

## „Die Frau ist frei geboren“ – Feministische Perspektiven in der Rechts- und Sozialphilosophie

Friederike Wapler

### I. Einleitung

Das Recht lebt von Grenzziehungen: Es gilt oder gilt nicht, man kann es auf einen Sachverhalt anwenden oder nicht, es verleiht Menschen Rechte und schließt (meist gleichzeitig) andere von diesen Rechten aus. Damit konstruiert es zwangsläufig Kategorien des „Wir“ und „die anderen“ sowie von „normal“ und „anders“. Eine dieser Kategorisierungen verläuft entlang des Geschlechterverhältnisses: „Mann“ und „Frau“ wurden und werden in vielen Rechtsordnungen als Rechtssubjekte mit unterschiedlichen Rechten und Pflichten behandelt. Bis in das 20. Jahrhundert hinein war die Rechtsstellung der Frau im Vergleich zu der des Mannes von drei Handicaps geprägt:<sup>1</sup> Sie verfügte weder über gleiche staatsbürgerliche Rechte noch über einen Zugang zu höherer Bildung und qualifizierten Berufen. In der Familie war die Ehefrau ihrem Ehemann als dem Haushaltsvorstand unterstellt. Er verfügte über das gemeinsame Vermögen und hatte in allen wichtigen Angelegenheiten der Familie das Recht zur letztgültigen Entscheidung. Gleichzeitig beruhen die europäischen und nordamerikanischen Rechtsordnungen seit dem 18. Jahrhundert auf dem aufklärerischen Postulat der Gleichheit aller Menschen vor dem Gesetz: „Alle Menschen sind von Natur gleichermaßen frei“ hieß es in Art. 1 der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung, der *Virginia Declaration of Rights* von 1776.<sup>2</sup> Die französische allgemeine Menschenrechtserklärung von 1789 erklärte: „Alle Menschen sind frei geboren und gleich in ihren Rechten.“<sup>3</sup> Doch erwies sich dieses Postulat von Anfang an und über lange Zeit als blind gegenüber einer Vielzahl sozialer Differenzierungen, unter anderem zwischen „Herren“ und Sklaven, Männern und Frauen, Selbstständigen und abhängig Beschäftigten sowie Angehörigen verschiedener Religionen. Um diese Blindheiten und um ihre bis heute zu beobachtenden Spuren im Recht sowie in der Philosophie<sup>4</sup> wird es im Folgenden gehen. Aus der Perspektive der Geschlechterstudien sei schon jetzt gewarnt, dass dabei von „Frauen“ und „Männern“ die Rede sein wird, als seien dies essentialis-

---

<sup>1</sup> S. hierzu ausführlich Wapler, Frauen in der Geschichte des Rechts, in: Foljanty/Lembke (Hrsg.), Feministische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 2011, 33–51.

<sup>2</sup> Im (vollständigen) englischen Originaltext: „That all men are by nature equally free and independent, and have certain inherent rights, of which, when they enter into a state of society, they cannot, by any compact, deprive or divest their posterity; namely, the enjoyment of life and liberty, with the means of acquiring and possessing property, and pursuing and obtaining happiness and safety.“

<sup>3</sup> Im französischen Originaltext: „Les hommes naissent et demeurent libres et égaux en droits.“

<sup>4</sup> Die folgenden Überlegungen bewegen sich auf dem Gebiet der Sozialethik als der Wissenschaft von den Normen sozialen Handelns. Die Sozialethik kann weiter unterteilt werden in die Rechtsethik, die sich mit rechtlichen Normen befasst, und die Politische Philosophie, die sich im weitesten Sinne mit den Regeln und Institutionen der politischen Gemeinschaft beschäftigt.

tische Kategorien menschlichen Seins. In den ersten Abschnitten des Beitrags konnte darauf schon deswegen nicht verzichtet werden, weil sie gerade von den theoretischen Bemühungen handeln, die traditionelle Hierarchie der Geschlechter auch unter den Bedingungen eines Gesellschaftsvertrags „Freier und Gleicher“ aufrecht zu erhalten. Die daran anschließenden theoretischen Überlegungen sind hingegen von dem Anspruch getragen, die liberale Theorie für eine Pluralität von Lebensweisen zu öffnen, die auch Identitäten jenseits der zweigeschlechtlichen Norm einschließt.<sup>5</sup>

## II. Die Naturalisierung der Geschlechterhierarchie im Rechtsdiskurs

Streng genommen schloss der Gleichheitsanspruch Frauen zu keiner Zeit aus. Keine Formulierung des Gleichheitssatzes hat je behauptet, Frauen seien nicht gleich zu behandeln. Stattdessen wurde das Gleichheitsversprechen geschlechterdifferent umgedeutet: Gleich behandelt werden kann nur, was der Sache nach gleich ist.<sup>6</sup> Sind Frauen und Männer nicht gleich, darf man sie konsequenterweise ungleich behandeln. Der Abschluss der Frauen aus dem allgemeinen Gleichheitsversprechen aufklärerischer Theorien konnte nur auf diese Weise gerechtfertigt werden: indem man das (fortbestehende) geschlechterdifferente Recht als sachgerechte Berücksichtigung zweier ungleicher Kategorien Mensch darstellte.

### 1. Art. 3 GG vor dem Bundesverfassungsgericht: die Rechtsprechung zur geschlechtsspezifischen Arbeitsteilung

Noch 1975 legitimierte das Bundesverfassungsgericht die unterschiedliche gesetzliche Ausgestaltung der Hinterbliebenenrente für Männer und Frauen mit „objektiven funktionalen Unterschieden“ der Geschlechter und erhob damit die traditionelle Rollenverteilung zu einer unhintergehbaren Ungleichheitsbeziehung.<sup>7</sup> Erst im Jahr 1992 gab es diese Rechtsprechung auf.<sup>8</sup> Wegen des Geschlechts sind rechtliche Differenzierungen seither nur noch zulässig, um die besonderen Umstände von Schwangerschaft, Geburt und Stillzeit zu berücksichtigen (Mutterschutzgesetz, Schwangerschaftsabbruch), oder – in engen Grenzen – um die Benachteiligung von Frauen im Erwerbsleben abzubauen.<sup>9</sup>

<sup>5</sup> S. zur Fragwürdigkeit des Zwei-Geschlechter-Modells die Beiträge von *Schmidt* und *Holzleithner* sowie zur Ausdifferenzierung der Lebenswelten und der damit verbundenen intersektionalen Verkomplizierung gesellschaftlicher Hierarchien den Beitrag von *Mangold* in diesem Heft.

<sup>6</sup> So bis heute die ständige Rechtsprechung des Bundesverfassungsgerichts zu den Gleichheitsrechten des Grundgesetzes: „Art. 3 I GG gebietet es, Gleiches gleich, Ungleiches entsprechend seiner Eigenart ungleich zu behandeln.“ (BVerfGE 42, 64 [72]).

<sup>7</sup> Vgl. BVerfGE 39, 169 (Hinterbliebenenrente). Zur weiteren Entwicklung der Auslegung des Art. 3 Abs. 2 GG s. *Sacksofsky*, Das Grundrecht auf Gleichberechtigung, 2. Aufl. 1996, 323 ff.; *Wrase/Klose*, Gleichheit unter dem Grundgesetz, in: Foljanty/Lembke (Hrsg.), Feministische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 2011, 89–108; *Degener*, Der Streit um Gleichheit und Differenz in der Bundesrepublik Deutschland seit 1945, in: Gerhardt (Hrsg.), Frauen in der Geschichte des Rechts, 1997, 871 (881 ff.).

<sup>8</sup> BVerfGE 85, 191 (Nachtarbeit).

<sup>9</sup> Vgl. Art. 3 Abs. 2 S. 2 GG: „Der Staat wirkt auf die tatsächliche Gleichberechtigung hin“ sowie die Diskussion um Quotenregelungen: *Wrase/Klose* in: Foljanty/Lembke (Hrsg.), Feministische Rechts-

## 2. Streit um das Gleichheitspostulat in der internationalen Menschenrechtsdiskussion

Blickt man über die Rechtsordnungen der sogenannten westlichen Staaten hinaus, so ist die Diskussion um den Gleichheitsbegriff keineswegs beendet. Zwar definiert Art. 1 der Frauenrechtskonvention von 1979 (CEDAW) den Begriff der Diskriminierung unmissverständlich als „jede mit dem Geschlecht begründete Unterscheidung, Ausschließung oder Beschränkung“, sofern sie der Anerkennung, Inanspruchnahme oder Ausübung der Menschenrechte und Grundfreiheiten durch die Frau entgegenwirkt.<sup>10</sup> CEDAW setzt damit die Gleichheit aller Menschen voraus und statuiert eine Pflicht der Vertragsstaaten, kulturell geprägten Geschlechterstereotypen entgegenzuwirken (Art. 5 CEDAW).<sup>11</sup> Viele Staaten mit einer stark geschlechterdifferenten Rechtstradition haben CEDAW jedoch gerade wegen dieses Ansatzes bislang nicht ratifiziert oder Vorbehalte hinterlegt.<sup>12</sup> Nur als Beispiel seien die islamisch geprägten Staaten genannt: In der Islamischen Republik Iran wird der Beitritt zu CEDAW seit vielen Jahren erfolglos gefordert. Staaten wie Saudi-Arabien, Katar oder Ägypten<sup>13</sup> beziehen sich in ihren Vorbehalten auf eine islamische Gleichheitsvorstellung, wie sie auch in Art. 3 der völkerrechtlich nicht verbindlichen „Kairoer Erklärung der Menschenrechte des Islam“ aus dem Jahr 1990 zum Ausdruck kommt:<sup>14</sup>

- „a) Die Frau ist dem Mann an Würde gleich, sie hat Rechte und auch Pflichten; sie ist rechtsfähig und finanziell unabhängig, und sie hat das Recht, ihren Namen und ihre Abstammung beizubehalten.  
b) Der Ehemann ist für den Unterhalt und das Wohl der Familie verantwortlich.“

---

wissenschaft, 2. Aufl. 2011, 91 ff.; *Bothfeld/Rouault*, Was macht eine effiziente Gleichstellungspolitik aus? Das Instrument Frauenquote im internationalen Vergleich, WSI-Mitteilungen 2015, 25–34.

