

zum einen um die Analyse ethischer Ansätze und die Kritik ihrer impliziten oder expliziten Misogynie; zum anderen werden Alternativen diskutiert. »Die Suche nach feministischer Ethik kommt aus subversiver Hoffnung: Gibt es eine Alternative zu jetzigen Verhältnissen, die für Frauen lebbarer wäre und, indem sie dies ist, zugleich besser für alle?« (767; vgl. PAUER-STUDER 1993, 40) Im Zentrum steht daher Herrschaftskritik. Zentrale Streitpunkte in der fE sind ihre Identifizierung mit einer weiblichen Moral, die Frage, ob diese universalistisch oder relativistisch ausgerichtet sein sollte, sowie die Kontroverse um Gerechtigkeits- und Fürsorgeethik.

1. Auslöser der fE waren die Thesen Carol GILLIGANS zur weiblichen Moralentwicklung. Für sie sind moralische Haltungen und Urteile Ergebnis frühkindlicher Beziehungsmuster. Dabei kristallisieren sich unterschiedliche moralische Perspektiven bzw. Orientierungen heraus, so die der Gerechtigkeit und die der Fürsorge. Sie wurzeln in unterschiedlichen Erfahrungen von Ungleichheit und Verlassenheit (1991, 81). Im Zentrum der Gerechtigkeitsethik stehen der Schutz vor Unterdrückung und das Ideal der Autonomie; Fürsorgeethik kreist um den Schutz vor Verlassenheit, Hilflosigkeit oder Trennung.

Die philosophische wie auch die psychologische Tradition reduziert laut GILLIGAN Ethik auf Gerechtigkeitsethik, die mit einer universalistischen Begründung versehen ist. Die Fürsorgeethik wird ihr bloß zugeordnet oder ganz negiert. Die Gründe für diesen Ausschluss liegen in der einseitigen Perspektive und in mangelhaften empirischen Untersuchungen, in denen aus rein männlichen Stichproben die menschliche mit einer männlichen Moralentwicklung identifiziert werden, um dann Grundlage für die Bewertung weiblicher Moral zu werden. Diese Unterordnung bedeutet die Exklusion der »anderen Stimme« weiblicher Moral aus der Ethik.

Die Verknüpfung von moralischer Orientierung und Geschlechterdifferenz resultiert aus GILLIGANS Prämisse der sozialen Dimension des moralischen Urteils, da sie moralische Urteile und Gefühle nicht – wie z.B. KANT – als ein Faktum autonomer Vernunft, sondern als Ergebnis frühkindlicher geschlechtsspezifischer Erfahrungen und Beziehungen fasst. »In dem Umfang, in dem sich das biologische Geschlecht, die Psychologie der Geschlechter und die kulturellen Normen und Werte, die maskulines und feminines Verhalten definieren, auf die Erfahrung von Gleichheit und emotionaler Bindung auswirken, werden diese Faktoren vermutlich die moralische Entwicklung beeinflussen.« (1993, 75) Für GILLIGAN bedeutet die Existenz einer »anderen Stimme« nicht

## feministische Ethikdiskussion

A: niqāṣ nisāʿī ḥaul al-aḥlāq.

E: feminist discussion of ethics.

F: débat féministe sur l'éthique.

R: feministskaja diskussija ob étike.

S: discusión feminista de la ética.

C: nǚxìngzhuyì de lǚnlǐ taolun 女性主义的 伦理讨论

Traditionell kommen Frauen in Ethik weder als Handelnde vor, noch werden ihre spezifischen Handlungskontexte berücksichtigt – es sei denn, die Existenz von Frauen hat für das Handeln von Männern unmittelbar Bedeutung, so z.B. in der Sexualmoral. Damit trägt die traditionelle Ethik bei zur Marginalisierung von Frauen, verstärkt bestehende Diskriminierungen oder bringt neue hervor (vgl. HAUG 1994, 763). Im Gegenzug geht es in der fE

notwendig deren moralische Überlegenheit. Fürsorgemoral ist auch nicht für alle Frauen charakteristisch, noch sind Männer unfähig zur Fürsorge. Beide Geschlechter kennen aus frühkindlicher Entwicklung beide moralischen Orientierungen.

