

Beate Rössler

Der ungleiche Wert der Freiheit

Aspekte feministischer Kritik am Liberalismus und Kommunitarismus

Abstract: Starting from the given societal fact of an unequal 'worth of freedom' for men and women in pursuing possible plans of life, and the assumption that this difference is due to the distinction between the private and public realm, the author investigates into the gender-structure of recent political theories. Following the lines of the debate between communitarians and liberals she argues for the thesis that while communitarians try to 'privatize' the public sphere on the model of the ideal family or given traditions of communities and thus cannot account for the idea of emancipation from given structures and roles, liberals have to 'publicize' the private in order to give substance to the idea of an 'equal worth of freedom' for men and women. Thus, liberalism has to rethink the theoretical distinction of the private and the public sphere and its practical consequences.

Gegenwärtige politische Theorien der Gerechtigkeit verstehen sich gemeinhin nicht als Utopien. Sie beziehen sich auf bestehende gesellschaftliche Verhältnisse - vorzugsweise auf moderne westliche Demokratien -, um von hier aus Interpretationen zu entwerfen, normative Theorien zu entwickeln, die, ausgehend von der gesellschaftlichen Wirklichkeit, begründete Aufforderungen zur Veränderung mit dem Ziel einer besseren, einer gerechteren Gesellschaft unterbreiten. Nun gehört zu den fundamentalen Organisationsprinzipien unserer Gesellschaft ein auffälliges Prinzip, von dem man annehmen sollte, daß es - gerade weil es grundlegend ist - in den verschiedenen Theorien der Gerechtigkeit zumindest thematisiert wird: die tendenzielle Verteilung gesellschaftlich relevanter Arbeit nach dem Geschlecht, die sich deutlich in der immer noch vorherrschenden Zuordnung von Frauen zur Familien- und Hausarbeit und von Männern zur aushäusigen Erwerbsarbeit zum Ausdruck bringt. Zwar haben in liberalen Demokratien im Prinzip alle Mitglieder, ob Frauen oder Männer, formal die gleichen Rechte und Freiheiten, die gleichen Möglichkeiten nicht nur der politischen Partizipation, sondern auch der gesellschaftlichen Verwirklichung im Sinne einer freien Wahl zwischen den in der Gesellschaft zur Verfügung stehenden Optionen, ein Leben zu führen. Tatsächlich jedoch sieht die Sache bekanntlich anders aus: auf Grund der faktisch immer noch zumindest tendenziell bestehenden Aufteilung (und Bewertung) gesellschaftlich relevanter Arbeit nach dem Geschlecht, haben Frauen nicht dieselben Möglichkeiten wie Männer, Freiheiten wahrzunehmen und gesellschaftlich

mögliche Optionen zu wählen - ihre Freiheit hat, mit einem Terminus von Rawls zu reden, nicht den gleichen "Wert" wie die der Männer (vgl. Rawls 1979, 233). Es ist immer noch ein Allgemeinplatz, daß die implizite gesellschaftliche Zuordnung von Frauen und Männern zu den Bereichen der privaten Fürsorge einerseits und der öffentlichen Wirksamkeit andererseits, trotz der zunehmenden Beteiligung von Frauen auch im öffentlichen Erwerbsarbeitsbereich,¹ Frauen nach wie vor daran hindert, gesellschaftliche Rechte und Freiheiten in gleicher Weise wahrnehmen zu können wie Männer.

Nun würden wahrscheinlich alle gegenwärtigen politischen Theoretiker darin übereinstimmen, daß auch liberale Demokratien weitgehend noch in der so beschriebenen Weise organisiert sind, daß also auch hier noch eine strukturelle Differenz im 'Wert' der Freiheit von Frauen und Männern besteht. Die interessante Frage ist dann jedoch: wie verhalten sich die Theorien selbst dazu? Denn soll eine Theorie der Gerechtigkeit sich auf die Gesellschaft als ganze und auf jedes ihrer Mitglieder in gleicher Weise beziehen, so müssen die genannten geschlechtsspezifischen Organisationsprinzipien in der einen oder anderen Weise zumindest thematisch werden. Man kann folglich an die Theorien die Frage richten, ob sie sich explizit oder implizit auf das Geschlechterverhältnis beziehen, also auf eine intendierte oder nicht intendierte Weise in der Theorie das tatsächliche Organisationsprinzip legitimieren oder delegitimieren.²

Die deutlichste Weise der impliziten Thematisierung des Geschlechterverhältnisses findet sich (häufig, nicht immer) in der Thematisierung der Familie: deshalb ist es nützlich, den Stellenwert, der der Familie in den unterschiedlichen Theorien zugewiesen wird, zu untersuchen. Denn mit dieser scheinbar zufälligen Zuordnung von Geschlechterverhältnis und Familie geht die keineswegs zufällige Zuordnung von Frauen zum Bereich des Privaten und damit faktisch die tendenzielle Einschränkung der gleichen gesellschaftlichen Freiheit für Frauen einher: aus der Art, wie die Familie begriffen wird, lassen sich folglich Aufschlüsse darüber gewinnen, wie in der jeweiligen Theorie zum Geschlechterverhältnis Stellung genommen wird. Deshalb kann ich hier auch gleich, zumindest tentativ, eine *These* formulieren: die Frage des gleichen 'Werts der Freiheit' von Frauen und Männern wird sich in den Theorien vor allem entscheiden an der Frage, in wel-

¹ Auch der geschlechtsspezifisch segregierte Arbeitsmarkt folgt strukturell noch der Dichotomie von Familien- gegenüber Erwerbsarbeit, da Frauen wenn, dann häufig 'soziale' Berufe ergreifen, die dem angeblichen 'weiblichen' Arbeitsvermögen besonders entgegenkommen.

² Die Frage nach der impliziten Thematisierung des Geschlechterverhältnisses wäre die nach dem "gender-subtext"; der Terminus wird etwa verwendet von Benhabib/Cornell 1987, 7f.; vgl. auch Fraser 1992, 99ff., bes. 114ff.

cher Weise die Trennung des privaten vom öffentlichen Bereich vorgenommen wird.³

Die gegenwärtige Debatte in der politischen Theorie ist geprägt durch die Auseinandersetzung zwischen Kommunitaristen und Liberalisten: Kommunitaristen beklagen den Sinn- und Orientierungsverlust aufgeklärter Individuen in der Moderne und rekurrieren in ihrem Gegenmodell auf die Idee sinnstiftender, 'konstitutiver' Gemeinschaften. Es lassen sich dabei, ohne auf diese Debatte im einzelnen einzugehen, - verkürzt - verschiedene Streitpunkte zwischen liberaler und kommunitaristischer Position ausmachen: umstritten ist - prominent - die Frage des Vorrangs des Rechten vor dem Guten und damit also die Frage des Vorrangs individueller Rechte vor gemeinsam geteilten Wertvorstellungen; umstritten ist damit auch die Frage nach der Neutralität des Staates gegenüber unterschiedlichen Konzeptionen des Guten. Umstritten ist weiterhin der (metaphysische) Status der Person - das Problem des Vorrangs des Selbst vor seinen Zielen; und umstritten ist damit - anders formuliert - die Frage nach der Trennung zwischen individueller Lebensführung, ethischen Problemen und gerechter gesellschaftlicher Organisation, Fragen der Moral.⁴ Nun scheint mit der Orientierung am Problem des 'gleichen Werts der Freiheit' schon eine Vorentscheidung zwischen beiden Positionen zugunsten der liberalen getroffen zu sein: denn schon die Idee individueller Freiheit wird von kommunitaristischer Seite aus kritisiert und ist für die liberale grundlegend. Meine Fragestellung zeigt folglich, daß ich im Prinzip die liberale der kommunitaristischen Position gegenüber für überlegen halte.⁵ allerdings liegt mir im folgenden auch daran zu zeigen, in welcher Weise gegebenenfalls die kommunitaristische Kritik auf Schwierigkeiten in der liberalen Theorie hinweisen kann. Ich verfolge also mit den folgenden Überlegungen ein doppeltes Ziel: zum einen geht es mir um eine Lektüre prominenter Autoren aus der Debatte zwischen Kommunitaristen und Liberalen im Blick auf das Geschlechterverhältnis; deshalb werde ich auf verschiedene Autoren auch ausführ-

³ Ich werde unten noch auf unterschiedliche Interpretationen der Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich zu sprechen kommen, vgl. Pateman 1989, 119; Kymlicka 1990, 247ff.; Rosenblum 1987, 60ff.; Moller Okin 1989, 124ff.; Fraser 1992.

⁴ Vgl. als Überblick z.B. Honneth 1991; Hirsch 1986; Kymlicka 1990, 199ff.

⁵ Mit der Orientierung am Begriff der *gleichen* Freiheit für Frauen und Männer habe ich in gewisser Weise auch in anderer Hinsicht eine Vorentscheidung getroffen, nämlich im Blick auf die feministische Theoriedebatte um 'Gleichheit' vs. 'Differenz', die in den letzten Jahren ganz unterschiedliche Probleme ausdifferenziert hat, etwa entlang des Streits um postmoderne Kritiken an universalistischen Konzeptionen (vgl. dazu z.B. Lovibond 1989); ich kann hier nur feststellen, daß ich an einem differenzierten und recht verstandenen Begriff der Gleichheit festhalte, kann dies im Rahmen dieses Aufsatzes, der ein anderes Thema hat, jedoch nicht weiter begründen, ebensowenig wie meine Position im Streit um die 'Kategorie Geschlecht', die ich trotz aller De(kon)struktionsversuche weiterhin für ein unabdingbares Analyseinstrument in der feministischen Kritik halte, und ich verweise deshalb hier nur auf die einschlägigen Debatten (vgl. z.B. Kittay/Meyers 1987; Gerhard/Jansen 1990; Fraser/Nicholson 1990; Butler 1991; Nagl 1990).

licher eingehen, nämlich zunächst auf MacIntyre und Sandel, dann auf Rawls und Rorty.⁶ Zum andern aber geht es mir darum, auf diese Weise auch zur Selbstverständigung und zumindest zu Hinweisen für eine Reformulierung einer liberalen Position beizutragen.

1. Welche Geschichte? Und wessen Tradition?

Im zentralen 15. Kapitel seines Buches *After Virtue*⁷ entwickelt MacIntyre das Herzstück seiner Theorie: Im Gegenzug gegen die Fragmentarisierungen und Diversifizierungen des modernen Lebens ebenso wie der modernen - besonders der analytischen - Philosophie entwirft er den Begriff der narrativen Einheit des individuellen Lebens. Es ist diese narrative Einheit, die nicht nur konstitutiv für den Begriff der Identität einer Person ist, sondern nur in und durch diese narrative Einheit, durch die Geschichten, die ich mir über mein Leben erzähle und erzählen kann, werde ich fähig zu begreifen, was das Gute für die Gemeinschaft ist, in der ich lebe, und damit zugleich das Gute für mich:

"I can only answer the question 'What am I to do?' if I can answer the prior question 'Of what story or stories do I find myself a part?' We enter human society, that is, with one or more imputed characters - roles into which we have been drafted - and we have to learn what they are in order to be able to understand how others respond to us and how our responses to them are apt to be construed." (MacIntyre 1981, 201)

MacIntyre's Idee ist die, daß wir nur durch und in diesen gemeinschaftlichen Traditionen die für das gute Leben notwendige Einheit - als erzählte Einheit - herzustellen in der Lage sind. Handeln, auf Zukunft bezogenes Entwerfen des eigenen Lebens und Entscheidungen darüber, welches der für mich gute Weg ist, müssen anknüpfen an erzählte Geschichten, deren Sinn sich aus den die Gemeinschaft konstituierenden Tradierungen schöpft und so an den *Ort*, den diese Geschichten mir in der Gemeinschaft zuweisen.

