Andrea Maihofer

Ansätze zur Kritik des moralischen Universalismus

Zur moraltheoretischen Diskussion um Gilligans Thesen zu einer »weiblichen« Moralauffassung¹

Als Carol Gilligans Buch *In a Different Voice*² 1982 in den USA erschien, löste dies eine heftige Debatte aus. Die »Idee, daß Frauen und Männer eine andere moralische Sensibilität haben, hat die Vorstellungen eines breiten Publikums in den USA ergriffen« (Auerbach u.a. 1985, 149). In der Bundesrepublik hingegen scheint eine breitere Diskussion eben erst zu beginnen, obwohl bereits 1984 eine deutsche Übersetzung erschienen ist.

Im folgenden sollen die im engeren Sinne moraltheoretischen Thesen von Gilligan zu einer »weiblichen« Moralauffassung und deren Konsequenzen erörtert werden. Deren Brisanz liegt meines Erachtens vor allem in dem Nachweis, daß eine empirische Theorie der menschlichen Moralentwicklung wie die Kohlbergs, die sich ja (nicht nur implizit, wie jede traditionelle Wissenschaft, sondern) explizit als Wissenschaft vom Menschen als *geschlechtsneutral* und universal begreift, das Ergebnis einer patriarchalisch hegemonialen Gleichsetzung von *männlicher* mit *menschlicher* Moralentwicklung ist. Schon allein durch das Interesse eines anderen Blicks, durch eine spezifische, auf eine mögliche Geschlechterdifferenz gerichtete Aufmerksamkeit wird in den Äußerungen von Frauen eine bis dahin ungehörte, »andere« moralische Stimme identifizierbar, mit einer eigenen moralischen Logik und eigenen zentralen Topoi. Gleichzeitig erweisen sich die bisherigen Vorstellungen von der »allgemeinmenschlichen« Moralentwicklung lediglich als Aussagen über die »männliche«. Für das traditionelle Moralverständnis, das die Dignität moralischer Normen in ihrem Anspruch auf Universalität begründet, stellt die *These von der Existenz zweier gleichwertiger Moralpraxen* eine Provokation dar. Bedeutet dies doch eine grundsätzliche *Problematisierung des herkömmlichen, gleichsam monistischen Universalismus*, der weder durch bloße »Erweiterung« der eigenen Moralkonzeptionen begegnet werden kann, noch durch die These, die eigene Moralkonzeption enthalte bereits alle moralisch relevanten Aspekte.

Nach einer Darstellung der zentralen Thesen von Gilligan möchte ich daher im folgenden anhand einer (exemplarischen) Betrachtung der amerikanischen und der deutschen Rezeption die Probleme, aber auch die moraltheoretische Spannweite dieser Thesen aufzeigen.

»Die andere Stimme«

Anlaß für Gilligan – sie war lange Mitarbeiterin von Erikson und Kohlberg – ihre entwicklungspsychologischen Vorstellungen zu problematisieren, war die Auswahl einer Stichprobe von Fraueninterviews im Rahmen einer Untersuchung über den Zusammenhang von Urteil und Handlung in moralischen Konfliktsituationen. »Gemessen an den psychologischen Darstellungen menschlicher Identität und moralischer Entwicklung, wie ich sie jahrelang selbst gelesen und gelehrt hatte, klangen die Äußerungen dieser Frauen einfach anders.« (Ebd., 9) In den bisherigen Entwicklungstheorien werden derartige »Unstimmigkeiten«, wie sie betont, »als Entwicklungsproblem der Frau interpretiert« (ebd.), als Abweichung und Defizienz.³

Unmittelbarer Anlaß war also eine Irritation durch empirisches Material, das sich in die bestehende Theorie nicht ohne weiteres integrieren ließ. Sie selbst bezeichnete ihre Vorgehensweise als »klassisch«: Die Entdeckung abweichender, nicht zu integrierender Daten zwang sie zu einer grundlegenden Korrektur der bisherigen Theorie (Gilligan 1982, 27). Ursprüngliche Intention war folglich nicht eine Neubestimmung des Begriffs der Moral oder eine philosophische Reflexion über das, was Moral sein sollte, sondern die *Rekonstruktion einer bislang patriarchalisch hegemonial ausgegrenzten »anderen« Moralauffassung*. Dies festzuhalten ist, wie sich zeigen wird, für die Beurteilung einer Reihe von Einwänden von entscheidender Bedeutung.

Gilligans Rekonstruktion der »weiblichen« Moralauffassung stützt sich auf die Ergebnisse von drei Interviewserien mit Männern und Frauen zu Fragen des Selbstbildes und der Moral und über Erfahrungen mit Konflikten und Entscheidungen (nur in einer, der »Abtreibungsentscheidungsuntersuchung« wurden ausschließlich Frauen interviewt). Den entscheidenden Unterschied zu anderen derartigen Untersuchungen sieht Gilligan vor allem darin, daß auch zu klären versucht wurde, wie moralische Probleme definiert und welche Lebenssituation überhaupt als moralische Konflikte erlebt werden. Denn die Fragetechnik in den Interviewserien von Kohlberg, deren vornehmliches Ziel die Herausarbeitung der *Begründung* der jeweiligen Entscheidung bei einem vorgegebenen moralischen Dilemma war – bspw. dem berühmten Heinz-Dilemma⁴ –, erwies sich für die Rekonstruktion der Entscheidungsfindung bei Frauen aufgrund der Kontextgebundenheit ihres moralischen Urteilens als völlig kontraproduktiv. So zeigte sich bei den Frauen eine signifikante Abneigung, direkt auf die abstrakte Problemkonstellation zu reagieren, bis hin zur Urteilsverweigerung. Sie empfanden die Konflikte als extrem konstruiert und abstrakt und versuchten daher häufig, durch Nachfragen eine genauere Vorstellung von den Hintergründen und Zusammenhängen zu bekommen. Das wurde ihnen jedoch als Unsicherheit ausgelegt.

Das Interessante ist, daß männliche Versuchspersonen diese Problemstellung akzeptieren. Mädchen und Frauen dagegen hinterfragen die ganze Situation, sind mit den Prämissen gar nicht einverstanden, beginnen sofort herumzuargumentieren. Sie fragen beispielsweise »Warum verhält sich dieser Apotheker so gleichgültig?« (Gilligan 1982, 22)

Daher ist die Klärung auch der *Definition* und *Entscheidungsfindung* und nicht ausschließlich der *Entscheidungsbegründung* für die Rekonstruktion der »anderen Stimme« von entscheidender Bedeutung.

Die »andere Stimme« ist jedoch – und dies zu betonen ist Gilligan sehr wichtig – nicht notwendig »weiblich«. Dies ist lediglich »ein empirischer Sachverhalt« (Gilligan 1984, 10), begründet in soziokulturellen Entwicklungen, nicht zuletzt in der bestehenden geschlechtlichen Arbeitsteilung. Aus diesem Grund auch werden diese Begriffe hier in Anführungszeichen gesetzt. Es gilt die Gefahr der Ontologisierung präsent zu halten.

Gilligan selbst erklärt die moralische Differenz allerdings vornehmlich psychologisch, mit der frühkindlichen Mutter-Kind-Dynamik und in der unterschiedlichen Ichentwicklung von Jungen und Mädchen (ebd., 15ff.). Sie bezieht sich dabei hauptsächlich auf die Thesen von Nancy Chodorow, wonach die vorherrschende, fast ausschließliche Zuständigkeit der Frauen für die Kindererziehung eine unterschiedliche Identitätsbildung von Mädchen und Jungen impliziert. Die von Jungen findet in einer Trennung von der Mutter statt, die sie als anders als sich selbst erfahren, wohingegen sich die der Mädchen in der Identifizierung mit der Mutter als gleiche vollzieht, also im Kontext einer bestehenden Beziehung. Die Entwicklung des eigenen Selbst ist daher bei Jungen vornehmlich mit der Erfahrung der Trennung und der Individuierung verbunden, bei Mädchen dagegen vornehmlich mit der Erfahrung der Verbundenheit und Identifizierung.

Ihre Schematisierung der »weiblichen« Moralentwicklung hat Gilligan parallel zu den moralischen Entwicklungsstufen bei Kohlberg formuliert. Dieser hatte im Anschluß an Piagets Ausführungen zur Entwicklung des moralischen Urteils bei Kindern auf der Grundlage umfassender empirischer Untersuchungen die Moralentwicklung des Menschen in drei Niveaustufen aufgeteilt: in das *präkonventionelle*, das *konventionelle* und das *postkonventionelle* Niveau, wobei diese wiederum jeweils aus zwei Stufen bestehen, die moralische Entwicklung also insgesamt 6 Stufen umfaßt (Kohlberg 1981, 409ff.). Die konventionelle Moral als Gleichsetzung des Richtigen mit der Aufrechterhaltung des bestehenden Gesellschaftssystems und seinen Wertvorstellungen ist in dieser Schematisierung der menschlichen Moralentwicklung argumentativer Bezugspunkt. Daran gemessen stellt die präkonventionelle Moralauffassung, in der das Moralverständnis noch egozentrisch ist, eine Unfähigkeit dar, einen gesellschaftlich allgemeinen Standpunkt einzunehmen. Die postkonventionelle Moralauffassung hingegen geht über die Affirmation dieses Standpunktes hinaus: richtiges Handeln orientiert sich jetzt an der Idee einer gesellschaftstranszendierenden Gerechtigkeit, gegründet in universellen ethischen Prinzipien (s. a. Gilligan 1984, 93).

Ethische Normen haben nach Kohlberg vor allem die Funktion, soziale Konflikte zu lösen; das aber sind für ihn immer Konflikte zwischen konkurrierenden Ansprüchen und Rechten. Reife wird in dieser Moralkonzeption identifiziert mit der Autonomie einzelner selbständiger, von einander unabhängiger Subjekte, deren moralisches Urteil orientiert ist an durch rationale Einsicht gewonnenen universalen Prinzipien. Moralische Urteile sind folglich in erster Linie *Anwendungen* von abstrakten Prinzipien auf konkrete Sachverhalte.

