

Dr. Eva Kreisky, Institut für Politikwissenschaft - Universität Wien  
[EvaKreisky.at](http://evakreisky.at/) (<http://evakreisky.at/>)

Auszug (S. 189 - 207) aus: **Kreisky, Eva**, *Wider verborgene Geschlechtlichkeit. Die maskuline Unterseite politischer Gerechtigkeitsdiskurse*, in: **Dornheim, Andreas, Franzen, Winfried, Thumfart, Alexander, Waschkuhn, Arno** (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 168 - 207

**Eva Kreisky:**

## **Wider verborgene Geschlechtlichkeit. Die maskuline Unterseite politischer Gerechtigkeitsdiskurse**

[ ... ]

### **Der neuzeitliche Vertragsgedanke als Grundlage geschlechtlicher Ungerechtigkeit**

Die Entstehung des neuzeitlichen Staates ist ein Nebenprodukt des Prozesses der "*Entfamiliarisierung der Politik*". Er ist aus der institutionellen Überwindung "älterer, auf Verwandtschaftsbeziehungen gegründeter Formen sozialer Herrschaft" (Benhabib/Nicholson 1987: 529) hervorgegangen. Genau genommen wurde das Projekt des Nationalstaates auf Kosten "familiengebundener" Formen der Macht hegemonial: "Die Entstehung des *entfamiliarisierten* Staates ging Hand in Hand mit der Entstehung der *entpolitisierten*, reduzierten Verwandtschaftseinheit, die wir heute 'die Familie' nennen" (ebd., Hervorhebungen im Original). Mit Konsolidierung des zentralisierten Staates trennten sich privates und öffentliches Leben von neuem. Diese institutionelle Entkoppelung von Produktion, Politik und Verwaltung sowie familiärer Lebenswelt zu Beginn der Neuzeit wirkte sich zum Nachteil der Frauen aus (vgl. ebd.: 527).

Männer und Frauen wurden als "notwendig verschiedene, aber einander ergänzende Wesen" betrachtet. Ebenso galten Familie und Staat als komplementär, sie wurden jedoch nicht auch als "gleichwertige Institutionen" betrachtet. Der Staat wurde vielmehr als der Familie "übergeordnet" gedacht (vgl. ebd.: 529), repräsentierte er doch die "öffentliche, ordnende Vernunft" (ebd.: 530). Damit war auch ein Geschlechterraum für den neuzeitlichen Vertrags- und Gerechtigkeitsdiskurs gegeben.

Mit dem *individuellen* Naturrechtsdenken der Neuzeit, dem stückweisen Triumph des Handlungsgesetzes der Vernunft, nimmt "das Pathos der Gerechtigkeit vor dem der Freiheit und Gleichheit" ab, die frühchristliche Variante "naturrechtlicher Suprematie" schwindet und mit ihr auch das Moment der "Gönnerhaftigkeit" (vgl. Bloch 1985: 57). Dieses neuzeitliche Rechtsgefühl stärkt dagegen das (männliche) Individuum und steigert es zur Denkfigur des autonomen Rechtssubjekts. Das neue Rechtsdenken der Neuzeit wurzelt im Widerspruch neuer *ökonomischer* Kräfte gegenüber überkommenen Handlungs- und Verkehrsformen.

Der Naturzustand, der von *Thomas Hobbes* als Situation von *Vertragslosigkeit* beschrieben und als Konfiguration gemeinschaftsunfähiger Individuen, in Wahrheit Männern, konstruiert wurde, ließ *jede* Handlung *gerecht* erscheinen. In ihm kam es alleine darauf an, sich selbst gegen andere zu behaupten - und das mit allen Mitteln, nötigenfalls auch mit Gewalt. Die Vernunft der Menschen gebiete aber Befriedung. Den Schlüssel dazu bildet der Vertrag als rechtsförmiger Abkömmling der Vernunft. Gerechtigkeit bedeutete bei Hobbes daher in erster Linie "das Einhalten von Verträgen", während ihre "Nichterfüllung" oder ihr "Bruch" Ungerechtigkeit anzeigt (Hobbes 1984: 110 und 112).

Ehe man Gerechtigkeit oder Ungerechtigkeit überhaupt orten kann, "muß es eine Zwangsgewalt geben, um die Menschen gleichermaßen durch die Angst vor einer Bestrafung zur Erfüllung ihrer Verträge zu zwingen" (ebd.: 110). Vor Errichtung eines Staates gibt es aber eine solche Macht nicht. "(...) dort, wo es kein 'Mein', das heißt, kein Eigentum gibt, (gibt es) keine Gerechtigkeit, und wo keine Zwangsgewalt errichtet wurde, das heißt, wo es keinen Staat gibt, gibt es kein Eigentum, da alle ein Recht auf alles haben: deshalb ist nichts ungerecht, wo es keinen Staat gibt. So liegt also das Wesen von Gerechtigkeit im Einhalten gültiger Verträge" (ebd.).

Erst mit dem innovativen Konstrukt des Gesellschaftsvertrages entstand auch eine Grundlage für *politische* Gerechtigkeit: Für den "patriarchalen Theoretiker" *Thomas Hobbes* (vgl. Pateman 1991: 53) war Gerechtigkeit, was immer freie, vernünftige und gleiche Individuen - selbstredend Männer - vereinbarten. Diese Idylle hat nur Männer im Sinne, sie bilden die Population des Naturzustandes<sup>1</sup>. Die Idee des Gesellschaftsvertrages eröffnete (männlichen) Bürgern zumindest die Chance auf Rechte gegenüber dem Staat. Das neuzeitlich-individuelle Naturrecht brachte einen "fundamental neuen demokratischen Anspruch auf die *politische* oder *ganze* Gerechtigkeit" zur Artikulation (Rauschenbach 1998: 105, Hervorhebungen im Original). Und "(d)ies Ganze der Gerechtigkeit" sollte als "offener Prozeß" verlaufen, "der schrittweise aufdeckt, was ungerecht ist" (ebd.: 106). Vom Ideal dieser Offenheit hielt jedoch chronischer Androzentrismus und ewige Geschlechtsblindheit nachhaltig ab.

Das *Denkmodell des Marktes* verdrängte und überlagerte nun zusehends das ständische Modell der Regulation von Gerechtigkeit. Hobbes sagte nur wenig darüber, was gerechte Verteilung von Gütern bedeutet. Solange nämlich Verteilung Ergebnis freier Vereinbarung war, erschien sie auch gerecht. Gleichheit als wohl umstrittenstes Wort im Vokabular der Gerechtigkeit kam in Hobbes' Theorie nur in sehr eigentümlichem Sinne zur Anwendung: Menschen erschienen Hobbes gleich, solange jeder den anderen bedrohen konnte. Daraus resultierende Gefahren vermittelten das zentrale Motiv zur Vereinbarung einer politischen Autoritätsordnung. Hobbes transferierte dieses (aggressiv-maskuline) Gleichheitsverständnis in seine Konzeption von Gerechtigkeit (vgl. Stirk/Weigall 1995: 166).

Auch in John *Lockes* Naturzustand sind die Menschen (Männer) gleich, sie unterliegen aber dem Gesetz der Natur, das zugleich das Gesetz der Vernunft ist. Lockes Naturzustand erscheint als ein Friedenszustand, der Gegenseitigkeit wesentlich voraussetzt. Es gibt daher keinen gemeinsamen Richter. Jeder verfügt über das natürliche Recht, selbst Richter zu sein, falls er angegriffen wird, aber auch über das Recht, das Gesetz der Natur selbst zu vollstrecken.

