglichkeitsmoral die einzige Moral sei, in der man mit Anderen interagieren könne. Aus dieser Perspektive kritisiert Gilligan, dass die auf dem durch Abgrenzung charakterisierten Selbst-Begriff basierende Gerechtigkeitsmoral keine wünschenswerte Moral anbieten kann, weil sie dem Subjekt die Möglichkeit nimmt, sich von den sozialen Beziehungen zu Anderen beeinflussen zu lassen.

Gilligan zufolge vertritt Kohlberg die Auffassung: „die höchsten Stadien der moralischen Entwicklung zeugten von einem reflektierten Verständnis der Menschenrechte“.⁹ Das heißt, dass dieses kohlbergsche System darauf zugeschnitten ist, dass sich „die Moral des Rechts von der Moral der Verantwortung durch ihre Betonung der Trennung anstelle der Verbundenheit unterscheidet und dadurch, dass sie das Individuum an die erste Stelle setzt, anstatt die Beziehung.“

Um diese Meinung zu bestätigen, zitiert Gilligan zunächst Kohlbergs Kommentar zu einem 25jährigen Teilnehmer, den Kohlberg in seiner Untersuchung als ein Beispiel der sechsten Stufe anführt, wo er fragt, was Moral als Wert für diesen bedeuten würde. Kohlberg kommentiert:

„Er nimmt einen *außerhalb* seiner Gesellschaft liegenden Standpunkt ein und identifiziert Moral mit Gerechtigkeit (Fairness, Rechte, die Goldene Regel) unter Anerkennung der Rechte anderer, wie sich diese für das natürliche Empfinden quasi von selbst ergeben. Das Recht des Menschen zu tun, was ihm gefällt, ohne die Rechte anderer zu beeinträchtigen, ist eine Formel, die die Menschenrechte *vor* der gesellschaftlichen Gesetzgebung definiert (Hervorhebung von H.J. Lee).“¹⁰

Gilligan lenkt hier die Aufmerksamkeit auf den Punkt, dass das auf der sechsten Stufe situierte

⁸ Ebd. S. 29.

⁹ Ebd. S. 30.

¹⁰ Ebd.S. 31, zitiert in Lawrence Kohlberg, „Continuities and Discontinuities in Childhood and Adult Moral Development Revisited“, in *Collected Papers on Moral Development and Moral Education*. Moral Education

Individuum *außerhalb* oder *vor* den gesellschaftlichen Normen stehe. Das heißt, dass ein reflektiertes Verständnis der Menschenrechte auf der sechsten Stufe auf der Fiktion der absoluten Unterschiedenheit des Individuums durch Transzendenz basiere. Gilligan ist der Meinung, dass aus dieser Perspektive Kohlbergs alle sozialen Beziehungen negiert werden sollen. Ich bin auch der Überzeugung, dass das Individuum in seiner absoluten Unterschiedenheit zwar die Basis für die abstrakte Gleichheit herstellt, aber es ist nicht dazu fähig, auf die konkrete Differenz des Anderen zu reagieren.

Kohlberg widerlegt dieses gilligansche Verständnis über das Selbst der sechsten Stufe im Aufsatz "The Return of Stage 6: Its Principle and moral Point of View (1986)", in dem er seine sechste Stufe von der fünften Stufe scharf zu unterscheiden versucht. Kohlberg zufolge gehört das, was Gilligan unter der sechsten Stufe versteht, eigentlich zur fünften Stufe. Die fünfte Stufe gründet auf dem abstrakten Begriff des Selbst, der zwar eine postkonventionelle Sichtweise wie allgemeine Menschenrechte ermöglicht, aber keine „aktive Sympathie für jedes einzelne Individuum“ und keine „Koordination dieser Operation der Sympathie mit einer idealen wechselseitigen Rollenübernahme und einer Universalisierung“¹¹ hervorbringt. Dort betont Kohlberg mit seinen Mitarbeitern, Dwight R. Boyd und Charles Levin, dass die aktive Sympathie für Andere erst auf der sechsten Stufe zu erreichen ist und dass das Prinzip der sechsten Stufe nicht in den allgemeinen Rechten wie den Menschen- oder Bürgerrechten, sondern in der „Achtung vor Personen“ besteht, in der man „das Interesse an Gerechtigkeit und an Wohlwollen miteinander zu verbinden“ in der Lage ist.¹² Kohlberg deutet hiermit an, dass das Subjekt der sechsten Stufe nicht auf die Idee der absoluten Unterschiedenheit zugeschnitten ist, sondern dass es um die Universalisierung bzw. Synthese zwischen dem Selbst und dem Anderen geht.

Kohlberg zufolge ist das Dilemma zwischen miteinander konkurrierenden Moraleinstellungen durch das entscheidende Prinzip der „Achtung vor anderen Personen“ auf der sechsten Stufe zu überwinden,¹³ weil das Prinzip als Basis für die wechselseitige Rollenübernahme gilt, in der nicht nur die abstrakte Gleichheit des Anderen, sondern auch seine konkrete Andersheit berücksichtigt werden kann. Kohlberg denkt, dass das Individuum bei einer solchen Rollenübernahme die Beziehung zu Anderen nicht negiert, sondern sich in der Beziehung universalisiert.¹⁴

Im Aufsatz "Remapping the Moral Domain. New Images of the Self in Relationship (1988)", der

Research Foundation, Harvard University 1973, S. 29f.

¹¹ Lawrence Kohlberg, Dwight R. Boyd und Charles Levine, „Wiederkehr der sechsten Stufe: Gerechtigkeit, Wohlwollen und der Standpunkt der Moral.“ In Wolfgang Edelstein (Hrsg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1986, S. 235.

¹² Ebd. S. 205.

¹³ Ebd. S. 214.

nach der Umstrukturierung der sechsten Stufe Kohlbergs erschien, erhebt Gilligan jedoch den Einwand, dass das Subjekt der sechsten Stufe der Gerechtigkeitsmoral, die Rollenübernahme nicht erfolgreich leistet, sondern immer wieder zu seinem isolierten Selbst kommt, weil dieses eigentlich außerhalb der menschlichen Beziehung steht. Das heißt, solange die moralischen Subjekte nur in ihrer Fähigkeit zur Transzendenz anerkannt werden, können sie sich durch Interaktion mit Anderen nicht verändern.