"I am someone's son or daughter, someone else's cousin or uncle; I am a citizen of this or that city, a member of this or that guild or profession; I

⁶ Auf andere der prominenteren Kommunitaristen, wie etwa Taylor und Walzer, werde ich nicht oder nur am Rande zu sprechen kommen; auch bei den liberalen Ansätzen muß ich mich beschränken und kann deshalb etwa Dworkins Konzeption nicht diskutieren.

⁷ MacIntyre 1981; vgl. auch 1988; MacIntyre wird in erster Linie gelesen (wohl durchaus seinen Intentionen entsprechend) als Kritiker an liberalen Begründungsprogrammen mit Hilfe des Rekurses auf die aristotelische Tugendkonzeption; ich lasse diesen Aspekt seiner Theorie hier jedoch weitgehend außer acht, da mein Interesse ein anderes ist. Übrigens ist MacIntyre in der feministischen Diskussion unterschiedlich rezipiert worden; so nimmt etwa Baier ihn positiv auf und geht soweit, ihm den "status of [an] ordinary woman" verleihen zu wollen (Baier 1985, 54); vgl. zum folgenden etwa Greschner 1989; Moller Okin 1989, von deren Schriften ich generell viel profitiert habe; vgl. auch dies. 1989a; Friedman 1989.

belong to this clan, that tribe, this nation. Hence what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles. As such, I inherit from the past of my family, my city, my tribe, my nation, a variety of debts, inheritances, rightful expectations and obligations." (MacIntyre 1981, 204f.)

Die 'Rollen', in denen ich 'lebe', sind determiniert durch die Erzählung, das Drama, aus denen sie sich speisen: je besser ich diese Rollen verstehe, desto besser verstehe ich mich selbst, desto besser verstehe ich, was das Gute für mich ist. Der Verweis auf die nichthintergehbare Funktion der Tradition, der gemeinsamen Erzählungen und der durch diese Erzählungen gebildeten Rollen, die meine Person konstituieren, korrespondiert mit Sandels Kritik an liberalistischen Personkonzeptionen und seiner Idee, daß wir unser Selbst nicht 'wählen' und 'erfinden', sondern 'entdecken' (vgl. Sandel 1982, 58): denn *unabhängig* von den Erzählungen, die wir je schon vorfinden und die uns je prägen, können wir keine gelungene Identität ausbilden: "For the story of my life is always embedded in the story of those communities from which I derive my identity." (MacIntyre 1981, 205) Damit stellt MacIntyre auch einen Zusammenhang zwischen epistemologischen und metaphysischen einerseits und moralischen Fragestellungen andererseits her: denn wenn die Identität meiner Person gebunden ist an die gemeinschaftlich tradierten Geschichten, von denen ich komme, und wenn ich die Geschichte meines Lebens, die Geschichte meines *guten* Lebens nicht ohne Rekurs auf die gemeinschaftlichen Traditionen erzählen kann, dann bedeutet dies, daß ein Verlust von oder Verzicht auf diese sich aus den gemeinsamen Geschichten speisende Geschichte meines eigenen guten Lebens den Verlust meiner Identität stricte dictu bedeuten würde.

Will man nun MacIntyre im Blick auf die oben skizzierte Frage nach dem Geschlechterverhältnis lesen, so gibt es zunächst einmal zwei verschiedene Interpretationen der Theorie. Die erste Lesart legt es nahe, die Traditionen als erzählte Geschichten als solche zu deuten, die mir meinen Platz in der Gemeinschaft, aus der ich komme und in der ich lebe, zuweisen. Die "Rollen" (MacIntyre 1981, 56), die ich ausfüllen muß, um zu wissen, welches Leben ein für mich gutes Leben ist, wären dann eben genau die, die mir meine Gemeinschaft 'zuweist'; eine solche, eher deterministische Lesart MacIntyres, ist durch den Text durchaus gedeckt (vgl. MacIntyre 1981, 192ff.), hat ansonsten aber nicht viel für sich: denn gerade für Frauen, die sich aus den ihnen herkömmlich zugewiesenen Rollen in der Gemeinschaft emanzipieren wollen, ist der *Bruch* mit den diese Gemeinschaften konstituierenden Traditionen notwendig, der Bruch mit den meisten der Tradierungen, die Frauen bisher beigebracht wurden und damit der Bruch mit der Idee, daß diese herrschenden Traditionen für die geglückte Einheit des Selbst, die gelungene Identität und das gute Leben konstitutiv seien. Das gilt für die je eigene subjektive Geschichte von Frauen, die sich aus den ihnen zugewiesenen Rollen emanzipieren wollen und die die Geschichten, die über sie, ihre Vergangenheit und ihre Zukunft zu erzählen sind, gerade deshalb ablehnen, weil

sie die damit verbundenen Rollen für sich ablehnen. Die meisten der Frauen etwa, die sich gegen eine Familie und für eine Erwerbstätigkeit, oder auch für beides, entscheiden, wenden sich damit gegen die Tradition ihrer Mütter und Großmütter, die zumeist - natürlich nicht immer und in allen Fällen - ihre Biographie auf den häuslich-privaten Bereich der Reproduktionsarbeit beschränkt sahen. Noch stärker gilt dies für Frauen, die sich als Feministinnen begreifen und also nicht nur faktisch einen anderen Weg als den in den gängigen Erzählungen beschriebenen einschlagen, sondern dies auch noch auf eine Weise tun, die eben diesen gängigen Weg als einen der mangelnden Freiheit beschreiben würde. Deshalb setzt die Reflexion auf das eigene emanzipierte Leben 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.⁸

Man kann die Notwendigkeit dieses Bruchs mit den Traditionen und Erzählungen, die die Einheit meines Lebens bilden sollen und mir die Rollen versinnbildlichen, die gut auszufüllen *conditio* für mein gutes Leben ist, noch einmal verdeutlich mit Rekurs auf das schon oben genannte Zitat: "... what is good for me has to be the good for one who inhabits these roles." Das, was MacIntyre hier beschreibt, ist gerade das Gegenteil dessen, was man unter einem emanzipierten Leben verstehen könnte: Was gut für mich ist, ist eben möglicherweise gerade *nicht* das, was gut ist für diejenige, die in den traditionellen Rollen lebt. Gerade die prinzipielle Distanzierung von diesen Rollen kann mir gegebenenfalls erst die Möglichkeiten bereitstellen, herauszufinden, was gut für mich ist, die Möglichkeit, wählen zu können zwischen Wegen, die in den vorgesehenen Rollen nicht, oder nur am Rande, benannt werden und benannt werden können.⁹ Diese Distanzierung und Reflexion wird insbesondere für Frauen, die in gänzlich traditionellen Zusammenhängen aufgewachsen sind, zur Notwendigkeit, wenn sie einen substantiellen Sinn von Freiheit sich zu eigen machen wollen: denn die Freiheit, die ihnen das Leben in tradierten Bildern gestattet, ist eine - insbesondere im Verhältnis zur männlichen - vergleichsweise beschränkte Freiheit. Das Bild, das

⁸ Vgl. MacIntyre 1981, 201, wo er auf erhellende Weise beschreibt, an *welche* Geschichten er denkt - nämlich solche, in denen Frauen entweder als "wicked stepmothers" oder als "suckling wolves" vorkommen, was für kleine Mädchen keine sonderlich erfreulichen Identifikationsalternativen bieten dürfte; vgl. Greschner 1989 und Moller Okin 1989, 45.

⁹ Kymlicka beschreibt dies in seiner Kritik an der kommunitaristischen Konzeption des Selbst: "A Christian housewife in a monogamous, heterosexual marriage can interpret what it means to be a Christian, or a housewife (...). But she cannot stand back and decide that she does not want to be a Christian at all, or a housewife. I can interpret the meaning of the social roles and practices I find myself in, but I cannot reject the roles themselves, or the goals internal to them, as worthless. Since these goals are constitutive of me as a person, they have to be taken as given in deciding what to do with my life; the question of the good in my life can only be a question of how best to interpret their meaning." (Kymlicka 1990, 215)

MacIntyre entwirft, ist ein nostalgischer Rückblick (vgl. Greschner 1989, 128; Hirsch 1986, 427): dasjenige, das an Emanzipation interessierte Frauen entwerfen, ist eine optimistische Vision, die ihre Kraft aus der *Kritik* an nostalgischen Bildern und aus der Neuinterpretation vergangener Geschichten zieht. Nur durch diese Kritik und durch diese Neuentwürfe werden die Bedingungen der Freiheit möglich, die es Frauen gestatten, andere als die bisher begangenen Wege zu gehen und zwischen verschiedenen möglichen solcher Wege zu wählen, Freiheit von bestimmten tradierten Bildern als Freiheit zu anderen gesellschaftlichen Optionen begreifen zu können.

Die zweite Lesart, die sich vor allem auf MacIntyres zweites Buch stützen kann (vgl. MacIntyre 1988, bes. Kap. 1 und 8), versteht seinen Begriff von Tradition und Geschichte nicht als deterministisch, sondern so, daß man, nach Kriterien der Rationalität und Gerechtigkeit, zwischen verschiedenen Traditionen wählen und sich entscheiden sollte.¹⁰ Prima facie hat diese Lesart sehr viel mehr für sich als die erste: denn mit der Idee einer Wahl unter verschiedenen möglichen vorhandenen Traditionen trifft MacIntyre die empirischen Gegebenheiten sicherlich sehr viel besser, sowohl was die 'großen' gesellschaftlichen Traditionen angeht, wie auch was die 'kleinen', individuellen Einbindungen in Traditionen und Geschichten betrifft. Die Vorstellung einer begründeten Wahl kommt dem Selbstverständnis moderner, aufgeklärter autonomer Individuen jedenfalls näher als die erste deterministische Variante. Nun nimmt diese Idee der Wahl bei MacIntyre jedoch eine merkwürdige Wendung: denn er postuliert, daß diejenige Tradition, die am besten die Ideen von Rationalität und Gerechtigkeit verkörpere, die aristotelisch-thomistische sei (MacIntyre 1988, 393ff.; 1981, 238ff.). Wie er dies begründet, bleibt weitgehend unklar: Begründungen im strengen Sinne sind auch nicht das, was er sucht oder für sinnvoll hält; Begründungen werden ersetzt durch angemessene Erzählungen.¹¹ Nun gibt es viele gute Gründe, die dagegen sprechen, diese Wendung MacIntyres hin zur aristotelisch-thomistischen Tradition für plausibel zu halten; auf sie will ich nicht genauer eingehen (vgl. Annas 1989). Was mich hier mehr interessiert, ist die Frage, ob die Idee der Wahl einer Tradition in anderer, überzeugenderer Weise interpretierbar ist. Auch der Liberalismus stellt eine unter verschiedenen Traditionen dar: es ist zwar gerade diejenige, die MacIntyre für die am wenigstens rationale und gute hält - wiederum aus Gründen, die nicht überzeugen können (vgl. MacIntyre 1988, 326ff.); außerdem ist es fraglich, ob der Liberalismus in der gleichen Weise eine Tradition ist wie etwa der Aristotelismus, da mit dem Liberalismus eher eine Verhaltensweise zu verschiedenen Traditionen gemeint ist und nicht eine Tradition unter oder neben anderen (vgl. dazu Walzer 1990, bes. 14f.). Aber wenn wir ihn in diesem Kontext dennoch als Tradition begreifen, dann kann man sagen, daß im Blick auf die uns hier interessierende Frage nach dem Geschlechterverhältnis in politischen

¹⁰ Vgl. MacIntyre 1988, 392ff.; ich werde mich im folgenden auf die für mich entscheidenden Punkte beschränken und deshalb notwendig verkürzen und vereinfachen.

¹¹ Vgl. 1988, 8: "To justify is to narrate how the argument has gone so far."