<sup>10</sup> Ausführlich zu Diskriminierungsverboten im internationalen Recht *Lembke*, Menschenrechtliche Diskriminierungsverbote, in: *Foljanty/Lembke* (Hrsg.), Feministische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 2011, 124–136.

<sup>11</sup> *Rodi*, Bekämpfung von Geschlechterstereotypen durch die Frauenrechtskonvention der Vereinten Nationen, in: *Lembke* (Hrsg.), Menschenrechte und Geschlecht, 2014, 51–76.

<sup>12</sup> Zum Stand der Ratifizierung und den Vorbehaltserklärungen s. [https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg\\_no=IV-8&chapter=4&lang=en](https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=TREATY&mtdsg_no=IV-8&chapter=4&lang=en) (Zugriff im Februar 2016).

<sup>13</sup> Besonders ausführlich hat Ägypten seine Vorbehaltserklärung begründet: „Reservation to the text of article 16 concerning the equality of men and women in all matters relating to marriage and family relations during the marriage and upon its dissolution, without prejudice to the Islamic *Sharia's* provisions whereby women are accorded rights equivalent to those of their spouses so as to ensure a just balance between them. This is out of respect for the sacrosanct nature of the firm religious beliefs which govern marital relations in Egypt and which may not be called in question and in view of the fact that one of the most important bases of these relations is an equivalency of rights and duties so as to ensure complementary which guarantees true equality between the spouses.“

<sup>14</sup> Die Kairoer Erklärung wurde von der Organisation Islamischer Staaten verabschiedet, der seinerzeit 57 Staaten angehörten. 45 dieser Mitglieder haben die Erklärung unterzeichnet. In etwas abgeschwächter Form findet sich ein geschlechterdifferentes Gleichheitsverständnis auch in Art. 3 Abs. 3 der Menschenrechtserklärung der Arabischen Liga: „Men and women are equal in human dignity, in rights and in duties, within the framework of the positive discrimination established in favor of women by Islamic *Shari'a* and other divine laws, legislation and international instruments. Consequently, each State Party to the present Charter shall undertake all necessary measures to guarantee the effective equality between men and women.“

Nicht Gleichheit im Sinne gleicher Freiheit, das eigene Leben zu gestalten, ist nach diesem – innerislamisch durchaus umstrittenen<sup>15</sup> – Verständnis gemeint, sondern Gleichwertigkeit der Geschlechter in ihrer als göttlich gewollt verstandenen Gegensätzlichkeit.

### III. Die Rechtfertigung der Geschlechterhierarchie in der liberalen Philosophie der Aufklärung

Kulturelle Arroganz einer vermeintlich vom Postulat der Geschlechtergleichheit geprägten christlich-abendländischen Tradition ist jedoch unangebracht, hat doch auch die Philosophie der Aufklärung den Gesellschaftsvertrag der „Freien und Gleichen“ von vornherein geschlechterdifferent konstruiert.<sup>16</sup> Wobei die Frau als Subjekt in den theoretischen Konzeptionen des Gesellschaftsvertrages in aller Regel keine Erwähnung findet und somit auch nicht explizit ausgeschlossen wird. Die Ausgrenzung der Frauen wird als strukturelles Problem erst im Zusammenhang mit der gesellschaftsvertraglichen Konzeption der Familie sichtbar. In den meisten kontraktualistischen Ansätzen wird die Familie bis in die Gegenwart ohne weitere Begründung den natürlichen Hintergrundbedingungen der Gesellschaft zugeschlagen und damit aus der politischen Struktur entfernt. Die Gesellschaft, über die sich die Vertragschließenden einigen, wird so zu einem öffentlichen Raum, in dem sich (wenn auch keineswegs alle) Männer als Freie und Gleiche begegnen, während sich die Familie als natürliche Gemeinschaft fernab dieser Sphäre nach den alten Regeln organisiert: Der *pater familias* herrscht über die Angehörigen des Haushaltes und ist gleichzeitig ihr Repräsentant im öffentlichen Raum. Seine Ehefrau leitet das Hauswesen und hat begrenzte interne Entscheidungsmacht. Im Außenverhältnis bleibt sie wie alle anderen abhängigen Angehörigen des Haushaltes ohne ein Recht der Mitwirkung und Mitgestaltung.

Die Unterscheidung zwischen der öffentlichen Sphäre der Freiheit und Gleichheit und dem privaten Raum der Familie wird in kontraktualistischen Theorien zumeist ohne größeren Begründungsaufwand als naturgegeben unterstellt. Wohl aber verliert die Hierarchie der Geschlechter mit dem Übergang vom Naturzustand in die bürgerliche Gesellschaft ihre Selbstverständlichkeit. Die Aberkennung des Status als Freie und Gleiche bedarf jedenfalls im Falle der Frauen einer Rechtfertigung, die je nach der theoretischen Einbettung der Vertragstheorie unterschiedlich ausfällt.

---

<sup>15</sup> Vgl. *Bassiouni*, Menschenrechte zwischen Universalität und islamischer Legitimität, 2014, 102 ff.; speziell zur iranischen Diskussion um CEDAW *Schneider*, Translational turn and international law. Gender Discourses in the Islamic Republic of Iran, in: Hasan/Schulze (Hrsg.), Indonesian and German views on the Islamic discourse on gender and civil rights, 2015, 133–165.

<sup>16</sup> Diese Erkenntnis ist nicht neu, sondern wurde insbesondere in den 1980er und 1990er Jahren von feministischen Philosophinnen ausführlich begründet und kontrovers diskutiert, vgl. *Jaggar*, Feminist Politics and Human Nature, 1983; *Noddings*, Caring. A Feminine Approach to Ethics, 1984; *Pateman*, The Sexual Contract, 1988; *Moller Okin*, Justice, Gender, and the Family, 1989; *Alder*, Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau, 1992. Anders als in Deutschland ist die feministische Perspektive im anglo-amerikanischen Sprachraum heutzutage integraler Bestandteil der philosophischen wie rechtlichen Diskussion, vgl. *Nedelsky*, Relations of Freedom and Law's Relations, Politics and Gender 8 (2012), 231 f.

## 1. Hobbes: Männliche Herrschaft als Fortsetzung der Machtverhältnisse im Naturzustand

Der historisch erste Theoretiker des Gesellschaftsvertrages, *Hobbes*, konstruiert seine gesamte Theorie um das Streben des Individuums nach Selbsterhaltung. Da sich dieses Ziel ohne eine allseits anerkannte Machtordnung nicht erreichen lässt, verlassen die Bürger einen instabilen und gefährlichen Naturzustand, indem sie sich freiwillig einer zentralen staatlichen Macht unterwerfen.<sup>17</sup> Im Moment des Vertragsschlusses endet ihre individuelle Freiheit: Im bürgerlichen Zustand hat der Staat („Leviathan“) nahezu absolute Machtbefugnisse.<sup>18</sup> Auch *Hobbes*' Konzept der Familie beruht im Wesentlichen auf machttheoretischen Erwägungen. Im Naturzustand ist keineswegs eindeutig, wer in der Familie herrscht, denn weder körperlich noch geistig ist eines der Geschlechter dem anderen so überlegen, dass es sich in jedem Falle durchsetzen könnte:

„Und wenn einige die Herrschaft [über die Kinder, FW] nur dem Manne als dem hervorragenderen Geschlecht zugeschrieben haben, so verrechnen sie sich damit. Denn zwischen Mann und Frau besteht nicht immer ein solcher Unterschied an Stärke und Klugheit, als daß ohne Krieg entschieden werden könnte, wem das Recht zusteht.“<sup>19</sup>

Mangels natürlicher Überlegenheit schließt der „Krieg eines jeden gegen jeden“<sup>20</sup> im Naturzustand auch das Geschlechterverhältnis ein. Folgerichtig müssen die Gesetze im bürgerlichen Zustand auch die Beziehung von Mann und Frau regeln. Dass dabei der Mann als Oberhaupt der Familie eingesetzt wird, ist für *Hobbes* zwar nicht zwingend, jedoch aus machtpragmatischen Gründen naheliegend:

„Im Staat wird dieser Streit durch das bürgerliche Gesetz entschieden, und meistens, aber nicht immer, fällt die Entscheidung zugunsten des Vaters aus, da die meisten Staaten von Familienvätern, nicht von Familienmüttern errichtet werden.“<sup>21</sup>

Damit nimmt der Vertragstheoretiker *Hobbes* vorweg, was die Frauenrechtlerin *Dohm* im Jahr 1873 so formulierte: „Die Gesetze [...] sind gegen sie, weil ohne sie.“<sup>22</sup> Die Unterordnung der Frau beruht nicht auf kategorialer Verschiedenheit, sondern auf fehlender politischer Macht. Warum allerdings der Mann im Naturzustand das Familienoberhaupt ist, wenn er diese Macht nicht notwendig auch durchsetzen kann, und weshalb sich die Frauen an der Staatsgründung nicht beteiligen, erschließt sich bei *Hobbes*

<sup>17</sup> *Hobbes*, *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* (1651), hrsg. v. Fetscher, 1984, Kap. 17.