Der »weibliche« Diskurs der Moral ist demgegenüber um die Begriffe Verantwortung und Fürsorge (care) zentriert.

In dieser Konzeption entsteht das Moralproblem aus einander widersprechenden Verantwortlichkeiten und nicht aus konkurrierenden Rechten, und es setzt zu seiner Lösung eine Denkweise voraus, die kontextbezogen und narrativ und nicht formal und abstrakt ist. Diese Konzeption der Moral, bei der es um care (Fürsorge, Pflege, Zuwendung) geht, stellt das Gefühl für Verantwortung und Beziehungen in den Mittelpunkt, während die Konzeption der Moral als Fairneß die moralische Entwicklung vom Verständnis von Rechten und Spielregeln abhängig gemacht hatte. (Ebd., 30)

Dieser Diskurs impliziert ein anderes Bild vom Selbst und eine andere Definition von Reife. Die Entwicklung der »weiblichen« Moralauffassung umfaßt ebenfalls drei Perspektiven, mit jeweiliger Übergangsphase, also 5 beziehungsweise 6 Stufen (letztere wird nicht eigens bestimmt), die ein sich allmählich differenzierendes Verständnis von Egoismus und Verantwortung darstellen.⁵

Zunächst existiert eine *naiv egoistische Perspektive*, in der auf der *ersten Stufe* die moralische Argumentation vornehmlich um das Selbst kreist und »die ursprüngliche Neigung, für die eigene Person zu sorgen, um das Überleben zu sichern« (ebd., 94). Auf der *zweiten Stufe* wird diese Haltung als egoistisch und unzureichend kritisiert, da sie der Tatsache der Verbundenheit mit anderen Menschen nicht gerecht wird, ohne daß diese Kritik bereits positiv konzeptualisiert werden könnte. Dies geschieht auf der *dritten Stufe*, die sich durch eine *konventionelle Verantwortungsperspektive* auszeichnet (ebd., 100f.). Wobei die Vorstellung von Verantwortung – entsprechend der herrschenden konventionellen Ansicht von weiblicher Tugend – mit einer »mütterlichen Moral, welche die Fürsorge für die Abhängigen und Schwächeren zu sichern sucht« (ebd., 94f.), verschmolzen ist. Die *vierte Stufe* ist gekennzeichnet durch eine Problematisierung dieser konventionellen Auffassung von »weiblicher« Tugend: daß in dieser Verantwortlichkeit und Fürsorge mit Selbstaufopferung verwechselt wird und diese eine unzulässige, aber auch unlogische Vernachlässigung, ja Mißachtung der Würde der eigenen Person darstellt. Diese Ausdehnung der Verantwortung (auch) auf die eigene Person führt in der *fünften Stufe*, der *postkonventionellen Perspektive der Anteilnahme*, zu einem neuen Verständnis von der Wechselbeziehung zwischen dem anderen und dem Selbst (ebd., 95). Dabei werden sich die Frauen zunehmend der Gewalttätigkeit der konventionellen Vorstellungen von weiblicher Tugend gegenüber ihrer eigenen Person, ihren eigenen Bedürfnissen und Interessen bewußt und der in der Selbstverleugnung und Selbstaufopferung liegenden Unwahrhaftigkeit gegenüber den eigenen Motiven, wie Erwartung auf Anerkennung, Sicherheitsbedürfnis etc., und der Unfähigkeit, aber auch Bequemlichkeit, die Verantwortung für die eigene Person zu übernehmen. Außerdem schließt diese Erweiterung der Verantwortung auch auf die eigene Person auch die Erkenntnis (nicht der Gleichheit, sondern) des *gleichen Rechts* aller (einschließlich der eigenen Person) auf Unverletzlichkeit ein (ebd., 114).

Die Entwicklung der »weiblichen« Moral ist also durch eine *zunehmend komplexer werdende Vorstellung von den menschlichen Beziehungen und der unmittel-*

telbaren wechselseitigen Verbundenheit des Selbst mit den anderen gekennzeichnet.

Diese Ethik, die von einer kumulativen Kenntnis menschlicher Beziehungen zeugt, entwickelt sich um eine zentrale Einsicht, nämlich, daß das Selbst und die anderen wechselseitig von einander abhängig sind. Die verschiedenen Einstellungen zu dieser Verbundenheit bzw. die verschiedenen Stadien des Verständnisses charakterisieren die drei Perspektiven und ihre Übergangsphasen. (Ebd., 95)

Frauen erweitern dabei ihre Auffassung von Moral als Ethik der Anteilnahme und Fürsorge, die auf der Prämisse der Gewaltlosigkeit basiert, um das universelle Prinzip des gleichen Rechts für alle. Dies führt zu einer Moral, » welche die Logik von Rechten in ein neues Verständnis von Verantwortung integriert« (ebd., 181), das sie selbst und ihre Rechte einschließt. Für Frauen ist konventionell Erwachsensein verbunden mit Abhängigkeit, Fügsamkeit und Verantwortung für andere: »Frauen haben ... ihren eigenen Willen immer als selbstsüchtig, als egoistisch wahrgenommen, eine gute Frau erfüllt immer die Wünsche anderer.« (Gilligan 1982, 27)

Selbstbewußte Autonomie und Bewußtsein von den eigenen Rechten sind für die männliche Entwicklung, idealtypisch jedenfalls, selbstverständlich; für Frauen sind sie noch immer eine emanzipatorische Errungenschaft.

Ein weiteres Charakteristikum des »weiblichen« Moraldiskurses ist der *Kontextualismus des moralischen Urteils*, das Insistieren auf den konkreten Zusammenhängen. Unter der Perspektive der wechselseitigen Verbundenheit der Menschen betrachtet, werden soziale Konflikte nicht in erster Linie als Konflikte zwischen unabhängigen, mit subjektiven Rechten ausgestatteten Individuen/Souveränen angesehen, die quasi an den jeweiligen Bereichsgrenzen ihrer Subjektivität aufeinanderstoßen bzw. durch einen anderen einen Übergriff in ihre Freiheits-/Unverletzlichkeits-Sphäre erleiden. Sie werden vielmehr als Konflikte angesehen zwischen innerhalb eines Geflechtes von sozialen Beziehungen wechselseitig voneinander abhängiger und miteinander verbundener Individuen. Das moralische Dilemma besteht folglich nicht in erster Linie im verallgemeinerbaren – und somit vom unmittelbaren Kontext unabhängigen – Abwägen miteinander konkurrierender Rechtsansprüche. Es geht vielmehr um die Klärung wechselseitiger sozialer Verantwortlichkeiten innerhalb eines sozialen Beziehungsnetzes und um dessen Aufrechterhaltung.⁶

Eine moralische Frage läßt sich dementsprechend nicht unabhängig vom konkreten Kontext entscheiden. So erhalten auch die Entscheidungskriterien, obwohl sie sehr wohl als universelle moralische Imperative verstanden werden, ihre eigentliche Bedeutung und ihr moralisches Gewicht erst innerhalb des jeweiligen konkreten Kontextes. Als *abstrakte* Prinzipien oder Rechte sind sie bloße Ansatzpunkte. Erst ihr Stellenwert innerhalb eines konkreten Konfliktes entscheidet über ihre moralische Bedeutung. Die moralischen Urteile von Frauen sind daher im strengen Sinne keine *Anwendung* von moralischen Prinzipien. Ihre Verfahrensweise ist eher induktiv als deduktiv. In Anlehnung an Kant könnte man auch sagen, ihre moralischen Urteile scheinen eher Ergebnis reflektierender als bestimmender Urteilskraft zu sein.

In der »weiblichen« Perspektive auf moralische Dilemmata lassen sich moralische Fragen folglich nicht abstrakt diskutieren. Ein solches Ansinnen, wie es beispielsweise in Interviews von Kohlberg an Frauen herangetragen wird, stellt für sie eine Zumutung dar, die ihren *primären* moralischen Intuitionen zuwiderläuft. Sie versuchen diesem patriarchalisch hegemonialen Zugriff, wie bereits erwähnt, durch beharrliches Nachfragen zu entgehen; was ihnen jedoch als Unsicherheit in moralischen Entscheidungssituationen und moralische Unreife ausgelegt wird (Gilligan 1984, 125f.).

So werden bei der Entscheidung des Heinz-Dilemmas nicht abstrakt das Recht auf Eigentum und das Recht auf Leben in Hinblick auf ihre logische Priorität gegeneinander abgewogen, sondern sie werden auf den speziellen Fall bezogen. In Frage stehen »die tatsächlichen Folgen, die die Verletzung dieser Rechte für das Leben der Betroffenen haben wird« (ebd., 119). Um es in den Worten einer der interviewten Frauen zu sagen: die »moralische Art, Entscheidungen zu treffen, besteht darin, so viel in Erwägung zu ziehen, wie man nur irgend kann, wie man weiß« (ebd., 181).

Dieser Kontextualismus impliziert weiter die Ablehnung, aber auch Erkenntnis der Unmöglichkeit eines absolut wahren/richtigen moralischen Urteils. Der moralische Diskurs von Frauen ist von dem Bewußtsein getragen, daß *jede* Entscheidung Verletzung bedeutet und es somit keine Ideallösungen moralischer Konflikte geben kann.