Theorien, der Liberalismus sicherlich am ehesten die Tradition wäre, die Frauen rationalerweise als ihre eigene begreifen würden (oder meiner Meinung nach begreifen sollten - diese These ist in der feministischen Theorie natürlich umstritten). Es ist bekanntlich die liberale Tradition, in der die Idee gleicher *Rechte* für *alle* die Hauptrolle spielt, in der die Freiheit der Wahl zwischen verschiedenen Lebensmodellen zur unabdingbaren Programmatik gehört - und es ist die liberale Tradition, als deren Teil sich die ersten Frauenrechtlerinnen selbst begriffen haben, so daß man auch die Tradition der Frauenbewegung am ehesten noch als eine des politischen Liberalismus verstehen sollte. Mit einer solchen Lesart würde man allerdings gegen die ursprünglichen MacIntyre'schen Intentionen verstoßen: denn interpretiert man die 'Wahl' von Traditionen in dieser Weise, dann heißt dies, daß von der Idee der Tradition, die für eine Gemeinschaft und das je individuelle Leben konstitutiv ist, nur mehr das übrig bleibt, daß ich mich als *überhaupt* in einer Tradition stehend und zu einer Gemeinschaft gehörend begreifen muß, also überhaupt die historische und kulturelle Situierung von Personen für sinnvoll halten muß, daß ich aber die Geschichten, die ich mir über mein Leben erzählen will, selbst wählen kann und die Frage, welches das für mich gute Leben ist, selbst entscheiden kann. Damit aber ginge die zentrale Idee MacIntyres der Abhängigkeit des individuellen guten Lebens von den die Gemeinschaft konstituierenden Traditionen verloren. Was diese Kritik an einer kommunitaristischen Position bedeuten kann, darauf werde ich gleich, im Anschluß an die Diskussion der Position von Sandel, noch einmal zurückkommen.

2. Liebe oder Gerechtigkeit?

Liegt bei MacIntyre das Gewicht der Interpretation einer für das gute Leben konstitutiven Gemeinschaft auf den diese prägenden und bildenden Traditionen, so geht Sandel in seiner Begründung einer kommunitaristischen Kritik am Liberalismus vom Begriff der Person, des durch die Gemeinschaft konstituierten Subjekts aus.¹² Paradebeispiel einer Gemeinschaft ist dabei für ihn die Familie: sie erscheint in zwei theoretisch bedeutsamen Kontexten. Zum einen thematisiert er sie im Zuge seiner Kritik an Rawls' Theorie der Gerechtigkeit dort, wo er empirische Einwände gegen Rawls' These der *primacy of justice*, der Gerechtigkeit als erster Tugend sozialer Institutionen geltend machen will. Dabei dient Sandel die Familie - gegen Rawls gerichtet - als Beispiel dafür, daß es empirisch Gemeinschaften gibt, die *nicht* nach gerechtigkeitsrelevanten Prinzipien organisiert sind und dennoch - oder gerade: deswegen - moralisch höherstehend sind als diejenigen, die nach solchen Prinzipien organisiert sind. Zum zweiten weist Sandel der

¹² Vgl. Sandel 1981; vgl. auch ders. 1984; vgl. zum folgenden z.B. Moller Okin 1989, 25ff., die hier allerdings zu sehr an empirischen Kritikpunkten festhält und das systematische Problem dadurch nicht ausreichend in den Blick bekommt; Kymlicka 1990, 207ff.; Larmore 1987, 121ff.

Familie die Funktion zu als dem Ort der Herstellung funktionierender Identitäten; sie vermittelt die Werte, ohne die stabile Identitäten nicht gebildet und erhalten werden können, und die gerade in ihrer Einheit, Singularität eine geglückte Identität garantieren können. Damit will Sandel den Nachweis führen, daß der von Rawls konzipierte Begriff der Person, des moralischen Subjekts, nicht nur empirisch unangemessen, sondern auch logisch und metaphysisch inkonsistent ist und darüber hinaus normativ falsch. Ich werde im folgenden zunächst kurz die Sandelsche Position skizzieren, um sie danach im Blick auf die empirische ebenso wie die metaphysische und normative These zu kritisieren.

Sandels Begriff (und Idealisierung) der Familie ist historisch wie systematisch an Hume orientiert und motiviert durch eine Kritik an Rawls' Konzeption des Urzustands und der "Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit":¹³ Sandel bezweifelt nicht, daß unter diesen Bedingungen Gerechtigkeit die erste Tugend wäre; was er bezweifelt ist, daß es keine Gemeinschaften gebe, für die diese Bedingungen nicht gelten würden. Gegen Rawls behauptet er, daß es für Gemeinschaften, für "more intimate or solidaristic associations", in denen die Werte und Ziele der Mitglieder zu einem hohen Grad koinzidieren (Sandel 1982, 30), zum einen gar nicht zu den Anwendungsverhältnissen der Gerechtigkeit kommt; und daß zum andern, wenn diese denn vorlägen, dies gegenüber dem solidarischen, auf gegenseitigem Wohlwollen beruhenden Zusammenleben in den intimen Gemeinschaften, ein Verlust an Moralität bedeuten würde. Sandel bezieht sich dabei direkt auf Hume, der die Familie als Sonderfall beschreibt, in der Gerechtigkeit zur Sicherung von Eigentumsverhältnissen, auf Grund der gegenseitigen Zuneigung der Personen untereinander, nicht notwendig sei.¹⁴ Die von Hume beispielhaft genannte Familie bezeichnet Sandel als einen "extreme case", macht jedoch noch eine Reihe anderer Gemeinschaften aus, für die die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit ebenfalls nicht gelten, "a wide variety of ethnic, religious, cultural, and linguistic communities with more or less clearly defined common identities and shared purposes" (Sandel 1982, 31). Die 'ideale Familie' gilt ihm jedoch als Paradigma für Gemeinschaften, deren Beziehungen auf diesen "common identities and shared purposes", auf gegenseitiger Zuneigung und Wohlwollen beruhen und nicht auf dem möglichen Einklagen von Rechten und Ansprüchen.

¹³ Rawls 1979, 150. Diese Anwendungsverhältnisse sind bekanntlich solche, unter denen zwischen den Mitgliedern einer Gemeinschaft sowohl Interessenharmonie - im Blick auf die Vorteile gesellschaftlicher Kooperation - besteht, wie auch Interessenkonflikte - im Blick auf die Verteilung der Früchte der Zusammenarbeit unter Bedingungen ihrer Knappheit. Vgl. Rawls 1979 149ff.; Sandel 1982, 28ff.

¹⁴ Vgl. Hume, *Enquiries*, ed. Nidditch, 184f.; es ist nicht uninteressant zu sehen, daß Sandel den Kontext bei Hume, nämlich die Problematik der Eigentumsverhältnisse, gar nicht erwähnt und nur auf die moralische Überlegenheit intimer gegenüber verrechtlichter Gemeinschaften abzielt (die Hume so jedenfalls nicht expliziert).

Dies ist jedoch nur der empirische Punkt, um den es Sandel geht: eigentlich systematisch interessant wird die Sache dort, wo er die Existenz solcher Gemeinschaften als für die Ausbildung gelungener Identitäten konstitutiv erklärt und a fortiori die Distanzierung von den gemeinschaftlich geteilten Vorstellungen und Werten als unvereinbar mit einer geglückten Identität. Das Selbst, die Identität, wird konstituiert durch bestimmte Ziele und Wertvorstellungen und kann gerade deshalb nicht als primär gegenüber diesen begriffen werden. Der tiefere Grund für die Stilisierung der Familie als wohlwollender Gemeinschaft mit gemeinsamen, gerade nicht pluralen, Zielen und Absichten und gemeinsamen Identitäten liegt bei Sandel folglich in seiner metaphysischen Konzeption der Person. An Rawls' Idee des Urzustands und des damit verbundenen Personbegriffs kritisiert er sowohl die epistemologische Unmöglichkeit - wie kann eine Person von all ihren Eigenschaften, Zielen und Wünschen abstrahieren, und was bleibt dann noch an moralischem Subjekt, das uns hier von einer Person kann sprechen lassen? - wie auch die praktisch-moralische: der Grund, so Sandel, warum Rawls von dem "primacy of justice" redet, liegt darin, daß er das Selbst *vor* seinen Zielen, die Person *vor* ihren Lebensplänen konzipiert. Nimmt man eine primäre Pluralität von Zielen und Wünschen an, so kann man gar nicht anders, als der Gerechtigkeit die erste Rolle bei der Organisation sozialer Institutionen zuzuweisen. Aber eben dies sei falsch, so Sandel: die Konstitution von Identitäten ist abhängig von der Vermittlung von Werten, der Gemeinsamkeit von Zielen, die nur auf diese Weise die Einheit einer Person herstellen können. Deshalb ist die Rede davon, daß wir unsere je individuellen Lebenspläne und Ziele wählen, zumindest unangemessen: wir *haben* sie und können sie *entdecken*, nicht jedoch in dem Sinne wählen, daß uns jede mögliche Zielsetzung und damit jede mögliche Identität 'frei' zur Verfügung stünde. Wenn aber die Einheitlichkeit von Wertvorstellungen für die Ausbildung einer gelungenen Identität konstitutiv ist, dann ist damit auch die *normative* Funktion der Familie klar: wenigstens diese Kerngemeinschaft muß nach einheitlichen Zielvorstellungen und nach Prinzipien gegenseitigen Wohlwollens organisiert sein, wenn Sandel gegen Rawls auf der empirischen ebenso wie der epistemologischen Vorrangigkeit gemeinsamer, nicht konkurrierender Werte bei der Ausbildung von Identitäten beharren will. Sandel geht dann allerdings noch einen entscheidenden Schritt weiter, wenn er nach dem Modell der Familie das Zusammenleben in Gemeinschaften generell konzipiert - darauf komme ich gleich noch zurück.

Nun kann man zunächst Sandels empirischen Einwand gegen Rawls auch empirisch kontern:¹⁵ die Beschreibung der Familie, wie er sie uns vorführt, ist empirisch zumindest sicherlich unvollständig. In vielen Fällen werden Familien unserer Gesellschaft dieser harmonisierenden Beschreibung gar nicht entsprechen;

¹⁵ Eigentlich müßte man gegen Sandels Rawls-Kritik zunächst rein exegetisch argumentieren: denn Rawls meint mit der Gerechtigkeit als 'erster Tugend' nicht, daß damit die Gerechtigkeit die *höchste* Tugend sei, sondern nur, daß sie die *wichtigste* sei, *wenn* die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit vorliegen, vgl. Rawls 1979, 19f., 148ff.

und in anderen Fällen ist faktisch die Familie jedenfalls nicht nur und ausschließlich nach Prinzipien der Liebe, Zustimmung und freiwilligen Unterordnung unter die Interessen anderer bestimmt.¹⁶ Sandel übersieht, daß auch in Familien soziale Güter verteilt werden: etwa die der Zeit, der Zuneigung, der finanziellen Zuwendung und die der Freiheit zur Selbstentwicklung. Gerade weil solche Güter verteilt werden, geht es in Familien *auch* um die *gerechte Verteilung* dieser Güter. Und hat man dies einmal im Blick, so sieht man auch, daß Sandel zuzustimmen ist, wenn er konstatiert, die Familie sei nicht gerecht: sie ist nicht nach Prinzipien der Gerechtigkeit organisiert und kann deshalb *ungerecht* sein, nicht jedoch *moralisch besser* als gerecht. Das, was Sandels sentimentaler Blick als das in Familien herrschende Prinzip der Zuneigung und des Wohlwollens sieht, wird erkaufte vor allem durch die klare Aufgabenverteilung zwischen Frauen und Männern in den traditionell organisierten Familien. Denn bekanntlich ist für die Frage der Zuneigung und der Bereitstellung der angemessenen Bedingungen für das Funktionieren familiärer Abläufe in den meisten Fällen die jeweilige Frau zuständig: ihr Aufgabenbereich ist das häusliche Organisieren, das Funktionieren des *Privatbereichs* (meist unabhängig davon, ob sie zusätzlich noch einer Erwerbsarbeit nachgeht). Nimmt man nun das eingangs gezeichnete Bild politischer Theorien, das die gleichen Rechte und Freiheiten allen Mitgliedern einer Gesellschaft in gleicher Weise gestattet, sieht man sofort, daß die von Sandel zur wohlwollenden Gemeinschaft stilisierte Familie Frauen gerade daran hindert, gleiche Rechte und Freiheiten wie Männer wahrnehmen zu können und daß deshalb Familien gerade nach Prinzipien der Gerechtigkeit organisiert sein *müßten*, wenn anders sie nicht weiter als Institutionen zur Sanktionierung ungleicher gesellschaftlicher Freiheiten funktionieren sollen. Sandel klammert das Problem, daß Familien Institutionen zum Schutze der Privatheit und damit faktisch zum Schutze der Sanktionierung geschlechtsspezifischer Dichotomien in unserer Gesellschaft sind, vollkommen aus.¹⁷

Diese Sentimentalisierung der Familie bei Sandel hat ihren Grund jedoch sicherlich nicht nur in einer verzerrten Wahrnehmung empirischer Gegebenheiten (und damit komme ich zum zweiten Kritikpunkt): auch hier ist wiederum der interessante Punkt die Frage des philosophisch-sytematischen Stellenwerts der Familiengemeinschaft in der Sandelschen Theorie. Sandel begründet seine Theo-

¹⁶ Man muß hier gar nicht unbedingt an die erst allmählich ins Bewußtsein rückende Problematik des sexuellen Mißbrauchs von Kindern denken; es reicht, wenn man sich klar macht, daß das Verhältnis von Kindern zu Eltern immer *auch* durch konkurrierende Ansprüche gekennzeichnet ist; allerdings kann es Konkurrenzverhältnisse geben, auch wenn ein entsprechendes 'Gut' (etwa die Liebe der Eltern) in ausreichendem Maße zur Verfügung steht, bei denen es fraglich ist, ob ihnen mit Prinzipien der Gerechtigkeit beizukommen ist.