GILLIGAN identifiziert weibliche Moral mit einem postkonventionellen Kontextualismus, der sich vom Formalismus und Rigorismus einer universalistischen Prinzipien- und Gerechtigkeitsethik unterscheidet, aber auch den Konventionalismus relativistischer Ethikmodelle vermeiden möchte. Dabei fällt auch die Unterscheidung zwischen formaler Begründung und materialer Anwendung des ethischen Urteils, da dieses immer schon auf eine konkrete Situation bezogen ist.

Für die Sorgeethik plädieren neben Virginia HELD (1993) und Sara RUDDICK (1992) auch Annette C. BAIER und Nel NODDINGS: Sie kritisieren die Gerechtigkeitsethik wegen ihrer patriarchal-elitären Herkunft und ihrer Indifferenz gegenüber ungleichen Beziehungen und der Bedeutung von Gefühlen für die Moral. Zudem übertreibe sie die Wahlfreiheit: »Indem man zeigt, dass die Gleichheit unter tatsächlichen Mitgliedern einer Gemeinschaft zum Teil ein Mythos ist, und dass es nicht wünschenswert ist, so zu tun, als ob wir alle gleich behandelten, entlarvt man noch einen weiteren Mythos: nämlich den, dass moralische Verpflichtungen aus frei gewählten Verbindungen zwischen Gleichen erwachsen.« (BAIER 1994, 234) NODDINGS behauptet eine Universalität der sorgenden Einstellung jenseits einer formal-universalistischen Perspektive. Die sorgende Beziehung sei fundamental für menschliche Existenz und besitze daher auch eine ethisch fundamentale Bedeutung: »Es ist das Wissen um und das Verlangen nach Verbundenheit, die das Fundament unserer Ethik bilden, und die Freude, die die Erfüllung unseres Sorgens begleitet, verstärkt unsere Verpflichtung gegenüber dem ethischen Ideal, das uns als Sorgenden-Teil erhält.« (1993, 142) Dabei ist die Sorge um die Anderen der wesentliche Teil des Sorgens, denn in der Begegnung wurzelt ein Gefühl der Notwendigkeit, im Interesse des Anderen zu handeln, ein Gefühl der Zuneigung und Achtung als Basis einer sorgenden Haltung (154). Diese Haltung wiederum hat rezeptiven und responsiven Charakter. Dabei sei Sorge universal, Sorgen jedoch wegen des notwendigen Nähebezugs begrenzt.

Auch Luce IRIGARAY geht von der Bedeutung des unhintergehbaren Faktums der Geschlechterdifferenz für die Ethik aus. Fundament ihrer Überlegungen sind ihre Kritik an der Identitätslogik der abendländischen Philosophie und an der klassischen Psychoanalyse. Die Identitätslogik impliziert in

ihrem Ausschluss und der Abwertung von Differenz den Ausschluss von Sinnlichkeit und Leiblichkeit, mit denen Andersheit und so insbesondere Frauen identifiziert werden. In der Psychoanalyse gilt das weibliche Geschlecht in seiner Andersheit, d.h. im Fehlen des Phallus, immer noch als Mangel, als bloßes Loch, als Leere, letztlich als Nichts: Die Frau hat kein eigenes Begehren, sondern spiegelt nur das des Mannes. Irigaray spricht von einer »ethischen, einer uneingelösten Schuld« (1991, 150), die in der Verlorenheit des Weiblichen besteht, im Ausschluss der sexuellen Differenz, aber auch in der Verlorenheit des Männlichen und dessen Schuld gegenüber dem Weiblichen und Mütterlichen. Sie betont stattdessen die Bedeutung der Differenz, insbesondere der sexuellen: »die Welt ist nicht einheitlich, nicht neutral, vor allem nicht geschlechtlich neutral« (ebd.). Die Frau sei wirklich das Andere, das Andere des Einen, denn der Phallus repräsentiere eine Identität und ein dementsprechendes Begehren, das die Frau nicht besitze. Die Frau als Andere dagegen trage eine Differenz in sich, die Vagina: Sie, das »Geschlecht, das nicht eins ist«, ist das Symbol der Differenz. Irigaray fordert die Frauen auf, ihre Andersheit zu erkennen und dabei ein eigenes, weibliches Denken, Begehren und eine weibliche Sexualität zu entwickeln und zu leben. Den Männern gibt sie auf, ihre Schuld gegenüber den Frauen einzugestehen und dabei ihr Eigenes zu suchen, ohne auf die Frauen als »speculum« angewiesen zu sein. Die Beziehung, in der die Differenz sich so realisieren soll, ist das Paar, demgemäß bezeichnet Irigaray eine Ethik im Zeichen der sexuellen Differenz auch als Ethik des Paares (1989, 210). Irreduzibilität der Differenz und Dialog zwischen beiden Geschlechtern münden in die Möglichkeit eines (ethischen) Konsenses jenseits einer abstrakten Allgemeingültigkeit. Dadurch soll die Ethik eine erotische Dimension erhalten und zu einer »Ethik der Sexualität und des Fleisches« werden (1991, 25).