Statt dessen identifizieren die Frauen in ihren Stellungnahmen die dem Dilemma als solchem innewohnende Gewalt, die nach ihrer Auffassung die Gerechtigkeit aller möglichen Lösungen als fragwürdig erscheinen läßt. Diese Auffassung des Dilemmas veranlaßt die Frauen, ihr Moralurteil nicht als Abwägung von Gütern, sondern als Wahl zwischen verschieden großen Übeln aufzufassen. (Ebd., 126)

Während die Konzeption von Moral als Faimeß sich um eine möglichst oder gar um *die* gerechte Lösung eines moralischen Konflikts bemüht, verweist die Ethik der Anteilnahme auf die Begrenztheit *jeder* Lösung und erstreckt ihre moralischen Überlegungen auch auf »die noch verbleibenden Konflikte« (ebd., 33). D.h.: der »weibliche« Moraldiskurs setzt einem »absoluten Normenkodex« die »eigene Erfahrung der Komplexität moralischer Entscheidungen entgegen« (ebd., 73).

Dies darf aber nicht mit einem moralischen Relativismus oder gar Nihilismus verwechselt werden, für den es keine begründbaren Kriterien moralisch richtigen Handelns gibt. Gilligan und Murphy haben für diese Art des Relativismus die Bezeichnung »postkonventioneller Kontextualismus« im Gegensatz zum »postkonventionellen Formalismus« vorgeschlagen: »Obwohl möglicherweise keine Antwort objektiv richtig im Sinne von kontextunabhängig ist, sind doch einige Antworten und Denkformen besser als andere.« (Gilligan/Murphy 1980, 83) Daß moralische Wahrheit immer eine Frage der spezifischen Perspektive auf ein Problem ist, heißt nicht, daß es keine Kriterien für die Abwägung und Begründung einer Entscheidung gibt.

Moralische Reife bedeutet daher Gilligan zufolge eine allmähliche Annäherung der moralischen Auffassungen der beiden Geschlechter. So werden sich Männer

ihrerseits zusehends der Formalität und Abstraktheit ihrer Moralauffassung – zentriert um die Topoi der Gerechtigkeit und der Fairneß – bewußt. Doch obwohl »sich beide Geschlechter in dieser Periode von den absoluten Werten wegbewegen, unterscheiden sich die absoluten Werte als solche für die beiden Geschlechter« (Gilligan 1984, 202). Die Annäherung beruht also auf der zunehmenden Anerkennung der Differenz und auf der Achtung vor der »Integrität zweier unterschiedlicher Erlebensweisen« (ebd., 212), die gerade in ihrer Wahrheit nicht aufeinander reduzierbar oder ineinander aufhebbar sind. Das aber impliziert für beide Geschlechter die Erkenntnis von der Möglichkeit der Wahrheit/Richtigkeit verschiedener moralischer Perspektiven und damit von der Relativität bzw. Kontextgebundenheit beider Moralauffassungen (ebd., 202).

Die US-amerikanische Rezeption

Neben der Kritik an der Aussagekraft des empirischen Materials⁷ und dessen biologistischer Interpretation⁸ kristallisieren sich bei einer näheren Betrachtung der Debatte über die Thesen von Gilligan in den USA vor allem drei Kritikschwerpunkte heraus:

(1) Gilligans Kritik an Kohlbergs Konzeption moralischer Entwicklung richtet sich ausschließlich gegen die geschlechtsspezifische Blindheit, mit der hier die *männliche* Entwicklung zur *allgemeinen* Norm erhoben wird. Doch warum sollten »wir unsere Erkenntnis auf die Anerkennung lediglich zweier Modi beschränken. Sind zwei Möglichkeiten tatsächlich der einen von Kohlberg vorzuziehen?« (Nicholson 1983, 533) Indem Gilligan Kohlbergs Stadientheorie übernimmt, so wendet Nicholson ein, wird die moralische Reife *aller* Frauen (und Männer) nach einem Kriterium beurteilt, das aus der sozialen Erfahrung *einiger* Frauen abgeleitet ist. Die Moralentwicklung nicht-westlicher, nicht-weißer und nicht der Mittelklasse zugehöriger Frauen bleibe ebenso unberücksichtigt, wie bei Kohlberg, »nun allerdings ohne sexistische Komponente« (ebd., 533; vgl. a. Auerbach u.a. 1985, 153). So ist zwar der »männliche Imperialismus« gebrochen, nicht aber der »moralische«. Denn eine derartige Schematisierung einer Entwicklung basiert immer auf einem *normativen* Begriff von einer idealtypischen Moralauffassung (vgl. Flanagan, Jackson 1987, 636). Würde Gilligan versuchen, die bisher außer acht gelassenen sozialen Verschiedenheiten zu integrieren, sähe sie sich entweder mit dem Problem konfrontiert, ihre Präferenz zu begründen, was sie bisher umgehen konnte, oder aber sie müßte das Entwicklungsmodell als solches aufgeben und für einen moralischen Pluralismus plädieren, in dem sich mehr als zwei verschiedene Stimmen bemerkbar machen.

(2) Insbesondere Genevieve Lloyd weist auf das Problem der Ausblendung historisch-gesellschaftlicher Faktoren in Gilligans Rekonstruktion der »weiblichen« Moral hin und betont, daß die »Idee, Frauen hätten einen spezifischen intellektuellen und moralischen Charakter, in ebenderselben philosophischen Tradition entwickelt wurde, auf die sie heute als eine Reaktion erscheinen mag« (Lloyd 1983,

512). Erst in der nach-cartesianischen Auffassung von Rationalität und Moral wird den Frauen eine andere und komplementäre Rationalität und Moral zugewiesen; so daß Denker wie Rousseau und Kant »im komplementären Charakter von Frau und Mann ein einheitliches moralisches Wesen sahen« (ebd., 510). Ignoriert wird hierbei – und auch Gilligan scheint das zu vergessen –, daß die spezifische Moral der Frauen durch ihren Ausschluß aus der Öffentlichkeit und damit die »distinkten Züge am Inhalt des femininen intellektuellen Charakters teilweise durch Unterdrückung konstituiert« wurden (ebd., 513; vgl. Nicholson 1983, 520f.). Eine Konzeptualisierung einer »weiblichen« Ethik, die dies nicht mitreflektiert, redet einer konservativen Politik das Wort, die sich für den Schutz der traditionellen Familie einsetzt, angeblich nur, um die Grundlage dieses anderen wichtigen Diskurses zu wahren.⁹

(3) Auerbach zufolge hat die grundlegende Zweideutigkeit von Gilligan, die »mit einer impliziten Zelebrierung der Merkmale weiblicher Moral« einhergeht, zu »verschiedenen Interpretationen und Anwendungen von Gilligans Ansatz« geführt (Auerbach u. a. 1983, 158). So können radikale Feministinnen mit Gilligan den Anspruch begründen, »daß die Überlegenheit der Moral von Frauen die Welt vor der nuklearen Zerstörung retten könnte« (ebd., 150); liberale Feministinnen können dasselbe Argument benutzen, um zu zeigen, »daß die großen Unternehmen gut daran täten, die andere, moralisch höhere und nicht-aggressive Stimme der Frauen zu hören und von ihr zu lernen ... um auf diese Weise dem Kapitalismus ein freundlicheres Gesicht zu geben« (ebd., 159). Gleichfalls aber können sich konservative Feministinnen auf Gilligan stützen, wenn sie verlangen, die »einzigartige Sensibilität der Frauen zu bewahren, indem der private Bereich vor bürokratischer Herrschaft geschützt wird« (ebd., 150). Und schließlich können Nicht-Feministinnen und Anti-Feministinnen mit Bezug auf Gilligan behaupten, »daß Frauen und Männer getrennte Interessen haben« (ebd., 159). Ein solch breites Spektrum an unterschiedlichen Bezugnahmen zeugt aber für Auerbach nicht für die Stärke dieses Ansatzes, sondern für einen Mangel an Klarheit: »Das Problem ihres Buches ist nicht, daß es eine schlechte Politik verfolgt, sondern daß es jeder Politik entbehrt.« (Ebd., 160) Andere wiederum sind der Meinung, Gilligan schwanke zwischen der Vorstellung, die beiden Ethiken seien zwei inkompatible, aber gleichwertige und jeweils für sich gültige Moralpraxen und der, daß beide für sich unzureichende Moralpraxen seien, die in einer Art »dialektischen Synthese« zusammengeführt werden müssen (Flanagan, Jackson 1987, 628).

Doch diese Kritiken gehen an der provokativen Pointe dieser Thesen vorbei. Sie reproduzieren ein Moralverständnis, das hier gerade problematisiert werden soll, wonach es nur eine Perspektive auf moralische Probleme geben kann, der ein begründeter Anspruch auf Wahrheit und Richtigkeit zukommt. Gilligan ist weder der Meinung, daß die »weibliche« Moral als Ethik der Fürsorge und Verantwortung der »männlichen« Moral als Ethik des Rechts und der Fairneß überlegen wäre, außer in dem was sie *anderes* leistet als die »männliche«; aber beide sind für sie auch nicht einfach gleichwertige Moralpraxen, ihre theoretische und moralische Sympathie ist eindeutig parteiisch. Ebenso wenig ist für sie die Differenz zwischen

diesen moralischen Praxen absolut, wenn auch grundsätzlich und nicht aufhebbar. Es sind *zwei* Perspektiven, die eine jeweils *eigene* Integrität und Wahrheit besitzen, ohne sich komplementär zueinander zu verhalten und die in dialektischer Spannung zueinander stehen, indem sie sich wechselseitig problematisieren, ohne sich jedoch in einer zukünftigen dialektischen Synthese aufheben zu können oder zu sollen: in einem nunmehr wahren Dritten. Zwischen beiden Moralen gibt es jedoch auch konvergierende Momente. So teilen beide Moralen die Erkenntnis von der universellen Notwendigkeit gleichberechtigter und gewaltloser Beziehungen zwischen den Menschen, aber sie formulieren diese moralischen Imperative innerhalb unterschiedlicher moralischer Diskurse.