Am Beginn des Staates steht ein Gesellschaftsvertrag, in dem die Männer übereinkamen, sich zu einer Gemeinschaft zu vereinigen. Sie bilden einen "politischen Körper" (Locke 1989: § 95), um Friede, Sicherheit und öffentliche Wohlfahrt zu ermöglichen. Dies ist unabdingbare Voraussetzung für tatsächlichen Genuß des Eigentums. Der einzelne hat seine natürlichen Rechte nur deshalb an eine Staatsgewalt übertragen, weil er sich dadurch größere Sicherheit für Leben und Eigentum erwartete.

Locke gilt als politischer Ideologe des besitzbürgerlichen Frühkapitalismus (vgl. Euchner 1989: 39). Sein Staat ist ein "Staat der Eigentümer" (ebd.: 38), denn nur sie sind Bürger mit vollen politischen Rechten und nur ihnen widerfährt Gerechtigkeit. Gesellschafts- und Herrschaftsvertrag fallen bei ihm zusammen.

Locke beschrieb Ehe und Familie als Vertragsformen, die er aber schwächer anlegte als die politische Gemeinschaften fundierenden Verträge. Die Vertraglichkeit ehelicher Gemeinschaft folgte mehr einem "biologischen Imperativ" (Benhabib/Nicholson 1987: 532) als der Vernunft. Carole Pateman hat daher ihren analytischen Finger auf den wunden Punkt vieler Vertragstheorien gelegt: die verschwiegene oder unterschlagene Seite des Geschlechtsunterwerfungsvertrages. Die durch den Gesellschaftsvertrag begründeten "politischen Rechte sind *patriarchale* Rechte oder Geschlechtsprivilegien, bei denen es um die Macht der Männer über die Frauen geht" (Pateman 1994: 73). Auch der die neue bürgerliche Gesellschaft konstituierende Vertrag schrieb also die "patriarchale Sozialordnung" nur fort, wenn auch in modernisierter, "brüderlicher" Form (vgl. ebd.: 73 und 75.).

Auch Jean-Jacques *Rousseau* hält mit seinem "Contrat social" am Vertragsdenken fest, obzwar, wie sich zeigen wird, durchaus *gegenläufig* zu etlichen Modellannahmen Thomas Hobbes': Rousseaus Naturzustand ist nämlich eine *Idylle* völliger Unabhängigkeit friedfertiger und guter Menschen, in ihrem Kern eine "eigentumslose" und "beziehungslose" Utopie, in der zunächst beide Geschlechter noch "ungebunden" zu leben vermögen (vgl. Rousseau 1986: 12). Die erste, innere Natur wird von Rousseau also überaus harmonisch imaginiert.

Aus dieser "Natur" geht schließlich die "bürgerliche Gesellschaft" mit ihren Kerninstitutionen *Eigentum* und *Familie*<sup>2</sup> hervor, die beide "auf Übereinkunft" beruhen (Rousseau 1986: 6, vgl. auch Benhabib/Nicholson 1987: 535, Rauschenbach 1998: 47 und 50). Konflikte und Schwierigkeiten treten also erst im Übergang zu dieser zweiten, äußeren Natur auf, in der Transformation des "edlen Wilden", dem Urbild eines autonomen Subjekts, in ein "gesellschaftlich" gebundenes Wesen. Erst in diesem Stadium differenzieren sich in Rousseaus Entwurf auch Geschlechterrollen und geschlechtliche Arbeitsteilungsmuster aus, was nun Frauen als Hausfrauen und Mütter in die Privatheit abdrängt.

"Dieser Übergang vom Naturzustand zum bürgerlichen Stand erzeugt im Menschen eine sehr bemerkenswerte Veränderung, weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte" (Rousseau 1986: 22). Rousseau bestreitet nicht, daß es eine "allumfassende Gerechtigkeit" gebe, die "nur aus der Vernunft fließt" (ebd.: 39). Damit Gerechtigkeit im "gesellschaftlichen Zustand" aber wirksam werden kann, bedarf sie der "wechselseitigen" Anerkennung, eigentlich der *Autorität des Gesetzes*: "Um die Dinge menschlich zu betrachten: die Gesetze der Gerechtigkeit sind mangels naturgegebener Folgen nichts unter den Menschen; sie sind nur zum Vorteil des Bösewichts und zum Nachteil des Gerechten, solange dieser sie der ganzen Welt gegenüber beachtet, ohne daß irgend jemand sie ihm gegenüber beachtet. Wir benötigen deshalb Abmachungen und Gesetze, um Pflichten und Rechte miteinander zu verbinden und die Gerechtigkeit ihrem Gegenstand zuzuführen" (ebd.).

Nicht die Tatsache des Gesellschaftsvertrages macht den "Sündenfall" aus, in ihm verwirklicht der Mensch eigentlich erst seine Freiheit, sondern Eigentum und Besitz als Ursache und Effekt *kapitalistischer* Entwicklung beunruhigen Rousseau (vgl. ebd.: 22). Sie sind es, die die natürliche Gleichheit, Freiheit und Friedfertigkeit der Menschen zu Fall bringen. Die als Reaktion darauf einsetzende Etablierung von Staat und Gesetz auf der Grundlage eines Gesellschaftsvertrages kriert aber nicht nur einen "*Gesellschaftskörper*" (Rousseau 1986: 33), sondern privilegiert zuvorderst die strukturelle

Herrschaft der Besitzenden. Diese politische Gesellschaft entartet zur *Despotie*, weil sie "die frühere Gleichheit in Form einer unfreien Nichtigkeit aller erneuert" (Rauschenbach 1998: 48). Rousseau ist freilich Realist: Diese Entwicklung der Entfremdung des Menschen von seiner Natur scheint ihm nicht umkehrbar.

Obwohl - oder gerade weil - Rousseau die ungerechten Folgen arbeitsteiliger Geschlechterordnung durchaus wahrnimmt, spielt er sich zum "ersten großen modernen Verfechter geschlechtlicher Differenz" auf (Rauschenbach 1998: 50). Zur menschlichen Freiheit muß im "Gesellschaftszustand" erst *erzogen* werden, sie stellt sich nicht von alleine her. Ohne die "zärtliche und klarblickende Mutter" ist dieses Projekt jedoch nicht umzusetzen. "Die *Volonté générale* braucht die Familie und in der Familie die Frau als Frau" (ebd.: 51). Mit Jean-Jacques Rousseau ist also auch eine Wende der Geschlechterperspektive in der maskulinen politischen Philosophie auszumachen. Geschlechterdifferenzen werden von ihm nicht nur - wie bis dahin auch - akzeptiert und legitimiert, sondern auch "im Licht der psychosexuellen Formierung des Subjekts" thematisiert und - um der Einheit willen - auch bewußt instrumentalisiert (Benhabib/Nicholson 1987: 533, Rauschenbach 1998: 59).