Um das gerechte Subjekt und das fürsorgliche Subjekt zu vergleichen und die Unmöglichkeit der Interaktion des gerechten Subjektes zu verdeutlichen, stellt Gilligan das sechste Buch von *Aeneid* dar. Dabei setzt sie die Inkompatibilität der beiden Begriffe des Subjekts voraus, indem sie sagt; “A Psychology of love that can explicate the connection between Aeneas’s departure and Dido’s action, as well as her subsequent anger and silence, vies with the categories of moral judgement that presuppose a separate and autonomous individual.”¹⁵ Das heißt, dass “separate and connected to others”,¹⁶ “the two images of self anchored by these two conceptual frameworks imply two ways of thinking about responsibility that are fundamentally incompatible.”¹⁷

Gilligan interpretiert das heroische Selbst Aeneas in dieser Welt als das Selbst der höchsten Stufe der Gerechtigkeitsmoral, das seine Verbundenheit mit Anderen unterdrückt. Weil Aeneas in seiner absoluten Unterschiedenheit abgeschottet ist von Anderen, weiß er nicht, dass er doch noch Anderen verpflichtet und mit diesen verantwortlich verbunden ist. Diese Wahrheit erkennt Aeneas erst nach dem Tod seiner Geliebten, Dido, nachdem er diese in der Unterwelt wiedergetroffen hat. Dort erlebt er seine Beziehung zu Dido und nimmt diese verantwortlich wahr. Aber in dem Moment gerät er in den tragischen Konflikt, weil er die beiden Selbstbilder nicht vermitteln kann: “how to think about the individual as at once separate and connected to others in a fabric of human relationship.”¹⁸

Gilligan zufolge ist das Subjekt der Gerechtigkeitsmoral, gegen alle Erwartungen leider nicht zur Universalisierung bzw. Syntheseleistung fähig, weil es durch die absolute Unterschiedenheit keine Beziehung mit Anderen eingehen kann. Selbst wenn das Subjekt versucht, sich in die Anderen zu versetzen, bezieht es sich am Ende nur auf das Selbst. Gilligan fährt fort zu sagen, “despite the transit to the place of the other, the self oddly seems to stay constant.”¹⁹ Gilligan zufolge kann sich dieses Selbst beim Versetzen in die Anderen nicht verändern, sondern sich nur

¹⁴ Vgl. Ebd. S. 222-226.

¹⁵ Carol Gilligan, “Remapping the Moral Domain: New Image of the Self in Relationship”, in *Mapping the Moral Domain*, Cambridge; Harvard Uni.Press, 1988, S. 238.

¹⁶ Ebd. S. 237.

¹⁷ Ebd. S. 238.

¹⁸ Ebd. S. 237.

so bestätigen, wie es ist. Gilligan kritisiert in dieser Hinsicht, dass es die Anderen nur als “object for self-reflection”²⁰ ausnutzt und daher nicht sehen kann, dass die Anderen eine konkrete Andersheit besitzen. Das heißt, dass das heroische Selbst die Anderen nie in deren wahren Sinne erfahren kann. Was es durch das Hineinversetzen in Andere erfährt, ist das reflektierte Selbstbild. Meines Erachtens deutet Gilligan hiermit an, dass die konstruktive Beziehung mit Anderen bzw. die konstruktive Rollenübernahme nur in Bezug auf das weibliche Konzept des Selbst zu erklären ist.

8.2 Das fürsorgliche Selbst als „Feministisches“ Selbst

Bevor wir uns mit dem gilliganschen Konzept der Fürsorglichkeit beschäftigen, möchte ich noch mal an die begriffliche Unterscheidung der Identität im zweiten Kapitel erinnern. Ich habe dort mit Anghern drei Begriffe der Identität; Individualität, qualitative Identität und Ich-Identität, unterschieden. Die qualitative Identität habe ich mit Tugendhat in faktische und praktische Identität unterteilt. Dieser Unterscheidung folgend möchte ich die Weiblichkeit in zwei Arten unterscheiden: 1. *die faktische* und 2. *die praktische* Weiblichkeit. Die faktische Weiblichkeit hat mit der Frage zu tun, welche Identität den Frauen durch die Gesellschaft zugeschrieben wird, oder was Frauen in der Gesellschaft *sind*, während die *praktische* Weiblichkeit mit der Frage verbunden ist, was Frauen *sein wollen*. Die faktische Identität bezieht sich auf die tradierten Normen von Frauen, während sich die praktische Identität auf die individuelle Transformation der weiblichen Normen bezieht. Die individuell transformierte Identifikation mit der Weiblichkeit ist meines Erachtens „Feministisch“, weil das Subjekt bei der Identifikation nicht nur seine Ununterschiedenheit mit Anderen, sondern auch seine Unterschiedenheit berücksichtigt.

Meiner Ansicht nach hat Gilligan diese zwei unterschiedlichen Bestimmungen der Weiblichkeit nicht klargestellt, obwohl sie bei der Diskussion über moralische Entwicklung diese qualitative Weiblichkeit zum Ausgangspunkt macht. Trotzdem möchte ich in diesem Abschnitt herausarbeiten, dass Gilligan über den Begriff der faktischen Weiblichkeit hinaus zum Begriff der praktischen bzw. „Feministischen“ Weiblichkeit gelangt. Dabei möchte ich verdeutlichen, dass die Moraltheorie von Gilligan auf einem kommunikativen Begriff der Weiblichkeit basiert.

In ihrem Buch *Die andere Stimme* geht Gilligan davon aus, dass die Geschlechtsunterschiede im

¹⁹ Ebd. S. 240.

²⁰ Ebd. S. 240.

Alltagsleben eine selbstverständliche Wahrheit sind. Diese empirische Selbstverständlichkeit erklärt Gilligan durch Heranziehung der Theorie Chodorows, wonach Mädchen aufgrund der Betreuung durch die Mutter ihre Persönlichkeit in enger Beziehung zu derselben bilden, während der Knabe seine Identität durch Ablösung von der Mutter entwickelt.²¹ Das heißt, dass Mädchen bei der Identitätsbildung die starke Tendenz haben, sich mit der gleichgeschlechtlichen Mutter zu identifizieren, während sich Knaben von der andersgeschlechtlichen Mutter abzugrenzen versuchen.

In dieser Erklärung kann den Mädchen noch keine Fähigkeit zur Negation bzw. Veränderung der Weiblichkeit ihrer Mutter zugeschrieben werden. Denn Mädchen lernen durch die Beziehung zur Mutter nur die faktische Weiblichkeit kennen. Diese Weiblichkeit enthält die gesellschaftlich tradierte Sitte der kulturellen Gemeinschaft und diese unterscheidet sich von der Moral, die den Frauen ermöglicht, „im Sinne einer Befreiung der Frauen gegen die Sitte zu handeln“.²² Gibt es in der Theorie von Gilligan einen Ansatz, die Weiblichkeitsvorstellung der Frauen moralisch bzw. praktisch zu verstehen? Um diese Frage zu beantworten, möchte ich die gilligansche Unterscheidung der drei Perspektiven der Fürsorglichkeit genauer analysieren. Dabei möchte ich klar machen, dass die dritte Perspektive der Fürsorglichkeit genau die praktische, „Feministische“ Bestimmungsfähigkeit der Frauen darstellt.