¹⁷ Zum Problem der Relation zwischen für die Ausbildung gelungener Anerkennungsverhältnisse notwendigen Liebesbeziehungen und der Verrechtlichung familiärer Strukturen auf Grund von Gerechtigkeitspostulaten werde ich unten noch zurückkommen.

rie der Konstitution des Selbst mit "unserem tiefsten Selbstverständnis" (Kymlicka 1990, 213f.; Greschner 1989, 140), das derart sei, daß wir uns bestimmten, einmal angeeigneten Wertvorstellungen im tiefsten Innern immer verbunden fühlen, die nur um den Preis der Aufgabe der Identität als ganzer aufgegeben werden könnten. Nun ist dies sicherlich weder deskriptiv noch normativ richtig: unser Selbstverständnis in liberalen, aufgeklärten Gemeinschaften ist im Gegenteil eigentlich gerade derart, daß wir mit der Bürde der *Wahl* der Werte, die wir für richtig halten sollen, belastet sind, daß wir uns also sehr wohl von den Werten, die wir als Kinder (oder auch noch später) erlernt haben, distanzieren können.¹⁸ Dagegen könnte - und würde - Sandel jedoch einwenden, daß dies gerade die *crux* moderner liberaler Gesellschaften sei, daß sich hier keine einheitlichen Wertvorstellungen und damit keine gelungenen Identitäten mehr ausbilden ließen. Allerdings ist sein Standpunkt hier unklar: denn daß wir - zumindest doch wenigstens einige von uns - über gelungene Identitäten verfügen, läßt sich ja wohl nicht abstreiten.¹⁹ Sandels epistemologischer, gegen das liberalistische Person-Konzept gerichteter Punkt ist offenbar dann falsch, wenn er die Möglichkeit der Distanzierung von einmal erworbenen Werten meint ausschließen zu müssen. Man sieht hier ein strukturell ähnliches Problem wie bei MacIntyres Traditionskonzeption: natürlich ist es einleuchtend, daß man sich nicht von allen Werten, Ideen, Vorstellungen, die das eigene Selbst, die Person konstituieren, *auf einmal* distanzieren kann. Aber daraus folgt keineswegs, daß man sich nicht von bestimmten - im Prinzip: von allen - Werten nach und nach distanzieren kann, sie neu interpretieren, sich neue aneignen kann. Denn für das, was wir mit der 'Autonomie' von Personen meinen, ist es gerade konstitutiv, *daß* diese sich von überkommenen Wertvorstellungen emanzipieren können, daß sie ihr gutes Leben selbst *wählen* können.

Das heißt auf der anderen Seite nicht - und auch hier zeigt sich wiederum eine strukturelle Ähnlichkeit zwischen MacIntyre und Sandel -, daß nicht für die Ausbildung einer gelungenen Identität das Leben in Gemeinschaften - etwa in Familien - notwendig ist; nur ist die Folgerung, daß die damit erworbene Identität

¹⁸ Übrigens bleibt notorisch unklar, von welchen Werten hier eigentlich immer die Rede ist, d.h. von *welchen* Werten wir uns eigentlich nicht distanzieren können; ggf. gibt es auch für den Liberalismus *basale* Werte, von denen man sich jedenfalls nicht distanzieren *sollte*. Dies betrifft die Frage, ob nicht auch der Liberalismus notwendigerweise eine bestimmte Konzeption des Guten vertreten muß; Hinweise darauf gibt Rawls z.B. in Rawls 1988.

¹⁹ Vgl. Walzer 1990, 7ff. zum Problem, daß Kommunitaristen *entweder* in ihrer Kritik an bestehenden liberalen Verhältnissen *oder* in ihrer Kritik an der liberalen Theorie Recht haben können, aber nicht in beidem; der implizite Rekurs auf vormoderne Gemeinschaften, wie ihn etwa auch MacIntyre vornimmt, ist auch deshalb unplausibel, weil etwa die aristotelische Polis bekanntlich nur durch Ausschluß bestimmter Klassen von Personen und damit durch Repression diesen gegenüber sich konstituieren konnte und weil offen bleibt, wie anders - nämlich repressionsfrei - werteesingulare Gemeinschaften sich heute konstituieren sollten.

tät unverrückbar und unabänderbar sei, falsch. Und die Frage, ob eine liberalistische Konzeption solcher Gemeinschaften Folgen für die Organisation, die Struktur, dieser Gemeinschaften selbst hat oder haben müßte, ist davon zunächst auch noch unberührt. Ich werde auf diese Frage gleich noch zu sprechen kommen.

Man sollte bei Sandel drei Probleme, die er selbst nicht als solche zu erkennen scheint und deshalb nicht voneinander trennt, unterscheiden: zum einen die Frage, ob zur Entwicklung einer gelungenen Identität werteesingulare Gemeinschaften notwendig sind in dem Sinn, daß nur auf Grund dieser Singularität der geteilten Werte die Identitätsbildung möglich wird und jede Pluralisierung der Werte die Identitäten selbst gefährden würde. Zum zweiten die Frage, ob, selbst *wenn* für die Ausbildung gelungener Identitäten Gemeinschaften, die auf Liebe und Zuneigung beruhen, konstitutiv sind, diese Gemeinschaften notwendigerweise *nicht* nach Prinzipien der Gerechtigkeit strukturiert sein können. Und zum dritten die Frage, in welcher Weise diese intimen Gemeinschaften als der Privatbereich sowohl deskriptiv-gesellschaftlich wie theoretisch-normativ so begriffen werden können, daß nicht schon mit der Trennung zwischen Privatheit und Öffentlichkeit notwendig auch eine geschlechtsspezifische Dichotomisierung einhergeht. Wenn man sich nun im Blick auf das erste Problem aus den skizzierten Gründen gegen Sandel wendet, dann kann man immer noch den zweiten Punkt bejahen und hoffen, daß sich das dritte Problem irgendwie lösen läßt (ich werde darauf zurückkommen). Jedenfalls besteht nicht, wie Sandel zu implizieren scheint, ein notwendiger Zusammenhang zwischen den drei Fragen.

Betrachtet man nun die Kritik an MacIntyre und Sandel zusammen, so ergibt sich folgendes Bild: Die Kritik richtet sich bei beiden nicht notwendig gegen die Idee von Gemeinschaften als solche, sondern gegen die Idee 'konstitutiver' Gemeinschaften, die bei Sandel am Modell der werteesingularen Einheit der heilen Familie, bei MacIntyre am Modell der durch Traditionen determinierten Rollenbestimmungen orientiert ist. Beide Modelle mißachten die anti-emanzipatorischen Elemente, die sie implizieren: sie begreifen individuelle Freiheit als Freiheit *in* Gemeinschaften und in den von ihnen immer schon vorgegebenen Strukturen und Verbindlichkeiten und können schon vom Grundsatz her den Begriff der Freiheit *von* Gemeinschaften oder der Freiheit *zu* selbstgewählten Gemeinschaften nicht entwickeln. Genau dieser Begriff individueller Freiheit aber ist es, der nicht nur ein historisch nicht mehr hintergebares Faktum aufgeklärter, werteppluraler Gemeinschaften und der diese bildenden Subjekte darstellt, sondern der auch notwendig ist, um die Idee der Emanzipation von Dominanzstrukturen und vorgegebenen Rollenmodellen, die für die Freiheit von Frauen auch in modernen Gesellschaften immer noch unabdingbar ist, denken zu können. Zwar hat gerade die feministische Kritik immer darauf beharrt, daß menschliche Identität und Individualität historisch und kulturell situiert ist und daß die Partikularität dieser Bindungen auch deshalb ein Gut darstellt, weil nur so Werte wie Fürsorge und Verantwortlichkeit konkreten menschlichen Beziehungen gegenüber gewährleistet werden können; doch muß sie auf der anderen Seite genauso beharrlich darauf

verweisen, daß die Autonomie von Personen, ihre Freiheit und diese sanktionierende Rechte für die Wahrnehmung individueller Freiheit und die Emanzipation von Rollen- und Erwartungsmustern unabdingbar sind.²⁰ Die kommunitaristische Kritik am Liberalismus trifft also dann einen richtigen Punkt, wenn sie auf die Notwendigkeit von Gemeinschaften überhaupt verweist. Aber sie verspielt diese Idee damit, daß sie die faktischen Dominanzstrukturen dieser Gemeinschaften nicht berücksichtigt und so an einem Modell von Gemeinschaft festhält, das Frauen den gleichen Wert individueller Freiheit nicht ermöglichen kann. Weder der Verweis auf gemeinschaftskonstituierende Traditionen, noch derjenige auf intime, Wertesingulare beruhende Gemeinschaften, kann die Notwendigkeit gerechter Strukturen, die für alle Gemeinschaftsmitglieder einen gleichen Freiheitswert gewährleisten, ersetzen.

3. Gerechte Institutionen und private Fallen

Rawls' Theorie der Gerechtigkeit ist im Blick auf die Thematisierung des Geschlechterverhältnisses ambivalent:²¹ So rechnet er auf der einen Seite explizit die Familie zu den fundamentalen Institutionen der Gesellschaft, die klarerweise nach seinen beiden Prinzipien der Gerechtigkeit zu strukturieren seien.²² Rawls scheint es durchweg als selbstverständlich anzunehmen, daß das Geschlecht eine moralisch irrelevante Eigenschaft in dem Sinn ist, daß es für die Frage der gerechten Verteilung von Rechten, Freiheiten, Chancen und anderen Gütern keine Rolle spielen darf, auch wenn er dies bei den Bedingungen des Urzustands nicht eigens erwähnt (Rawls 1979, 160).

Explizit thematisch wird die Familie - und damit implizit das Geschlechterverhältnis - an drei verschiedenen Stellen der *Theorie der Gerechtigkeit*: Zum einen dort, wo es um das Problem der Chancengleichheit zwischen Personen geht, die aus je unterschiedlich privilegierten Familien kommen (Rawls 1979, 335). Zum andern dort, wo die Frage der Verpflichtung gegenüber nachfolgenden Generationen diskutiert wird: um zu motivieren, daß Personen im Urzustand ein solches Interesse an Kindern und gegebenenfalls Kindeskindern haben, muß man davon ausgehen, so Rawls, daß es sich um "Familienoberhäupter" handelt (Rawls 1979, 151). Und schließlich erscheint die Familie dort, wo Rawls die

²⁰ Vgl. dazu z.B. Benhabib 1989; auf die Debatte um Fürsorge vs. Gerechtigkeit, die sich im Anschluß an die Thesen von C. Gilligan entsponnen hat, kann ich hier nur verweisen.