Immanuel *Kant* gestand jedem Mann - sofern er "sein eigener Herr" war - ein Bürgerrecht zu. Frauen enthielt er es freilich aus "natürlichen Gründen" vor. Der "gerechte" Geist der Aufklärung reichte eben nur soweit, daß Frauen im Rahmen des Ehevertrages gewisse Rechte zustanden. Kant definierte die Ehe als "Geschlechtsgemeinschaft", die "wechselseitigen Gebrauch, den ein Mensch von den sexuellen Vorzügen und Geschlechtsorganen eines anderen macht" *rechtlich* möglich macht (Kant, *Metaphysik der Stitten*, zit.n. Rauschenbach 1998: 59f.). Im Bereich des Staates übten jedoch die Männer die Rechtsvormundschaft über die Frauen aus (vgl. Rauschenbach 1998: 107).

Kant leitete die *Abkehr vom naturrechtlichen Denken* ein: An die Stelle inhaltlich-ethischer Normen trat *subjektive Moralität*. Die sittliche Autonomie des Menschen wurde zum Prinzip der moralischen Welt erhoben. Die sittliche Person ist Zweck an sich und nicht Mittel zu fremden Zwecken. Das sittliche Verhalten leitet sich aus dem "kategorischen Imperativ" her: "Handle so, daß die *Maxime* deines Willens jederzeit zugleich als Prinzip einer allgemeinen Gesetzgebung gelten könne". Kant gab dem Gerechtigkeits thema eine *formale* Wendung, die inhaltliche Auffassungen von Gerechtigkeit zurückgedrängt hat. Gerechtigkeit wurde zusehends mit dem vom Staat gesetzten Recht identifiziert<sup>3</sup>.

Erst mit der Neuzeit wurden also Gerechtigkeitsdiskurse auch mit *Skepsis* aufgeladen: So vertrat man zunehmend die Ansicht, daß über moralische Werte, wie eben auch Gerechtigkeit, sich niemals *objektive* Aussagen treffen ließen; Gerechtigkeit gebe keine Geltungsbedingung *positiven* Rechts ab. Recht bestehe *unabhängig* von Gerechtigkeit<sup>4</sup>; nicht Gerechtigkeit gebe die moralische Leitidee moderner Gesellschaften ab, sondern das *Wohlergehen*, das *größte Glück für die größtmögliche Zahl* von Menschen<sup>5</sup>; Gerechtigkeit stelle eine *funktionsunspezifische Normativität* dar, für die in modernen Gesellschaften kein Platz mehr sei, weil diese sich aus autonomen Teilgesellschaften (z.B. Wirtschaft, Recht, Politik) zusammensetzten, die sich ja gerade aus funktionspezifischen Normativitäten konstituieren würden<sup>6</sup>.

up

## John Rawls' *prozedurale* Sicht von Gerechtigkeit

Seit Beginn der siebziger Jahre sollten neuerlich gerechtigkeitstheoretische Diskurse an Bedeutung zulegen. Zu formal eingegengten Sichtweisen, die etwa Recht und Gerechtigkeit systematisch und konsequent zu entkoppeln trachten, treten solche Positionen, die sich programmatisch der sich zunehmend "entmoralisierenden" Moderne widersetzen (vgl. Höffe 1991: 302), indem sie sich radikaler Re-Interpretation des fundierenden neuzeitlichen Gesellschaftsvertrags verschreiben und Gerechtigkeit als "rechtsdefinierend" (Höffe 1987: 165) bestimmen. Denn Rechtszwang, verstanden als minimale Gerechtigkeit, wie sie durch den Staat politisch institutionalisiert wird, müsse sich allemal von der "nackten Gewalt einer Verbrecherbande unterscheiden" lassen (ebd.: 123). Eine Rehabilitierung normativer Positionierungen greift also - auch im deutschsprachigen Bereich - langsam um sich und löst damit eine lange "Phase philosophischer Dürftigkeit" ab (vgl. Nida-Rümelin 1997: 306).

So ist in den beiden letzten Jahrzehnten eine "Renaissance gerechtigkeitsethischer Politikphilosophie" (Kersting 1997: 16) zu verzeichnen. In diesem Segment politischer Philosophie wird zumeist beklagt, daß moderne Politik kein legitimer Ort mehr für *Moralisierungen* sei, sie also auch nicht länger *Medium für Gerechtigkeit* sein könne (vgl. Höffe 1995: 151). "Die Gerechtigkeitsperspektive, so scheint es, lebt politisch im Nirgendwo; für das Gemeinwesen der Moderne ist sie utopisch geworden" (Höffe 1987: 17f.).

Ein moderner Versuch philosophischer Grundlegung von Gerechtigkeit, der zudem eine geradezu auch *entscheidungstheoretische* Wendung des bislang mehr oder weniger naturrechtlich dominierten Diskurses nimmt, wurde von *John Rawls* in seiner "Theorie der Gerechtigkeit" (1971) formuliert. Rawls will - unter Rückgriff auf vertragstheoretische Momente in den Theoretisierungen von Rousseau und Kant - *universalisierbare* Normen gewinnen, indem er die moralisch Urteilenden, nämlich freie und gleiche Bürger, in einen fiktiven *Urzustand* zurückversetzt, in dem sie sich frei von unsachlichen oder gar emotionalen Einflüssen über zentrale Baugesetze der Gesellschaft einigen und Rechte und Pflichten vereinbaren. Dieses Konzept des Urzustandes ist durch und durch *männlich gewirkt*. Sind es doch (männlich-)autonome Individuen ("Familienoberhäupter"), die die Grundsätze der Gerechtigkeit für sich und die Gemeinschaft festlegen. Rawls vernachlässigt die grundsätzlich schiefلاغige geschlechtliche Strukturiertheit vergangener und moderner Gesellschaften (vgl. Okin 1995: 281f.).

Rawls versteht Gerechtigkeit im Sinn von *Fairness*<sup>7</sup>: Jeder, der Vorteile und Rechte einer politischen Ordnung erfährt, soll auch an der damit verbundenen Erfüllung von Aufgaben und Pflichten beteiligt werden. Die soziale Ordnung muß so gestaltet sein, daß sie allen größtmögliche, mit der Freiheit der anderen kompatible Freiheit garantiert. Jeder hat das gleiche Recht auf Grundfreiheiten, die mit einem entsprechenden System von Freiheiten für alle anderen vereinbar sind. Soziale und wirtschaftliche Ungleichheiten sind nur gerechtfertigt, wenn die Ungleichheiten den am wenigsten Begünstigten den größtmöglichen Vorteil bringen. Theoretisch ergäbe dies eine durchaus akzeptable Voraussetzung auch für Geschlechtergerechtigkeit. Allerdings ist die patriarchale Schere so offen, daß Rawls' Gerechtigkeitsidee zur gerechten Verteilung zwischen den Geschlechtern nicht hinreicht. Formale Gerechtigkeitskonzeptionen begünstigen nämlich blind die jeweiligen Vorteilsnehmer bestehender Unrechtszustände. Und Männer haben - ob sie wollen oder nicht - Anteil an der Patriarchatsdividende.

Der Konsens im Rawlschen Sinne bezieht sich daher nicht auf irgendein fiktives Kollektivwohl, sondern auf ein für alle Betroffenen gleiches System von *Grundfreiheiten*, auf prinzipielle *Offenheit* aller Positionen und Ämter sowie auf sozialstaatliche *Sicherung*. Die gesellschaftliche Ordnung müsse derart gestaltet sein, daß sie allen größtmögliche, mit der Freiheit anderer verträgliche Freiheit gewährleiste.