Die Unterscheidung von drei Perspektiven findet sich bei Gilligan in der Abtreibungsuntersuchung, in der Frauen die Frage gestellt wurde, „ob sie eine Schwangerschaft bestehen lassen oder abbrechen“²³ wollen, wenn sie zu einem Zeitpunkt schwanger geworden sind, in denen sie eine Beziehung zu einem Mann beenden wollen. Auf diese Frage antworteten die Versuchspersonen in unterschiedlicher Weise, teilweise wurden im Lauf der Zeit auch verschiedene Antworten gegeben. Aus diesen Antworten ermittelt Gilligan drei moralische Perspektiven der Fürsorglichkeit, die jeweils andere Entwicklungsstufen der Fürsorglichkeitsmoral ausmachen.

Die 17jährige Josie nimmt für Gilligan die erste Perspektive der Fürsorglichkeit ein. Josie antwortete in dem ersten Interview, dass sie sich aus egoistischen Gründen für die Schwangerschaft entschieden habe. Weil Gilligan bei dieser Untersuchung ihre Aufmerksamkeit nicht auf die Entscheidung, sondern auf den Grund richtet, interpretiert Gilligan die Antwort Josies nicht als einen Ausdruck der Sorge um den Anderen, sondern als einen Ausdruck der

²¹ Vgl. Carol Gilligan (1999), S. 15-16.

²² Vgl. Nagl-Docekal, „Jenseits der Geschlechtermoral. eine Einführung“, in *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt am Main, Fischer Taschenbuch Verlag 1993, S. 14.

²³ Carol Gilligan (1999), S. 91.

Sorge um das Selbst. Denn Josie entscheidet sich für die Schwangerschaft nicht aus einem altruistischen Grund, sondern aus dem egoistischen Grund, dass sie dadurch ihre Einsamkeit überwinden und eine Bindung haben könnte.

Gilligan zufolge befindet sich in dieser Phase kein Konflikt zwischen der Liebe für Andere und der Liebe für das eigene Selbst, denn „aus dieser Perspektive unterscheidet sich das *Sollen* nicht vom *Wünschen*“.²⁴ Das heißt, dass das weibliche Selbst kein freies Selbst im wahrsten Sinne ist.²⁵

Es bildet sich durch verschiedene Beziehungen zu Anderen, die die Gemeinschaft jeweils zugelassen hat. Daher ist das weibliche Selbst nicht dazu fähig, unabhängig von den Beziehungen zu Anderen zu handeln. Es kann seine Freiheit nur in der Weise erfüllen, dass es von einer gesellschaftlich vorgegebenen Abhängigkeitsform in die nächste übergeht. Beispielsweise kann eine Frau sich von ihren Eltern dadurch lösen, dass sie eine Ehe eingeht. Genauso entscheidet sich Josie für die Schwangerschaft, weil sie ihre Freiheit nur in der Weise zu realisieren gelernt hat, dass sie ihre Beziehung zu dem Mann durch eine weitere Beziehung zu ihrem Kind kompensiert. In dieser Stufe ist sie immer noch innerhalb des weiblichen Paradigmas, in einer Beziehung *zu* etwas gebunden zu sein.

Ich denke, dass sich Frauen auf dieser Stufe mit der durch ihre Identifikation mit der Gemeinschaft verfälschten Vorstellung von Freiheit identifizieren, die in der Tat keine individuelle Veränderung zulässt. Wie gesehen, beruht diese Freiheit der Frauen aus der ersten Perspektive der Fürsorglichkeit auf Selbsttäuschung: Die Sorge um das Kind stellt sich als der freie Wunsch ihres Selbst dar. In der Tat ist die Entscheidung für die Schwangerschaft keine Freiheit, sondern gesellschaftlicher Zwang. Frauen, die sich so entscheiden, haben ein von gesellschaftlichen Zwängen manipuliertes Selbst, d.h. ihre Entscheidungen sind nur vermeintlich frei, ihr Selbst hat nur vermeintlich einen freien Willen.

Später, als Gilligan Josie noch mal interviewte, fand sie heraus, dass Josie die zweite Perspektive der Fürsorglichkeit entwickelt hat, in der sich das gesellschaftliche Sollen von den individuellen Wünschen unterscheidet. Aus dieser zweiten Perspektive sagt sie rückblickend, dass sie bei der ersten Entscheidung die realistische Seite des Mutter-Seins, nämlich die Verantwortung, die sie übernehmen muss, übersehen hat.²⁶ Diesmal entscheidet sie sich für die Abtreibung, weil sie meint, nicht verantwortlich genug für das Kind Sorge tragen zu können. Erst aus dieser zweiten Perspektive kann Josie klarstellen, dass ihr individueller Wunsch, ein Kind haben zu wollen, nicht gut für das Kind ist.

²⁴ Ebd. S. 95.

²⁵ Ebd. S. 98.

Anhand dieser zweiten Perspektive der Fürsorglichkeit leidet sie an dem Konflikt, sich zwischen dem Guten und Wahren²⁷ zu entscheiden, denn sie muss das wahre Bedürfnis des eigenen Selbst auf Kosten des gesellschaftlichen Guten unterdrücken bzw. verdrängen. Josie entscheidet sich aus der Perspektive des gesellschaftlichen Guten für die Abtreibung, obwohl diese Entscheidung ihrem eigenen Wunsch widerspricht. Diesmal versteht sie unter Fürsorglichkeit die Selbstaufopferung für das Andere. In dieser Hinsicht bin ich der Meinung, dass hier die Fürsorglichkeit als tradierte, faktische Weiblichkeit verstanden wird, deren Übernahme Selbstaufopferung bedeutet. Mit dieser zweiten Perspektive der Fürsorglichkeit verlieren Frauen daher ihre individuelle Handlungsfähigkeit sowie die Fähigkeit zur Kritik.

Sowohl die erste als auch die zweite Perspektive der Fürsorglichkeit führt Frauen zur Selbsttäuschung, wobei letztere zusätzlich zur Selbstaufopferung führt. Wegen dieser gefälschten bzw. erzwungenen Identifikation mit der Weiblichkeit, sind Frauen nicht dazu fähig, ihre Weiblichkeit kritisch zu reflektieren. Sarah Lucia Hoagland kritisiert auch in dieser Hinsicht den Begriff der traditionellen weiblichen Tugend, weil dieser nur der Legitimation der anhaltenden Hierarchie zwischen den Geschlechtern diene.²⁸ Hoagland verdeutlicht dabei, dass die tradierte Tugend nur der Ausbeutung der Frauen diene,²⁹ weil so Selbstaufopferung mit dem gesellschaftlichen Guten gleichgesetzt werden kann. Zahlreiche Kritikerinnen schlagen daher vor, die feministische Ethik von der weiblichen Tugend zu unterscheiden, weil diese die Unterdrückung des eigenen Selbst der Frauen hervorruft.