<sup>18</sup> *Ibid.*, Kap. 18.

<sup>19</sup> *Ibid.*, Kap. 20.

<sup>20</sup> *Ibid.*, Kap. 13.

<sup>21</sup> *Ibid.*, Kap. 20. Siehe auch *ders.*, *Vom Menschen – Vom Bürger* (Elemente der Philosophie II/III, 1642), hrsg. v. Gawlick, 1959, Kap. 9 § 6: „Dagegen gehören im Staate, wenn ein Übereinkommen zwischen Mann und Frau in bezug auf das Zusammenleben besteht, die Kinder dem Vater; weil in allen Staaten, die ja von den Vätern, nicht von den Müttern begründet worden sind, das häusliche Regiment dem Manne gebührt; ein solches Übereinkommen heißt, wenn es nach bürgerlichen Gesetzen vollzogen wird, die Ehe.“

<sup>22</sup> *Dohm*, *Der Jesuitismus im Hausstande*, 1873, 166. Das vollständige Zitat lautet: „Für mich liegt der Anfang alles wahrhaften Fortschritt auf dem Gebiet der Frauenfrage im Stimmrecht der Frauen. Die Gesetze, an denen sie am meisten interessiert sind, sind gegen sie, weil ohne sie.“

nicht. Er setzt die vorgängige patriarchale Ordnung stillschweigend voraus und schreibt damit die Ungleichheit der Geschlechter bereits in den vermeintlich auf natürlicher Gleichheit beruhenden Naturzustand ein.

## 2. Locke: Männliche Herrschaft als Folge natürlicher Überlegenheit

Für *Hobbes* ist die machttheoretische Begründung konsequent, geht es doch in seiner Staats- und Rechtstheorie nicht darum, eine substantiell gerechte Ordnung zu entwerfen. Die Individuen unterwerfen sich der Macht des Staates und der Herrschaft des bürgerlichen Gesetzes bei ihm einzig aus dem Wunsch heraus, in Sicherheit leben zu können.<sup>23</sup> Anders liegen die Verhältnisse bei *Locke*: Für ihn begegnen sich die Menschen im Naturzustand als Freie und Gleiche mit natürlichen vorstaatlichen Rechten. Diese Rechte geben sie mit der Zustimmung zum Gesellschaftsvertrag nicht auf, sondern verlangen von der Regierung, sie zu respektieren. Da die Individuen damit in der bürgerlichen Gesellschaft grundsätzlich Freie und Gleiche bleiben, kann auch die Ehe für *Locke* nur ein freiwilliger Vertrag zwischen Gleichgeordneten sein, dessen Zweck die Aufzucht von Kindern ist.<sup>24</sup> Das Herrschaftsrecht des Mannes über die Familie entsteht erst anschließend und findet seinen Grund in der Gefahr ehelicher Konflikte. Hier müsse, so *Locke*, einer von beiden verbindlich entscheiden können. Wer das nur sein kann, bedarf für *Locke* keiner aufwändigen Begründung:

„Ehegatten haben zwar ein gemeinsames Interesse, aber sie haben nicht dieselben Meinungen, und so werden sie unvermeidlich auch manchmal nicht denselben Willen haben. Es ist daher notwendig, daß irgendwo die letzte Entscheidung bzw. die Herrschaft liegen sollte. Und dies fällt naturgemäß dem Manne als dem Fähigeren und Stärkeren zu.“<sup>25</sup>

Mit diesen Worten setzt sich *Locke* in Widerspruch zu seinen Grundannahmen, alle Menschen seien im Naturzustand gleich<sup>26</sup> und müssten daher auch im bürgerlichen Zustand vor dem Gesetz gleich sein.<sup>27</sup> Unter der Gleichheit vor dem Gesetz versteht er das gleiche Recht, niemandem unterworfen zu sein. Dieses Recht wiederum begründet er ausdrücklich als unabhängig von faktischen Unterschieden zwischen den Individuen, wie sie sich etwa aus unterschiedlichem Alter, Fleiß oder Talent ergeben.<sup>28</sup> Allein im Verhältnis der beiden Geschlechter vermag eine unterstellte Differenz die Ungleichbehandlung vor dem Gesetz zu rechtfertigen. Damit erscheint die Geschlechterhierarchie bei *Locke* weit weniger überwindbar als bei *Hobbes*: Der Mann herrscht in der bürgerlichen Gesellschaft nicht allein, weil er sich zuvor die Macht der Entscheidung gesi-

<sup>23</sup> *Hobbes*, *Leviathan*, hrsg. v. Fetscher, 1984, Kap. 17.

<sup>24</sup> *Locke*, *Über die Regierung* (1690), hrsg. v. Mayer-Tasch, 1992, § 79.

<sup>25</sup> *Ibid.*, § 82.

<sup>26</sup> *Ibid.*, § 4.

<sup>27</sup> *Ibid.*, § 22.

<sup>28</sup> *Ibid.*, § 54: „Alter oder Tüchtigkeit können einem Menschen einen gerechten Vorrang verleihen. Hervorragende Talente oder Verdienste mögen andere über den Durchschnitt erheben. [...] Trotzdem ist dies vereinbar mit der Gleichheit aller Menschen in bezug auf die Rechtsprechung und die Herrschaft des einen oder des anderen. Es ist [...] jenes gleiche Recht eines jeden auf seine natürliche Freiheit, ohne dem Willen oder der Autorität irgendeines anderen Menschen unterworfen zu sein.“

chert hat (was sich ändern könnte), sondern weil er *qua Männlichkeit* überlegene Fähigkeiten besitzt (was sich nicht ändern kann).

### 3. Rousseau: Männliche Herrschaft als Folge kategorial unterschiedlicher Geschlechtscharaktere

Ihre Vollendung findet die bis heute nachwirkende Vorstellung einer unveränderlichen Differenz der Geschlechter im gesellschaftsvertraglichen Kontext bei *Rousseau*. Er platziert Männer und Frauen nicht nur an entgegengesetzten Polen eines graduellen Kontinuums aus Stärke und Klugheit, sondern betrachtet sie als kategorial verschieden in der Gesamtheit ihrer Charaktereigenschaften. Die Wurzel dieser Differenz siedelt *Rousseau* im Sexuellen an:

„In der Vereinigung der Geschlechter tragen beide gleichmäßig zu dem gemeinsamen Zweck bei, aber nicht auf die gleiche Weise. Daraus ergibt sich der erste bestimmbare Unterschied in ihren gegenseitigen moralischen Beziehungen. Der eine muß aktiv und stark sein, der andere passiv und schwach; notwendigerweise muß der eine wollen und können; es genügt, wenn der andere wenig Widerstand leistet.“<sup>29</sup>

Um diesen Gegensatz herum konstruiert *Rousseau* nicht nur das individuelle Verhältnis von Mann und Frau, sondern die gesamte gesellschaftliche Ordnung: Der Mann ist auch im Staat derjenige, der „wollen“ und „können“ muss und kraft seiner Leidenschaft und Stärke die politische Ordnung gestaltet. Die Frau hingegen kann nur zu subtileren Mitteln greifen, um ihre Ziele zu erreichen. Sie muss versuchen, dem Mann zu gefallen, indem sie eigene Aktivitäten vermeidet und ihr Leben ganz auf seine Bedürfnisse ausrichtet. Der Ort, an dem sie dies tut, ist das Haus. Die Eigenschaft, die ihr für diese Zwecke gegeben ist, ist die Scham. Die Schamhaftigkeit versetzt die Frau in die Lage, die Leidenschaften des Mannes zu zivilisieren. Ihre überlegene Selbstbeherrschung und Sittsamkeit gleicht die körperliche Überlegenheit des Mannes auf sanfte Art aus,<sup>30</sup> verleiht ihr jedoch weder Freiheit noch Gestaltungsmacht. Eigensinn der Frau ist nicht vorgesehen; letzter Bezugspunkt ihres Lebens und Strebens ist stets der Mann:

„Von der Gesundheit der Frauen hängt die der Kinder ab; von ihrer Sorgfalt hängt die erste Erziehung der Männer ab; von den Frauen hängen ihre Sitten und Leidenschaften, ihre Neigungen und Vergnügungen ab. Die ganze Erziehung der Frauen muss daher auf die Männer Bezug nehmen. Ihnen gefallen und nützlich sein, ihnen liebens- und achtenswert sein, sie in der Jugend erziehen und im Alter umsorgen, sie beraten, trösten und ihnen das Leben angenehm machen, das sind zu allen Zeiten die Pflichten der Frau, das müssen sie von ihrer Kindheit an lernen.“<sup>31</sup>

Nicht nur wird damit das Weibliche als private, durch die natürliche Ordnung des Gebärens, Versorgens und Erziehens geprägte Konstitution definiert. Gleichzeitig wird die Frau auf das dem Mann Entgegenstehende, das „Andere“ des Gesellschaftsver-

<sup>29</sup> *Rousseau*, Emil oder Über die Erziehung (1762), hrsg. v. Schmidt, 13. Aufl. 1998, 386.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 425: „Die Herrschaft der Frau beginnt mit ihren Tugenden. Kaum haben sich ihre Reize entwickelt, so herrscht sie schon durch die Sanftheit ihres Charakters und flößt durch ihre Sittsamkeit Achtung ein.“

<sup>31</sup> *Ibid.*, 394.

trages festgelegt und aus der politischen Ordnung ausgegrenzt.<sup>32</sup> Im Widerspruch zu dem anfänglichen Rekurs auf die Natur nehmen Mädchen wie Jungen ihre gesellschaftlichen Rollen nach *Rousseau* keineswegs zwangsläufig ein, sondern müssen mit einigem Aufwand und wohlmeinender Autorität in sie hineinsozialisiert werden. Damit nimmt *Rousseau* affirmativ vorweg, was *De Beauvoir* im Jahr 1949 in kritischer Absicht formulierte:

„Man kommt nicht als Frau zur Welt, man wird es. Keine biologische, psychische oder ökonomische Bestimmung legt die Gestalt fest, die der weibliche Mensch in der Gesellschaft einnimmt.“<sup>33</sup>

Während *De Beauvoir* die Sozialisation ins Weibliche als kulturell bedingt und freiheitsverhindernd begreift, geht es für *Rousseau* darum, Mädchen und junge Frauen davon zu überzeugen, ihre gesellschaftliche Rolle als ihrem Wesen entsprechend zu erkennen und zu bejahen.