Soziale und ökonomische Ungleichheiten sind nur recht und billig, wenn Ungleichheiten den Schwächsten größtmöglichen Nutzen verheißen. Durch dieses Prinzip dürfe jedoch das gleiche Recht auf Grundfreiheiten nicht beeinträchtigt werden.

Rawls Theorie der Gerechtigkeit regte vor allem in der - us-amerikanischen Politikwissenschaft zu überaus weitgefächerten Anwendungen an (z.B. im Sinne internationaler oder ökologischer Gerechtigkeit, aber auch als Gerechtigkeit zwischen den Generationen). Damit wurde die durch die historische Arbeiterbewegung initiierte (soziale) Engführung des Gerechtigkeitsdiskurses zumindest partiell ausgeweitet. Gerechtigkeit zwischen den Geschlechtern blieb allerdings in moral- und rechtsphilosophischen Zusammenhängen auch nach Rawls' Modernisierungsversuch unbedacht.

Obzwar die Individuen in herkömmlichen Gerechtigkeitstheorien *geschlechtslos* erscheinen, ist dennoch das implizite moralische Subjekt, an dem Gerechtigkeit in der Regel festgemacht wird, *der Mann*. Frauen erscheinen nirgendwo als besonders ausgewiesene Zielgruppe sozialer und politischer Gerechtigkeit. Eine solche implizite Vergeschlechtlichung läßt sich auch an Rawls "geschlechtsblinder" Konzeptualisierung von Gerechtigkeit feststellen (vgl. vor allem die Kritik Okins: 1989, 1991, 1993 und 1995; aber auch: Sauer 1995: 3 und Pauer-Studer 1996: 56). In seinem theoretischen Ansatz wird "die Analyse Frauen benachteiligender gesellschaftlicher Verhältnisse durch ein begriffliches Raster ausgeblendet" (Pauer-Studer 1996: 56): Rawls erkennt zwar in Gerechtigkeit "die erste und grundlegende Tugend sozialer Institutionen", er erörtert aber "die Gerechtigkeitsfrage nicht im Zusammenhang mit der Institution der Familie" (ebd.).

Das Modell der entkoppelten Sphären des *Öffentlichen* als der "großen" Welt von Politik, Recht und Ökonomie sowie des *Privaten* als der "kleinen", intimen Welt der Familie impliziert, daß diese Bereiche nach verschiedenartigen Mechanismen funktionieren: Die öffentliche Sphäre wird vornehmlich durch *rechtsförmige* Interaktionen gestaltet, während die Beziehungen der privaten Welt auf *Verständnis, Zuneigung* und *Liebe* fundiert sind. Darin steckt eine problematische "moralische Zweiteilung": "Rechte, Gerechtigkeit und Reziprozität konstituieren die moralischen Kategorien des öffentlichen Raums, während die Familie losgelöst von diesen Standards zum Ort der Tugenden, von Empathie, Großzügigkeit und Nachsicht wird" (Pauer-Studer 1996: 55). Familie wird als "jenseits der Gerechtigkeit" liegend betrachtet, "(g)etragen von Gefühlen der Gemeinsamkeit und Verbundenheit", ist sie "gekennzeichnet durch eine Interessenharmonie, die jede Berufung auf Rechte und Gleichheit überflüssig mach(t)" (ebd.: 55f.). Die Beziehungen innerhalb der Familie werden daher von Rawls auch nicht der Problemzone sozialer Gerechtigkeit zugeschlagen. Er "setzt einfach voraus, daß Familien gerecht sind" (ebd.). Rawls untergräbt mit dieser Annahme die Aussagekraft seiner Theorie, weil sein Grundsatz gleicher Zugangschancen Vorteile und Privilegien der sozialen Gruppe Männer absichert und Ausschließung von Frauen fortschreibt.

Die wesentliche Grundlinie feministischer Kritik an Rawls Gerechtigkeitskonzeption wurde zu allererst von Okin vorgetragen (vgl. Okin 1989, 1991). Susan Moller Okin versteht ihre Kritik jedoch nicht als totale Ablehnung des Rawlschen Theorieentwurfs, sondern vielmehr als Einladung zur Korrektur ihrer "blinden Flecken": Rawls Theorie ließe sich durchaus für das Projekt einer gerechten Gesellschaftsordnung nutzen, in der Frauen eben zu gleichen Bedingungen wie Männer öffentliche Ämter und gesellschaftliche Positionen bekleiden können. Berufs- und Hausarbeit wären dann zu gerechten, weil gleichen Teilen auf beide Geschlechter verteilt (vgl. Okin 1989, Pauer-Studer 1996: 58).

up

## Michael Walzers nach Sphären "separariertes" Gerechtigkeitsverständnis

Michael Walzers Buch "Sphären der Gerechtigkeit" (Walzer 1983) zeichnet sich durch ein gewisses Maß geschlechtsspezifischer Sensibilität und großteils nicht-sexistischer Sprache aus: Walzer legt keine "Indifferenz gegenüber feministischen Fragen" an den Tag, sondern verweist auf die Machtungleichgewichte zwischen den Geschlechtern und die darin wurzelnde Diskriminierung. Die Familie erscheint bei ihm daher als bedeutsame "Sphäre der Gerechtigkeit" (vgl. Okin 1995: 292). Zu kritisieren bleibt allerdings sein "kulturell-pluralistisch" zugeschnittener theoretischer Rahmen ("getrennte Sphären"), der geradezu dazu einlädt, selbst in einer gerechten Gesellschaft *verschiedene* Ungleichheiten nebeneinander bestehen zu lassen. Dieser "Relativismus" und "Partikularismus" schwächt das "feministische Potential" in Walzers Theorie erheblich (vgl. ebd.: 293). Diese Tendenz steht auch in Widerspruch zu Walzers kritischem Anspruch: Sieht er doch gerechte und ungerechte Verteilungspraktiken als in besonderem Maße *zeit- und ortsabhängig*. Walzer kritisiert nämlich - mit gutem Recht - jene Philosophen, und hier ganz besonders John Rawls, die für sich einen "objektiven" und "universellen" Standpunkt in Anspruch nehmen (Walzer 1992: 20).

Walzer geht vom Gerechtigkeitsstandard "gemeinsamen Verständnisses" "sozialer Bedeutungen" aus (vgl. ebd.: 29f.). In gewissen Erklärungsnotstand gerät er, wenn er rigid-hierarchisch strukturierte Gesellschaften im Hinblick auf ihre (intern sehr wohl existierenden) Gerechtigkeitsstandards deuten muß (vgl. ebd.: 443). In solchen Gesellschaften stellen nämlich Dominanz und Monopol "Implementationen" sozialer Bedeutungen und Wertvorstellungen dar und soziale Güter werden dementsprechend hierarchisch konzipiert und in ungleicher Weise zugewiesen. Walzer führt seine Sicht an Feudal- und Kastengesellschaften vor, weil in diesen Gerechtigkeit der Ungleichheit Vorschub leistet und so als deren "Stützpfiler" fungiert (vgl. ebd.: 58 und 441).