Schon in den kritischen Stellungnahmen zeichnet sich ab, daß Gilligans Thesen von einer »weiblichen« Moralauffassung einerseits als Bestätigung konservativer Vorstellungen von einer spezifisch weiblichen Identität, die in ihrer Privatheit und Kontextbezogenheit als notwendige Ergänzung männlicher Lebens- und Denkweisen bewahrt werden muß, gelesen werden – auch wenn das gegen ihre ausdrückliche Intention ist. Andererseits gelten sie als Ausgangspunkt, das vorherrschende Moral- und Rechtsverständnis als normative Verallgemeinerung männlicher Lebens- und Denkweisen zu problematisieren. Dies bestätigt sich auch in den Anknüpfungen an Gilligans Arbeit bei Jean Bethke Elshtain einerseits (4) und Seyla Benhabib andererseits (5).

(4) Jean Bethke Elshtains zentrale Intention ist die Bewahrung der Unterscheidung von privater und öffentlicher Sphäre, da diese für jede Gesellschaft (good society) unabdingbar notwendig ist. In ihrer Version dessen, was sie mit Hegel eine ethische Polis nennt, würden Männer und Frauen die Notwendigkeit anerkennen, eine »Spannung zwischen den verschiedenen Sphären und miteinander konkurrierenden Idealen und Zwecken aufrechtzuerhalten« (Elshtain 1981, 351). Dies aber bedarf privater Bereiche, »die mit einem eigenen, an moralische und ästhetische Imperative gebundenen Wert und Zweck ausgestattet sind« und die, »um lebensfähig zu sein, Freiheit von allumfassenden öffentlichen Imperativen« verlangen (ebd.). Zur Unterstützung ihrer Behauptung von der Bedeutung der Familie als Reproduktionsgrundlage für bestimmte (weibliche) moralische Werte bezieht sich Elshtain auf Gilligan.

Wenn es zutrifft, wie Carol Gilligan behauptet, daß Frauen eine andere moralische Sprache sprechen, eine Sprache, die sich auszeichnet durch ihre Offenheit für andere, ihre Verantwortlichkeit, Sorge und Verpflichtung und daher uneins ist mit formalen, abstrakten Modellen einer Moral, die nach absoluten Prinzipien bestimmt wird, wenn das also zutrifft, dann müssen wir die Sphäre schützen, in der eine solche Moralität und Verantwortlichkeit möglich wird und ihre Imperative auch auf Männer erweitern. (Ebd., 335f.)

Folglich sollte eine feministische Politik ihr primäres Ziel im Schutz der Familie als grundlegende menschliche Institution sehen (ebd., 327).¹⁰

Gilligan selbst zieht allerdings aus ihren Ausführungen ganz andere Konsequenzen. Sie betont:

Meine Hoffnung gilt den Frauen, die sich in berufliche Laufbahnen wagen, wo sie den Widerspruch zwischen ihrem Rollenverständnis und der Wettbewerbsorientiertheit erleben, wo sie aber nicht um den Preis der Depression sich anpassen, sondern die Struktur der Arbeitswelt in Frage stellen und ihre Wertvorstellungen beibehalten. (Gilligan 1982, 34)

Für sie besteht keineswegs die Notwendigkeit einer empathischen Bejahung der Familie und der traditionellen Trennung zwischen öffentlicher und privat-familiärer Sphäre. Für sie liegt, im Gegenteil, gerade in der direkten Konfrontation der Arbeitswelt mit den »weiblichen« Lebensvorstellungen, eine wichtige Chance zur Überwindung der Entfremdung in kapitalistischen Gesellschaften (ebd.).

(5) Seyla Benhabib versucht die Thesen von Gilligan fruchtbar zu machen für eine »antizipatorisch-utopische Kritik universalistischer Moraltheorien aus einer feministischen Perspektive« (Benhabib 1986, 405); oder, wie es in der deutschen Fassung dieses Aufsatzes heißt: der »formal-universalistischen Moraltheorien«. Diese Formulierung ist insofern zutreffender, als Benhabib keineswegs eine Kritik am moralischen Universalismus als solchem unternimmt – was im Anschluß an Gilligan durchaus naheliegen würde – sondern lediglich eine Kritik an einem spezifischen Typ des Universalismus, nämlich dem »monologischen« Universalismus (vertreten von Hobbes über Rousseau und Kant bis Kohlberg und Rawls) im Gegensatz zu einem interaktiven Universalismus (insb. Habermas).

»Formal-universalistische Moraltheorien« basieren auf einer Perspektive, die von »der Individualität und konkreten Identität des Anderen« abstrahiert und so eher den »Standpunkt des verallgemeinerten Anderen« übernimmt als den »Standpunkt des konkreten Anderen« (Benhabib 1986, 411). Die moralische Würde des Einzelnen ist hier also in der von seiner konkreten Individualität *abstrahierten* und formalen Gleichheit begründet, oder genauer, in der rationalen und autonomen Subjektivität in jedermanns Person. Benhabib zeigt nun, daß die moraltheoretische Konzeptualisierung des Standpunktes des »verallgemeinerten Anderen« sowohl, was die »Definition des Gegenstandsbereichs der Moral« als auch, was ihr »Ideal der moralischen Autonomie« anbetrifft, »zu einer Privatisierung der Erfahrung von Frauen und zu deren Ausschluß von einer Betrachtung vom moralischen Standpunkt aus« geführt hat (ebd., 405). Während die Öffentlichkeit ausschließlich als von Normen bestimmt gilt, die vom Standpunkt des verallgemeinerten Anderen abgeleitet sind, eben durch Recht und Gerechtigkeit, gilt die private oder häusliche Sphäre – die Sphäre der Familie, auf die Frauen während der Entwicklung der modernen bürgerlichen Gesellschaft zunehmend beschränkt wurden – als Bereich der eher persönlichen, denn moralischen Entscheidung. Das heißt, diese Unterscheidung zwischen öffentlich-politisch-moralischer und häuslich-persönlicher Sphäre »bedeutet nicht die Anerkennung einer gleichberechtigten weiblichen Autonomie, sondern eher die Ausklammerung von Geschlechterbeziehungen aus dem Umfeld des Gerechtigkeitsbegriffs überhaupt« (ebd., 411). So gesteht Kohlberg Gilligan zwar zu, mit ihren Thesen den moralischen Bereich nützlicherweise erweitert zu haben, beschränkt die Zuständigkeit einer Ethik der Fürsorge allerdings auf den privaten Bereich (ebd., 404).

Neben dem Nachweis, daß die Grundlage dieser Moralkonzeption, das autono-

me Individuum, nichts anders als der bürgerliche Mann ist (insb. ebd., 408), gelingt es Benhabib zudem zu zeigen, daß die formal-universalistische Moraltheorie in sich inkonsistent ist und hinter ihren eigenen normativen Kriterien zurückbleibt. So wird der Standpunkt des »verallgemeinerten Anderen« zwar moraltheoretisch zu konzeptualisieren versucht, aber

moralische Reziprozität beinhaltet gemäß Kohlberg und Rawls die Fähigkeit, den Standpunkt des Anderen einzunehmen, sich selbst fiktiv an die Stelle des Anderen zu setzen, jedoch unter den Bedingungen des »Schleiers des Nichtwissens«¹¹; der Andere als verschieden vom eigenen Ich verschwindet. (Ebd., 412)

Doch damit wird Benhabib zufolge »das Grundproblem des Kantischen Begriffs des Selbst, daß nämlich das noumenale Selbst nicht individuiert werden kann« (ebd., 413) wiederholt. Genaugenommen wird überhaupt keine Unterscheidung zwischen dem Selbst und dem Anderen vorgenommen. Das Versprechen auf Übernahme des Standpunkts des Anderen bleibt uneingelöst. Verschärft wird dies noch durch den Monologismus dieses Modells. In der Tradition Kants stehend ist moralisches Entscheiden hier ein rein gedanklicher Vorgang jeweils einzelner Individuen (ebd., 415).

Die Alternative sieht Benhabib in einer auf Habermas gestützten »kommunikativen Ethik der Bedürfnisinterpretation und eines relationalen Selbst« (ebd.). Eine solche Ethik würde zum einen den Anspruch auf Universalismus nicht preisgeben, ihn eher transformieren, indem

Andersartigkeit als Ausgangspunkt für Reflexion und Handeln (betrachtet wird, A.M.). In diesem Sinn ist »Universalität« ein regulatives Ideal, das nicht unsere körperliche und beziehungsbestimmte Identität negiert, sondern bestrebt ist, moralische Einstellungen zu entwickeln und politische Veränderungen zu fördern, die zu einem für alle akzeptablen Standpunkt führen können. (Ebd., 406)

Außerdem bedeutet diese Moralkonzeption mit ihrer Möglichkeit auch der Bedürfnisinterpretation eine Erweiterung des Gegenstandsbereichs der Moral. Benhabib zufolge hat nun gerade Gilligan durch ihre Rekonstruktion der »weiblichen« Moralauffassung als Ethik der Fürsorge zur Konstruktion einer solchen kommunikativen Ethik und ihrem interaktiven Universalismus einen wichtigen Beitrag geleistet. Denn indem sie gezeigt hat, daß das moralische Urteil von Frauen »stärker kontextgebunden ist und abhängiger von den besonderen Umständen von Beziehungen und Lebensgeschichten«, daß also Frauen eine »größere Neigung dazu (zeigen, A.M.), den Standpunkt des besonderen Anderen zu übernehmen« (ebd., 403), hat sie nicht nur der lange unterdrückten moralischen Stimme der Frauen Gehör verschafft und die Notwendigkeit der Integration dieser moralischen Perspektive verdeutlicht, sondern auch konkrete Ansätze entwickelt, in welcher Weise die bisherige Konzeption eines interaktiven Universalismus weiterentwickelt werden muß.