Nun stellt sich die Frage, ob in der Theorie von Gilligan Ansätze eines praktischen Begriffs der Weiblichkeit bzw. zu einer „Feministischen“ Ethik zu finden sind. Herta Nagl-Docekal hat in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen, dass bei den Autorinnen wie Gilligan und Noddings zwar die Unterscheidung zwischen Sitte und Moral ausgespart wurde, aber in ihnen befindet sich „eine Erneuerung der traditionellen Klischees“.³⁰ Beispielsweise hat Noddings „mit ihrer Konzeption von Sorge eine ‚höchste Transzendierung des Männlichen und Weiblichen in moralischen Angelegenheiten‘ zu leisten“³¹ versucht. Ich denke, dass sich auch in Gilligans Theorie das Bemühen um die autonome Erneuerung der Fürsorglichkeit finden lässt, und zwar insofern, als dass Gilligan die dritte Perspektive als eine solche analysiert, die die Widersprüche zwischen egoistischem und verantwortlichem Handeln vermittelt.

²⁶ Ebd. S. 98.

²⁷ Vgl. Ebd. S. 104-5.

²⁸ Vgl. Sarah Lucia Hoagland, "Some Concern About Nel Noddings' Caring", in *Hypatia* 5, 1, 1990, S. 109-114.

²⁹ Vgl. Sarah Lucia Hoagland, *Die Revolution der Moral*, Berlin; Orlanda Frauenverlag 1991.

³⁰ Herta Nagl-Docekal, „Jenseits der Geschlechtermoral. eine Einführung“, in *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt am Main; Fischer Taschenbuch Verlag 1993, S. 16.

Die dritte Perspektive bezieht sich auf das Problem, wie sich Frauen von dem faktischen Begriff der Weiblichkeit distanzieren, damit sie nicht nur ihr eigenes Selbst, sondern auch die Beziehung zu den Anderen gleichermaßen in Betracht ziehen können. Als Beispiel führt Gilligan Sarah an, die ein neues Beziehungsverständnis formuliert, in dem sie die Frage aufwirft, „was Anteilnahme/ Zuwendung/ Fürsorglichkeit (care) eigentlich bedeuten.“³² Auf diese Frage formuliert sie ein neues Verständnis von Fürsorglichkeit als ein Prinzip, niemandem weh zu tun, in dem sowohl ihr Selbst, als auch die Beziehung zu Anderen berücksichtigt werden müssen. Gilligan schreibt:

„Die 25jährige Sarah, die ebenfalls eine Enttäuschung erlebt hat, findet einen Weg, um die ursprünglich diskrepanten Begriffe von Egoismus und Verantwortung durch ein verwandeltes Beziehungsverständnis miteinander zu versöhnen. Nachdem sie die Annahmen überprüft hat, die den Konventionen weiblicher Selbstverleugnung und moralischer Selbstaufopferung zugrunde liegen, lehnt sie diese Konventionen aufgrund ihrer Macht zu verletzen als unmoralisch ab. Indem sie Gewaltlosigkeit, das Gebot niemandem weh zu tun, zu einem Prinzip erhebt, das jedes moralische Urteil und jede moralische Handlung lenken sollte, gelingt es ihr, eine moralische Gleichberechtigung zwischen dem Selbst und den anderen herzustellen und beides dieser Fürsorglichkeit zu überantworten. Fürsorglichkeit wird somit zu einem universellen Gebot, einer selbstgewählten Ethik, die, befreit von ihrer konventionellen Interpretation, zu einer Neustrukturierung des Dilemmas führt, und zwar in einer Weise, welche die Übernahme von Verantwortung für die Entscheidung gestattet.“³³

Hier versucht Gilligan nun zu zeigen, dass Frauen aus der dritten Perspektive heraus es wagen können, einen Begriff der Fürsorglichkeit so zu entwerfen, dass es sowohl die Sorge um das Selbst, als auch die Sorge um die Anderen beinhaltet. In dieser Hinsicht nennt Gilligan die neue Fürsorglichkeitsmoral nicht eine heteronome Norm der Frauen, sondern eine „selbstgewählte Ethik“, in der die Autonomie des Selbst zur Erscheinung kommt. In der praktischen Bestimmung der Fürsorglichkeit kann Sarah ihre Autonomie verwirklichen, so dass die dritte Perspektive der Fürsorglichkeit „Feministisch“ genannt werden kann.

Hier möchte ich daran erinnern, dass Nagl-Docekal anhand ihrer Unterscheidung zwischen Sitte und Moral behauptet hat, dass die Fürsorglichkeit als gesellschaftliche Tugend zu einem Status der Moral werden muss, „damit sie ein Handeln begründen kann, das sich mit der vielfältigen Benachteiligung von Frauen kritisch auseinandersetzt.“³⁴ Nagl-Docekal versteht unter weiblicher Moral eine universalistische Form der Moral im Sinne von Kant, in der „eine einzige formale

³¹ Ebd. S. 16.

³² Carol Gilligan (1999), S. 114.

³³ Ebd. S. 114.

³⁴ Nagl-Docekal (1993), S. 7.

Regel, die Kant 'kategorischer Imperativ' nennt“, in das Zentrum gestellt wird. Das heißt, dass eine Moral ein Sittengesetz gebietet, dass „die Menschen in jeder Person zu achten“³⁵ sind. Anhand dieses Verständnisses der Moral betont Nagl-Docekal, dass diese formale Regel keine „abstrakte Rationalität, aufgrund deren wir uns alle gleichen,“³⁶ sondern „strikt universalistisch - sie betrifft ja alle Menschen gleichermaßen - und radikal individualisierend ist“,³⁷ weil sie die Besonderheiten der einzelnen Individuen nicht abstrahiert, sondern diese befördert.

Um von der Notwendigkeit der formal universalistischen Formulierung der Fürsorglichkeit zu überzeugen, behauptet Nagl-Docekal, dass die drei Charakteristika der Fürsorglichkeit - *Kontextsensibilität, Orientierung an Beziehung und die Bedeutsamkeit der Gefühle* - auch „universalistische Implikationen“ haben müssen, „die bislang jedoch unexpliziert geblieben sind.“³⁸ Noddings zitierend erklärt Nagl-Docekal zunächst, dass Frauen im Alltag von der fürsorglichen Erziehung auf allgemeine Begriffe von Humanität oder „auf den Grundsatz, dass es die Sicherheit und Gesundheit von Kindern zu schützen gilt“, rekurrieren, der über die konkrete Situation hinaus geht.³⁹ Was den zweiten Charakter anbelangt, zeigt Nagl-Docekal, dass die Fürsorge nicht nur auf die Beziehung zu konkreten Menschen eingeschränkt bleibt, sondern sogar auf Fremde übertragen werden muss, die man überhaupt nicht kennt. Schließlich macht sie darauf aufmerksam, „dass Gefühle auch Schaden für andere zur Folge haben können und daher einer reflektierten Kontrolle bedürfen.“⁴⁰

Ich bin der Überzeugung, dass die dritte Perspektive der Fürsorglichkeit bei Gilligan insofern den formalen Universalismus impliziert, dass sie dem „Prinzip gegenseitiger Rücksichtnahme“⁴¹ oder dem Prinzip, „niemandem weh zu tun“, treu bleibt. Das heißt, dass Frauen mit dieser Fürsorglichkeitsmoral über ihren Kontext bzw. über ihren konkreten Beziehung mit Anderen hinaus denken und handeln können. Und in diesen Fällen können sie ihr Gefühl nicht nur auf die Bezugsperson, sondern auch auf alle Menschen übertragen. Meines Erachtens hat der Begriff „Selbst in der Beziehung“, den Gilligan als neuen Subjektbegriff der Fürsorglichkeitsmoral vorschlägt, die Tragweite, die Beziehung mit Anderen und die Individualität in Zusammenhang zu setzen. Der Begriff „Selbst in der Beziehung“ beinhaltet nicht mehr die „Aufgeschlossenheit für andere“, „die einer Wahrnehmung des Selbst hemmend im Wege steht“. Er macht vielmehr

³⁵ Ebd. S. 24.