Susan Moller Okin schließt an dieser Argumentation Walzers an und betont Ähnlichkeiten mit dem "System der Geschlechtsorientiertheit" (Okin 1995: 299). Geschlechtszugehörigkeit als "angeborenes Merkmal" figuriert in diesem als einziger Wertmaßstab, und an Stelle "ritueller Reinheit" der Kastengesellschaften setzt sie den "Wert der Männlichkeit" (ebd.: 299f.). Kastenhierarchien und Geschlechterhierarchie würden sich lediglich dadurch unwesentlich unterscheiden, daß im ersten Fall die Gesetze der Kaste politische Macht nicht zu durchdringen vermögen, und daß im anderen Beispiel Frauen von Männern nicht physisch abgesondert sind (vgl. Walzer 1992: 59).

In beiden Systemen wirken letztlich *Ideologien* legitimierend (vgl. Okin 1995: 300), sie vermitteln erst die nötige mentale Basis zur nachhaltigen Akzeptanz ungleicher, eigentlich nämlich: ungerechter Verhältnisse. Das läßt Walzer insofern eine *paradoxe* Situation annehmen, als "ein System, je ungerechter es nach einem seiner beiden Kriterien ist (insofern eine Dominanz sich in allen Sphären dieses Systems durchsetzt), zugleich auch um so mehr in der Lage ist, die Ideologie der herrschenden Gruppe zur dominierenden Anschauung aller zu machen und damit seinem zweiten Kriterium zu genügen (daß es mit dem gemeinsamen Verständnis sozialer Bedeutungen in Einklang steht)". Okin rührt also an einem *wunden Punkt* in Walzers "sozial" verkämpfter Gerechtigkeitstheorie, die ganz offensichtlich die Gefahr in sich trägt, daß "das, was gerecht ist, davon abhängig wird, wovon die Menschen überzeugt (worden) sind" (ebd.: 301). Hierarchien - welche auch immer - werden niemals durch banal zustimmendes Verhalten im

Alltag oder bloßes Ausbleiben von Unzufriedenheitsäußerungen seitens der Betroffenen gerecht. Nichtartikulation von Frauen kann nicht implizieren, daß patriarchale Herrschaft zum akzeptierten Fair play wird.

Walzer ist sich zwar der Diskriminierung von Frauen in gegenwärtigen Gesellschaften bewußt, aber dennoch verfängt er sich in den patriarchalen Fußangeln seiner eigenen Sphärentheorie: Deren vorgebliche "Pluralität" verführt ihn nämlich dazu, die Ursachen und negativen Folgen der Geschlechterhierarchisierung nur in Sphären *außerhalb* der Familie anzusetzen, aber ihr Wirken *innerhalb* der Familie außer achtzulassen (vgl. Walzer 1992: 344ff.). Walzer konstatiert zwar - im Gegensatz zu anderen Gerechtigkeitstheoretikern - die prinzipielle Bedeutung der Familie als Zentrum wichtiger Verteilungen und erkennt in ihr auch außerordentliches Potential für Gerechtigkeit/Ungerechtigkeit. Aber im Vergleich zu den anderen Sphären fällt die einschlägige Erörterung in seinem Buch dürftig aus (vgl. auch die Kritik von Okin 1995: 305). Okin vermerkt dazu: "Wenn seine Argumentation nicht in so vieler Hinsicht egalitär wäre, dann könnte man meinen, er würde es gutheißen, wie ein weniger egalitärer Denker es vielleicht täte", erniedrigende Haus- und Familienarbeit an Dienstboten zu delegieren (Okin 1995: 305). Aber Walzer lehnt eine solche Strategie ab, hält er doch eine Familie mit Dienstboten für eine "Despotie in Kleinformat" (Walzer 1992: 93). Die wenig geachtete Arbeit, also auch der "häusliche Frondienst" (ebd.: 257), müsse daher "von uns allen getan werden", mithin ohne Ansehung des Geschlechts (vgl. ebd.). Das bedeutet aber *radikalen Bruch* mit vorherrschenden Einstellungs- und Verhaltensmustern und damit auch dem von Walzer vorausgesetzten "gemeinsamen Verständnis sozialer Bedeutungen".

Aus feministischer Perspektive bildet also die *konzeptuelle Fassung der Familie* und des *Reproduktionsbereichs* die unverzichtbare Pointe aller politischer Theoretisierungen von Gerechtigkeit. Walzers eben dargestellte Sicht stellt lediglich den kurzen Schatten einer Ausnahme von der Regel dar. Daß Familie und familiäre Beziehungen, Haushalts-, Kinder- und Pflegearbeit, die "reproduktiven" Notwendigkeiten des Lebens also, beständig ausgeklammert bleiben, macht den eigentlichen Leitgedanken aller Gerechtigkeitsdiskurse quer durch alle Epochen aus. Gerechtigkeit in der Familie blieb und bleibt in der politischen Philosophie unberedet. "Doch eine angemessene Theorie der Gerechtigkeit kann auf eine Analyse der Fairneß in der Familie nicht verzichten, denn die durch ungerechte innerfamiliäre Verhältnisse geprägten Überzeugungen und Erwartungen sorgen nicht nur für eine Kontinuität der privaten Ungleichbehandlung von Frauen und schmälern ihre Lebensqualität, sondern verhindern auch ihre Gleichstellung im nicht-familiären Bereich" (Pauer-Studer 1996: 59). Familie wurde deshalb "jenseits der Gerechtigkeit" (vgl. ebd.: 55) positioniert, weil sie in der neuzeitlichen Philosophie aus banalen "lebenspraktischen" Interessen mit "edleren" Zielen als jenem der Gerechtigkeit verbunden wurde. Denn so erscheinen Fragen nach gerechter Arbeitsverteilung innerhalb der Familie oder nach Gleichheit der Familienmitglieder "geradezu als Ausdruck einer niederen moralischen Gesinnung" (ebd.: 60).

up

## **Frauenbewegung oder: Stillstand der Geschichte sozialen Fortschritts?**



Die Debatte um Gerechtigkeit hat zwar in konzeptueller Hinsicht kaum einschneidende Transformation erfahren, aber dennoch haben die unterschiedlichen historischen sozialen und politischen Bewegungen Anstöße zu Anpassungen gegeben. Soziale Gerechtigkeit wird als "Produkt der neueren Geschichte" gesehen, das sich im wesentlichen aus der "Dynamik der Klassenkonflikte der neuzeitlichen Geschichte" generierte (vgl. Koller 1994: 138). Aus den "großen sozialen Bewegungen" dieser Epoche entstanden die wesentlichen Baugesetze moderner Gesellschaften: Rechtliche Gleichheit und bürgerliche Freiheiten wurzelten in den berechtigten Forderungen und Ansprüchen bürgerlicher Emanzipationsbewegungen; gleiche politische Beteiligung in Form eines allgemeinen Wahlrechtes wurde in demokratischen Bewegungen des Kleinbürgertums und der Arbeiterschaft erkämpft; gerechte Verteilung sozialer Positionen und wirtschaftlicher Aussichten bildete schließlich den Slogan der Arbeiterbewegung (vgl. ebd.: 138f.).

Was aber folgte aus rechtlichen, sozialen, ökonomischen und politischen Forderungen bürgerlicher sowie proletarischer Frauenbewegungen? Welche bürgerlichen Befreiungsakte aus patriarchalen Fängen waren für Frauen zu verzeichnen? Welche Interventionen in soziale Verteilungs- und Kompensationsmuster wurden zugunsten von Frauen bewirkt? Wenn an diesem Punkt in fast allen theoretischen Rekonstruktionen Funkstille konstatiert werden muß, so liegt dies zunächst in der Tat am tatsächlichen Gang der Geschichte, der das politische Aufbegehren von Frauen vorerst im großen und ganzen mißachtete oder darauf bestenfalls mit marginalen Zugeständnissen reagierte.