²¹ Besonders in den USA gibt es seit einigen Jahren eine ausgedehnte feministische Diskussion der Thesen von Rawls, mit der ich mich jedoch hier nicht auseinandersetzen kann; vgl. zum folgenden z.B. Moller Okin 1989, 89ff.; Green 1986, Kearns 1983.

²² Vgl. Rawls 1979, 23: "Für uns ist der erste Gegenstand der Gerechtigkeit die Grundstruktur der Gesellschaft ... Beispiele sind etwa ... die monogame Familie."

Ausbildung des für die Theorie der Gerechtigkeit zentralen Gerechtigkeitssinns thematisiert (Rawls 1979, 503f., 508f.).

An keiner der Stellen, an denen Rawls in der *Theorie der Gerechtigkeit* auf diese Weise implizit oder explizit die Familie problematisiert, scheint er seinem eigenen Anspruch, auch die Familie müsse nach den Prinzipien der Gerechtigkeit strukturiert sein, gerecht zu werden: "Familienoberhäupter" jedenfalls sind offenbar Männer. Hier ebenso wie bei der Thematisierung der Chancengleichheit von Personen, die durch ihre familiäre Herkunft mehr oder weniger beeinträchtigt sein kann, verzichtet Rawls einfach darauf, sich die Frage auch in Begriffen des Geschlechterverhältnisses zu stellen: dies führt dazu, daß er bei der Problematik der familiären Chancengleichheit ausschließlich die interfamiliale, nicht aber die intrafamiliale Chancen(un)gleichheit thematisiert (Rawls 1979, 94f., 335f.) und also auf das Problem, daß Mädchen und Frauen faktisch, trotz formaler Chancengleichheit, Rollen zugewiesen werden, die ihre Möglichkeit, verschiedene gesellschaftliche Optionen in Anspruch zu nehmen, grundlegend einschränken, nicht weiter eingeht.²³ Besonders deutlich wird dieser blinde Fleck von Rawls schließlich im dritten Teil der *Theorie der Gerechtigkeit*, dort, wo er beschreibt, auf Grund welcher moralischer Entwicklung sich der Gerechtigkeitssinn ausbildet (Rawls 1979, 503f., 508f.): denn hier rekurriert er einfach auf das Bild der traditionellen Kleinfamilie, in der Müttern und Vätern, Töchtern und Söhnen jeweils unterschiedliche Rollen und Aufgaben zugewiesen werden, *obgleich* die Familie eigentlich als basale gesellschaftliche Institution nach Prinzipien der Gerechtigkeit organisiert sein müßte.

Rawls scheint also durchweg das klassische Familienbild zu zeichnen, das gerade *nicht* durch gerechte Strukturen ausgezeichnet ist. Dies liegt nun zum ersten daran, daß er seine eigene Theorie nicht ernst genug nimmt. Ich will dies kurz erläutern: Im Rawlsschen Urzustand weiß man einiges und anderes weiß man dort bekanntlich nicht. *Kein Wissen* hat man unter anderem von der Position, die man selbst in der Gesellschaft einnimmt oder einnehmen würde; das heißt, daß man auch nicht weiß, welche Hautfarbe man haben würde, welchen Reichtum - und welches Geschlecht. *Wissen* hat man nun aber davon, daß in der Gesellschaft die "Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit" bestehen (Rawls 1979, 150) - und dies bezieht sich auf die gesamte Gesellschaft, also auf jede ihrer basalen Institutionen. Wenn man dies jedoch weiß, dann wird man selbstverständlich im Urzustand auch dafür votieren, daß in der Familie die beiden Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien Geltung haben. (Darauf, wie dies genauer auszusehen hätte, werde ich später noch zurückkommen.) Wenn mit der Zuordnung von Arbeiten oder Aufgaben auch eine Zuordnung im Wert von Freiheit

²³ Dort, wo Rawls den Begriff der "Brüderlichkeit" mit dem Verweis auf die Beziehungen innerhalb einer Familie erläutert, die dadurch gekennzeichnet seien, daß jeder ohnehin die Vorteile des anderen im Blick habe, hier also auf natürliche Weise das Differenzprinzip herrsche, ist man erinnert an Sandels Idealisierung der Familie (Rawls 1979, 126).

verbunden ist, und wenn das Geschlecht eine moralisch irrelevante Eigenschaft ist, dann müßte für die Verteilung *aller* gesellschaftlich relevanten Arbeit, also der (um die klassischen Termini zu verwenden) Produktions- wie der Reproduktionsarbeit, Gerechtigkeit herrschen. Weil also Rawls selbst die Bedingungen seines Urzustands nicht so ernst nimmt, wie er sie eigentlich nehmen sollte, nur deshalb kann er ein solch traditionelles Familienbild zeichnen und scheinbar an der traditionellen Rollenverteilung festhalten, und nur deshalb rückt ihm das Problem des Geschlechterverhältnisses und die damit verbundenen gesellschaftlichen Ungerechtigkeiten nicht in den Blick.

Dies ist nun jedoch, so glaube ich, kein Zufall - und damit komme ich zum zweiten Grund für das Rawlssche klassische Familienbild: Rawls hält hier nämlich ganz offensichtlich an *der* Interpretation der Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre fest, die den privaten als den häuslich-familiären Bereich annimmt und den öffentlichen als den staatlich geregelten und läuft damit in genau die Falle, die er selbst durch seine Theorie zu vermeiden gesucht hatte. Merkwürdigerweise thematisiert Rawls die Differenzierung zwischen privater und öffentlicher Sphäre nicht eigens in der *Theorie der Gerechtigkeit*: aber es ist klar, daß sie den Hintergrund bildet für die gesamte Konzeption. Denn nicht nur die Sicherung der bürgerlichen Freiheiten, auch die Festlegung des Differenzprinzips sind zwar gedacht als Sicherung gleicher Rechte und Freiheiten und als Sicherung möglichst gleicher Möglichkeiten der Wahrnehmung der Rechte und Freiheiten; diese Konzeption macht aber vollen Sinn nur dann, wenn man sie begreift als Bereitstellung der Möglichkeit für alle Gesellschaftsmitglieder - und eigentlich: für alle Gesellschaftsmitglieder *in möglichst gleicher Weise* -, ihren je eigenen individuellen, privaten Lebensplan zu entwerfen und zu verfolgen. Nun ist aber genau die Frage, was eigentlich 'private Lebensführung' heißt und wie sich der Bereich des Privaten von dem des Öffentlichen abzugrenzen hat, da damit in unserer Gesellschaft - angesichts bestehender faktischer Ungleichheiten im Blick auf die Wahrnehmung gesellschaftlicher Freiheiten - auch die Frage der Verteilung häuslicher Arbeit und also die Frage der geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung generell verknüpft ist; der private Bereich stellt deshalb nicht nur tatsächlich für Frauen zumeist eine Falle dar, da sie durch die implizite gesellschaftliche Festlegung auf ihn an der Wahrnehmung ihrer Freiheiten gehindert werden; sondern er tut dies auch für eine Theorie, die zwar von ihrem Prinzip her gleiche Rechte und Freiheiten für alle propagiert, in der Anwendung dabei aber die Frage nach der Notwendigkeit seiner gerechten Organisation ignoriert. Mit der konsequenten Einbeziehung auch der Familienstruktur in den Anwendungsbereich der Rawlsschen Gerechtigkeitsprinzipien ist ein grundlegendes Organisationsprinzip bestehender gesellschaftlicher Verhältnisse in Frage gestellt - und vor eben dieser Konsequenz scheint Rawls zurückzuschrecken.²⁴

²⁴ Dies wird z.B. deutlich, wenn Rawls schreibt (1979, 503), daß "eine breiter angelegte Untersuchung die Familie in Frage stellen [könnte], und andere Regeln ... sich in der Tat

Trotzdem lohnt es sich nun jedoch noch, zu überlegen, wohin man mit Rawls' Theorie gelangen würde, wenn man sie weiter denken würde, als er selbst dies, zumindest in diesem Punkt, getan hat. Würde Rawls die Idee des Urzustands wirklich ernst nehmen, so könnte dies in verschiedener Hinsicht zu einer Neuinterpretation der Theorie selbst führen; ich möchte das an zwei Punkten verdeutlichen.²⁵

Wenn wir annehmen, daß wir das Wissen, das wir um die Anwendungsverhältnisse der Gerechtigkeit haben, auch im Urzustand auf die Familie und die mögliche Position, die wir je in ihr einnehmen würden, beziehen, dann hätte dies klarerweise zur Folge, daß wir auch hier für eine gerechte Verteilung von Rechten und Freiheiten plädieren würden. Chancengleichheit, wenn sie auch für die Positionen in der Familie gelten soll, müßte dann dazu führen, daß die Verteilung und die Bewertung der Arbeit im häuslichen Bereich keine Person daran hindert, im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich zwischen verschiedenen Möglichkeiten, das Leben zu gestalten, zu wählen. Mehr noch: würden die Strukturen im häuslichen Bereich genauso bewertet und beurteilt werden wie diejenigen der Institutionen des sog. öffentlichen Bereichs, so würde damit in *dieser* Hinsicht die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat überhaupt hinfällig.²⁶ Denn wenn wir davon ausgehen, daß *alle* Mitglieder in *gleicher* Weise an der Wahrnehmung von Rechten und Freiheiten beteiligt werden sollten, dann muß dies offensichtlich heißen, daß die Zuständigkeiten für den - bisher sog. - *privaten* Reproduktionsbereich anders organisiert werden müßten als dies faktisch in unserer Gesellschaft derzeit der Fall ist.²⁷ Es wäre dann eine Frage der gerechten *öffentlichen* Organisation, die Arbeit im häuslichen Bereich so zu strukturieren, daß nicht notwendigerweise eine bestimmte Gruppe von Gesellschaftsmitgliedern auf sie festgelegt würden - und dafür würde man, wohlgerne, im Urzustand votieren, da das gesellschaftliche 'outcome' unter seinen Bedingungen ja gerade nicht bekannt ist. Gleiche, im richtig verstandenen Sinn des Wortes *private* Freiheit, nämlich die,

als besser erweisen [könnten]" - angesichts der ohnehin gegebenen "Breite" seiner "Untersuchung" hätten sicherlich ein paar weitere Seiten auch nichts mehr geschadet.

²⁵ Auf die Diskussion der Frage, inwieweit eine nach den Gerechtigkeitsprinzipien organisierte Familie auch zu einer anderen moralpsychologischen Entwicklung von Mädchen und Jungen und damit evtl. zu anderen Voten in der Fiktion des Urzustands führen würde, ob also mit einer Änderung der 'gender-identities' auch eine Änderung im Blick auf moralische Überzeugungen einhergehen könnte, kann ich hier nicht eingehen.

²⁶ Natürlich besteht 'Privatheit' nicht nur in Hausarbeit (deshalb schreibe ich "in dieser Hinsicht"); ich denke auch nicht, daß intime Gemeinschaften in jeder Hinsicht 'ungerecht' oder gar obsolet sind; vgl. dazu unten.

²⁷ Auf die verschiedenen Möglichkeiten, die sich daraus für die Frage der Organisation etwa der Kindererziehung ergeben, kann ich hier nicht genauer eingehen, ebenso wie auf das der Bewertung von Hausarbeit (das unter dem Stichwort "Lohn für Hausarbeit" bei uns diskutiert wird), aber es sollte aus dem Text klar werden, daß und warum ich von Lohn-für-Hausarbeit-Modellen nicht sonderlich viel halte.

das eigene gute Leben zu wählen, könnte erst dann verwirklicht und deshalb erst dann der liberale private Raum 'gerecht' etabliert werden.