Bei dieser uneingeschränkten Bezugnahme auf die Diskursethik von Habermas als einer Konzeption von Moral, die die »weibliche« Moralauffassung, wie sie Gil-

ligan rekonstruiert hat, ohne große Schwierigkeiten zu integrieren vermag, bleibt allerdings unklar, worin dann eigentlich – über die bloße Explizierung hinaus – die moraltheoretische Originalität von Gilligans Beitrag liegt. Zudem bleibt unklar, wie die Diskursethik diese Integration leisten können soll, wenn Habermas selbst immer wieder darauf verweist, daß Verantwortung und Fürsorge im diskursethischen Begriff des Universalismus immer schon impliziert sind, jedenfalls soweit sie überhaupt normativ relevant sind; das heißt, wenn nach ihm keineswegs die Notwendigkeit der korrigierenden Integration des moralischen Potentials einer »weiblichen« Moralauffassung besteht. Mit der anvisierten »Aufhebung« der »weiblichen« Moralauffassung in einer Gesamtkonzeption kommunikativer Ethik nimmt Benhabib den Thesen von Gilligan außerdem ihre moraltheoretische Pointe: die Betonung der *Integrität* zumindest zweier moralischer Perspektiven und damit die grundsätzliche *Zurückweisung jedes moralischen Universalismus*, der *monistisch* die Möglichkeit verschiedener gleichwertiger moralischer Perspektiven ausschließt. Und dazu gehört auch, wie die Kritik von Habermas an den Thesen von Gilligan zeigen wird, der diskursethische.

Die Rezeption in der Bundesrepublik

In der Bundesrepublik tut sich die Diskussion der Thesen von Gilligan auffallend schwer.¹² Dies hängt sicherlich nicht zuletzt mit der hierzulande innerhalb der Linken wie der Frauenbewegung vorherrschenden Berührungsangst mit moralischen Fragen zusammen. So ist es vielleicht auch nicht verwunderlich, daß die ausführlicheren Bezugnahmen fast ausnahmslos im eher traditionellen moralphilosophischen Diskussionskontext zu finden sind, so unter anderem im Rahmen des Entwurfs von Habermas zu einer Diskursethik (2) und in Gertrud Nunner-Winklers Ausführungen zu einem »eingeschränkten Universalismus« (3).¹³ Ausnahme ist die Kritik von Frigga Haug im Zusammenhang ihres (feministischen) Versuchs einer Theorie moralischer Vergesellschaftung (1).

(1) Haug zufolge erweisen sich bei näherer Betrachtung die von Gilligan behaupteten zwei grundsätzlich verschiedenen moralischen Praxen als lediglich männliche und weibliche Moral-»Aspekte« innerhalb *eines* Moralsystems; d.h., »daß die Moral selber zweigeschlechtlich ist wie der Mensch« (Haug 1984, 103). Die Verschiedenartigkeit entsteht durch die jeweils andere Bedeutung, die die gleichen moralischen Topoi für die verschiedenen Geschlechter annehmen, da die männliche Moral um das Eigentum und die weibliche um den Körper kreist.

Es gelten also nicht für jedes Geschlecht von vornherein andere Werte, wie wir bislang annahmen – so Fürsorglichkeit nur für Frauen, Tapferkeit nur für Männer oder Ähnliches – sondern die gleichen Werte bedeuten je nach Geschlecht Verschiedenes, beziehen sich auf andere Praxen, verlangen ein anderes Verhalten, Moral ruft so beide Geschlechter zur Ordnung – sie verstehen es, jedes an seiner Statt. (Ebd., 104)

Unklar bleibt allerdings, an was gemessen beispielsweise der männliche und weib-

liche Begriff von Tapferkeit als derselbe moralische Wert bezeichnet werden kann. Zudem ging es Gilligan gerade um die Differenz der jeweiligen spezifischen moralischen Topoi, die die Interpretation bzw. das Verständnis moralischer Werte geschlechtsspezifisch jeweils anders strukturiert und zu unterschiedlichen Moralpraxen führt. Sie bestreitet keineswegs die Existenz gleicher Begriffe in beiden moralischen Diskursen; aber sie betont auch ihren unterschiedlichen moralischen Status innerhalb des jeweiligen moralischen Diskurses. So stellt der Begriff der Gleichheit für die »männliche« Moralauffassung eine zentrale Grundkategorie dar, für die »weibliche« hingegen ist er im wahrsten Sinne des Wortes ein sekundärer Begriff, nämlich eine zentrale Erweiterung. Haug nimmt so den Thesen von Gilligan nicht nur die entscheidende provokative Pointe, sie reproduziert auch den bürgerlichen Moraldiskurs mit seinem hegemonialen monistischen Universalismus.

Einen wichtigen Punkt trifft Haug jedoch, wenn sie Gilligan, allerdings etwas polemisch überspitzt, entgegenhält, sie ignoriere, daß es sich bei moralischen Konflikten immer auch um gesellschaftliche Probleme handelt, nicht lediglich um individuelle, und reduziere durch die individuelle Zuschreibung von Verantwortung »gesellschaftliche Mängel« »auf moralische Probleme« (Haug 1985, 114).

Die Leistung der ... Interviewerin besteht jeweils darin, alle diese gesellschaftlichen Probleme (wie fehlende soziale Einrichtungen, Arbeitslosigkeit etc., A.M.) in die moralische Verantwortung der einzelnen zu schieben ... In dieser Weise ist das Buch ein Lehrwerk für ideologische Erziehung. Es führt vor, wie eine bestimmte Anordnung von Problemen die selbsttätige Verschiebung gesellschaftlicher Probleme in moralische Individualität auslöst. (Ebd.)

Personalisierung und Individualisierung gesellschaftlicher Verhältnisse sind jedoch ein normative Diskurse überhaupt kennzeichnender Effekt, wenn er auch in der Konzeption von Gilligan durch die zentrale Rolle, die der Begriff der Verantwortung spielt, verstärkt wird. Dies ist daher ein Problem von Moral überhaupt, nicht nur der Gilligans – jedenfalls jeder Moralkonzeption, die nicht auf einer gesellschaftstheoretisch reflektierten Theorie der Moral basiert und nicht reflektiert, daß sie selbst eine historisch bestimmte (ideologische) Bewußtseinsform darstellt.

(2) In seinem Aufsatz »Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln« (Habermas 1983) setzt sich Habermas mit dem oben bereits angesprochenen Versuch von Gilligan und Murphy auseinander, dem »postkonventionellen Formalismus«, wie er die Kohlbergsche Moralstufe 6 kennzeichnet, einen »postkonventionellen Kontextualismus« entgegenzusetzen. Sie sehen darin eine mögliche Überwindung des abstrakten ethischen Formalismus, Prinzipialismus und Rigorismus des herkömmlichen postkonventionellen Moralverständnisses. Für Habermas dagegen werden damit »Defizienzen fälschlich zu Merkmalen einer normalen Stufe postkonventionellen Denkens« stilisiert (ebd., 192). Denn ihm zufolge zeichnet sich die postkonventionelle Moral durch eine Differenzierung innerhalb des moralischen Bereichs aus: in *moralische* Fragen, die unter dem Gesichtspunkt der Verallgemeinerungsfähigkeit und der Gerechtigkeit, also grundsätzlich rational und mit guten Gründen

entschieden werden und *evaluative* Fragen des guten Lebens, die in ihrer Rationalität an eine historisch konkrete Lebensweise gebunden sind. Die moralischen Fragen haben sich gegenüber den Problemen des guten Lebens verselbständigt und »müssen zunächst autonom, d.h. als Gerechtigkeitsfragen beantwortet werden. In diesem »zunächst« kommt das Problem zum Vorschein, das unter dem Titel der Verantwortungsethik behandelt wird« (ebd., 190).

Eben diese grundlegende Unterscheidung beachtet Gilligan Habermas zufolge zu wenig: sie differenziert »nicht hinreichend zwischen moralischen und evaluativen Fragen, zwischen Gerechtigkeitsfragen und Fragen des guten Lebens« (ebd., 193). Sie verfehlt damit die entscheidende kulturelle Errungenschaft, die in dieser Unterscheidung liegt und wonach zwischen der rationalen *Begründung* von Normen und der Frage ihrer kontextspezifischen *Anwendung* zu trennen ist. Moralische Fragen müssen »zunächst« als *normative* Fragen entschieden werden – wobei der konkrete Kontext nur soweit relevant ist, wie er für das normative Problem von Bedeutung ist –, erst dann gilt es Fragen der konkreten Anwendung in einer Situation zu klären, jetzt im Sinne von Konsequenzen in den menschlichen Beziehungen, über die sich nicht im Rahmen verallgemeinerbarer Prinzipien diskutieren läßt.¹⁴ So betont Habermas bezogen auf die Abtreibungsproblematik:

Konsequenzen, die sich aus einer solchen Entscheidung für die Beziehung zu Freund und Ehemann, für die berufliche Karriere der Frau, des Mannes, für die Veränderung des Familienlebens usw. ergeben, kommen erst in Betracht, wenn die Abtreibung selbst als moralisch zulässig erscheint. (Ebd., 205)

Nun ist aber eine der zentralen moraltheoretischen Konsequenzen der Ausführungen von Gilligan, daß sich moralische Fragen gerade nicht in normativen Fragen erschöpfen, daß Moralität mehr ist als auf universelle normative Prinzipien gegründetes Handeln. So stehen die Frauen in der Abtreibungsuntersuchung auch nicht vor der Frage nach der grundsätzlichen Zulässigkeit der Abtreibung, sondern nach ihrer moralischen Zulässigkeit in einer konkreten Situation.