Der Konzeption der Gesellschaft hat die erste Frauenbewegung - ganz im Gegensatz zu anderen epochalen sozialen Bewegungen (vgl. die Bedeutung der "Marktplatz-" und "Fabrikkonzeption" der bürgerlichen Bewegung sowie der Sozialstaatskonzeption der Arbeiterbewegung, vgl. Koller 1994: 140ff.) - keine nachhaltigen Modifikationen zuteil werden lassen können. Die patriarchale Grundfassung der neuzeitlichen Gesellschaft hat den ersten Bewegungsansturm rund um die Jahrhundertwende relativ ungeschoren überdauert. Dennoch hatten schon diese ersten marginalen Veränderungen in der Fassung rechtlicher Ansprüche genügt, um massive Gegenbewegungen zu stimulieren. Dazu hatte es nicht einmal der materiellen Realisierung dieser abstrakten Rechte bedurft. Und der Faschismus hatte dann auch in formaler Hinsicht einen Schlußpunkt markiert, hatte er doch nicht zuletzt auch eine patriarchale Re-Organisation der Geschlechterverhältnisse bewirkt: So galt es doch ganz offensichtlich, die ersten politischen und gesellschaftlichen Erfolge der Alten Frauenbewegung rückzuführen auf den prä-feministischen patriarchalen Status quo.

Frühestens mit der Neuen Frauenbewegung und der sich aus ihr entwickelnden neuen institutionellen Frauenpolitik zeichnet sich ab den frühen siebziger Jahren erstmals in der Geschichte des 20. Jahrhunderts eine längere und kontinuierlichere Periode frauenpolitischer und frauenrechtlicher Innovationen im Sinne gerechterer geschlechtlicher Verhältnisse ab. Damit erhalte also auch Geschlechtergerechtigkeit eine reale Chance, sich vom subversiven Rasonieren marginaler DenkerInnen oder vom Pathos patriarchale Verhältnisse vernebelnder Moralphilosophie zu gesellschaftlicher und politischer Wirklichkeit zu entfalten. Zwischen Überlegungen in moral- oder rechtsphilosophischen Zirkeln und reformorientierter praktisch relevanter Gesellschaftspolitik ist aber seit Beginn der achtziger Jahre nur noch ein brüchiger, bisweilen sogar gerissener Faden festzustellen. Frauenpolitik läuft nun - Ende der neunziger Jahre - Gefahr zu verkrusten und zu erstarren. Nachlassender politischer Druck der Frauenbewegung, abflauende kritische Schärfe und abnehmende Praxisrelevanz der feministischen Frauen- und Geschlechterforschung, eine sich immer deutlicher formierende männliche Gegenbewegung sowie ökonomische und kulturelle Globalisierung sind die Determinanten einer neuen Konstellation, in der Realisierung von Geschlechtergerechtigkeit zunehmend wieder unwahrscheinlicher zu werden droht. Angesichts dieser

Gibt es eine feministische Alternative der Theoretisierung von Gerechtigkeit?

verschärften Bedingungen scheint allerdings ein großer Teil der aktuell geführten feministischen Gerechtigkeitsdebatten entweder in höhere philosophische Sphären abtauchende Ideenwolken oder bloßer Streit um des Patriarchen Bart zu sein.

Selbst wenn der Sozialstaat niemals Gerechtigkeit, sondern immer nur Kompensation schafft (vgl. Sauer 1995: 7), spiegelt sich in seinen jeweiligen Reformkonjunkturen bzw. -rezessionen nicht nur Existenz oder Mangel an Ressourcen, sondern immer auch politische und gesellschaftliche Relevanz von Gerechtigkeitsdebatten. Der Sozialstaat soll in erster Linie die durch den und auf dem Markt entstehenden Ungerechtigkeiten ausgleichen. Geschaffen wurde er jedenfalls nicht dazu, um Ungleichheiten zwischen den Geschlechtern auszugleichen, sondern um zwischen männlichen Arbeitern und männlichen Unternehmern auftauchende soziale Ungerechtigkeiten abzufedern (vgl. ebd.: 10f.). Vertiefung von Geschlechterdifferenzen (etwa durch Dominanz unbezahlter Familien- und Reproduktionsarbeit bzw. durch das vorherrschende System erwerbszentrierter sozialer Sicherung) sowie Zementierung des Modells geschlechtsspezifischer Arbeitsteilung wird dabei nicht nur in Kauf genommen, sondern es bildet vielmehr das unverzichtbare Fundament des gewohnten Systems der Sozialstaatlichkeit.

Gerechtigkeit ist aber niemals nur eine verfahrenstechnische Frage bloßer Verteilung materieller Ressourcen, sozialer Rechte oder politischer Pflichten (vgl. Young 1996: 99). Eine solche reduktionistische Sicht von Gerechtigkeit ist unzureichend. Eine strukturellere Perspektive ist angebracht, die auch die Frage "notwendiger institutioneller Bedingungen", also den Kontext von Entscheidungsprozessen, rechtlichen Strukturen, ungerechter Arbeitsteilung und Kultur im Sinne vergeschlechtlichter Wertsetzungen, aufnimmt (vgl. ebd.). Gerechtigkeit ist ohne systematischen kritischen Einbezug der Dimensionen von Macht, Herrschaft und Gewalt nicht angemessen zu erörtern.

up

## **Gibt es eine feministische Alternative der Theoretisierung von Gerechtigkeit?**

Es ist in der Tat einigermaßen seltsam: Denn es sieht ganz danach aus, als ob feministische Gerechtigkeitsdiskussionen sich nur breitmachen würden innerhalb der konzeptuellen Schneisen, die der klassisch-traditionelle ebenso wie der moderne Malestream der Gerechtigkeitsdebatten geschlagen haben. Es hat den Anschein, als ob zumindest in dieser Frage feministische Frauen- und Geschlechterforschung nicht nennenswerten begrifflichen Gegenwind zu erzeugen vermochte. Auch die feministischen Diskussionen um Gerechtigkeit bleiben gefangen im überaus engen konzeptuellen Korsett zwischen einem formalen (vgl. O'Neill 1996) und einem materiell-inhaltlichen weiteren Verständnis (vgl. Rössler 1993, Fraser 1996, Nussbaum 1996) von Gerechtigkeit. Abstraktionen und Formalismen, wie sie für Gerechtigkeitsdiskurse seit der Antike typisch sind, kennzeichnen auch die einschlägigen - zumeist ebenso moral- und rechtsphilosophisch dominierten - feministischen Debatten.

Auch die unter dem Prätext des Feminismus geführten Diskussionen bedürfen also kritischer Re-Interpretationen. Es gibt wenige Beispiele von Theoretisierungen, die solcherart in Sackgassen festgefahren scheinen wie die moral- und rechtsphilosophisch lahmgelegten Gerechtigkeitstheorien. Zweifel ist angebracht, ob sich auf dieser (vielfach überkommen scheinenden) Denkschiene tatsächlich über mehr Gerechtigkeit im Geschlechterverhältnis reflektieren läßt (vgl. Sauer 1995: 2).