Das Geschlecht ist eine moralisch irrelevante Eigenschaft: davon geht Rawls aus. Nun hätte diese Theorie der Gerechtigkeit in ihrer konsequenten Anwendung jedoch nicht nur Folgen für die Interpretation des Privaten-als-Häuslichen: sondern wenn wir davon ausgehen, daß ein gleicher Freiheitswert für Frauen und Männer in einer gerechten liberalen Gesellschaft so weit wie möglich gewährleistet werden sollte, dann müßten in dieser Gesellschaft, gerade *weil* das Geschlecht als moralisch irrelevant anzusehen ist, dem Faktum unterschiedlicher Bedürfnisse *aufgrund* des *biologischen* und des *sozialen* Geschlechts Rechnung getragen werden. Darauf ist mittlerweile in der feministischen Rechts- und politischen Theorie häufig und ausführlich hingewiesen worden (vgl. dazu etwa MacKinnon 1987; Young 1990). Ich brauche hierauf im einzelnen nicht einzugehen:²⁸ worauf es mir ankommt, ist deutlich zu machen, daß gerade der liberale, an *gleicher* Freiheit orientierte Ansatz von Rawls dazu führen muß, daß die *Unterschiedlichkeit* der Geschlechter in einer gerechten Gesellschaft bei der Frage der staatlich-gesellschaftlichen Garantie dieser Gleichheit in den Vordergrund rücken muß. Damit wird nicht nur deutlich, daß der private Bereich von der Perspektive 'öffentlicher' Gerechtigkeit aus neu interpretiert werden muß; sondern auch, daß der öffentliche Bereich selbst auf Grund der Tatsache, daß Frauen hier der Zugang und damit der gleiche Freiheitswert durch die implizite oder explizite Zuordnung zum Bereich des Privaten verwehrt wurde, im Blick auf rechtliche Regelungen neu interpretiert werden müßte.

4. Ist das Private immer noch politisch?

Ich will nun zum Schluß auf eine liberale Theorie zu sprechen kommen, für die diese Trennung zwischen dem Privaten und dem Öffentlichen zur zentralen These wird: Rortys Liberalismus.²⁹ Dabei halte ich mich an seine in seinem letzten Buch vorgestellte Konzeption: angesichts der Tatsache, daß die Unterscheidung zwischen der privaten und der öffentlichen Sphäre zu dem Hauptanliegen dieses Buches gehört, sagt Rorty zu ihrer Differenzierung und Substantialisierung allerdings erstaunlich wenig. Während Rawls die Fallen, die die Trennung zwischen dem Öffentlichen und dem Privaten bereit hält, zumindest zu vermeiden

²⁸ Vgl. z.B. Cohen e.a. 1991, da hier detailliert von verschiedenen Autorinnen zu Fragen feministischer Rechtssprechung Stellung genommen wird.

²⁹ Rorty, 1989; vgl. auch 1988; auf die Debatte zwischen Rorty und Fraser (vgl. Rorty 1991, Fraser 1991) gehe ich deshalb nicht ein, weil mich hier die Konsistenz von Rortys Unterscheidung zwischen privat und öffentlich, nicht sein Versuch, den recht verstandenen Feminismus als Pragmatismus zu begreifen (den ich außerdem für verfehlt halte), interessiert; vgl. dazu auch Fraser 1989.

sucht und wenigstens an einigen Stellen seiner Theorie zu sehen scheint, stolpert Rorty offenbar unbekümmert in sie hinein.

Rorty geht es in seinem Buch vor allem um zwei Anliegen: zum einen darum zu zeigen, daß jede Theorie, die meint, fundamentalistische, universalistische Begründungen für einen moralischen Universalismus oder einen politischen Liberalismus geben zu können, scheitern muß und gescheitert ist. Die Kritik an allen möglichen Begründungsprogrammen - von Kant über Rawls bis zu Habermas - verbindet Rorty mit der These, daß der Liberalismus als politische Theorie und im Sinne von der 'Vermeidung von Grausamkeit' als moralischer Theorie nicht begründbar sei, sondern daß es sich allenfalls um plausible Beschreibungen handeln könne, um ein angemessenes Vokabular, das wir für einleuchtender und überzeugender halten als jedes andere Vokabular, ohne daß sich diese Überzeugung mit dem Verweis auf Argumente, Letzbegründungen oder auf ein Wesen des Menschen ausweisen könnte. Liberale sehen die Kontingenz ihrer Überzeugungen und Begründungen ein und sind trotzdem (oder gerade deswegen) liberal.

Zum andern geht es Rorty darum zu zeigen, daß jede Theorie, die die Bereiche des öffentlich-politischen Lebens und der privat-ethischen Lebensführung zu versöhnen sucht, ebenfalls notwendig gescheitert ist. Solche Theorien verlangen von uns "zu glauben, daß am wichtigsten für jeden von uns das ist, was wir mit anderen gemeinsam haben - daß private Erfüllung und Solidarität aus denselben Quellen kommen" (Rorty 1989, 11). Nach Rorty jedoch gibt es "keine Möglichkeit, auf theoretischer Ebene Selbsterschaffung und Gerechtigkeit zusammenzubringen" (13). Ironiker sehen die Unmöglichkeit der Verbindung beider Sphären ein und sehen, daß das private Vokabular ebenso kontingent ist wie das öffentliche und sind gerade deswegen ironisch.³⁰

Aus diesen programmatischen Äußerungen wird deutlich, woran Rorty denkt, wenn er von der Trennung zwischen privater und öffentlicher Sphäre redet: die öffentliche Sphäre ist die der liberalen Gerechtigkeit, in der die bürgerlichen Freiheiten gesichert werden und in der weitmöglich für soziale Gerechtigkeit gesorgt wird. Die private Sphäre ist demgegenüber die, in der die Freiheit zur je individuellen Lebensführung als Selbsterschaffung autonom verwirklicht wird. Die Freiheit, die die bürgerlichen Freiheiten sichert, ist die Freiheit zur Selbststilisierung individueller Exzentriker.³¹

Die Vokabulare nun, mit denen wir zum einen über die Organisation der politischen, liberalen Öffentlichkeit, deren Struktur und Begründung, reden und mit denen wir über das je individuelle Leben, die hier verfolgten Ziele und Stilisierungen reden, sind, das ist Rortys These, miteinander nicht kompatibel und müssen und können es auch gar nicht sein, da die Idee liberaler Konzeptionen, richtig

³⁰ Vgl.: "Die Unterscheidung zwischen öffentlich und privat (..) zielt darauf, daß wir Bücher, die unsere Autonomie fördern, unterscheiden von solchen, die uns helfen, weniger grausam zu sein." (Rorty 1989, 229)

³¹ Dies wird deutlich vor allem an den Beispielen, die Rorty aus der Literatur zitiert, vgl. Rorty 1989, 229ff., 274ff.

verstanden, gerade die Ermöglichung der strikten Trennung beider Bereiche bedeutet. Denn geben wir, so Rorty, den Gedanken auf, daß es irgendetwas 'allgemein Menschliches' gebe, was alle Personen einer liberalen Gesellschaft miteinander verbindet, dann können wir damit zugleich den Gedanken aufgeben, daß privates und öffentliches, ironisches und liberales Vokabular in irgendeinem substantiellen Zusammenhang stehen müßten und daß die so beschriebenen Bereiche etwas gemeinsam haben müßten. Wir brauchen, so Rorty, eigentlich nur den

"Konsens, daß es in einer sozialen Organisation darum geht, allen eine Chance zur Selbsterschaffung - je nach ihren Möglichkeiten - zu geben, und daß dieses Ziel außer Frieden und Wohlstand die üblichen "bürgerlichen Freiheiten" verlangt." (Rorty 1989, 145)

Bei der Lektüre von Rortys Buch fragt man sich immer wieder, mit welcher Sorte Gegenargumente ihm eigentlich beizukommen wäre: der Begründungsanspruch ist derartig gering, daß jedes Beharren auf der argumentativen Begründung von Gegenpositionen sich selbst ad absurdum zu führen scheint. Ich möchte im folgenden nur einen möglichen Gesichtspunkt der Kritik prüfen und andere bewußt nicht berücksichtigen, nämlich z.B. den an der Konsistenz des Begründungsabwehrprogramms von Rorty oder den an den überraschend starken Annahmen, die Rorty im Blick auf seinen eigenen Liberalismus macht.³² Mir geht es hier ausschließlich um Rortys Unterscheidung zwischen dem öffentlichen und dem privaten Bereich.

Wenn wir genauer betrachten, wie Rorty diese Unterscheidung interpretiert, wird die Sache schwierig, da zunächst unklar ist, was Rorty eigentlich im Sinn hat mit dieser Trennung; er entwirft das Bild privater Einzelgänger auf der einen und öffentlicher Regelungen auf der anderen Seite, läßt aber dabei immer noch verschiedene Interpretationen zu, die ihn jedoch je auf ihre Weise in Inkonsistenzen führen. Man kann zunächst einmal zwei mögliche Interpretationen seines Ansatzes unterscheiden: zum einen könnte man sagen, daß er mit "liberal" die Haltung - und zwar in jedem, auch 'privatem' Kontext - anderen Menschen gegenüber meint; mit "ironisch" dagegen ausschließlich die Haltung sich selbst gegenüber.³³ Zum zweiten könnte man sagen, daß er mit "liberal" das Verhalten in öffentlichen Kontexten bezeichnet; mit "ironisch" dagegen dasjenige in privaten Kontexten.

³² Vgl. Rorty 1989, 84ff., 127ff. Rortys Liberalismus scheint einerseits voraussetzungsreicher, als er selbst dies zugestehen will: denn in die Idee, daß "die moralisch relevante Definition einer Person ... heiße: 'etwas, das gedemütigt werden kann'" (156), gehen so viele entscheidende Vorannahmen und normative Postulate ein, daß eine Sorte "Sozialleim" entsteht, die Rorty gerade ablehnt; und andererseits ist sein Liberalismus sehr viel schwächer, als er ihn haben will, da aus der Idee der Demütigung oder "Vermeidung von Grausamkeit" sich noch keine *Rechte* ableiten lassen, die einklagbar wären. Meine folgende Lesart von Rorty ist gegenüber den Ansätzen, die seine Unterscheidung in Begriffen von 'Ethik' vs. 'Ästhetik' diskutieren, eher handfest.

³³ Die starke Normativität des Ideals der Authentizität setzt Rorty einfach voraus, vgl. z.B. 1989, 150ff.