2. Die Positionen einer kontextuellen Sorgeethik und einer weiblichen Moral sind umstritten. So spricht Gertrud NUNNER-WINKLER vom »Mythos von den zwei Moral« (1994, 237) und kritisiert sowohl die mangelnde philosophische als auch empirische Plausibilität von GILLIGANS Thesen. Der Gedanke einer Zweiteilung der Moral sei inkonsistent, weil er Gerechtigkeit und Fürsorge gleichsetze. Dabei verkenne Gilligan, dass es in Bezug auf den materialen Gehalt der Moral zwar viele Moral geben könne, nicht aber in Bezug auf ihre Formalität, zu deren zentralen Elementen Universalität und Unparteilichkeit gehörten (1991, 147; vgl. NAGL-DOCKAL

1993, 14). Außerdem verknüpfe GILLIGAN unzulässigerweise Gerechtigkeit mit Rigidität und Fürsorglichkeit mit Flexibilität. Auch übersehe sie den Rollencharakter »weiblicher Moral«: »Wenn Frauen mehr Fürsorglichkeit zeigen, dann nicht, weil sie die Fähigkeit haben, Kinder zu gebären, und nicht, weil sie aufgrund einer engeren frühkindlichen Mutteridentifikation ein beziehungs- und fürsorgeorientiertes Selbst aufgebaut haben, sondern weil sie häufig diffuse Rollen innehaben.« (1059) Für Herta NAGL-DOCEKAL läuft der formale Universalismus, wie er vor allem im KANTISCHEN kategorischen Imperativ zum Ausdruck kommt, nicht auf eine Menge enger und starr definierter Prinzipien heraus; der kategorische Imperativ ist in dieser Sicht zwar formal, aber nicht abstrakt, da er auf das Wohlergehen Aller abzielt und damit auch auf die Besonderheiten der einzelnen Individuen (1993, 25). Sie orientiert sich deshalb – wie auch Onora O'NEILL – vor allem an KANTS Pflichten- und Glückslehre. Seine Vorstellung der positiven Pflichten ist gleichbedeutend mit einer Haltung der Achtung bzw. Sorge den Anderen gegenüber, und sein kategorischer Imperativ fordert, das höchste Gut, also die Glückseligkeit, zu realisieren und enthält damit die unbedingte Verpflichtung, auch das Glück der Anderen zu befördern. Dieser Ansatz vermeidet durch die Verknüpfung mit dem Autonomiegedanken die paternalistischen und konservativen Tendenzen der Sorgeethik. Voraussetzung sei allerdings die Erweiterung des Subjektbegriffs: Auch Frauen müssten als autonome und damit auch als moralische Subjekte anerkannt werden, für die der kategorische Imperativ genauso Gültigkeit habe wie für Männer. – Susan MOLLER OKIN (1993) sieht dagegen eher bei John RAWLS einen Anknüpfungspunkt für eine feministische Gerechtigkeitsethik, weil dessen Theorie des Urzustands eine altruistische Haltung miteinschließe: »Als ein Mensch im Urzustand zu reflektieren, heißt nicht, ein körperloser Niemand zu sein. [...] Es bedeutet vielmehr, von jedermanns Standpunkt, dem jedes »konkreten Anderen« [...] aus zu denken.« (329) Aber »Jedermann« ist eben nicht konkret.