Das *Fragenset*, das es abzuarbeiten galt, ist *komplex* und *vielschichtig*: Es ging zunächst ganz allgemein darum, den *toten Winkel* männlich dominierter Gerechtigkeitsdiskurse auszumachen. Sind diese seit langem eingefahrenen Diskussionstraditionen überhaupt *kompatibel* mit zentralen feministisch-theoretischen Erkenntnissen. Eine Antwort auf diese Grundfrage habe ich versucht. Es muß aber weiters auch um die auffällige *philosophische Okkupation* des Diskursfeldes Gerechtigkeit gehen. Als ausweglos müssen normative Bearbeitungen erscheinen, wenn ihnen konkrete Anbindung an reale Analysen kausaler Gründe nachhaltiger Geschlechterungerechtigkeiten ebenso abgeht wie unumgängliche Suche nach praktischen Anschlußstellen zur Veränderung ungerechter Geschlechterordnungen.

Für PolitikwissenschaftlerInnen oszilliert das Gerechtigkeitsthema jedenfalls zwischen den *formal-abstrakten Prozeduren* der Rechtsstaatlichkeit (das institutionelle Regulierungsmuster, die Polity-Dimension des Politischen) und den *normativen Phantasien* um gerechtere Sozialstaatlichkeit (die inhaltliche Programmatik und das inhaltliche Ergebnis, der Policy-Aspekt des Politischen). Ebenso werden auch die gesellschaftlichen und politischen *Auseinandersetzungen* um Struktur- oder Zielveränderungen (die politische Durchsetzung, die Interessen- und Machtkämpfe, die Politics-Ebene des Politischen) in die politikwissenschaftliche Betrachtung einbezogen.

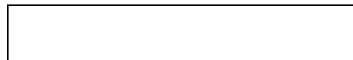
Insoferne scheint mir im Grunde der (feministisch-)politikwissenschaftliche Zugang - falls es ihn überhaupt gibt - "*multidisziplinärer*" als etwa der in der Gerechtigkeitsdebatte dominierende monodisziplinäre moralphilosophische Zugriff auf Kriterien von Gerechtigkeit, der zumeist entweder nur das eine oder nur das andere anspricht oder gegeneinander abwägt und sich dann entweder kantianisch, also formal, oder aristotelisch, mithin inhaltlich-substanziell, gibt (vgl. Nussbaum 1996: 451, 454f.). Ein gesamtgesellschaftlich fundiertes Politikkonzept, das sowohl die Strukturen wie auch die Prozesse und Verfahren sowie die Programmatik und die Ergebnisse der unterschiedlichen Politikprojekte inkludiert, erschließt daher mehr Optionen für produktive theoretische und analytische Arbeit an Gerechtigkeitskonzeptionen und ihrer politischen Implementation. Politikwissenschaftliche Aneignung und Verfolgung des Gerechtigkeitsthemas erfordert mehr als bloße Themenintegration etwa in die normativen Sphären der politischen Theorie. Es erfordert vielmehr die *praktisch-politische Durchdringung* und *analytische Verfolgung* von Gerechtigkeit als Teil einer *demokratischen gesellschaftlichen und politischen Ordnung*. Und eine solche bleibt ohne Geschlechtergerechtigkeit in *allen* Lebenssphären zwangsläufig defizitär.

up

Auszug (S. 189 - 207) aus: **Kreisky**, Eva, *Wider verborgene Geschlechtlichkeit. Die maskuline Unterseite politischer Gerechtigkeitsdiskurse*, in: **Dornheim**, Andreas, **Franzen**, Winfried, **Thumfart**, Alexander, **Waschkuhn**, Arno (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 168 - 207

[--> [Impressum](#)]

up



```
convert(); // check if the result was an error if (PEAR::isError($result)) { die($result->getMessage()); }  
else { echo ' 
```

[Hier gehts zu deiner PDF Datei.](#)

```
'; } } ?>
```

[evakreisky.at](http://evakreisky.at) (<http://evakreisky.at/>)

### **Inhalt:**

[Der neuzeitliche Vertragsgedanke als Grundlage geschlechtlicher Ungerechtigkeit](#)

[John Rawls' prozedurale Sicht von Gerechtigkeit](#)

[Michael Walzers nach Sphären 'separiertes' Gerechtigkeitsverständnis](#)

[Frauenbewegung oder: Stillstand der Geschichte sozialen Fortschritts?](#)

[Gibt es eine feministische Alternative der Theoretisierung von Gerechtigkeit?](#)

[Literaturverzeichnis](#)

Auszug (S. 189 - 207) aus: **Kreisky**, Eva, *Wider verborgene Geschlechtlichkeit. Die maskuline Unterseite politischer Gerechtigkeitsdiskurse*, in: **Dornheim**, Andreas, **Franzen**, Winfried, **Thumfart**, Alexander, **Waschkuhn**, Arno (Hrsg.), *Gerechtigkeit. Interdisziplinäre Grundlagen*, Westdeutscher Verlag, Opladen/Wiesbaden 1999, S. 168 - 207

[--> [Impressum](#)]

### **Fussnoten:**

1 Dies gilt übrigens für fast alle neuzeitlichen Versionen des Naturzustandes (insbesondere für Hobbes, Locke und Rousseau).

2 Rousseau bezeichnet die Familie als "älteste aller Gesellschaften", als "einzig natürliche" Gesellschaft (Rousseau 1986: 6) oder als "Urbild der politischen Gesellschaften" (ebd.: 7). Freilich ist diese Familie in "Vom Gesellschaftsvertrag" ein *mutterloses* Denkgebilde: "(...) selbst dort bleiben die Kinder nicht länger an den Vater gebunden, als sie seiner zu ihrer Erhaltung bedürfen. Sobald diese Bedürftigkeit aufhört, löst sich das natürliche Band. Die Kinder, befreit vom Gehorsam, den sie dem Vater schuldeten, und der Vater, befreit von der Sorge, die er den Kindern schuldet, beide kehren gleichermaßen in die Unabhängigkeit zurück" (ebd.: 6). Und an anderer Stelle: "(D)as Oberhaupt ist das Abbild des Vaters, das Volk das Abbild der Kinder (...). (I)n der Familie (entschädigt) die Liebe des Vaters für seine Kinder ihn (...) für die Sorge, die er an sie wendet" (ebd.).

3 Vgl. die spätere *prozedurale* Zuspitzung bei Hans Kelsen, aber auch bei Niklas Luhmann.

4 Vgl. die frühen Formulierungen von Thomas Hobbes, aber auch die viel späteren des österreichischen Rechtspositivisten Hans Kelsen.

5 Vgl. Jeremy Benthams und John Stuart Mills "sozialen Eudämonismus" und Utilitarismus. Mit dem Utilitarismus wurden Moralprinzipien nicht mehr naturrechtlich oder aus der christlichen Theologie, sondern aus ihrer *Nützlichkeit* für die Welt hergeleitet (vgl. Ritsert 1997: 38f.). Gerechtigkeit in diesem Sinne läßt sich nur mittels positiven Rechts, als "Regelgerechtigkeit", verwirklichen (vgl. Mill 1985: 81f.).