Von Gilligan her läßt sich daher umgekehrt einwenden: die um Gerechtigkeit und Fairneß zentrierte postkonventionelle Moralauffassung übersieht, philosophisch-idealistisch befangen, daß Moralität im konkreten Handeln und daher vornehmlich in der Frage nach dem richtigen Handeln in einer konkreten Situation besteht. Sie unterscheidet nicht hinreichend zwischen Normativität und Moralität bzw. setzt beides ineins.¹⁵ Diese Abstraktion von der konkreten Individualität des Einzelnen und der Komplexität menschlicher Beziehungen wird von den Frauen als unmoralisch zurückgewiesen und betont, daß die Moralität einer konkreten Entscheidung gerade nicht im Aspekt ihrer möglichen Verallgemeinerbarkeit liegt.

Ein weiterer Einwand von Habermas richtet sich gegen Gilligans Kritik, der Aspekt der Verantwortung sei in der postkonventionellen Gerechtigkeitsethik unterrepräsentiert. Er betont: die diskursethische Fassung von Moral bedarf »keiner zusätzlichen verantwortungsethischen Gesichtspunkte«¹⁶. Sie impliziere den Aspekt der Verantwortung, soweit er moralisch überhaupt relevant ist, und zwar in der Berücksichtigung der Folgen und Nebenwirkungen, die sich aus einer allgemeinen Befolgung einer Norm ergeben könnten (ebd.). Verantwortung wird hier

folglich vor allem im Sinne von Kontextsensibilität bei der Anwendung von Normen verstanden und keineswegs, wie der Begriff der Gerechtigkeit, als grundlegendes normatives Prinzip.¹⁷ Die von Gilligan behauptete Differenz in der Ausgangsperspektive ist damit jedenfalls nicht widerlegt.

Der Unterschied im Ausgangspunkt, von dem her Moral gedacht wird, wird besonders deutlich in Habermas' Versuch, die Diskursethik von individualistischen Ethikkonzeptionen (wie die Kohlbergs) abzugrenzen. Ihm zufolge bleiben individualistische Ethiken nämlich noch »der bürgerlichen Ideologie insoweit verhaftet, als sie von vereinzelt, privatautonom, sich selbst besitzenden, über sich selbst als Eigentum verfügenden Subjekten ausgehen – und nicht von den Verhältnissen reziproker Anerkennung, in denen die Subjekte ihre Freiheit intersubjektiv erwerben und behaupten« (Habermas 1986, 307). Im Gegensatz dazu konzipieren interaktive Ethiken, wie die Diskursethik, Moral nicht vom Individuum her; sie gehen vielmehr, sozialisationstheoretisch belehrt, davon aus, »daß Personen als sprach- und handlungsfähige Subjekte nur auf dem Wege der Vergesellschaftung individualisiert werden« (ebd., 310). Das heißt, für sie ist das Bewußtsein von der Gleichursprünglichkeit von Individuum und Gesellschaft und damit das Wissen, daß »die Integrität der Einzelnen nicht ohne die Integrität ihrer gemeinsamen ... Lebenswelt« (ebd.) zu gewährleisten ist, moralkonstitutiv. Dies impliziert aber keineswegs eine grundsätzliche Überwindung des bürgerlichen Individualismus. Auch die Diskursethik konzipiert Moral vom autonomen Individuum her, für das die Tatsache seiner Sozialität vor allem Einschränkung bzw. Gefahr durch Übergriffe bedeutet. So ist für Habermas Moral in der Notwendigkeit des Schutzes vor anderen begründet, eine Art »Schutzvorrichtung«, durch die die »extreme Verletzbarkeit« des Menschen kompensiert werden soll (Habermas 1986a, 20). Denn je »weiter die Individuierung fortschreitet, umso mehr verstrickt sich das einzelne Subjekt in ein immer dichteres und zugleich subtileres Netz reziproker Abhängigkeiten und exponierter Schutzbedürftigkeiten« (Habermas 1986, 310). Das komplexe und vielschichtige Netz sozialer Beziehungen, von dem nach Gilligan Frauen ausgehen als etwas, was als positive Bedingung der Möglichkeit menschlichen Seins, menschlicher Möglichkeiten, Fähigkeiten, aber auch Unfähigkeiten, angesehen werden muß, ist hier ein »immer dichteres und subtileres Netz reziproker Abhängigkeiten und exponierter Schutzbedürftigkeiten«, in dem sich der Mensch im Laufe seiner Entwicklung zunehmend »verstrickt«. Die andere Seite der (deontologisch begriffenen) Gerechtigkeit ist daher Habermas zufolge auch nicht Benevolenz (Kohlbergs Vorschlag), schon gar nicht Verantwortung, sondern Solidarität – ein Begriff aus der Tradition füreinander einstehender Männer-Subjekte, »Genossen«, wie Habermas selbst es formuliert (ebd., 311) – und »ohne wenigstens ein Element von Versöhnung undenkbar« (ebd., 313). Diese Konzeption von Moral denkt Moral, oder genauer, Normativität von der Vorstellung des Krieges, jedenfalls der Konflikte zwischen Männer-Menschen her, deren Bewußtsein von ihrer Gesellschaftlichkeit vor allem durch die Erfahrung ihrer Verletzbarkeit durch andere (ebd., 310) und ihrer gemeinsamen Interessen entsteht (ebd., 311).

Handelte es sich bei Gerechtigkeit und Solidarität wirklich, wie Habermas zu zeigen versucht, »um zwei Aspekte derselben Sache« (ebd.), dürfte die Umkehrung der Reihenfolge keine moraltheoretischen Konsequenzen haben. Doch die

Integrität des gemeinsamen Lebenszusammenhangs (im Begriff der Solidarität repräsentiert [ebd.]) ist vor allem als soziale Grundlage des Individuums relevant: die Integrität des Einzelnen ist dem vorgeordnet. Die Diskursethik bleibt in der individualistischen Trennung von Individuum und Gesellschaft befangen.

Die Konzeption von Moral als Verantwortung denkt Moral hingegen von der Verbundenheit der Menschen her, aus dem Bewußtsein von der Gesellschaftlichkeit des Menschen und der Erfahrung eines komplexen und vielschichtigen Netzes sozialer Beziehungen als Bedingung der Möglichkeit menschlicher Existenz. Konflikte werden so nicht vornehmlich als Konflikte zwischen einzelnen Menschen angesehen, vielmehr als menschliche Konflikte innerhalb und als Resultat sozialer Beziehungen. Das heißt, Moral gründet hier in erster Linie im Bewußtsein der Verbundenheit und der Zuständigkeit und nicht der Trennung.

Genaugenommen gibt die Kritik von Habermas selbst ein Beispiel für das, was Gilligan zu zeigen versuchte: es gibt (zumindest) zwei um unterschiedliche Kriterien schwerpunkte und moralische Erkenntnisse zentrierte Moralauffassungen, deren moralische Wahrheit gerade in ihrer jeweiligen Differenz liegt und deren unterschiedliche Perspektiven sich gerade nicht aufeinander reduzieren lassen. So »sprechen männliche und weibliche Stimmen in der Regel von der Wichtigkeit verschiedener Wahrheiten, erstere von der Rolle der Trennung für die Definition und Ermächtigung des Selbst, letztere von dem fortlaufenden Prozeß der Bindung, der die menschliche Gemeinschaft erschafft und am Leben erhält« (Gilligan 1984, 191).

Ignoriert wird in diesen Einwänden zudem völlig, daß Gilligans Überlegungen auf der – zumindest aus ihrer Sicht – empirisch feststellbaren Tatsache basieren, daß wir zwischen einer »männlichen« und einer »weiblichen« Perspektive auf moralische Fragen unterscheiden müssen, es sich also ihrer Meinung nach bei dieser Kontroverse nicht nur um eine empirisch feststellbare, sondern auch geschlechtsspezifische Differenz handelt. Dies zu ignorieren und die Kontroverse als eine rein moraltheoretische Frage zu behandeln, die ohne Problem im Sinne einer neutralen Abwägung des rationaleren Arguments entschieden werden könnte, reproduziert, was zu bestreiten versucht wird, daß der bisherige Begriff des Universalismus patriarchalisch hegemonial auf der Ausgrenzung (zumindest) der »weiblichen« Moralpraxis basiert. Die Chance, den grundsätzlich hegemonialen Normativismus, wie er mit jedem (monistischen) Universalismus verbunden ist, auch mit dem diskursethischen (mit seiner Auszeichnung einer Moralauffassung als der Bestimmung von Moralität und seiner Zurückweisung anderer, gleichrangiger Moralpraxen), kritisch zu reflektieren, bleibt ungenutzt. So wird von Habermas die Existenz zweier gleichrangiger moralischer Perspektiven entschieden zurückgewiesen: »Im übrigen läßt die diskursethische Bestimmung des moralischen Gesichtspunktes neben Gerechtigkeit oder normativer Richtigkeit *gleichrangig* konkurrierende Gesichtspunkte nicht zu.« (Habermas 1983, 193)

(3) In ihrem »Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus« stellt Gertrud Nunner-Winkler relativistische Ethikkonzeptionen, wie den ethischen Nihilismus von Skinner und Geiger und den ethischen Relativismus von Weber (Nunner-Winkler 1986, 126ff.), und strikt universalistische Ethikkonzeptionen, wie die von

Kant, Kohlberg und Habermas, gegenüber. Die Thesen von Gilligan nehmen für sie dabei eine interessante Zwischenstellung ein zwischen Relativismus und Universalismus. Denn

die These von den Zwei Moralien impliziert die universalistische Annahme einer rationalen Rechtfertigbarkeit moralischer Argumentationen, bestreitet jedoch die Einheitlichkeit der Moral: es gibt zwei moralische Perspektiven, die nicht aufeinander reduzierbar sind und gleichermaßen Gültigkeit beanspruchen. (Ebd., 128)

Doch obwohl Nunner-Winkler dies konzidiert, nimmt sie diese Feststellung nicht zum Ausgangspunkt, den Monismus des herkömmlichen Universalismusbegriffs grundsätzlich zu problematisieren. Sie fährt vielmehr fort: »Allerdings bleibt offen, von welcher Position her und mit welchen Gründen diese gleiche Gültigkeit für beide Stimmen behauptet werden kann.« (Ebd.)