Einen Mittelweg zwischen Kontextualismus und Universalismus formuliert Seyla BENHABIB (1989). Sie will zwar den ethischen Universalismus nicht preisgeben, kritisiert aber vor allem den Autonomiegedanken formal-universalistischer Moraltheorien wie z.B. die KANTSche Ethik oder RAWLS' Vertragstheorie, in denen das moralische Ich als bindungs- und körperloses Wesen und der »relevante Andere« lediglich als ein »verallgemeinerter Anderer« gesehen werden, nicht aber als ein konkreter, mir begegnender Mensch, Mann oder Frau. Diese Abstraktion führe

zum Ausschluss vor allem weiblicher Lebenserfahrung. »Wir versuchen, die Bedürfnisse des Anderen, seine oder ihre Motivationen, wonach sie/er strebt und was sie/er wünscht, zu verstehen. Unsere Beziehung zum Anderen wird von den Normen der *Fairness* und *komplementären Reziprozität* getragen.« (468f) Beide Standpunkte seien als ausschließliche problematisch, es brauche durchaus den Abstraktionsschub der Position des verallgemeinerten Anderen, um einen universalistischen und egalitären moralischen Standpunkt zu erreichen, und umgekehrt müsse dieser Standpunkt durch die Perspektive des konkreten Anderen ergänzt, müsse der formale zu einem interaktiven Universalismus umformuliert werden, wie dies in der HABERMASschen Diskursethik der Fall sei. BENHABIB sieht dabei die Notwendigkeit einer Erweiterung und Ergänzung der Gerechtigkeitsethik durch die Reflexion auf mögliche Formen des guten Lebens, ohne dies als eine eigenständige, sich von der Gerechtigkeitsethik prinzipiell unterscheidende Ethik der Fürsorge zu formulieren (477).

Frigga HAUG, Herlinde PAUER-STUDER und vor allem Sarah L. HOAGLAND kritisieren die Ethik der Fürsorge als konservativ. Hoaglands Kritik richtet sich nicht grundsätzlich gegen den Sorgegedanken. Problematisch findet sie jedoch die einseitige Ausrichtung und Beschreibung der Sorge am Ideal mütterlichen Verhaltens und die Festschreibung einer asymmetrischen Beziehung. Diese impliziere ein Autoritätsgefälle, das Dominanz und Unterordnung reproduziert, statt sie zu problematisieren und zu überwinden (vgl. HAUG 1994, 759). Zudem beziehe sich die Sorgeethik häufig auf Beispiele des sogenannten privaten Bereichs und ziehe sich deshalb vom öffentlichen zurück. HOAGLAND plädiert daher für eine erweiterte Ethik der Sorge, die das ethische Verhalten gegenüber Fremden, die Analyse von Unterdrückung und ein Programm für Veränderung ins Zentrum ihrer Überlegungen stellt. »Sorgen kann nicht insular sein, und es kann nicht die politische Realität, die materiellen Bedingungen und die sozialen Strukturen der Welt ignorieren. [...] Eine Ethik, die verhungernde Menschen in einem entfernten Land nicht in den Bereich moralischer Überlegungen miteinbezieht, ist inadäquat.« (1993, 189)

In ähnliche Richtung zielt Gunhild BUSES Kritik an GILLIGAN: Zum einen betreibe diese nur deskriptive Ethik ohne normativ-ethische Kritik der weiblichen und männlichen Moralvorstellungen; zum anderen fehle eine über die Androzentrismuskritik hinausgehende Sexismus- und Patriarchatskritik. Dementsprechend zeige Gilligans Konzept nur wenig Berührungspunkte mit einer Praxis der Befreiung

sowie mit der vorhergehenden Gesellschaftskritik (1993, 109ff).

Auf den impliziten Essentialismus der Differenzethik IRIGARAYS wie auch der Zweimoralentese GILLIGANS macht insbesondere Judith BUTLER aufmerksam. Sie weist darauf hin, dass das Geschlecht – wie der Körper – eine sprachlich und sozial konstruierte Performanz sei, ein Ergebnis einer kulturell und gesellschaftlich bedingten diskursiven Praxis. Die Differenztheorie verfallt jedoch der Illusion, dass es innerhalb eines Diskurses etwas »Reines« gäbe, das dem Diskurs entzogen sei, ebenso wie der Vorstellung einer natürlichen Körper- und damit auch Geschlechtssubstanz, die jeglicher Konstruktion vorgängig sei. Demgemäß ist es für Butler unmöglich, sich positiv auf das Weibliche zu beziehen, sei es auf eine weibliche Sexualität, ein weibliches Begehren, eine weibliche Sprache oder eine weibliche Moral.