#### **IV. Zeitbedingte Blindheiten? Die feministische Kritik an Rawls**

Die geschilderten Rechtfertigungsstrategien spiegeln die im 17. und 18. Jahrhundert bestehende Geschlechterordnung wider, an der erkennbar nicht gerüttelt werden sollte. Haben wir es hier also mit zeitbedingten Blindheiten zu tun, die sich aus der liberalen politischen Philosophie ohne großen Aufwand entfernen lassen? Dagegen spricht aus feministischer Perspektive, dass die Konstruktion der Familie als Ort vorpolitischer Privatheit nicht nur die Frau als Subjekt aus der politischen Sphäre ausgrenzt, sondern auch einen elementaren Bereich des menschlichen Daseins: die Versorgung mit lebenswichtigen Gütern, die Geburt und Erziehung von Kindern, mithin das gesamte Feld der Reproduktion und der Sorge für andere. Mit der Frau wird ihre gesamte traditionelle Lebensführung in den Bereich des Unpolitischen verlagert und bleibt von allgemeinen Gerechtigkeitsabwägungen unbehelligt.<sup>34</sup> Diese Facette liberaler Theoriebildung zieht sich durch die Geschichte des liberalen Denkens bis in die heutige Zeit hinein und ist immer wieder Gegenstand feministischer Kritik.

In den 1980er Jahren konzentrierte sich diese Auseinandersetzung insbesondere auf *Rawls'* liberale „Theorie der Gerechtigkeit“. In dieser 1971 veröffentlichten Schrift schlägt *Rawls* eine Neukonzeption kontraktualistischen Denkens vor: Man stelle sich vor, die Bürger einer ursprünglichen Gemeinschaft kämen zusammen, um eine neue Gesellschaftsordnung nach fairen, für alle akzeptablen Regeln zu etablieren. Prozedural könne man diese Regeln nur auffinden, wenn sich die nach ihnen suchenden Individuen unter einem „Schleier des Nichtwissens“ (*veil of ignorance*) begegneten. Niemand von

<sup>32</sup> Vgl. *Conradi*, Ist der Ausschluß von Frauen für die traditionellen Demokratietheorien grundlegend und wie wird er gerechtfertigt?, *Feministische Studien* 1989, 85 (90); *Nagl-Docekal*, Geschichtsphilosophie als Theorie der Geschlechterdifferenz – Das Beispiel Rousseaus, *DZPhil* 42 (1994), 571 (577 ff.).

<sup>33</sup> *De Beauvoir*, Das andere Geschlecht. Sitte und Sexus der Frau (1949), dt. Ausg. 2007, 334.

<sup>34</sup> Vgl. *Rössler*, Der Wert des Privaten, 2001, 55; *Conradi*, *Feministische Studien* 1989, 90; ausführlich *Alder*, Die Wurzel der Polaritäten. Geschlechtertheorie zwischen Naturrecht und Natur der Frau, 1992.

ihnen dürfe wissen, in welcher Gestalt er in der neuen Gesellschaft leben werde: arm oder reich, männlich oder weiblich, gesund oder krank, alt oder jung etc. Auf der Basis dieses fiktiven Urzustands kommt *Rawls* zu seinen beiden liberalen Gerechtigkeitsgrundsätzen: (1) Jeder Mensch muss über das gleiche Maß an Grundfreiheiten verfügen, und (2) eine soziale oder ökonomische Ungleichheit der Menschen ist nur dann gerechtfertigt, wenn sie allen Bürgern Vorteile bietet und die mit ihr verbundenen Positionen und Ämter allen offen stehen.<sup>35</sup> Aus feministischer Perspektive sind an diesem Gedankenexperiment insbesondere zwei Aspekte kritikwürdig: der Ausschluss von Menschen mit eingeschränkter Autonomie und die mangelnde Auseinandersetzung mit der Familie als privater sozialer Gemeinschaft und den in ihr geleisteten Aufgaben.

### **1. Eine Theorie ohne zwischenmenschliche Abhängigkeiten: der Ausschluss von Kindern, Pflegebedürftigen und Menschen mit Behinderungen**

In seiner Schrift „Politischer Liberalismus“ (1993) definiert *Rawls* den Bürger der zu gründenden Gesellschaft als „ein während seines gesamten Lebens normales und uneingeschränkt kooperatives Gesellschaftsmitglied“, das sich durch Gerechtigkeits- und die Möglichkeit, moralische Maßstäbe bilden zu können („Befähigung zu einer Konzeption des Guten“), auszeichnet.<sup>36</sup> Folgerichtig beziehen sich die Gerechtigkeitsgrundsätze der ursprünglichen Vereinbarung nur auf diese Gruppe von Menschen, nicht aber auf diejenigen Individuen, die in ihrer „normalen Kooperationsfähigkeit“ auch nur für einen Teil ihres Lebens eingeschränkt sind.<sup>37</sup> Auf diese Weise klammert *Rawls* nicht nur die Lebensweisen eines erheblichen Anteils der menschlichen Gesellschaft aus (v.a. kleine Kinder, Kranke sowie Menschen mit Behinderungen), sondern auch die andere Seite der Abhängigkeitsbeziehung: die Situation der Sorgenden, deren Bedürfnisse und Ressourcen in der ursprünglichen Vereinbarung nicht berücksichtigt werden. Die gerechtigkeits-theoretischen Ansprüche in Fürsorge- und Abhängigkeitsbeziehungen kann *Rawls* mit dieser Konzeption des Urzustandes nicht adäquat erfassen.<sup>38</sup>

### **2. Familie als vorpolitische Institution ohne gerechtigkeits-theoretische Bedeutung**

Damit zusammenhängend definiert *Rawls* die Familie in der „Theorie der Gerechtigkeit“ als vorpolitischen Ort widersprüchlichen Charakters: Einerseits verhindert sie

<sup>35</sup> Vgl. *Rawls*, Eine Theorie der Gerechtigkeit (1971), dt. Ausg. 1979, 81.

<sup>36</sup> *Rawls*, Politischer Liberalismus (1993), dt. Ausg. 1998, 85.

<sup>37</sup> *Ibid.*, 86: „Welche ist die angemessenste Gerechtigkeitskonzeption, um faire Kooperationsbedingungen für Bürger zu formulieren, die als freie und gleiche und lebenslang uneingeschränkt kooperationsfähige Gesellschaftsmitglieder betrachtet werden?“

<sup>38</sup> S. zu dieser Kritik ausführlich *Nussbaum*, Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit, 2010, 218 ff.; *Wapler*, Im toten Winkel der Rechtsphilosophie? Der Liberalismus und die Autonomie der Frau, in: Kaufmann/Renzikowski (Hrsg.), Zurechnung und Verantwortung, 2012, 79–99.

Chancengleichheit und ist damit ein Quell natürlicher Ungleichheiten.<sup>39</sup> Gleichzeitig wird sie als Lebensort idealisiert, in dem die Familienmitglieder – anders als im öffentlichen Miteinander – nicht auf individuelle Nutzenmaximierung aus sind, sondern sich einem gemeinsamen Interesse unterordnen.<sup>40</sup> Trotz dieser Besonderheiten der Familie wird die Frage, wie sich diese ursprüngliche Form menschlicher Sozialität in die bürgerliche Gesellschaft einbinden ließe und ob und in welcher Weise die allgemeinen Gerechtigkeitsgrundsätze auf sie anwendbar sind, unter dem Schleier des Nichtwissens nicht thematisiert.<sup>41</sup> Familie bleibt damit eine vor- und unpolitische soziale Gemeinschaft, die durch Natürlichkeit und Zufälligkeiten geprägt ist und dem Anwendungsbereich der Gerechtigkeitsgrundsätze nicht unterfällt. Man muss *Rawls* zugutehalten, dass er bei dieser Sicht der Familie nicht stehen geblieben ist. Auf die Entwicklung seiner Theorie wird im Zusammenhang mit dem emanzipatorischen Potential liberaler Philosophie noch zurückzukommen sein (unten 4.b.bb).