Das Problem nun ist, daß unter *beiden* Interpretationen eine Abgrenzung zwischen den Bereichen kompliziert ist: meint Rorty mit "liberal" prinzipiell die Haltung anderen gegenüber, dann müßte dies auch für den traditionellen 'privaten' als 'häuslichen' Bereich Geltung haben: also für meine privaten Beziehungen meinem Mann oder Freund und meinen Kindern gegenüber etc. Wenn hier die liberale Idee der Vermeidung von Grausamkeit irgendeinen substantiellen Sinn haben soll, muß sie aber - wie in öffentlichen Kontexten - institutionell abgesichert sein, zumindest in dem Sinn, daß auch für diesen Bereich gelten müßte, daß allen die gleichen Möglichkeiten zur Selbsterschaffung zugestanden werden müßten (also Männern *und* Frauen).³⁴ Aber wenn Rorty die Differenz zwischen liberaler und ironischer Haltung so trifft, klingt dies merkwürdig, weil es nicht unmittelbar plausibel ist, nur das Verhalten sich selbst gegenüber als 'privat' zu bezeichnen: schließlich sind von meinen Lebensplänen *immer* auch andere betroffen. Nun könnte Rorty dagegen einwenden, daß zwar *trivialerweise* von meinen Lebensplänen auch immer andere betroffen sind, daß das aber nur heißt, daß ich natürlich meine Lebenspläne so gestalten muß, daß andere nicht in einem 'illiberalen' Sinn dadurch in Mitleidenschaft gezogen werden. Dies sei einfach der übliche Konflikt zwischen meinem Freiheitsraum und dem der anderen. Aber so einfach kann Rorty nicht kontern: denn mit der These der *Inkompatibilität* der beiden Vokabulare, des liberalen und des ironischen, behauptet er zugleich eine kategoriale *Unabhängigkeit* der beiden Vokabulare und damit der beiden Haltungen und folglich die Möglichkeit einer prinzipiellen Trennung und Trennbarkeit. Wenn aber das öffentliche Leben nach den Gesetzen der Vermeidung von Grausamkeit funktionieren soll, dann muß das auch heißen, daß ich nur die Lebenspläne verfolgen kann *und für verfolgenswert halte*, die zumindest den Rahmen liberaler Rechte und Freiheiten als für meine individuellen Lebenspläne gültigen anerkennen. Im Entwerfen eines Lebensplans muß ich folglich immer schon die liberalen Rechte und Freiheiten und die liberale Idee der Vermeidung von Grausamkeit anerkannt haben - deshalb kann die Trennung zwischen liberalem und ironischem Vokabular nicht in dem Sinne strikt sein, wie Rorty behauptet.³⁵

Wenn man dagegen Rorty in der zweiten Weise versteht, in der mit "liberal" die Haltung in öffentlich-politischen Kontexten gemeint ist, mit "ironisch" und "privat" die Haltung im häuslich-privaten Bereich, dann wird eine (nicht genauer

³⁴ Rorty redet recht wenig über die Institutionen, die die bürgerlichen Freiheiten sichern sollen, vgl. z.B. 1989, 145ff.

³⁵ Dies könnte man auch noch von einer anderen Richtung her zeigen, nämlich einer eher 'epistemologischen': Rorty behandelt die Frage, wie man standhaft hinter dem einen (liberalen), aber nicht hinter dem anderen (privat-ironischen) Vokabular stehen kann (vgl. 150ff.), ohne daß er sie befriedigend beantworten würde; denn tatsächlich gibt es natürlich im Blick auf die Fragen des individuellen guten Lebens und diejenigen des moralischen Verhaltens anderen gegenüber permanent Überschneidungen, die eine Inkompatibilität der Vokabulare verunmöglichen, schon wegen der in bestimmten Bereichen notwendigen Korrespondenz von Selbst- und Fremdbeschreibungen.

bestimmte) Trennung zwischen beiden umso fraglicher: denn gerade im traditionell privat-häuslichen Bereich muß es *auch* um die "Vermeidung von Grausamkeit" in Rortys liberalen Sinn gehen, also beispielsweise um die *gleiche* Freiheit zur "Selbsterschaffung"; gerade hier kommt es, wie wir nun schon an verschiedenen Stellen gesehen haben, auf deren Sicherung in besonderer Weise an, da traditionell die Frauen auf diesen Bereich und die damit verbundene Arbeit beschränkt und ihnen die Wahrnehmung gesellschaftlicher Freiheiten damit tendenziell genommen wurde und wird. Im übrigen stellt sich hier natürlich auch die Frage, wer eigentlich Rortys Ironikerinnen zu solchen erziehen soll - liberale Theoretiker pflegen zu vergessen, daß auch das autonome liberale Individuum irgendwo sozialisiert werden muß; diese Individuen springen eben nicht, wie Hobbes meinte, wie "Pilze aus dem Boden",³⁶ sondern müssen in einem zeitlich, physisch und emotional relativ aufwendigen Prozeß erzogen und zu liberalen Personen gebildet werden, damit sie überhaupt fähig und in der Lage sind, ihre Freiheiten in der von der Theorie vorgesehenen Weise wahrnehmen zu können. Es ist unklar, welchem Bereich - und welcher 'Haltung' - Rorty diese Aufgabe zuweisen würde; und es ist vor allem unklar, in welcher Weise hier seine rigorose Unterscheidung zwischen privat und öffentlich noch aufrechterhalten werden kann.

Wie man die Sache auch betrachtet: Rortys Versuch der kategorialen Trennung zwischen öffentlicher und privater Sphäre kann so, wie er es sich vorstellt, nicht durchgehalten werden. Dieser Blick auf die Trennung zwischen den beiden Sphären wird offenbar nur von der Perspektive der Geschlechterverhältnisse her deutlich, obgleich zumindest Aspekte dieser Trennung, wie sich gezeigt hat, auch unabhängig hiervon problematisch sind.

5. Der gleiche Wert der Freiheit

Gleichen Wert kann Freiheit für Frauen und Männer offenbar nur dann haben, wenn ihre Wahlmöglichkeiten im Blick auf ihren Lebensplan nicht von vornherein auf Grund ihres Geschlechts präjudiziert sind. Umgekehrt kann man sagen, daß sich dieser ungleiche Freiheitswert offenbar in der klassisch verstandenen Trennung von öffentlicher und privater Sphäre und der damit einhergehenden geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung nicht nur zum Ausdruck bringt, sondern durch diese Trennung auch immer weiter sanktioniert wird.

Nun hat die Differenzierung zwischen dem privaten und dem öffentlichen Bereich im Laufe der Geschichte politischer Theorien ganz unterschiedliche Interpretationen erfahren (vgl. dazu etwa Kymlicka 1990, 250; Benhabib 1989, 486): So läßt sich der private gegen den öffentlichen Bereich einmal begrenzen als

³⁶ Diese Hobbes-Bemerkung (Th. Hobbes, *Philosophical Rudiments Concerning Government and Society*, in: Molesworth (ed.), *Hobbes-Werke* V.2, 109) wird in der feministischen Literatur gerne und häufig zitiert, vgl. z.B. Benhabib 1987, 464.

häuslich-privater gegenüber staatlich-gesellschaftlichem. Diese Gegenüberstellung wird gewöhnlich mit der Gegenüberstellung von *Familie* auf der einen und Öffentlichkeit auf der anderen Seite gleichgesetzt. Zum zweiten wird jedoch unterschieden zwischen dem Staat einerseits und dem gesellschaftlich-zivilen als dem privaten Bereich auf der anderen Seite. Zu diesem gesellschaftlich-zivilen Bereich gehören dann Kultur, Religion, Ökonomie und andere Möglichkeiten freier gesellschaftlicher Assoziation. Schließlich läßt sich noch eine dritte Perspektive auf die Differenzierung einnehmen, die die beiden anderen umgreift: dann steht auf der einen Seite das private Individuum und sein selbstgewähltes gutes Leben und auf der anderen die staatlich-rechtliche Organisation, die dem Individuum Bürgerrechte und politische Partizipationsrechte zuerkennt, unabhängig davon, wie es sein privates Leben lebt, und in welchen Gemeinschaften es sich engagiert. Dabei lassen sich Aspekte der schützenswerten Privatsphäre als den Bereich des Intimen ausmachen, die als Ausdifferenzierungen des in dieser dritten Interpretation genannten Privatbereichs begriffen werden können.³⁷ Ich kann im folgenden nur noch auf die erste der genannten Interpretationen eingehen, um so noch einmal zusammenfassend die Konsequenzen, die eine genauere Betrachtung dieser Trennung für den Liberalismus hat, deutlich zu machen.³⁸ (Dies können aber nur mehr Hinweise sein.)

Wenn wir den Bereich des Privaten als den der häuslichen Sphäre verstehen, dann läßt sich die Problematik noch einmal paradigmatisch verdeutlichen im Rekurs auf Mills Theorie des Liberalismus und der Gleichberechtigung von Frauen und Männern: Mill zeigt, daß die Verleihung gleicher politischer Rechte an Frauen und Männer keineswegs notwendig einhergehen muß mit der Idee, daß Frauen der gleiche gesellschaftlich-öffentliche Raum zur Verfügung steht. Im Gegenteil, Mill weist Frauen nach wie vor ganz selbstverständlich den Platz in der privaten Sphäre zu:

"Like a man when he chooses a profession, so, when a woman marries, it may in general be understood that she makes choice of the management of a household, and the bringing up of a family, as the first call upon her exertions...; and that she renounces, not all other objects and occupations, but all which are not consistent with the requirements of this."³⁹

³⁷ Zur differenzierten Kritik an der Trennung und Notwendigkeit der Trennung zwischen privat und öffentlich vgl. Fraser 1992.

³⁸ Vgl. zum folgenden z.B. Richards 1986; Hausen 1990; ich kann hier die Problematik nicht ausführlich behandeln und auf die mittlerweile sehr verzweigte feministische Debatte nicht mehr eingehen; eine überzeugende Konzeption steht aber auch hier noch aus; vgl. Pateman 1989, 136: "The feminist total critique of the liberal opposition of private and public still awaits its philosopher." Vgl. in diesem Sinne auch Fraser 1992.

³⁹ J. St. Mill 1984, 298; es ist nicht uninteressant, zu sehen, daß Mill für Rorty das Paradigma des Liberalen darstellt (wie übrigens Nietzsche das des privaten Ironikers - eine Wahl, zu der vom Standpunkt der Geschlechterverhältnisse aus auch einiges zu sagen wäre), vgl. 1989, 146.

Aber Mill sagt hier nur besonders deutlich, was andere Liberale in ähnlicher Weise implizieren: daß Frauen gleiche politische Partizipationsrechte zwar zugestanden werden; daß ihnen aber die Freiheit, ihr Leben zu leben wie sie es wollen, nur dann zugestanden wird, wenn sie ihre häuslichen Pflichten erledigt haben. An Mills Zitat kann man aber auch noch einen anderen Punkt verdeutlichen: daß nämlich (und in welcher Weise) der private und der öffentliche Bereich keineswegs unabhängig voneinander sind, sondern im Gegenteil konstitutiv miteinander verbunden: denn 'der Mann' kann seinem Beruf und anderen Interessen nur dann und deswegen nachgehen, kann sich folglich nur dann in der öffentlichen Sphäre engagieren, wenn für die Arbeit im privaten Bereich gesorgt ist, wenn also nicht nur die Erziehung der Kinder, sondern auch die Nahrungsversorgung und nicht zuletzt die emotionale Versorgung gesichert ist. Insofern kann man feststellen, daß die liberale Idee der Wahrnehmung von Freiheiten im öffentlich-gesellschaftlichen Bereich geradezu davon abhängt, daß die Organisation des privaten Bereichs garantiert ist. Der öffentliche Bereich kann nur solange und insofern *so* funktionieren, *wie* er funktioniert, wenn die für dieses Funktionieren notwendige Entlastung durch und im privaten Bereich gesichert ist.

Wie etwa am Beispiel Rortys deutlich wurde, neigen liberale Theoretiker dazu, sich um die Sozialisation der liberalen Individuen nicht zu kümmern. Die Arbeit, die für diese Erziehung notwendig ist, ebenso wie der Bereich, in dem sie stattfindet und die Personen, die hierfür zuständig sind, werden entweder als selbstverständlich vorausgesetzt (wie bei Rawls) oder überhaupt nicht erwähnt (wie bei Rorty). Die Funktion dieser Sozialisation wurde und wird traditionellerweise Frauen zugeordnet; die *Begründungen*, die dafür vorstellbar sind, laufen alle schon vom Prinzip her dem liberalen Ansatz entgegen: denn sowohl sich auf 'die Natur der Frau' berufende Begründungen, wie solche, daß eben 'faktisch' Frauen zur Erziehung der Kinder besser in der Lage sind, sind nicht mit der liberalen Idee der Gleichheit aller Menschen im Blick auf Rechte und Freiheiten vereinbar. Diesen Widerspruch in der Anwendung der liberalen Theorie übersehen liberale Theoretiker. Sie *müssen* ihn auch übersehen, weil prima facie nur ein nicht-öffentlicher, nicht-verrechtlichter privater Raum der Idee der ungehinderten Inanspruchnahme von Freiheiten, die durch die politische Organisation garantiert werden, gerecht werden kann. Wenn wir aber davon ausgehen, daß dieser Raum so begriffen zu einer grundlegend ungerechten gesellschaftlichen Struktur führt - nämlich der geschlechtsspezifischen Arbeits- und damit Freiheitsverteilung - dann heißt dies, daß wir den privaten Raum *zumindest in dieser Hinsicht* 'öffentlich' machen, also Prinzipien der Gerechtigkeit auch hier anwendbar machen müssen, um auf diese Weise grundlegende Ungerechtigkeiten vermeiden zu können.