Angesichts dieser konstruktivistischen Kritik an der Möglichkeit einer weiblichen Moral sucht Andrea MAIHOFER (1995) GILLIGANS Ansatz quasi konstruktivistisch zu modifizieren. Dabei definiert sie Moral im Anschluss an Michel FOUCAULT als historisch bestimmten hegemonialen Diskurs, als Vielzahl spezifischer Denk-, Gefühls-, Handlungs- und Körperpraxen wie auch gesellschaftlicher Verhältnisse und Institutionen, die Normen, Werte und Gesellschaftsvorstellungen westlicher bürgerlich-kapitalistischer Gesellschaften formulieren (140). Sie versteht GILLIGANS Ansatz als Analyse der hegemonialen Wirkung des herrschenden moralischen Diskurses als eines androzentrischen und als Analyse der Konstruktion geschlechtlicher, »weiblicher« und »männlicher« Subjekte durch eine normative Verallgemeinerung »männlicher« Denk-, Gefühls- und Existenzweisen (150). Dennoch bleibe bei GILLIGAN die Aura überhistorischer Evidenz moralischer Prinzipien unangetastet (1992, 137), denn auch der zentrale moralische Imperativ von GILLIGANS »weiblichem« Moralverständnis, nämlich das universale Prinzip der Gewaltlosigkeit, sei gesellschaftlich-kulturell bedingt ebenso wie die Evidenz seines Anspruches auf Universalität. Außerdem fehle bei Gilligan die Kritik herrschender Moral als solcher. Zwar werde die Individualisierung und Personalisierung gesellschaftlicher Konflikte kritisiert, letztlich verantwortlich sind aber bei ihr noch immer ausschließlich die Individuen selbst, die Notwendigkeit der Veränderung gesellschaftlicher Verhältnisse fehle (vgl. HAUG 1994, 767).

Eine zentrale Funktionsweise des modernen bürgerlichen Moraldiskurses sieht MAIHOFER in einer von ihr so bezeichneten Metaphysik der Autonomie (1995, 153), die von der Sozialität des Menschen

abstrahiert. Diese Metaphysik sei mit einem ebenso metaphysischen Normenverständnis verbunden, das mit einer universalistischen Perspektive gleichbedeutend ist, welche die Historizität und die gesellschaftlich-kulturelle Bedingtheit von Normen negiert. Dem Universalismus sei darüber hinaus ein hegemonialer Effekt inhärent, denn er konstituiere ein modernes bürgerliches (Untertanen-) Subjekt, dessen Subjektivität in der selbstverordneten Unterstellung unter das universelle Gesetz bestehe (155). Maihofer plädiert dafür, den Konflikt zwischen Universalismus und Relativismus nicht einseitig zugunsten der einen oder anderen Seite aufzulösen, sondern quasi in einem paradoxen Balanceakt auszuhalten. Jene Mittelposition bezeichnet sie als gesellschaftstheoretisch reflektierten pluralen Universalismus, der Normen einerseits als gesellschaftlich und damit als historisch beschränkt begreift und damit auch andere Moralauffassungen als gleichberechtigt anerkennen kann, der aber andererseits durchaus als universalistisch zu bezeichnen ist, weil er der Unmöglichkeit Rechnung trägt, die allgemeine Gültigkeit eigener Normen abzulehnen, ohne sich dabei in Widersprüche zu verwickeln.