³⁶ Marilyn Friedman, „Jenseits von Fürsorglichkeit“, in *Jenseits der Geschlechtermoral*, Frankfurt am Main; Fischer Taschenbuch Verlag 1993, S. 241.

³⁷ Vgl. Nagl-Docekal (1993), S. 25.

³⁸ Ebd. S. 20.

³⁹ Vgl. Ebd. S. 20.

⁴⁰ Ebd. S. 22.

⁴¹ Carol Gilligan (1999), S. 131.

klar, „dass das Selbst und die anderen wechselseitig voneinander abhängig sind und dass das Leben, so wertvoll es als solches sein mag, nur durch Zuwendung in Beziehungen genährt werden kann“⁴² und verdeutlicht damit den Anerkennungskern unseres „Feministischen“ Identitätsbegriffs.

8.3 Fürsorglichkeitsmoral – eine Alternative oder ein Gegenvorschlag?

In der Tat ist es sehr schwer, das Verhältnis zwischen Gerechtigkeitsmoral und Fürsorglichkeitsmoral bei Gilligan nachvollziehen. Denn Gilligan vertritt je nach Kontext die These des ausschließenden Dualismus, die These des komplementären Dualismus oder die These der normativen Überlegenheit der Fürsorglichkeitsmoral. Meines Erachtens vertritt Gilligan die These des ausschließenden Dualismus, wenn es um die Art und Weise der Konfliktlösung oder um die Prinzipien der Geschlechtermoral geht. Wenn es sich um die treibende Kraft der moralischen Entwicklung handelt, ist Gilligan der Überzeugung, dass die beiden moralischen Perspektiven voneinander abhängig bzw. miteinander komplementär sind. Schließlich behauptet Gilligan die Überlegenheit der Fürsorglichkeit, wenn von dem Begriff „Reife“ oder von Normativität die Rede ist.

Zunächst möchte ich mich mit der These des ausschließenden Dualismus beschäftigen. Diese These befindet sich in der Einleitung ihres Buches *Die andere Stimme*, in der es um die Kritik an der Stufentheorie Kohlbergs geht. Gilligan meint, dass die Moralität der Frauen durch die kohlbergsche Gerechtigkeitsperspektive ausgeschlossen bzw. abgewertet wird. Dabei stellt Gilligan fest, dass Frauen bei moralischen Urteilen eher dazu neigen, sich an Gefühlen wie Fürsorge oder Liebe zu orientieren. Gilligan ist der Meinung, dass die fürsorgliche Perspektive auf dem Prinzip der Verbindung basiert, das dem Prinzip der Ablösung der Gerechtigkeitsmoral gegenübersteht.

Nach Erscheinung des Buches *Die andere Stimme* kamen Psychologen wie Lawrence Kohlberg zur Einsicht, dass Gefühle wie Liebe auch als ein Kern der Moral geachtet werden müssen. Aber diese Psychologen sind aufgrund der theoretischen Gefahren der Stereotypisierung oder eines biologischen Determinismus von den empirischen Geschlechtsunterschieden weiterhin abgewandt und beharren auf der „Annahme eines einzigen moralischen Standpunkts“.⁴³ Dabei hat Kohlberg behauptet, dass die fürsorgliche Perspektive kein zweiter moralischer Standpunkt,

⁴² Ebd. S. 157.

⁴³ Carol Gilligan (1993), S. 71.

sondern nur ein Moment der Gerechtigkeitsmoral ist. Wie wir in 8.1 gesehen haben, hat er sogar die Meinung vertreten, dass die Konflikte zwischen Fürsorge und Gerechtigkeit in der sechsten Stufe der Gerechtigkeit gelöst werden können. Unter der Annahme des einzigen Aspektes der moralischen Entwicklung hat er argumentiert, dass keine Belege für geschlechterspezifische Unterschiede im Einfühlungsvermögen oder in moralischen Urteilen zu entdecken sind.

Gegen diese Kohlbergsche Position verdeutlicht Gilligan in ihrem Aufsatz „Die Ursprünge der Moral“ (1993) die These des moralistischen Dualismus, indem sie auf viele empirische Beweise von Geschlechtsunterschieden nicht nur in moralischen Urteilen, sondern auch im Einfühlungsvermögen hinweist. Dabei erhebt Gilligan gegen Kohlberg den Einwand, dass die Annahme eines einzigen moralischen Standpunkts nicht nur unsere empirische Erfahrung täuscht, sondern es uns auch unmöglich macht, „von Geschlechtsunterschieden anders als in der Form eines abschätzigen Vergleichs zu sprechen.“⁴⁴ Um die Geschlechtsunterschiede durch „eine kohärente Konzeption der Moral“⁴⁵ darzustellen, geht Gilligan von der Analyse der zwei Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen zu Erwachsenen aus.

Gilligan zufolge kann man zwei Dimensionen der frühkindlichen Beziehung identifizieren: Ein Kind erfährt in der kognitiven Dimension die Ungleichheit, „die sich beim Kind im Bewusstsein davon spiegelt, kleiner und unfähiger als Erwachsene und größere Kinder und verglichen mit der Norm eines menschlichen Wesens, ein Baby zu sein.“⁴⁶ Daher strebt es in dieser Dimension danach, sich von der ungleichen Beziehung abzulösen bzw. sehnt sich nach Gerechtigkeit. In der emotionalen Dimension erfährt das Kind hingegen die Gleichheit, dass es und Erwachsene wechselseitige Wirkung aufeinander haben können. Daher wünscht es sich in der gleichen Beziehung die Aufrechterhaltung der Bindung, die der Trennung widerspricht.

Gilligan zufolge werden Mädchen und Jungen wegen dieser unterschiedlichen Erfahrungen der jeweiligen Beziehungen jeweils eine unterschiedliche moralische Identität bilden, so dass sie unterschiedliche Gefühle ausbilden. Mädchen sind emotional mit ihren Müttern stärker verbunden, weil sie sich mit ihnen als gleichgeschlechtliche identifizieren. In dieser emotionalen Beziehung erfahren Mädchen mehr das Gefühl der Gleichheit und haben daher weniger das Bedürfnis nach Gerechtigkeit bzw. Ablösung von den Müttern. Im Vergleich dazu sind Jungen emotional weniger mit ihren Müttern verbunden, weil diese ein anderes Geschlecht haben. Jungen orientieren sich mehr an den Vätern und erfahren die Beziehung zu Anderen in einer kognitiven Dimension, in der Väter und Mütter sich selbst gegenüber mächtiger erscheinen.