### 3. Die Unabhängigkeit und Selbstbezogenheit der Individuen im Urzustand

Ein weiterer Schwachpunkt der „Theorie der Gerechtigkeit“ betrifft die Individuen, die im Urzustand unter dem Schleier des Nichtwissens zusammenfinden. *Rawls* konstruiert sie als autonom, weder abhängig von Dritten noch Dritten verpflichtet und gegenüber den Belangen anderer vollkommen desinteressiert. Der Urzustand soll bereinigt sein von starken Annahmen über soziale Interessenverflechtungen.<sup>42</sup> Um nicht nur die Interessen einer einzigen Generation einzubeziehen, präsentiert *Rawls* die Beteiligten an der ursprünglichen Vereinbarung als „Familienoberhäupter“<sup>43</sup>, die jedenfalls am Wohlergehen ihrer unmittelbaren Nachkommen interessiert seien. Nur schwerlich lässt sich da die Assoziation vermeiden, *Rawls* stelle sich die Teilnehmer der ursprünglichen Vereinbarung als eine Versammlung erwachsener Männer vor, die überhaupt nur deswegen die Zeit finden, sich unter den Schleier des Nichtwissens zu begeben, weil ihre Frauen zu Hause die Kinder betreuen und das Abendessen warm halten.<sup>44</sup> Wie eine Ansammlung ungebundener und sozial desinteressierter Individuen eine Gesellschaft ersinnen soll, in der sie anschließend ihre sozialen Interessen und altruistischen Nei-

---

<sup>39</sup> *Rawls*, Theorie der Gerechtigkeit, 335: „Auch in einer wohlgeordneten Gesellschaft, die die beiden Gerechtigkeitsgrundsätze erfüllt, kann die Familie die Chancengleichheit der einzelnen beeinträchtigen.“

<sup>40</sup> *Ibid.*, 127: „Die Familie ist ihrer Idealvorstellung nach und oft auch in der Praxis ein Ort, wo der Grundsatz der Maximierung der Nutzensumme nicht gilt. Familienmitglieder suchen gewöhnlich keine Vorteile, die nicht auch den Interessen der anderen dienen.“

<sup>41</sup> Allerdings stellt *Rawls* (*ibid.*, 555 f.) die Frage, ob man die Familie abschaffen solle, um faire Chancengleichheit flächendeckend durchzusetzen. Er verneint dies mit der Begründung, die gerechte Gesellschaft könne „die Zufälligkeiten der gesellschaftlichen Verhältnisse“ angemessen ausgleichen und dadurch erträglich machen.

<sup>42</sup> Vgl. *ibid.*, 151: „Es erhebt sich aber die Frage, ob die Menschen im Urzustand Verpflichtungen gegenüber Dritten haben, etwa ihren unmittelbaren Nachkommen. Die Bejahung dieser Frage wäre eine Möglichkeit der Lösung von Gerechtigkeitsproblemen zwischen den Generationen. Doch das Ziel der Theorie der Gerechtigkeit als Fairneß ist die Herleitung aller Pflichten und Verpflichtungen aus anderen vernünftigen Bedingungen.“

<sup>43</sup> *Ibid.*, 151.

<sup>44</sup> Vgl. *Moller Okin*, Justice, Gender, and the Family, 1989, 13: „To a large extent, contemporary theories of justice, like those of the past, are about men with wives at home.“

gungen „entdecken“<sup>45</sup> und sinnvoll organisieren können, bleibt rätselhaft. Im Übrigen ist die Annahme, die Menschen im Urzustand zeichneten sich durch größtmögliches Eigeninteresse aus, nicht weniger stark als etwa die Vermutung, sie seien notwendig relational verbunden. Neutral, objektiv oder abstrakt ist weder die eine noch die andere Voraussetzung. *Rawls*' Liberalismus teilt damit das Problem vieler kontraktualistischen Theorien, den fiktiven Natur- oder Urzustand nur vermeintlich neutral anzulegen, ohne sich der eigenen Vorannahmen bewusst zu werden.<sup>46</sup>

## V. Gegenstrategien

### 1. Anti-individualistische Theorien

Die Vorstellung einer Familie als Ort, an dem eine besondere Form der Selbstlosigkeit gelebt wird, findet sich nicht nur in kontraktualistischen Theorien, sondern wird umso konsequenter in Ansätzen gerechtfertigt, die den normativ individualistischen<sup>47</sup> Ausgangspunkt des Liberalismus ablehnen. In der Realität, so der kommunitaristische Einwand, gibt es keine ursprüngliche Freiheit. Das Individuum lebt in vielfältigen Bindungen und Abhängigkeiten.<sup>48</sup> Die Lebensverhältnisse der Menschen könnten daher nicht nach abstrakten Gerechtigkeitsgrundsätzen geordnet werden, sondern müssten jeweils kontextabhängig und im Hinblick auf die größere soziale Einheit betrachtet werden. Soziale Nahbeziehungen funktionieren für viele dieser Theorien nach grundlegend anderen Regeln als den politischen Gerechtigkeitsgrundsätzen: An die Stelle abstrakter Prinzipien treten Liebe, Altruismus und Mitgefühl.<sup>49</sup> In diesen Gedankengängen trifft sich der Kommunitarismus mit liberalismuskritischen Strömungen der feministischen Philosophie, die in dem unabhängigen, bindungslosen und offenkundig in erwachsenem Zustand in die Gesellschaft gefallenen Individuum ein männlich geprägtes Identitätsverständnis vermuten.<sup>50</sup> Dem wird eine als weiblich beschriebene Erfahrungswelt entgegengesetzt, die sich durch Eigenschaften wie Verantwortlichkeit, Gemeinschaftsbezogenheit, Altruismus und Fürsorge auszeichnet.<sup>51</sup> Die Moralphiloso-

<sup>45</sup> *Rawls*, Theorie der Gerechtigkeit, 151 f.: „Es ist also kein Widerspruch anzunehmen, daß die Parteien nach der Lüftung des Schleiers des Nichtwissens Gefühle füreinander entdecken und die Interessen anderer fördern und deren Ziele erreicht sehen möchten.“

<sup>46</sup> In seiner Schrift „Politischer Liberalismus“ von 1993 geht *Rawls* stärker auf die sozialen Bedürfnisse des Menschen ein, ohne jedoch an der Konstruktion des Urzustandes grundsätzliche Änderungen vorzunehmen, vgl. *ibid.*, 415 ff.

<sup>47</sup> Normativ individualistische Theorien sehen das Individuum und seine Belange als den letzten Bezugspunkt ethischer, politischer und rechtlicher Entscheidungen. Demgegenüber entwickeln normativ kollektivistische Theorien ihre ethischen, politischen oder rechtlichen Grundsätze im Hinblick auf Kollektive wie die Familie, die Gesellschaft, den Staat oder eine Religionsgemeinschaft, vgl. *von der Pfordten*, Normative Ethik, 2010, 23.

<sup>48</sup> *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit. Ein Plädoyer für Freiheit und Gleichheit, 1994, 29; *Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, 1982; *Taylor*, Wie viel Gemeinschaft braucht die Demokratie?, 2001.

<sup>49</sup> *Sandel*, Liberalism and the Limits of Justice, 1982, 33; *Walzer*, Sphären der Gerechtigkeit, 1994, 327 ff.

<sup>50</sup> Vgl. z.B. *Jaggar*, Feminist Politics and Human Nature, 1983, 43; *Ruddick*, Maternal Thinking, Feminist Studies 1980, 342–367.

<sup>51</sup> Vgl. *Noddings*, Feminist Fears in Ethics, Journal of Social Philosophy 21 (1990), 31.

phin Gilligan unterscheidet eine (weibliche) „Ethik der Verantwortung“ von einer (männlichen) „Ethik der Rechte“, versteht sie jedoch als zwei gleichwertige Elemente moralischer Reife.<sup>52</sup> Andere Theorien verwerfen das „männliche“, rechtbasierte Modell ganz: Nicht das reflektierte, immer schon durch den Verstand gefilterte Miteinander rationaler Individuen soll das Leitbild des gesellschaftlichen Zusammenlebens sein, sondern die von unmittelbaren Emotionen getragene, fürsorgliche Mutter-Kind-Beziehung.<sup>53</sup> Denkt man diesen Gedanken konsequent weiter, ergibt sich das Bild einer Gesellschaft, in der sich die Einzelnen überhaupt nur aus ihren Beziehungen heraus definieren können. Damit aber gibt man letzten Endes den Anspruch des Individuums auf, auch in diesen Beziehungen als abgegrenzte Person mit eigenen Bedürfnissen, Besonderheiten und Lebensplänen gesehen, anerkannt und berücksichtigt zu werden.<sup>54</sup>

Der feministisch begründete Verzicht auf den normativ individualistischen Ausgangspunkt muss verwundern, ist die Geschichte der Frauenbewegung doch im Kern die Geschichte eines langwierigen und vielschichtigen Kampfes um Eigenständigkeit und Autonomie. Indem feministische Philosophie die Kontextgebundenheit weiblichen Seins betont, reproduziert sie stereotype Bilder von Weiblichkeit.<sup>55</sup> Erst wenn man die autonome Lebensgestaltung als zentrales menschliches Interesse anerkennt, lassen sich Ansprüche von Individuen jeglichen Geschlechts an andere – auch an Menschen, die man innig liebt – auf Respekt und Berücksichtigung rechtfertigen. Nur dann haben Individuen auch die Chance, sich von stereotypen Rollenerwartungen unabhängig zu machen.<sup>56</sup> In diesem Sinne haben liberale Theorien ein emanzipatorisches Potential, das jedoch nur fruchtbar gemacht werden kann, wenn man den normativ individualistischen Ausgangspunkt reformuliert.

## 2. Das emanzipatorische Potenzial der liberalen Philosophie

### a) Überwindung des geschlechterdifferenten Gleichheitsverständnisses

Der naheliegendste Schritt in diese Richtung ist eine Reformulierung der klassischen Zwei-Geschlechter-Theorie. Solange Geschlecht als kategorische Unterscheidung eines männlichen und eines weiblichen Prinzips mit je begrenzten Lebensmöglichkeiten gedacht wird, kann auch die formale Gleichheit vor dem Gesetz Männern und Frauen keine gleichen Freiheitsräume verschaffen. Über die Geschlechterdifferenz hinauszudenken, ist in der Philosophie keineswegs neu. Noch bevor *Hobbes* seinen Gesellschaftsvertrag entwarf, veröffentlichte im Jahr 1622 die Französin *Le Jars de Gournay*

<sup>52</sup> Gilligan, Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau, 1984, 200, 204.