BIBLIOGRAPHIE: A.C. BAIER, »Hume, der Moraltheoretiker der Frauen?«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 105-34; dies., »Wir brauchen mehr als bloß Gerechtigkeit«, in: *DZPh*, 42. Jg., 1994, H. 2, 225-36; S. BENHABIB, »Der verallgemeinerte und der konkrete Andere. Ansätze zu einer feministischen Moraltheorie«, in: E. List u. H. Studer (Hg.), *Denkverhältnisse. Feminismus und Kritik*, Frankfurt/M 1989, 454-87; G. BUSE, *Macht – Moral – Weiblichkeit*, Mainz 1993; J. BUTLER, *Das Unbehagen der Geschlechter*, Frankfurt/M 1991; C. GILLIGAN, *Die andere Stimme. Lebenskonflikte und Moral der Frau*, München 1984; dies. u. J.M. MURPHY, »Moral Development in Late Adolescence and Adulthood: A Critique and Reconstruction of Kohlberg's Theory«, in: *Human Development* 23, 1980, 7-104; dies., »Moralische Orientierung und moralische Entwicklung«, in: G. Nunner-Winkler (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt/M-New York 1991, 79-100; dies. u. G. WIGGINS, »Die Ursprünge der Moral in den frühkindlichen Beziehungen«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 69-104; F. HAUG, »Die Moral ist zweigeschlechtlich wie der Mensch. Zur Theorie weiblicher Vergesellschaftung«, in: dies., *Erinnerungsarbeit*, Hamburg 1990, 90-115; dies., »Die imaginäre Frau der Moral. Zum Projekt einer feministischen Ethik«, in: *Argument* 206, 36. Jg., 1994, 759-73; V. HELD, *Feminist Morality. Transforming Culture, Society, and Politics*, Chicago-London 1993; S.L. HOAGLAND, »Einige Gedanken über das Sorgen«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 173-93; L. IRIGARAY, *Das Geschlecht das nicht eins ist*, Berlin/W 1979; dies., *Genealogie der Geschlechter*, Freiburg/Br 1989; dies., *Ethik der sexuellen Differenz*, Frankfurt/M 1991; A.M. JAGGAR, »Feministische Ethik: Ein Forschungsprogramm für die Zukunft«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 195-218; A. MAIHOFER, »Rekonstruktion von Gilligans Thesen zu einer »weiblichen«

Moralauffassung als Kritik herrschender Moral«, in: Ch.Kulke, E.Scheich (Hg.), *Zwielicht der Vernunft. Die Dialektik der Aufklärung aus der Sicht von Frauen*, Pfaffenweiler 1992, 127-37; dies., *Geschlecht als Existenzweise. Macht, Moral, Recht und Geschlechterdifferenz*, Frankfurt/M 1995; S.MOLLER OKIN, »Von Kant zu Rawls: Vernunft und Gefühl in Vorstellungen von Gerechtigkeit«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 305-34; H.NAGL-DOCEKAL, »Jenseits der Geschlechtermoral. Eine Einführung«, in: dies. u. H.Pauer-Studer (Hg.), *Jenseits der Geschlechtermoral. Beiträge zu einer feministischen Ethik*, Frankfurt/M 1993, 7-32; N.NODDINGS, »Warum sollten wir uns ums Sorgen sorgen?«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 135-71; G.NUNNER-WINKLER, »Gibt es eine weibliche Moral?«, in: dies. (Hg.), *Weibliche Moral. Die Kontroverse um eine geschlechtsspezifische Ethik*, Frankfurt/M-New York 1991, 147-61; dies., »Der Mythos von den zwei Moral«, in: *DZPh*, 42. Jg., 1994, H. 2, 237-54; O.O'NEILL, »Einverständnis und Verletzbarkeit: Eine Neubewertung von Kants Begriff der Achtung für Personen«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 335-67; H.PAUER-STUDER, »Moraltheorie und Geschlechterdifferenz. Feministische Ethik im Kontext aktueller Fragestellungen«, in: Nagl-Docekal u.a. 1993, 33-68; dies., »Kant – Vorläufer einer Care-Ethik?«, in: H.Kuhlmann (Hg.), *Und drinnen waltet die züchtige Hausfrau. Zur Ethik der Geschlechterdifferenz*, Gütersloh 1995, 83-93; S.RUDDICK, *Mütterliches Denken*, Frankfurt/M 1992.

SASKIA WENDEL

⇌ Bedürfnis, Befreiung, Diskurs, Egalitarismus, Einsamkeit, Emanzipation, Eros, Ethik, Feminismus, Frauenemanzipation, Gefühle/Emotionen, Gerechtigkeit, Geschlecht, Geschlechterverhältnisse, Gewalt, Hegemonie, Herrschaft, kategorischer Imperativ, Kommunitarismus, Leib/Körper, Männer, Metaphysik, Moral, Mütterlichkeit, Normen, Patriarchat, privat/öffentlich, Relativismus, Sexismus, Subjekt, Universalismus, Verantwortung