⁴⁴ Ebd. S. 71.

⁴⁵ Ebd. S. 71.

Deswegen bekommen Jungen in der kognitiven Beziehung zu den Anderen ein starkes Ungleichheitsgefühl. Um dieses Ungleichheitsgefühl zu überwinden, streben Jungen die Ablösung von den Bezugspersonen an.

Gilligan behauptet, dass diese Geschlechtsunterschiede so eindeutig sind, dass sie sich nicht nur in unterschiedlichen Formen moralischer Urteilsbildung, sondern auch in der „unterschiedlichen Konzeption der Gefühle“⁴⁷ zeigen. Gilligan unterscheidet mit Hoffman, Kagan und Bardige zunächst die moralischen Gefühle in zwei Formen: Liebe („Mit-Fühlen“) und Scham („Mit-Leid“). Gilligan zufolge ist Scham oder Mitleid ein Gefühl, das mit der Ungleichheitserfahrung in der frühkindlichen Beziehung zu tun hat:

„Sich in den Augen anderer beschämt oder sich für die eigenen Wünsche oder Handlungen anderen gegenüber schuldig zu fühlen, heißt sich ihnen unterlegen zu fühlen oder vielleicht auch mächtiger in dem Sinne, dass man imstande ist ihnen Leid zuzufügen.“⁴⁸

Gilligan ist deshalb der Ansicht, dass das, was Menschen zur Gerechtigkeit motiviert, gerade dieses Schuldgefühl ist. Während das Scham- oder Schuldgefühl in der Ungleichheitserfahrung verankert ist, basiert Liebe bzw. „Mit-Fühlen“ auf der Gleichheitserfahrung oder auf der „gegenseitigen Responsivität“.⁴⁹ Sie schreibt:

„Durch die Bindung oder Verbundenheit, die sie zwischen sich herstellen, lernen Kinder und Eltern in der gegenseitigen Liebe die Gefühle des jeweiligen anderen kennen und auf diese Weise entdecken sie, wie sie einander trösten können, und auch wie sie sich gegenseitig verletzen können.“⁵⁰

Gilligan ist der Meinung, dass das Verständnis der Liebe der Fürsorgeethik auf diesem „Mit-Fühlen“ basiert, das vom „Mit-Leid“ klar unterschieden ist.

In dieser dualistischen Hinsicht kritisiert Gilligan, dass Kohlberg das moralische Gefühl „Mit-Leid“, das mit der Ungleichheitserfahrung verbunden ist, von dem „Mit-Fühlen“, das mit der Gleichheitserfahrung zu tun hat, nicht unterscheidet, sondern dieses auf das „Mit-Leid“ reduziert. Auf diese Kritik des Dualismus reagiert Kohlberg in dem Aufsatz „Die Wiederkehr der sechsten Stufe“ monistisch, indem er förmlich die These vertritt, „dass ein ebenso wichtiger Aspekt der Idee der Achtung vor anderen Personen sich auf das Wohlwollen gegenüber Anderen oder die

⁴⁶ Ebd. S. 73.

⁴⁷ Ebd. S. 79.

⁴⁸ Ebd. S. 84.

⁴⁹ Ebd. S. 85.

⁵⁰ Ebd. S. 85-6.

‘aktive Sympathie für Andere’ bezieht.“⁵¹ Gilligan würde immerhin darauf beharren, dass diese Sympathie der Gerechtigkeitsmoral nicht auf dem „Mit-Fühlen“, sondern eher auf dem „Mit-Leid“ basiert, das mit der Ungleichheit zwischen dem Selbst und dem Anderen zu tun hat. Denn Gilligan stellt fest, dass die beiden Formen der Gefühle bzw. Urteile zueinander gegensätzliche Prinzipien voraussetzen.

„Der Unterschied zwischen Mit-Fühlen und Empathie besteht darin, dass die Empathie eine Identität der Gefühle beinhaltet - das Selbst und die Andere fühlen dasselbe - , während das Mit-Fühlen beinhaltet, dass Gefühle erlebt werden können, die sich von den eigenen Gefühlen unterscheiden.“⁵²

Also versucht man mit der „Sympathie“ zu bestätigen, dass jeder Mensch sich den Anderen gegenüber schuldig fühlt, mithin alle Menschen gleich sind. Durch diese Bestätigung will man die Ungleichheitserfahrung der frühkindlichen Beziehung überwinden. Hingegen geht es bei dem „Mit-Fühlen“ nicht mehr um Identität, sondern eher um die Differenz der Anderen, weil man durch die frühkindliche Gleichheitserfahrung eher eine Gelassenheit gegenüber der Andersheit der Anderen erlangt. Die Fähigkeit des „Mit-Fühlens“ ermöglicht daher die Partizipation an der Perspektive anderer.

„Das Mit-Fühlen hängt also von der Fähigkeit ab, an den Gefühlen anderer (so wie sie von ihnen erfahren werden) *teilzuhaben*, und bezeichnet damit eher eine teilnehmende Haltung als eine urteilende oder beobachtende Haltung.“⁵³

Das Mit-Fühlen mag ferner „das Potenzial für eine Erfahrungserweiterung“⁵⁴ bilden, während das „Mit-Leid“ als eine Bestätigung der bestehenden Identität fungiert. Also ist das „Mit-Fühlen“ nicht auf „Sympathie“ zu reduzieren. Daher behauptet Gilligan, dass durch das „Mit-Leid“ das Interesse an der Differenz der Anderen ausgeblendet wird, welches durch das „Mit-Fühlen“ erkannt werden könnte. Für sie steht fest, dass „Gerechtigkeit und Fürsorglichkeit als zwei moralische Logiken“ und „Mitleid und Liebe als zwei Bedeutungen des Mitgefühls“⁵⁵ betrachtet werden müssen, die einander entgegengesetzt sind.

Neben diesem ausschließenden Dualismus findet sich bei Gilligan an anderer Stelle auch ein

⁵¹ Lawrence Kohlberg, „Die Wiederkehr der sechsten Stufe“, in Wolfgang Edelstein (Hg.), *Zur Bestimmung der Moral*, Frankfurt am Main; Suhrkamp 1986, S. 208.

⁵² Carol Gilligan (1993), S. 83.

⁵³ Ebd. S. 83.

⁵⁴ Ebd. S. 84.