Nun hatten wir bei der Kritik an den kommunitaristischen Positionen gesehen, daß ihnen zwar zuzustimmen ist in ihrem Verweis auf die Notwendigkeit von auf Liebe beruhenden Gemeinschaften für die Ausbildung von Identität und Individualität und für den Vollzug individuellen Lebens; doch geht die Idee einer 'konstitutiven' Gemeinschaft deshalb zu weit, weil sie Frauen - und Männer - auf

vorgegebene Rollen und Verbindlichkeiten festlegen muß und der Idee individueller Freiheit von Gemeinschaften nicht Rechnung tragen kann.

Man kann dann von hier aus eine gegenläufige Tendenz im Blick auf die Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich bei Kommunitaristen und Liberalen festmachen: während Kommunitaristen auf die auf Liebe, Zuneigung und geteilten Wertvorstellungen gegründete Familie gerade besonderes Gewicht legen, weil sie ihnen *auch* als Modell für gelungenes Zusammenleben überhaupt dient, sie also von hier aus noch einen entscheidenden Schritt weitergehen und so eine *Privatisierung* und *Intimisierung* öffentlicher Strukturen postulieren, muß ein recht verstandener und konsequent denkender Liberaler, nachdem er - mit Hilfe der Kommunitaristen - die Funktion kommunitärer Gemeinschaft für die Bildung von Identität und Individualität, also für die Sozialisation liberaler Personen, überhaupt erkannt hat, gerade auf deren Ent-Privatisierung und damit Egalisierung dringen, wenn die Idee gleichen Werts von Freiheit nicht von vornherein durch die Strukturen des privaten Bereichs ad absurdum geführt werden soll. Der Kommunitarist *will* also eine *Intimisierung öffentlicher Strukturen*, der Liberale dagegen *muß* die *familiäre Privatsphäre öffentlichen Gerechtigkeitsprinzipien* unterwerfen, wenn er seinem eigenen Programm gerecht werden will.

Hier lassen sich nun zwei Konfliktlinien in der liberalen Theorie festmachen: zum einen der Konflikt zwischen der Einsicht in die Notwendigkeit von auf Liebe und Zuneigung beruhenden Anerkennungsverhältnissen, die gerade davon leben, daß in ihnen Rechte und Ansprüche keine Rolle spielen; und der Einsicht, daß solche Gemeinschaften immer umschlagen können in Dominanzverhältnisse, in denen Rechte gerade notwendig sind für die Sicherung gleicher Freiheiten. Dies könnte man den liberalen Konflikt zwischen Liebe und Gerechtigkeit nennen. Er gründet darauf, daß Gemeinschaften, die egalitär sind und deren Mitgliedschaft auf Freiwilligkeit beruht, offenbar anders nicht zu sichern sind als mit der Garantie von Rechten. Und zum zweiten kann man sehen, daß die liberale Idee eines privaten, *rechtsfreien* Raums offensichtlich dessen Verrechtlichung gerade widerstreitet, so daß die Frage, welcher Bereich eigentlich den liberalen privaten Raum konstituiert, neu diskutiert werden muß. Denn natürlich können nicht *alle* Konfliktfälle im privaten Bereich als Probleme, die öffentlich-rechtlich zu regeln wären, begriffen werden; genau dies markiert die nach wie vor selbstverständlich notwendige Trennung zwischen privat und öffentlich auch in liberalen Gesellschaften; aber die Frage, welche Konflikte so regelbar sind und welche nicht, muß unter der Perspektive des Geschlechterverhältnisses immer wieder neu verhandelt werden.⁴⁰

⁴⁰ Daß genau dies in liberalen Demokratien auch passiert, zeigen etwa die Entwicklungen im Scheidungsrecht und in der Frage des Rechtsanspruchs auf Kindergarten- oder Tagesstättenplätze. Daß hier Verrechtlichungen ehemals rechtsfreier Strukturen notwendig sind, liegt nicht nur einfach daran, daß Frauen sich von vorgegebenen Rollen emanzipieren; sondern auch daran, daß das Warten auf eine gleichsam natürliche Bewußtseinsänderung von Männern hoffnungslos ist, da sie von selbst Machtbereiche aufzugeben

Wenigstens hinweisen möchte ich zum Schluß noch einmal auf eine weitere Konsequenz für die liberale Position, die aus der Analyse der Trennung zwischen privatem und öffentlichem Bereich und dem Postulat des gleichen Werts der Freiheit folgt; auf sie hatte ich auch schon bei der Diskussion von Rawls verwiesen. Denn auf Grund der Tatsache, daß Frauen traditionell dem privat-familiären Bereich zugeordnet wurden und weiterhin derjenigen, daß sich gesellschaftliche Strukturen in dieser Hinsicht nicht von selbst ändern; und schließlich auf Grund der Tatsache, daß wegen der Differenz im Blick sowohl auf das biologische wie das soziale Geschlecht von Frauen und Männern unterschiedliche Bedürfnisse resultieren, auf Grund all dessen ist es notwendig, daß in einer liberalen Demokratie auch die Rechte, die den gesellschaftlichen Bereich regeln, je unterschiedlich gefaßt werden müssen: dies betrifft etwa - evidenterweise - Schwangerschaftsregelungen; es betrifft aber auch zahlreiche andere Bereiche, in denen Männer und Frauen, aufgrund des Postulats *gleicher* Freiheit, *unterschiedlich* behandelt werden müssen, wie etwa Quotenregelungen im Erwerbsarbeitsbereich, um nur ein (umstrittenes) Beispiel zu nennen.⁴¹ Der Liberalismus müßte also, bei einer konsequenten Anwendung auf faktische gesellschaftliche Verhältnisse im Blick auf das Postulat des gleichen Werts der Freiheit, seine eigene Position reformulieren.⁴²

Bibliographie

- Annas, A. (1989), MacIntyre on Traditions, in: *Philosophy and Public Affairs* 18, 388-404
- Baier, A. (1985), What Do Women Want in Moral Theory?, in: *Nous* 19, 53-63
- Benhabib, S. (1989), Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie, in: E. List/H. Studer (Hrsg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt, 454-487
- /D. Cornell (1987), Beyond the Politics of Gender, in: dies. (eds.), *Feminism as Critique*, Minneapolis, 1-15
- / - (eds.) (1987), *Feminism as Critique*, Minneapolis
- Butler, J. (1991), *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt
- Cohen, J. e.a. (1991), About Women and Rights, *Dissent* Summer, 371-405
- Fraser, N. (1989), Solidarity or Singularity? Richard Rorty between Romanticism and Technocracy, in: dies., *Unruly Practices: Power, Discourse and Gender in Contemporary Social Theory*, Minneapolis, 93-109

nicht willens sind; deshalb auch sind beispielsweise Quotenregelungen im Erwerbsarbeitsbereich unabdingbar.

⁴¹ Vgl. zum Problem der Revision und Neuinterpretation liberaler Rechte auf Grund feministischer Kritik z.B. Cohen e.a. 1991; Young 1990.

⁴² Ich danke Martina Herrmann, Ulrike Heuer, Hilge Landweer und Herta Nagl für kritische Anmerkungen und - wie immer - besonders Stefan Gosepath für geduldige und hilfreiche Diskussionen.

- (1992), *Sex, Lies, and the Public Sphere: Some Reflections on the Confirmation of Clarence Thomas*, unveröff. MS.
- (1992a), Was ist kritisch an der kritischen Theorie? Habermas und die Geschlechterfrage, in: I. Ostner/K. Lichtblau (Hrsg.), *Feministische Vernunftkritik*, Frankfurt, 99-146
- /L. Nicholson (eds.) (1990), *Feminism/Postmodernism*, New York
- Friedman, M. (1989), Feminism and Modern Friendship: Dislocating the Community, in: *Ethics* 99, 275-290
- Gerhard, U./M. Jansen u.a. (Hrsg.) (1990), *Differenz und Gleichheit. Menschenrechte haben (k)ein Geschlecht*, Frankfurt
- Green, K. (1986), Rawls, Women and the Priority of Liberty, in: *Australasian Journal of Philosophy*, suppl. to vol. 64, 26-36
- Greschner, D. (1989), Feminist Concerns with the New Communitarians: We don't Need Another Hero, in: A. C. Hutchinson/L. J. M. Green (eds.), *Law and the Community. The End of Individualism?*, Toronto, 119-150
- Hausen, K. (1990), Überlegungen zum geschlechtsspezifischen Kulturwandel der Öffentlichkeit, in: U. Gerhard/M. Jansen u.a. (Hrsg.), 268-282
- Held, V. (1991), Review of Moller Okin 1989, in: *Political Theory* 19, 299-303
- Hirsch, H. N. (1986), The Threnody of Liberalism, in: *Political Theory* 14, 423-449
- Honneth, A. (1991), Grenzen des Liberalismus. Zur politisch-ethischen Diskussion um den Kommunitarismus, in: *Philosophische Rundschau* 38, 83-102
- Jaggar, A. (1983), *Feminist Politics and Human Nature*, Totowa/NJ
- Kearns, D. (1983), A Theory of Justice - and Love; Rawls on the Family, in: *Politics (Aust. Pol. Studies Journal)* 18.2, 35-51
- Kittay, E. F./D. T. Meyers (eds.) (1987), *Women and Moral Theory*, New York
- Kymlicka, W. (1990), *Contemporary Political Philosophy*, Oxford
- Larmore, C. (1987), *Patterns of Moral Complexity*, Cambridge/MA
- Lovibond, S. (1989), Feminism and Postmodernism, in: *New Left Review* 178, 5-28
- MacIntyre, A. (1981), *After Virtue. A Study in Moral Theory*, London-Notre Dame
- (1988), *Whose Justice? Which Rationality?*, London-Notre Dame
- MacKinnon, C. (1987), *Feminism Unmodified: Discourses on Life and Law*, Cambridge/MA
- Mill, J. St. (1984), *The Subjection of Women*, Coll. Works V.21, London
- Moller Okin, S. (1989), *Justice, Gender and the Family*, New York
- (1989a), Humanist Liberalism, in: N. Rosenblum (ed.), *Liberalism and the Moral Life*, Cambridge/MA, 39-53
- Nagl, H. (Hrsg.) (1990), *Feministische Philosophie*, Wien
- Ostner, I./K. Lichtblau (Hrsg.) (1992), *Feministische Vernunftkritik*, Frankfurt
- Pateman, C. (1988), *The Sexual Contract*, Stanford
- (1989), Feminist Critiques of the Public/Private Dichotomy, in: dies., *The Disorder of Women*, Oxford, 118-140
- Rawls, J. (1979), *Eine Theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt
- (1988), The Priority of Right and Ideas of the Good, in: *Philosophy and Public Affairs* 17, 251-276
- Richards, J. R. (1986), Separate Spheres, in: P. Singer (ed.), *Applied Ethics*, Oxford, 185-214
- Rorty, R. (1988), *Solidarität oder Objektivität?*, Stuttgart
- (1989), *Ironie, Kontingenz, Solidarität* (dtsch. v. C. Krüger), Frankfurt

- (1991), Feminism and Pragmatism, in: *Michigan Quarterly Review* 30.2, 231-258
- Rosenblum, N. (1987), *Another Liberalism*, Cambridge/MA
- Sandel, M. (1982), *Liberalism and the Limits of Justice*, Cambridge/MA
- (1984), The Procedural Republic and the Unencumbered Self, in: *Political Theory* 12, 81-96
- Walzer, M. (1990), The Communitarian Critique of Liberalism, in: *Political Theory* 18, 6-23
- Young, I. M., (1990), *Justice and the Politics of Difference*, Princeton/NJ