<sup>53</sup> Noddings, Journal of Social Philosophy 21 (1990), 137; Held, Feminist Morality. Transforming Society, Culture, and Politics, 1993, 195 ff., 213 ff.

<sup>54</sup> Nussbaum, Die feministische Kritik des Liberalismus (1996), in: dies., Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, 2002, 15 (50); McNay, Die Ethik des Selbst, in: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, 1996, 373.

<sup>55</sup> Vgl. Nussbaum, Feminismus und Philosophie, DZPhil 43 (1995), 377 f.; Holzleithner, Geschlechterrollen und Fürsorge, in: Kaufmann/Renzikowski (Hrsg.), Zurechnung und Verantwortung, 2012, 75 f.

<sup>56</sup> Vgl. die Überschrift „A Commitment to Autonomy is a Commitment to Feminism“ des Beitrags von Oshana, in: Veltman/Piper (Hrsg.), Autonomy, Oppression, and Gender, 2014, 142–160. S. auch Rössler, Bedingungen und Grenzen von Autonomie, in: Nagl-Docekal/Pauer-Studer (Hrsg.), Freiheit, Gleichheit und Autonomie, 2003, 350.

das erste bekannte Plädoyer für die Gleichheit der Geschlechter: Männer und Frauen seien gleichermaßen vernunftbegabte Seelen und hätten daher dieselbe Würde und denselben Wert.<sup>57</sup> Unter dem Einfluss von *Descartes*' kategorialer Trennung von Geist und Materie prägte im Jahr 1673 der französische Theologe *Poullain de la Barre* den markanten Satz „Der Geist kennt kein Geschlecht“<sup>58</sup>. Das dualistische Weltbild der Trennung von Körper und Geist wurde in der späteren Philosophie nicht selten benutzt, um die Überlegenheit des intellektuellen Mannes über die durch Geburt und Stillzeit im Körperlichen verhaftete Frau zu begründen. *Poullain de la Barre* verweist demgegenüber auf die Möglichkeit, die geistigen Fähigkeiten des Menschen von seiner geschlechtlichen Bestimmtheit abgelöst zu denken.<sup>59</sup>

Auch die ersten Menschenrechtserklärungen des 18. Jahrhunderts wurden recht bald im Hinblick auf ihre geschlechterdifferente Auslegung kritisiert. Im Jahr 1791 formulierte die französische Bürgerrechtlerin *Olympe de Gouges* eine „Erklärung der Rechte der Frau und Bürgerin“, in deren Art. 1 es hieß: „Die Frau ist frei geboren und bleibt dem Manne gleich in allen Rechten.“<sup>60</sup> In den USA fand im Jahr 1848 in Seneca Falls die erste Frauenrechtskonferenz der US-amerikanischen Geschichte statt, an deren Ende die Beteiligten gleichen Zugang für Frauen zu allen Rechten und Privilegien forderten, die den amerikanischen Bürgerinnen und Bürgern mit der Unabhängigkeit versprochen worden waren.<sup>61</sup>

Ist dieser Schritt einmal getan, verlieren auch die Sphären des Öffentlichen und des Privaten ihre geschlechtsspezifische Bedeutung. Das Individuum in seiner geistigen Dimension als geschlechtslos zu denken, ermöglicht es Frauen wie Männern, ihr Leben nach ihren eigenen Vorstellungen in den privaten Beziehungen wie im öffentlichen Raum zu gestalten. Verliert Geschlecht an theoretischer, politischer und sozialer Bedeutung, gewinnen die Individuen an Autonomie in dem Sinne, dass ihnen mehr Lebensmöglichkeiten offen stehen.<sup>62</sup> Auf dieser Grundlage beruhen in der Folgezeit Forde-

<sup>57</sup> *Marie le Jars de Gournay*, Zur Gleichheit von Männern und Frauen (1622), Nachdruck 1997, 55.

<sup>58</sup> *Francois Poullain de la Barre*, De l'égalité de deux sexes. Discours physique et moral où on voit l'importance de se défaire des préjugés (1673), 59 (dt: Von der Gleichheit der zwei Geschlechter. Physischer und moralischer Diskurs, in dem man die Wichtigkeit erkennt, sich von Vorurteilen zu lösen; Übersetzung in: *Irmgard Hierdeis*, Die „Gleichheit der Geschlechter“ und „Die Erziehung der Frauen“ bei *Poullain de la Barre* (1647–1723): zur Modernität eines Vergessenen, 1993, 124 f.).

<sup>59</sup> Eine moderne feministische Rezeption der Philosophie *Descartes*' findet sich bei *Atherton*, Cartesian Reason and Gendered Reason, in: Witt/Antony (Hrsg.), *A Mind of One's Own*, 2. Aufl. 2002, 21–37.

<sup>60</sup> *Olympe Marie de Gouges*, Deklaration der Rechte der Frau und Bürgerin (1791), Nachdruck bei *Schröder* (Hrsg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*, Bd. 1: 1789–1870, 1979, 36–49.

<sup>61</sup> Vgl. die „Declaration of Sentiment“ v. 1848, in deutscher Übersetzung abgedruckt bei *Schröder* (Hrsg.), *Die Frau ist frei geboren. Texte zur Frauenemanzipation*, Bd. 1: 1789–1870, 1979, 92: „Wir halten diese Wahrheit für offenbar und selbstverständlich: daß alle Männer und Frauen gleich geschaffen sind, daß sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräußerlichen Rechten ausgestattet sind, so da sind: Leben, Freiheit und Glück; daß, um diese Rechte zu sichern, Regierungen eingesetzt sind, die ihre legitime Macht aus der Zustimmung der Regierten erhalten.“

<sup>62</sup> Zur Bedeutung der realen Lebensmöglichkeiten für die individuelle Autonomie siehe *Raz*, *The Morality of Freedom*, 1986, 372 („range of options“); *Nussbaum*, *Die Grenzen der Gerechtigkeit. Behinderung, Nationalität und Spezieszugehörigkeit*, 2010, 101 ff. („capabilities“); *Holzleithner*, *Herausforderungen des Rechts in multikulturellen Gesellschaften. Zwischen individueller Autonomie und Gruppenrechten*, in: Sauer/Strasser (Hrsg.), *Zwangsfreiheiten. Multikulturalität und Feminismus*, 2008, 28 (29: „Bandbreite an Lebensmöglichkeiten“). Zu meinen eigenen Überlegungen in diese Rich-

rungen nach einem gleichberechtigten Zugang zur öffentlichen Sphäre, namentlich nach der Gleichstellung in der Bildung<sup>63</sup> sowie bei den staatsbürgerlichen Rechten.<sup>64</sup> In Deutschland erhielten Frauen ab dem Ende des 19. Jahrhunderts nach und nach Zugang zu den Universitäten und den akademischen Berufen.<sup>65</sup> Im Jahr 1908 hob das Reichsvereinsgesetz die bisher in einigen Ländern geltenden Vereinigungs- und Versammlungsverbote für Frauen auf. Das viele Jahre stark umstrittene Wahlrecht für Frauen wurde in Deutschland 1919 eingeführt.<sup>66</sup>

Deutlich länger dauerte die Gleichstellung der Geschlechter in der Familie. Noch während der Verhandlungen des Parlamentarischen Rates über das westdeutsche Grundgesetz fasste der Abgeordnete *Dehler* seine Bedenken gegen die formale Gleichstellung der Geschlechter in die Worte: „Dann ist das Bürgerliche Gesetzbuch verfassungswidrig.“<sup>67</sup> In der Tat mussten in der frühen Bundesrepublik zahlreiche Vorschriften des Familienrechts abgeändert werden, um den Anforderungen des Art. 3 Abs. 2 GG („Männer und Frauen sind gleichberechtigt.“) zu genügen.<sup>68</sup> Am hartnäckigsten hielt sich im deutschen Familienrecht das Letztentscheidungsrecht des Mannes in Fragen der Kindererziehung, das damit begründet wurde, im Konfliktfall müsse nun einmal einer der Eheleute entscheiden. In der angelsächsischen Debatte hatte das Philosophenpaar *Mill* und *Taylor* diese Annahme schon im Jahr 1869 in Frage gestellt.<sup>69</sup> Im deutschen Familienrecht musste erst das Bundesverfassungsgericht bemüht werden, um diese Erkenntnis durchzusetzen. Im Jahr 1959 erklärte es das Letztentscheidungsrecht des Ehemannes in Fragen der Kindererziehung für unvereinbar mit dem Verbot der Geschlechterdiskriminierung.<sup>70</sup>

tung vgl. Wapler in: Kaufmann/Renzikowski (Hrsg.), *Zurechnung und Verantwortung*, 2012, 94 ff.; dies., *Kinderrechte und Kindeswohl. Eine Untersuchung zum Status des Kindes im öffentlichen Recht*, 2015, 354 ff.

<sup>63</sup> *Mary Wollstonecraft*, *A vindication of the rights of women*, 1792; *Catharine Macaulay*, *Letters on education* (1790), Nachdruck in: *Female Education in the Age of Enlightenment*, Vol. 3, 1996; *Amalia Holst*, *Über die Bestimmung des Weibes zu höherer Geistesbildung*, 1802.

<sup>64</sup> *Dohm*, *Der Frauen Natur und Recht*, 1876.