⁵⁵ Ebd. S. 90.

komplementärer Dualismus. Hier stellt sich die Frage, in welchem Sinne die zwei gegensätzlichen Perspektiven der Moral zueinander komplementär sein können. Ich bin der Überzeugung, dass Gilligan dort die These des komplementären Dualismus vertritt, wo es um die *Kraft* der moralischen Entwicklung geht. Das heißt, Gilligan sieht die treibende Kraft der moralischen Entwicklung der Kinder in der dynamischen Wirkung von beiden Perspektiven. Um die moralische Entwicklung durch die dynamische Wirkung der beiden zu erklären, geht Gilligan davon aus, dass jeder Mensch beide Logiken in sich hat, obwohl sie in ihrer Reife unterschiedlich sein mögen. Diesbezüglich sagt Gilligan:

„Es ist wohl wahr, dass wir entweder Männer oder Frauen sind und bestimmte Erfahrungen dem einem oder dem anderen Geschlecht leichter zuwachsen mögen, gleichwohl ist auch wahr, dass die Fähigkeit zur Liebe und der Sinn für Gerechtigkeit auf keines der beiden Geschlechter beschränkt ist.“⁵⁶

Die moralische Entwicklung wird für Gilligan, welche Moral es auch sein mag, durch die Beziehung zwischen beiden Perspektiven vorangetrieben:

„Wenn die moralische Entwicklung in Beziehungen beginnt und durch Beziehungen voranschreitet, dürften die kognitive und die affektive Entwicklung des Kindes nicht als letzte Ursache, sondern müssen auch als dynamische Wirkungen aus dem Beziehungsleben des Kindes angesehen werden.“⁵⁷

Wenn man nur an einer einzigen Perspektive festhält, entsteht kein moralischer Konflikt in sich und keine Entwicklung zu einem weiteren Schritt. Das heißt, dass man nicht zur Entwicklung seiner eigenen Perspektive motiviert sein kann, wenn es kein Dilemma, keinen Konflikt gibt. Gilligan ist gegen die Ausblendung dieses Dilemmas aus der moralischen Entwicklung der Kinder, weil dies keine wirkliche Lösung, sondern „eine repressive Umwandlung“⁵⁸ darstellt. Gilligan ist der Meinung, dass jeder Fortschritt der Moral bzw. jede Lösung dieses Dilemmas den Prozess der Annäherung der beiden Perspektive unterstützt, so dass eine dynamische Konfliktlösung die Annäherungen der beiden Perspektive ermöglicht. Dies findet sich in folgenden Sätzen:

„Wenn Egoismus nichts Vorgegebenes, wenn Mit-Fühlen keine Unmöglichkeit ist, wenn die Ziele von Gleichheit und Bindung sowohl voneinander abweichen als auch sich einander

⁵⁶ Ebd. S. 101.

⁵⁷ Ebd. S. 100.

⁵⁸ Ebd. S. 98.

annähren, muss die Moralpsychologie einer Bandbreite moralischer Erfahrungen Raum geben, die ebenso von den besonderen Beziehungsformen wie von kognitiver und emotionaler Reifung und von dem besonderen gesellschaftlichen und kulturellen Kontext abhängen. Dadurch wird der Bereich der Moral auf angemessene Weise komplex. Die moralische Entwicklung hat nicht das Verschwinden moralischer Dilemmata zur Folge, und der Versuch, die Entwicklung aus nur einer moralischen Perspektive nachzuzeichnen, garantiert nur die Fortsetzung einer unergiebigem Debatte über Hasen und Enten.“⁵⁹

Gilligan zufolge basiert die Entwicklung der Fürsorglichkeitsmoral auf dem dynamischen Prozess des „Annäherns“ und des „Abweichens“ der beiden Perspektiven, während die Entwicklung der Gerechtigkeitsmoral nur auf „Abweichen“ zugeschnitten ist. Sie verknüpft diese Einsicht mit der These der Überlegenheit ihrer Moraltheorie.

Diese Überlegenheit ihrer Moraltheorie begründet sie mit dem Argument, dass Kohlberg durch seine monistische Betrachtungsweise nicht in der Lage ist, zu begreifen, dass die moralische Entwicklung ein Produkt des Konfliktes der beiden Perspektiven ist. Für Gilligan verkennt Kohlberg nicht nur, dass Fürsorge ein originäres Prinzip ist; er übersieht auch „jene Dilemmata, die von Konflikten zwischen den Perspektiven oder von blinden Flecken innerhalb eines Standpunktes herrühren“.⁶⁰ Dazu schreibt Gilligan:

„Obwohl nach dem Höhepunkt des Ablösungsprozesses in der Adoleszenz im Erwachsenenalter wieder eine Rückkehr zu Bindung und Zuwendung erfolgt, werfen die neueren Darstellungen der Erwachsenenentwicklung, die nahtlos aus Untersuchungen von Männern hervorgegangen sind, nur ein schwaches Licht auf ein in intimen und fruchtbaren Beziehungen verbrachtes Leben.“⁶¹

Gilligan zufolge konnte Kohlberg wegen der Annahme des einzigen Moralstandpunktes nicht beschreiben, „wie sich die Fürsorge entwickelt oder wie jemand weiß, was Fürsorglichkeit ausmacht“, obwohl er sie als einen wichtigen Teil der sechsten Stufe anerkennt.

Hingegen sieht Gilligan das „Abweichen“ und „Annähern“ der beiden Stimmen in ihrer dualistischen Moralpsychologie und fordert „verschiedene Moralsprachen und die damit einhergehenden Übersetzungsprobleme aufzunehmen.“⁶² In ihrer Moralpsychologie verschwinden die beiden moralischen Stimmen nicht, sondern werden für notwendige Elemente der moralischen Entwicklung gehalten. Sie stellt fest, dass „Bindung und Trennung, die Pole des menschlichen Lebenszyklus, Metaphern der Biologie menschlicher Reproduktion und der

⁵⁹ Ebd. S. 100.

⁶⁰ Ebd. S. 91.

⁶¹ Carol Gilligan (1999), S. 185.

⁶² Carol Gilligan (1993), S. 100

Psychologie menschlicher Entwicklung (sind).“⁶³ Die gilligansche Moralphyschologie ist eine Fürsorglichkeitsmoral, die nicht nur den Dualismus zulässt,⁶⁴ sondern auch „die Umstrukturierung der Beziehungen (erklärt), die mit dem Perspektivenwechsel einhergeht.“⁶⁵ Daher kann sie den Konflikt bzw. die Bindung zwischen dem Einen und dem Anderen zum Thema machen. Also kann die Fürsorglichkeitsmoral die Diskussion über Moralentwicklung „in einen allgemeinen Dialog zwischen zwei moralischen Stimmen überführen“.⁶⁶

Meines Erachtens bringt die Anerkennung der dualistischen Elemente der moralischen Entwicklung die Überlegenheit der Reife des fürsorglichen Selbst hervor, in dem die andere Perspektive in ihrer Differenz anerkannt wird. Denn nur das fürsorgliche Selbst illustriert, „wie die Divergenz im Urteil zwischen den Geschlechtern schließlich durch die Entdeckung der Perspektive des jeweils anderen und der Beziehung zwischen Integrität und Zuwendung aufgelöst wird.“⁶⁷ Ich bin der Überzeugung, dass diese Überlegenheitsthese im Aufsatz „Remapping the Moral Domain“ konkretisiert wird, in dem Gilligan das fürsorgliche Selbst mit dem Selbst der Gerechtigkeitsmoral vergleicht.