6 So in Niklas Luhmanns "Prozeduralismus", vgl. Kersting 1997: 33.

7 Interessant für unseren Diskussionszusammenhang ist es auch zu verfolgen, wann und mit welchem Bedeutungsgehalt fair bzw. Fairness als Lehnworte ins Deutsche eingedrungen sind: Fair im Sinne von anständig und ehrlich hat sich im 19. Jhdt. zunächst nur als Qualitätsbezeichnung im Sinne von ausgezeichnet, vorzüglich bei Warenangeboten durchgesetzt. Dann erst mutierte der Begriff auch zu einem Ausdruck der Sportsprache und markierte Anständigkeit, sportliche "Sauberkeit" und vor allem Regelgerechtigkeit (vgl. Etymologisches Wörterbuch des Deutschen 1995: 318; Der Duden, Bd.7, 1989: 173). Der Begriff bezog sich also eigentlich immer auf Sphären harten Wettbewerbs, die sich durch extrem formalisierte Verkehrsformen auszeichnen sowie zudem als männlich dominiert und überaus

maskulin struktuiert gelten. Fairness indiziert also moralische Unterfütterung von an sich äußerst kompetitiven Lebenswelten, in denen den mehr *emotionalen* Gesetzen von Moral und Ethik wenig Raum bleibt.

### **Literatur:**

- Benhabib, Seyla, Nicholson, Linda (1987), Politische Philosophie und die Frauenfrage, in: Pipers Handbuch der politischen Ideen, hrsg. von Iring Fetscher und Herfried Münkler, Bd. 5, München-Zürich, S. 513 - 562
- Bloch, Ernst (1985), Naturrecht und menschliche Würde, Frankfurt/M.
- Euchner, Walter (1989), Einleitung des Herausgebers, in: Locke, John (1989), Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. und eingel. von Walter Euchner, 4. Aufl., Frankfurt/M., S. 9 - 59
- Fraser, Nancy (1996), Die Gleichheit der Geschlechter und das Wohlfahrtssystem: Ein postindustrielles Gedankenexperiment, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt/M., S. 469 - 498
- Hobbes, Thomas (1970), Leviathan, Stuttgart, insbes. Kap. 13 bis 15, S. 112 - 142
- Höffe, Otfried (1987), Politische Gerechtigkeit. Grundlegung einer politischen Philosophie von Recht und Staat, Frankfurt/M.
- Höffe, Otfried (1995), Gerechtigkeit, in: Lexikon der Politik, hrsg. von Dieter Nohlen, Bd. 1, Politische Theorien, hrsg. von Dieter Nohlen und Rainer-Olaf Schultze, München, S. 144 - 152
- Kersting, Wolfgang (1997), Herrschaftslegitimation, politische Gerechtigkeit und transzendentaler Tausch. Eine kritische Einführung in das politische Denken Otfried Höffes, in: Ders. (Hrsg.), Gerechtigkeit als Tausch? Auseinandersetzungen mit der politischen Philosophie Otfried Höffes, Frankfurt/M.
- Koller, Peter (1994), Gesellschaftsauffassung und soziale Gerechtigkeit, in: Günter Frankenberg (Hrsg.), Auf der Suche nach der gerechten Gesellschaft, Frankfurt/M., S. 129 - 150
- Locke, John (1989), Zwei Abhandlungen über die Regierung, hrsg. und eingel. von Walter Euchner, 4. Aufl., Frankfurt/M.
- Nida-Rümelin, Julian (1997), Gerechtigkeit bei John Rawls und Otfried Höffe. Ein Vergleich, in: Wolfgang Kersting (Hrsg.), a.a.O., S. 306 - 320
- Nussbaum, Martha (1996), Onora O'neill: Gerechtigkeit, Geschlechterdifferenz und internationale Grenzen. Ein Kommentar, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt/M., S. 451 - 468
- Nussbaum, Martha C. (1993), Menschliches Tun und soziale Gerechtigkeit. Zur Verteidigung des aristotelischen Essentialismus, in: Micha Brumlik, Hauke Brunkhorst (Hrsg.), Gemeinschaft und Gerechtigkeit, S. 323 - 361
- Okin Susan Moller (1995), Gerechtigkeit und die soziale Institutionalisierung des Geschlechtsunterschiedes, in: Bert van den Brink, Willem van Reijen (Hrsg.), Bürgergesellschaft, Recht und Demokratie, Frankfurt/M., S. 281 - 322.
- Okin, Susan Moller (1989), Justice, Gender and the Family, New York, S. 89 - 101.
- Okin, Susan Moller (1991), John Rawls: Justice as Fairness - For whom? in: Mary Lyndon Shanley/Carole Pateman (Hrsg.), Feminist Interpretations and Political Theory, Cambridge, Mass./Oxford, S. 181 - 198.
- Okin, Susan Moller (1993), Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zur feministischen Ethik, Frankfurt/M., S. 305 - 334.
- O'Neill, Onora (1996), Gerechtigkeit, Geschlechterdifferenz und internationale Grenzen, in: Herta Nagl-Docekal/Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität, Frankfurt/M., S. 417 - 450
- Pateman, Carole (1988), The Sexual Contract, Cambridge, Mass./Oxford
- Pateman, Carole (1991), "God Hath Ordained to Man a Helper": Hobbes, Patriarchy and Conjugal Right,

Gibt es eine feministische Alternative der Theoretisierung von Gerechtigkeit?

in: Mary Lyndon Shanley/Carole Pateman (Hrsg.), *Feminist Interpretations and Political Theory*, Cambridge, Mass./Oxford, S. 53 - 73

Pateman, Carol (1994), *Der Geschlechtervertrag*, in: Erna Appelt, Grda Neyer (Hrsg.), *Feministische Politikwissenschaft*, Wien, S. 73 - 95

Pauer-Studer, Herlinde (1996), *Das Andere der Gerechtigkeit. Moralthorie im Kontext der Geschlechterdifferenz*, Berlin

Pauer-Studer, Herlinde (1996), *Geschlechtergerechtigkeit: Gleichheit und Lebensqualität*, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), *Politische Theorie. Differenz und Lebensqualität*, Frankfurt/M., S. 54 - 139

Rauschenbach, Brigitte (1998), *Politische Philosophie und Geschlechterordnung. Eine Einführung*, Frankfurt/New York

Rawls, John (1971), *Theory of Justice*, Cambridge, Mass. (dt. *Eine theorie der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M. 1979)

Rawls, John (1977), *Gerechtigkeit als Fairneß*, hrsg. von Otfried Höffe, Freiburg/München

Rousseau, Jean-Jacques (1986), *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts*, Stuttgart

Rössler, Beate (Hrsg.) (1993), *Quotierung und Gerechtigkeit. Eine moralphilosophische Kontroverse*, Frankfurt/New York

Sauer, Birgit (1995), *Gerechtigkeit in der feministischen Theorie*, Vortrag auf der Tagung "Gerechtigkeit, der Staat, die Stadt und die Frauen" in Wien, 18.2.1995, unveröff.Ms.

Stirk, Peter M.R., Weigall, David (1995), *An Introduction to Political Ideas*, London

Walzer, Michael (1992), *Sphären der Gerechtigkeit*, Frankfurt/M., New York.

Young, Iris Marion (1996), *Fünf Formen der Unterdrückung*, in: Herta Nagl-Docekal, Herlinde Pauer-Studer (Hrsg.), a.a.O., S. 99 -139


document.write(fun\_fontSize.biggerLink); document.write(fun\_fontSize.smallerLink);  
document.write(fun\_fontSize.resetLink);

[strg.at webdesign & hosting](http://strg.at) (<http://strg.at>)