Von Gilligan her gesehen ist dies eine Vermischung verschiedener theoretischer Ebenen. Gilligan hat eine – jedenfalls ihrer Meinung nach – *empirisch* festzustellende »andere moralische Stimme« rekonstruiert. Sie hat dabei aber nirgendwo von der »gleichen Gültigkeit« beider moralischer Praxen im moraltheoretischen Sinne gesprochen. Sie könnte dies auch gar nicht. Denn dazu wäre, jedenfalls im herkömmlichen moralischen Diskurs, wie Nunner-Winkler zurecht betont, eine beiden Moralien gemeinsame Größe erforderlich:

»Theoretisch ist festzuhalten, daß es entweder eine oder keine Moral gibt: Die Gültigkeit von Zwei Moralien kann nur von einem Metastandpunkt her behauptet werden, der ein Kriterium definiert, das die Angemessenheit der Moralien zu beurteilen erlaubt – und das dann eine einheitliche Moral konstituieren würde.« (Ebd., 132)

Genau diese Vorstellung von der scheinbar logischen Evidenz der Möglichkeit nur einer *einheitlichen* Moral, überhaupt nur *einer* Moral grundsätzlich in Frage zu stellen, ist aber die moraltheoretische Konsequenz, die aus den Ausführungen von Gilligan gezogen werden muß. D.h., es ist die Frage, inwieweit nicht eine solche Vorstellung von Moral in sich androzentrisch ist und ein »männliches« Denken reproduziert, was gerade durch eine moraltheoretische Konzeptualisierung der Thesen von Gilligan problematisiert werden müßte. Denn von einer feministischen Perspektive her erweist sich »männliches« Denken gerade an der Dominanz des Topos der Identität und an der theoretischen Zwanghaftigkeit, Vielheit und Differenz letztlich in Einheit und Identität aufheben zu müssen, die Zweierheit nur über die Einheit denken zu können.¹⁸ Ähnlich nämlich, wie sich gezeigt hat, daß das traditionelle Argument, die Differenz zwischen Männern und Frauen und damit die weibliche Defizienz sei objektiv an einem neutralen Maßstab eines idealtypischen Menschen gemessen, letztlich eine patriarchalisch hegemoniale Ausgrenzung »weiblicher« Lebenspraxen über eine Gleichsetzung des Menschen mit dem bürgerlichen Mann ist, hat sich bezogen auf die traditionelle Argumentation von der Notwendigkeit des Universalismus (im Sinne der Auszeichnung einer Moral) als Bedingung der Möglichkeit der Bestimmung von Moral gezeigt, daß dies eine patriarchalisch hegemoniale Ausgrenzung (zumindest) des »weiblichen« Moralverständnisses bedeutet.

Die entscheidende Kritik von Nunner-Winkler richtet sich aber gegen die »empirische Triftigkeit« (ebd., 132) der Thesen von Gilligan. Sie stützt sich dabei auf eigene Untersuchungen zu Fragen der Adoleszenz, dem moralischen Bewußtsein, Wertorientierungen etc. bei männlichen und weiblichen Jugendlichen, die sie selbst zusammen mit R. Döbert durchgeführt hat. Diese Untersuchung ermöglicht (neben anderen Einwänden gegen Gilligan, die hier nicht erörtert werden können) einen bemerkenswerten Vergleich der Antworten zur Frage der Zulässigkeit von Abtreibung mit Antworten zur Rechtfertigbarkeit von Wehrdienstverweigerung. Dabei erweist sich, daß Mädchen bezogen auf das Abtreibungsproblem zwar tatsächlich »doppelt so häufig wie Jungen ... auf die Kosten, die einer Frau aus einer unerwünschten Schwangerschaft erwachsen« und auf »die negativen Folgen, die ein unerwünschtes Kind zu tragen hat« (ebd., 133) hinweisen, daß sich dies aber im Fall der Wehrdienstverweigerung geradezu umkehrt:

nun sind es vor allem die Mädchen, die ausschließlich abstrakte moralische Überlegungen benennen (wie etwa: du sollst nicht töten; Kriege sind schlecht: 63% der Mädchen vs. 23% der Jungen). Die meisten Jungen hingegen integrieren in ihren Urteilen Überlegungen über die Kosten- und Folgelasten der beiden Handlungsoptionen mit prinzipialistischen moralischen Erwägungen (59% der Jungen vs. 12% der Mädchen). (Ebd., 133f.)

Nunner-Winkler zieht daraus mit Döbert den Schluß: »daß die Berücksichtigung konkreter Situationsumstände nicht eine Frage der Geschlechtszugehörigkeit, sondern eine Frage der Betroffenheit ist.« (Ebd., 134)

Diese Schlußfolgerung ist aber, trotz der unmittelbaren Evidenz, keineswegs zwingend. Irritierend ist, daß Nunner-Winkler unklar läßt, *wofür* sich die Mädchen und die Jungen entscheiden und *wie* sie dabei argumentieren. Zu vermuten wäre aber, daß die meisten Mädchen in dem Imperativ »du sollst nicht töten« ein entscheidendes Argument für das Recht auf Wehrdienstverweigerung sehen. Das Prinzip der Gewaltlosigkeit ist nach Gilligan eines der grundlegenden Prinzipien der »weiblichen« Moralauffassung. Für die Mädchen ist dementsprechend die Frage nach der Zulässigkeit der Wehrdienstverweigerung wahrscheinlich überhaupt keine moralisch strittige oder gar dilemmatische Frage, auch wenn sie sich selbst, gegebenenfalls, für den Wehrdienst entscheiden würden. Während die Argumentation für die meisten Jungen nicht so einfach sein dürfte; und zwar in der Tat, weil sie dieses Thema auf ganz besondere Weise betrifft. Für Männer ist Töten gegebenenfalls eine »vaterländische Pflicht«, die zu ihrem Status als erwachsene mündige Bürger gehört. Sie können daher in diesem Fall nicht prinzipialistisch argumentieren; sie müssen gegen eine rechtliche Pflicht moralische Überlegungen abwägen.

Außerdem liegt Gilligan zufolge die entscheidende Differenz zwischen der »männlichen« und der »weiblichen« Moralauffassung nicht im Prinzipialismus bzw. Kontextualismus, sondern in den verschiedenen zentralen Topoi, von denen her Moralität jeweils gedacht wird und die auch – wie gezeigt – einen jeweils unterschiedlichen Status prinzipien- bzw. kontextorientierter Argumente innerhalb des jeweiligen moralischen Diskurses implizieren. Nunner-Winkler hätte daher genaugenommen nachweisen müssen, daß die prinzipialistisch urteilenden

Mädchen dies vornehmlich mit Gerechtigkeitsprinzipien begründen und die kontextualistisch urteilenden Jungen vornehmlich mit einer Ethik der Verantwortung und Anteilnahme.

Plädoyer für einen nicht-hegemonialen Universalismus

Es zeigt sich: Die moraltheoretische Brisanz der Thesen von Gilligan zu einer »weiblichen« Moralauffassung liegt für das herkömmliche Moralverständnis in seiner grundlegenden Problematisierung des für die rationale Begründung der Moral unentbehrlichen moralischen Universalismus als patriarchalisch hegemonial. Dem wird ein Universalismusverständnis entgegengesetzt, das auf dem Wissen und der Anerkennung zweier (möglicherweise aber auch noch anderer) verschiedener gleichwertiger, nicht aufeinander reduzierbarer, moralischer Perspektiven beruht, die in ihrer Wahrheit nicht auf einen gesellschaftlichen Bereich beschränkt sind, vielmehr beide universale Wahrheiten repräsentieren, die sich zwar also wechselseitig in ihrer »Einseitigkeit« kritisieren, ohne jedoch mit dem Ziel einer dialektischen Aufhebung in einer höheren Moral, gerade weil ihre Integrität und Wahrheit in ihrer Differenz liegt. Gilligan selbst hat jüngst (nach Flanagan, Jackson 1987, 623) die Metapher der Gestaltfigur gebraucht, um die Beziehung zwischen den beiden Ethiken als inkompatible Sichtweisen auf moralische Probleme zu charakterisieren: wonach ein moralisches Problem entweder als ein Problem der Gerechtigkeit oder ein Problem der Verantwortlichkeit angesehen wird. So bedürfen ihr zufolge Frauen und Männer in (unmittelbarer) Zukunft eines hohen Maßes an »Ambiguitätstoleranz« (Gilligan 1982, 25), um die Uneindeutigkeit aushalten zu können, daß es unterschiedliche moralische Wahrheiten gibt.

Die Thesen von Gilligan können insoweit nicht nur als Ansatz zur Überwindung des herkömmlichen patriarchalisch hegemonialen Universalismus, sondern überhaupt als Ansatz für ein Denken verstanden werden, in dem die Verschiedenheit der Menschen nicht mehr hegemonial zu einer Defizienz umgedeutet werden muß.

Anmerkungen

- 1 Dies ist die stark gekürzte Fassung eines Aufsatzes mit dem Titel: »Gilligans Thesen zu einer weiblichen Moralauffassung«, den ich im Herbst 1987 im Auftrag der »Forschungsgruppe Soziale Ökologie« geschrieben habe. Ich möchte Ronald Faust insbesondere für seine Hilfe bei der Darstellung der amerikanischen Debatte danken.
- 2 Ich beziehe mich im weiteren immer auf die deutsche Übersetzung von C. Gilligan: *In a Different Voice*, Harvard University Press, 1982; ebd.: *Die andere Stimme*, München 1984.
- 3 Als Beispiel verweist Gilligan ebd., S. 15f. auf Freud; ausführlicher insb. zu Freud, Piaget, Erikson s. a. Gilligan 1983, 135ff.
- 4 Ein Mann steht vor der Frage, ob er, um das Leben seiner todkranken Frau zu retten, ein Medikament, dessen Preis zu senken der Apotheker sich weigert und das er so nicht kaufen kann, stehlen soll.
- 5 Ebd., 94ff., wobei Gilligan ebd., 156, die Vorläufigkeit dieser Thesen betont, die weiterer empirischer Untersuchungen bedürfen, sowohl was die Verifizierung und Präzisierung der Unterschie-

de zwischen »weiblicher« und »männlicher« Moralentwicklung als auch was die Klärung der historischen und gesellschaftlichkulturellen Zusammenhänge anbetrifft.