In dem Aufsatz führt Gilligan zwei vierjährige Kinder an, ein Knabe und ein Mädchen, die zusammenspielen möchten, aber sich jeweils ein anderes Spiel wünschen. Das Mädchen sagt, „Let’s play next - door neighbours“, während der Knabe sagt, „I want to play pirates“. In dieser Situation schlägt das Mädchen eine „inclusive solution“ vor, indem es sagt, „then you can be the pirate that lives next door“, während der Knabe eine „fair solution“ gibt, die beiden Spiele nacheinander zu spielen.⁶⁸

Gilligan zufolge erfahren beide Kinder durch die jeweiligen Lösungsvorschläge die Welt des Anderen in der Differenz. Durch das gegenseitige Wechselspiel kommt der Knabe zwar zur Erkenntnis, dass die Vorstellungswelt des Anderen von seiner Welt unterschieden ist, aber er interessiert sich nicht für die Andersheit des Anderen und versucht sie auch nicht zu integrieren, er belässt die Spiele wie sie sind. Das heißt, dass sein Interesse sich nicht auf den Inhalt des Spiels bezieht, sondern nur die formale Erkenntnis erzeugt, dass der Andere genau so wie das

⁶³ Carol Gilligan (1999), S. 185

⁶⁴ In dem Aufsatz „Zum gegenwärtigen Stand der Theorie der Moralstufen“ (1984) behauptet Kohlberg mit Charles Levine und Alexandra Hewer immerhin, dass er keinen Hinweis darauf finden kann, „dass es zwei separate allgemeine Moralen gibt, eine Moral der Gerechtigkeit und der verallgemeinerten Fairness und eine davon völlig getrennte oder gegensätzliche Moral der Anteilnahme.“ S. 245 in Lawrence Kohlberg, *Die Psychologie der Moralentwicklung*, Wolfgang Althof (hrsg.) Frankfurt am Main; Suhrkamp 1995 Hingegen behauptet Gilligan in dem Aufsatz „Die Ursprünge der Moral“ (1993), dass dieser Monismus die Moralentwicklung nicht erklären kann, weil er nicht dazu fähig ist, die beiden Momente des Dilemmas richtig zu sehen.

⁶⁵ Carol Gilligan (1993), S. 91.

⁶⁶ Ebd. S. 101.

⁶⁷ Carol Gilligan (1999), S. 201.

eigene Selbst geachtet werden muss. Hingegen kann das Mädchen durch die inklusive Lösung “a new combination”⁶⁹ der Identitäten entwerfen, die ihm nicht nur die formale Wechselseitigkeit, sondern auch die inhaltliche Synthese ermöglicht. Das heißt, dass das Mädchen beim kombinierten Spiel nicht nur die Chancengleichheit, sondern auch noch den gegenseitigen Einfluss auf die Andersheit des Anderen erlebt. Diese Erfahrung ruft die Bereicherung, die Reife der eigenen Identität hervor, während die formelle bzw. abstrakte Erfahrung des gerechten Selbst nur die rechtliche Gleichheit bestätigt.

“The definition of the self and morality in terms of individual autonomy and social responsibility - of an internalized conscience enacted by will and guided by duty or obligation - presupposes a notion of reciprocity, expresses as a ‘categorical imperative’ or a ‘golden rule.’ But the ability to put oneself in another’s position, when construed in these terms, implies not only a capacity for abstraction and generalization but also a conception of moral knowledge that in the end always refers back to the self. Despite the transit to the place of the other, the self oddly seems to stay constant. If the process of coming to know others is imagined instead as a joining of stories, it implies the possibility of generating new knowledge and transforming the self in the experience of relationship.”⁷⁰

Hier wird klar, dass Gilligan ihre Aufmerksamkeit darauf richtet, dass sich das “separative” Selbst der Gerechtigkeitsmoral trotz der formellen Anerkennung der Anderen nicht verändert, während das “connected” Selbst sich verändert, indem es sich auf den Austausch mit den Anderen einlässt. Dieses unterschiedliche Verhalten des Selbst zu Anderen setzt unterschiedliche Kenntnisse über den Anderen voraus. Das separate Selbst sieht die Anderen durch “mirroring”, in der die Anderen als “objects for self-reflection” angesehen werden. Im “mirroring” treten die Anderen in einer Gestalt auf, den das Selbst in den Anderen sehen möchte. Selbst wenn das Selbst in der Beziehung zu den Anderen steht und die Anderen genau so wie das eigene Selbst besonders sind, kann es jedoch nicht sehen, wie die Besonderheit der Anderen aussieht, bzw. wie diese auf das eigene Selbst einwirken. Deswegen bleibt das Selbst vor als auch nach dem “mirroring ” unverändert. Hingegen erweitert das gebundene Selbst durch die Interaktion mit Anderen seine Erfahrung, weil es die Besonderheit der Anderen als einen Teil von sich selbst erfährt. Weil sich das gebundene Selbst für den konkreten Inhalt der anderen interessiert, erscheint sein Versuch der Reziprozität als das Moment der Syntheseleistung, in der die konkrete Verschiedenheit zwischen dem Selbst und den Anderen zusammengesetzt wird.

⁶⁸ Vgl. Carol Gilligan (1988), S. 242.

⁶⁹ Ebd. S. 243.

Die bisher diskutierten Positionen Gilligans lassen sich folgendermaßen zusammenfassen: Die beiden Moralperspektiven sind in ihren Prinzipien gegensätzlich. Aber sie sind zwei komplementäre Momente, die bei der moralischen Entwicklung der Kinder eine Rolle spielen. Die Gerechtigkeitsmoral kann die beiden Momente nicht richtig erfassen, weil sie die Perspektive der Fürsorge als ein unterstufiges Moment der Gerechtigkeitsperspektive abkürzt. Nur die Fürsorglichkeitsmoral erkennt die beiden Perspektiven, Bindung und Trennung, als treibende Kraft der moralischen Entwicklung an, während die Gerechtigkeitsmoral Kohlbergs nur auf Trennung zugeschnitten ist. Insofern kann das fürsorgliche Selbst durch Interaktion mit Anderen seine Identität bereichern, während das gerechte Selbst für sich bleibt. In dieser Hinsicht vertritt Gilligan die These der Überlegenheit der Fürsorglichkeitsmoral und wendet sich damit insofern erfolgreich gegen Kohlberg, als dass das fürsorgliche Selbst gegenüber dem gerechten Selbst eine reifere Stufe der Erfahrung darstellt.

⁷⁰ Ebd. S. 240.