<sup>65</sup> Die erste deutsche Juristin, *Anita Augspurg*, machte ihren Abschluss 1897 in Zürich, weil die deutschen Hochschulen damals noch nicht für Frauen geöffnet waren. Reichsweit erhielten Frauen die Berechtigung zum Studium in Deutschland im Jahr 1909. Zugang zu den juristischen Berufen der Rechtsanwältin, Richterinnen und Staatsanwältinnen wurde ihnen erst 1922 gewährt, vgl. *Wapler*, *Frauen in der Geschichte des Rechts*, in: *Foljanty/Lembke* (Hrsg.), *Feministische Rechtswissenschaft*, 2. Aufl. 2011, 38 ff.; *von Soden*, *Auf dem Weg in die Tempel der Wissenschaft. Zur Durchsetzung des Frauenstudiums im wilhelminischen Deutschland*, in: *Gerhard* (Hrsg.), *Frauen in der Geschichte des Rechts*, 1997, 617 ff.

<sup>66</sup> Zur Stimmrechtsbewegung in England *Mill/Taylor*, *Speech of J. St. Mill, M.P. on The Admission of Women to the Electoral Franchise* (20.5.1867), 1867, deutsche Übersetzung in: *Schröder* (Hrsg.), *Die Frau ist frei geboren* Bd. 1, 1979, 125–140.

<sup>67</sup> Zitat aus: *Deutscher Bundestag/Bundesarchiv* (Hrsg.), *Der Parlamentarische Rat 1948–1949. Akten und Protokolle*, Bd. 5/II, 1993, 748.

<sup>68</sup> S. das Gleichberechtigungsgesetz v. 18.06.1957, BGBl. I 1957, 609. Zur Gleichstellungspolitik im Ehe- und Familienrecht der frühen Bundesrepublik *Wapler*, *Familie und Familienschutz im Wandel. Zur Entwicklung des Familienbegriffs im öffentlichen Recht*, *Rechtswissenschaft* 2014, 57 (58–65).

<sup>69</sup> *Mill/Taylor*, *The Subjection of Women*, 1869: „It is not true that in all voluntary association between two people, one of them must be the absolute master: still less that the law must determine which of them it shall be.“

<sup>70</sup> BVerfGE 10, 39 (Stichentscheid).

## b) Familie als Teil der politischen Struktur

Die verzögerte Gleichstellung der Geschlechter in der privaten Sphäre lässt sich erklären, wenn man die oben skizzierten Theorien des liberalen Gesellschaftsvertrags Revue passieren lässt: Es konnte nur eine Frage der Zeit sein, bis der Ausschluss der Frauen, Sklaven und abhängig Beschäftigten aus dem Kreis der freien und gleichen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft als Widerspruch in sich entlarvt war. Demgegenüber ließen sich Ungleichheiten in Nahbeziehungen genau deswegen länger rechtfertigen, weil sie der privaten, „natürlichen“ Sphäre zugeordnet wurden, für die das liberale Gleichheitsversprechen nicht galt. Ein wichtiger Schritt hin zu einer substantziellen Veränderung liegt daher darin, die Familie in die politische Struktur einzubetten und sie damit allgemeinen Gerechtigkeitserwägungen zugänglich zu machen.

*Rawls* hat diesen Schritt in seinem späteren Werk getan und damit ausdrücklich auf die feministische Kritik an seinen ursprünglichen Überlegungen reagiert.<sup>71</sup> Schon in der revidierten Fassung seiner Gerechtigkeitslehre aus dem Jahr 1993 erscheint die Familie nicht mehr als natürliche Gegebenheit, sondern als Teil der politischen Grundstruktur (*basic structure*) der Gesellschaft.<sup>72</sup> Implizit unterstellt *Rawls* sie damit den allgemeinen Gerechtigkeitsgrundsätzen, ohne allerdings näher auszuführen, zu welchen Konsequenzen dies führt. Familie erscheint in dieser Schrift als eine soziale Assoziation, die im Grunde nichts anderes ist als eine Kirche, eine Universität oder eine Musikergesellschaft, um *Rawls*' eigene Beispiele zu nennen.<sup>73</sup> Familie ist jedoch gerade keine frei gegründete Vereinigung erwachsener und autonomer Individuen. In die Familie wird man hineingeboren, sie ist eine soziale Nahbeziehung, die viele Bereiche des Lebens berührt und existenzielle Abhängigkeiten umfasst. Auf diese Besonderheiten familiärer Bindungen geht *Rawls* im „Politischen Liberalismus“ nicht ein, reicht entsprechende Überlegungen jedoch in einem Aufsatz von 1997 nach.<sup>74</sup> Darin sucht er einen Ausgleich zwischen dem berechtigten Wunsch, private Nahbeziehungen von staatlichem Einfluss möglichst unbehelligt leben zu können, und dem ebenso legitimen Anspruch der einzelnen Familienmitglieder, auch durch ihre nächsten Angehörigen nicht in ihren fundamentalen Rechten eingeschränkt zu werden. Familie bleibt eine soziale Gemeinschaft mit einem Recht auf Privatheit: Sie ist ein Ort, an dem die Menschen unterschiedliche Konzeptionen des Guten ausbilden und ausleben können und damit ein Garant für individuelle Freiheit und gesellschaftlichen Pluralismus.<sup>75</sup> Jedoch dürfen die Mitglieder der Familie, die zugleich Angehörige der politischen Gemeinschaft sind, nicht schutzlos

<sup>71</sup> S. *Rawls*, *The Idea of Public Reason Revisited*, *Chicago Law Review* 64 (1997), 765–807, Anm. 58. Zur vorangegangenen Kritik s. neben den dort und in Fn. 16 genannten Quellen die Beiträge des 1993 in erster Auflage erschienenen Sammelbandes von *Antony & Witt*, *A Mind of One's Own*, 2. Aufl. 2002.

<sup>72</sup> *Rawls*, *Politischer Liberalismus*, 367: „Ein wesentliches Merkmal der Vertragskonzeption der Gerechtigkeit besteht darin, daß in ihr die Grundstruktur der Gesellschaft der erste Gegenstand der Gerechtigkeit ist. [...] Unter der Grundstruktur verstehen wir die Art und Weise, in der die wichtigsten gesellschaftlichen Institutionen sich zu einem System zusammenfügen und in der durch sie grundlegende Rechte und Pflichten zugewiesen und die Erträge sozialer Kooperation verteilt werden.“

<sup>73</sup> Vgl. *ibid.*, 321 ff.

<sup>74</sup> *Rawls*, *Chicago Law Review* 64 (1997), 787 ff.; s. auch *Hampton*, *Feminist Contractualism*, in: *Antony/Witt* (Hrsg.), *A Mind of One's Own*, 2. Aufl. 2002, 347; *Nussbaum* in: *dies.*, *Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze*, 2002, 15–88; *Nedelsky*, *Politics and Gender* 8 (2012), 234.

<sup>75</sup> Zur Privatheit familiärer Beziehungen ausführlich *Rössler*, *Der Wert des Privaten*, 2001, 279 ff.

bleiben. Die politische Gemeinschaft muss für sie daher jedenfalls sicherstellen, dass die fundamentalen Güter und Freiheiten der Familienmitglieder garantiert sind.<sup>76</sup> Übersetzt in die Struktur des Rechts bedeutet dies insbesondere, dass staatliche Schutzpflichten gegenüber den Individuen nicht an der Wohnungstür enden. Gewalt in Nahbeziehungen und sexuelle Übergriffe in Familien sind keine Privatangelegenheit, sondern müssen von der politischen Gemeinschaft ebenso ernsthaft verfolgt werden wie Straftaten, die im öffentlichen Raum verübt werden. Rechtliche Regelungen wie die seit den 1990er Jahren ausgebauten Gesetze gegen Gewalt in Nahbeziehungen<sup>77</sup> und die staatlichen Eingriffsbefugnisse zum Schutz des Kindeswohls (§§ 8a, 42 SGB VIII, §§ 1666, 1666a BGB) können als Ausdruck dieser Schutzgarantien gelesen werden.

### c) Gerechtigkeit in sozialen Nahbeziehungen

Soziale Nahbeziehungen als Gerechtigkeitsbeziehungen zu sehen, wird in der zeitgenössischen Philosophie immer wieder mit dem Hinweis bestritten, ihre besondere Struktur könne mit abstrakten Prinzipien der Gerechtigkeit nicht erfasst werden. Stattdessen seien sie – und dies erinnert an die oben dargestellte allgemeine Liberalismuskritik – von Liebe und gegenseitigem Wohlwollen geprägt.<sup>78</sup> In diesem idealisierenden Bild wird übersehen, dass die Individuen sich auch in sozialen Nahbeziehungen mit unterschiedlichen Belangen gegenüberstehen und mit unterschiedlicher sozialer, emotionaler und ökonomischer Macht ausgestattet sind.<sup>79</sup> Wie gleich oder ungleich Familienangehörige gestellt sind und nach welchen Prinzipien sie Güter wie Geld, Zeit und Zuwendung untereinander aufteilen, sind klassische Fragen der Gerechtigkeit, die durch Gefühle wie Liebe und Altruismus modifiziert, jedoch nicht aufgehoben werden können.<sup>80</sup>

---

<sup>76</sup> Vgl. Rawls, Chicago Law Review 64 (1997), 789: „[...] political principles do not apply directly to its internal life, but they do impose essential constraints on the family as an institution and so guarantee the basic rights and liberties, and the freedom and opportunities of all its members. This they do [...] by specifying the basic rights of equal citizens who are the members of families. The family as part of the basic structure cannot violate these freedoms.“ Mit einem weiteren Fokus auf grundlegende Fähigkeiten Nussbaum, Die Grenzen der Gerechtigkeit, 2010, 253, Anm. 19: „Insofern Fähigkeiten aufgrund eines Aspekts der Familienstruktur eingeschränkt werden und dies durch rechtliche Maßnahmen verhindert werden kann, ist es [...] Aufgabe des Staates, für eine angemessene Struktur zu sorgen.“

<sup>77</sup> Im Jahr 1997 wurde nach langer Diskussion die Vergewaltigung in der Ehe als Vergewaltigung strafbar; seit 2001 erlaubt das Gewaltschutzgesetz, gewalttätige Angehörige der gemeinsamen Wohnung zu verweisen und ein Näherungsverbot zu verhängen. S. dazu und zu den praktischen Implementationsproblemen Lembke, Gewalt im Geschlechterverhältnis, in: Foljanty/Lembke (Hrsg.), Feministische Rechtswissenschaft, 2. Aufl. 2011, 223 (224 ff.).