- 6 So steht nicht die Frage nach den widerstrebenden Rechten im Vordergrund, sondern die Frage, warum z.B. der Apotheker im Heinz-Dilemma kein Bewußtsein von seiner sozialen Verantwortlichkeit besitzt, und es gilt zunächst zu klären, ob er tatsächlich auf keinerlei soziale Appelle reagiert (Gilligan 1984, 42). »Aktivierung des Netzwerks durch Kommunikation« (ebd., 44) ist daher ein wichtiges Element zur Lösung von Konflikten.
- 7 So insb. Broughton 1983, Walker 1983.
- 8 Daß Gilligan die »weibliche« Moral letztlich doch in der weiblichen Natur begründet, behaupten v. a. Code 1983; Auerbach u.a. 1985; O'Loughlin 1983. O'Loughlin zufolge entläßt Gilligan daher auch die Männer aus ihrer Verantwortung; zudem logische Konsequenz einer Moralauffassung, in der Moralität gleichbedeutend ist mit Verantwortung und die daher eher die moralische Reife von Individuen thematisiert als die Moralität der Umstände, mit denen Individuen konfrontiert werden.
- 9 Ebd., s. a. Nails 1983, 643, sie betont, daß die Ignorierung der Unterdrückung der Frau und »die Behauptungen, daß Frauen entweder durch Natur oder durch Gesellschaft bedingt ein anderes intellektuelles oder moralisches Wesen oder eine andere Entwicklung als Männer haben«, zu einer Art »gesellschaftswissenschaftlichem Sexismus« führen.
- 10 Eine hiesige konservative Lektüre von Gilligan findet sich bei Gisela Anna Erler 1985, 15ff. Ihr gilt die für Gilligan sehr wichtige Betonung als obsolet, daß es sich dabei um kulturell, nicht biologisch bedingte Verhaltensweisen handelt (ebd., 78ff.).
- 11 Dies ist ein Bild, das von Rawls (1979, 159f.) eingeführt wurde. Moralische Entscheidungen sollen in einem fiktiven Zustand getroffen werden, in dem ich weder von meiner Person, deren Eigenschaften, Interessen und Wünschen etwas weiß, auch nichts über meinen gesellschaftlichen Status usw., noch diesbezügliches von den anderen.
- 12 Obwohl »Die andere Stimme« bereits zwei Jahre nach Erscheinen ins Deutsche übersetzt und inzwischen eine Taschenbuchausgabe herausgegeben wurde, hat bisher keine breitere Auseinandersetzung stattgefunden. So ist auch einer der wenigen hier erschienenen Aufsätze im wesentlichen eine Art knapper Überblick über die bisherige amerikanische Debatte (Schreiner 1987).
- 13 S. a. den Band »Zur Bestimmung der Moral«, 1986; hier wird in fast jedem Aufsatz auf Gilligan kritisch Bezug genommen. Die Thesen von Gilligan können als im traditionellen Diskurs wohl meistdiskutierteste feministische Position bezeichnet werden.
- 14 Günther 1988, 188erläutert dies folgendermaßen: es muß unterschieden werden zwischen Aspekten, die »solche Fragen betreffen, die von allen gleich beantwortet werden müßten ... also genuin moralisch sind« und Fragen des individuellen Lebensglücks. Denn soweit »es um das Lebensglück der Beteiligten geht, kann es nur mehr oder weniger angemessene, kluge und rücksichtsvolle Entscheidungen geben, für die sich keine verallgemeinerbaren Prinzipien finden lassen«.
- 15 Moralität wird hier ganz in der Tradition Kants vom Gesetzesbegriff her gedacht. Hierauf kann jedoch nicht weiter eingegangen werden.
- 16 Ebd., 193; s.a. ebd.: »Wenn gültige Normen verallgemeinerungsfähige Interessen verkörpern müssen, ist in der Bedeutung normativer Geltung das Prinzip der allgemeinen Wohlfahrt (...) oder das der nicht-privilegierenden Fürsorge bzw. der Verantwortung für andere (care and responsibility – soweit diese Ausdrücke *moralische* Prinzipien bezeichnen) schon berücksichtigt.«
- 17 Diese »Nachrangigkeit« des Verantwortungsaspekts wird auch an einer Formulierung von Günther 1988, 185 deutlich: »Auf der Stufe 6 verlieren Gerechtigkeitsprinzipien ihre regelgebundenen Eigenschaften zugunsten einer Orientierung an Personen als Zweck in sich selbst ... Deshalb ist auch die Lösung reiner Gerechtigkeitskonflikte auf eine Art der Fürsorge angewiesen, die sich in gegenseitiger Achtung und dem Respekt vor der anderen Person als Zweck in sich selbst kundgibt.«
- 18 »Sonst wüßten weder die Mathematik noch die Dialektik, woran sie sind. Sie würden sich in Unterschieden verlieren, die sie nicht in zwei auflösen, analysieren könnten, weil diese keine Beziehung zum *Selben* hätten.« (Irigaray 1980, 459)

Literatur

- Auerbach, Judy, Linda Blum, Vicki Smith und Christine Williams: Commentary on Gilligan's In a Different Voice. In: *Feminist Studies* 11 (1985), Nr. 1, S. 149–161.
- Benhabib, Seyla: The Generalized and the Concrete Other: The Kohlberg-Gilligan Controversy and Feminist Theory. In: *Praxis International* 5 (1986), Nr. 4, S. 402–424.
- dies.: Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie. In: *Denkverhältnisse. Feminismus als Kritik*. Hrsg. von Elisabeth List u. Herlind Studer. Frankfurt (im Erscheinen).
- Broughton, John M.: Woman's Rationality and Men's Virtues: A Critique of Gender Dualism in Gilligan's Theory of Moral Development. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 597–642.
- Code, Lorraine B.: Responsibility and the Epistemic Community: Woman's Place. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 556–575.
- Elsthain, Jean Bethke: *Public Man, Private Woman. Woman in Social and Political Thought*. Princeton, New Jersey 1981.
- Erler, Gisela Anna: *Frauenzimmer. Für eine Politik des Unterschieds*. Berlin 1985.
- Flanagan, Owen Kathryn Jackson: Justice, Care and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited. In: *Ethics* 97 (1987), S. 622–637.
- Gilligan, Carol u. J.M. Murphy: Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory. In: *Human Development* 23 (1980), S. 77–104.
- dies.: Gibt es eine weibliche Moral? Ein Interview mit C. Gilligan. In: *psychologie heute* (1982), H. 10, S. 21–34.
- dies.: Verantwortung für die anderen und für sich selbst – das moralische Bewußtsein von Frauen. In: *Moralische Entwicklung und Erziehung*. Hrsg. Günter Schreiner. Braunschweig 1983, S. 133–174.
- dies.: *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*. München/Zürich 1984.
- Günther, Klaus: *Der Sinn für Angemessenheit. Anwendungsdiskurse in Moral und Recht*. Frankfurt (im Erscheinen).
- Habermas, Jürgen: Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln. In: ders.: *Moralbewußtsein und kommunikatives Handeln*. Frankfurt 1983, S. 127–206.
- ders.: Gerechtigkeit und Solidarität. In: *Zur Bestimmung der Moral*. Hrsg. Wolfgang Edelstein u. Gertrud Nunner-Winkler. Frankfurt 1986, S. 291–318.
- ders.: Moralität und Sittlichkeit. Treffen Hegels Einwände gegen Kant auch auf die Diskursethik zu? In: *Moralität und Sittlichkeit*. Hrsg. Wolfgang Kuhlmann. Frankfurt 1986 (a), S. 16–37.
- Haug, Frigga: Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch. Zur Theorie weiblicher Vergesellschaftung. In: *Weiblichkeit oder Feminismus?* Hrsg. Claudia Opitz. Weingarten 1984, S. 95–121.
- dies.: Rezension zu C. Gilligan's »Die andere Stimme«. In: *Das Argument* 149 (1985), S. 113–115.
- Irigaray, Luce: *Speculum. Spiegel des anderen Geschlechts*. Frankfurt 1980.
- Kohlberg, Lawrence: *Essays on Moral Development*, Vol. I, San Francisco 1981.
- Lloyd, Genevieve: Reason, Gender, and Morality in the History of Philosophy. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 490–513.
- Nails, Debra: Social-Scientific Sexism: Gilligan's Mismeasure of Man. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 643–664.
- Nicholson, Linda J.: Women, Morality and History. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 514–536.
- Nunner-Winkler, Gertrud: Ein Plädoyer für einen eingeschränkten Universalismus. In: *Zur Bestimmung der Moral*. Hrsg. Wolfgang Edelstein u. dies. Frankfurt 1983, S. 126–145.
- O'Loughlin, Mary: Responsibility and Moral Maturity in the Control of Fertility – or, A Woman's Place is in the Wrong. In: *Social Research* 50 (1983), Nr. 3, S. 556–575.
- Rawls, John: *Eine Theorie der Gerechtigkeit*. Frankfurt 1979.
- Schreiner, Günter: Die Herausforderung durch die »andere Stimme«. In: *Zeitschrift für Pädagogik* 33. Jg. (1987), Nr. 2, S. 237–246.