<sup>78</sup> Siehe z.B. Walzer, Sphären der Gerechtigkeit, 1994, 327, und die Kritik bei Krebs, Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit, 2002, 239 ff.; Honneth, Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung. Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen, DZPhil 6 (1995), 1001, und die Kritik bei Rössler, Der Wert des Privaten, 2001, 287 ff., sowie bei Holzleithner, Kein Fortschritt in der Liebe? Gerechtigkeit und Anerkennung in Nähebeziehungen, 2001, 245 ff.

<sup>79</sup> Vgl. Friedman, Autonomy and Male Dominance, in: Christman/Anderson (Hrsg.), Autonomy and the Challenges to Liberalism. New Essays, 2005, 151 f.

<sup>80</sup> Nussbaum in: dies., Konstruktion der Liebe, des Begehrens und der Fürsorge. Drei philosophische Aufsätze, 2002, 74 f.; Holzleithner, Kein Fortschritt in der Liebe? 2001, 235–262; Wapler, Kinderrechte und Kindeswohl, 2015, 473 ff.

Hinzu kommt, dass die Ausgestaltung sozialer Nahbeziehungen stets in einem weiteren gesellschaftlichen und rechtlichen Kontext stattfindet: Ist sexuelles Begehren in einer Kultur oder Rechtsordnung nur innerhalb einer formalisierten verschiedengeschlechtlichen Ehe erlaubt, so werden die Menschen ihre intimen Beziehungen anders organisieren als in einer Gesellschaft, die derartige Einschränkungen nicht kennt. Wie in Familien die Betreuung von Kindern organisiert wird, hängt stark von der Struktur öffentlicher Kinderbetreuung und anderen Instrumenten der Familienförderung ab. Über derartige Fragen wird man öffentlich nur diskutieren, wenn man nicht nur die Familie als solche, sondern gerade auch die Aufgaben, die in ihr üblicherweise geleistet werden, als politisch versteht. In der Philosophie erscheint in diesem Zusammenhang die Frage nach der Bedeutung sozialer Bindung und Abhängigkeit noch einmal in anderem Gewand, nämlich nicht als Radikalkritik an normativ individualistischen Theorien, sondern als Problem der Verteilungsgerechtigkeit *innerhalb* eines liberalen Settings, das Relationalität, Abhängigkeit und Sorge für andere integriert. Hier geht es im Kern nicht mehr um das Verhältnis von Frauen und Männern, sondern um die Verteilung von Gütern und Lasten sowie das Verhältnis von Unabhängigkeit und Bindung in einem Lebensbereich, der in der klassischen Philosophie eklatant vernachlässigt wurde.<sup>81</sup>

d) „Das Private ist politisch“:  
Machtverhältnisse und politischer Diskurs

Die Marginalisierung der gesellschaftlich relevanten Themenfelder der Reproduktion und Sorgearbeit kann jedoch nicht allein auf die vermeintlich private Natur dieser Lebensbereiche zurückgeführt werden. Was in der öffentlichen Diskussion als Gegenstand von allgemeinem Interesse verhandelt wird und welche Themen als „privat“ vernachlässigt werden, ist auch eine Frage von Macht und Repräsentation im öffentlichen Raum. Eine liberale Sozialphilosophie, die den Interessen aller Mitglieder einer politischen Gemeinschaft eine faire Berücksichtigung garantieren möchte, muss sich daher auch mit den Machtstrukturen der öffentlichen Diskussion und Entscheidungsfindung befassen. Eine freie und faire öffentliche Kommunikation ist nur möglich, wenn sie allen denkbaren Themen gegenüber offen steht und allen Mitgliedern der politischen Gemeinschaft gleiche Chancen einräumt, sich an ihr zu beteiligen.<sup>82</sup>

---

<sup>81</sup> Vgl. zu entsprechenden Ansätzen in der Care-Ethik *Tronto*, *Moral Boundaries. A Political Argument for an Ethic of Care*, 1994; *Conradi*, *Take Care. Für eine Ethik der Achtsamkeit*, 2001; von einem liberalen Ausgangspunkt aus argumentieren *Nussbaum*, *Die Grenzen der Gerechtigkeit*, 2010, 294 ff.; *Holzleithner*, *Kein Fortschritt in der Liebe?* 2001; *dies.* in: Kaufmann/Renzikowski (Hrsg.), *Zurechnung und Verantwortung*, 2012, 63–77. S. auch die philosophischen Überlegungen zu einer Entlohnung von Reproduktionsarbeit bei *Kittay*, *Love’s Labor. Essays on Women, Equality, and Dependency*, 1999; *Krebs*, *Arbeit und Liebe. Die philosophischen Grundlagen sozialer Gerechtigkeit*, 2002.

<sup>82</sup> *Benhabib*, *Modelle des öffentlichen Raums*; Hannah Arendt, die liberale Tradition und Jürgen Habermas, *Soziale Welt* 42 (1991), 147–165, *Nedelsky*, *Politics and Gender* 8 (2012), 233. S. auch schon *Dohm*, *Das Stimmrecht der Frauen*, 1876: „Die Teilnahme am politischen Leben macht alle anderen Fragen zu offenen.“

## VI. Fazit: Grundzüge einer liberalen Theorie pluraler Lebensweisen

Was also können die Grundzüge einer Rechts- und Sozialphilosophie sein, die sich auf die erwähnten Kritikpunkte einlässt?

1) Zunächst und vor allem sollte eine solche Theorie einen normativ individualistischen Ausgangspunkt wählen, der das Individuum mit seinen Bedürfnissen, Wünschen und Lebensplänen an den Anfang aller Überlegungen stellt. Damit geht einher, auf eine Kategorisierung der Individuen nach ihrem Geschlecht<sup>83</sup> oder anderen im Wesentlichen sozial und kulturell geprägten Merkmalen zu verzichten.

2) Betrachtet man die fundamentalen Interessen der Individuen, so sind das Streben nach Autonomie und das Bedürfnis nach Bindung ebenso als gleichwertige Merkmale der menschlichen Existenz vorauszusetzen wie der Wunsch nach Unabhängigkeit und die (freiwillig oder unfreiwillig geleistete) Sorge für andere. Soziale Beziehungen, insbesondere aber Reproduktions- und Sorgeverhältnisse, werfen grundlegende Fragen der Verteilungsgerechtigkeit im Hinblick auf materielle Güter, Zeit und Zuwendung auf. Eine gerechte Gesellschaftsstruktur muss sich des Weiteren grundlegend mit dem Status von Menschen mit eingeschränkter Autonomie auseinandersetzen.

3) Beschränkt man die Frage nach einer gerechten politischen Ordnung nicht auf die Abgrenzung autonomer Freiheitssphären, wird die Grundversorgung der Individuen mit Ressourcen wie Geld, medizinischer Versorgung, Bildung und Chancen zu einem zentralen Element von Gleichheitskonzepten und Gerechtigkeitserwägungen.

4) Eine Theorie, die individuelle Belange zum Ausgangspunkt nimmt, muss eine Vielfalt unterschiedlicher Lebensweisen als gesellschaftliches Faktum akzeptieren und wertschätzen.<sup>84</sup> Zur Anerkennung pluraler Lebensweisen und Weltanschauungen als grundsätzlich gleichberechtigt gehören faire Chancen der Beteiligung am öffentlichen Meinungsaustausch. Abstrakte Gerechtigkeitsüberlegungen bedürfen daher der Ergänzung durch prozedurale Elemente der fairen demokratischen Kommunikation und Entscheidungsfindung.

Philosophie beschäftigt sich mit der Begründung und Rechtfertigung theoretischer Annahmen. Schon immer hat es zu ihren wichtigsten Aufgaben gehört, vermeintliche Selbstverständlichkeiten kritisch zu hinterfragen und auf innere Widersprüche hin zu untersuchen. Feministische Philosophie macht nichts anderes, wenn sie die Schwachstellen rechtlicher und politischer Konzeptionen aufzeigt, die sich auf vermeintlich natürliche Lebensverhältnisse berufen, um sozial konstruierte Ungleichbehandlungen zu rechtfertigen.<sup>85</sup>

Friederike Wapler,  
Universität Göttingen, E-Mail: wapler@gmx.de

<sup>83</sup> Näher dazu *Schmidt* in diesem Heft unter VII.1.c) und 2.c).

<sup>84</sup> Zur produktiven Kraft pluraler Vielfalt s. *Young*, *Inclusion and Democracy*, 2000, 81 ff.

<sup>85</sup> Vgl. *Nussbaum*, *Feminismus und Philosophie*, DZPhil 43 (1995), 387: „Feministisch zu philosophieren besteht einfach darin, mit der harten Arbeit des Theoretisierens in gründlicher und genauer Weise fortzufahren, jedoch ohne blinde Flecken, ohne Ignoranz über Tatsachen und ohne die moralische Abstumpfung, die für so viel philosophisches Denken über Frauen, Sexualität, Familie und Ethik in den von Männern dominierten Hochschulen charakteristisch gewesen ist.“