



Universiteit  
Leiden  
The Netherlands

## **Moral und Verwirklichung: Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie**

Kleingeld, P.

### **Citation**

Kleingeld, P. (1990). Moral und Verwirklichung: Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie. *Zeitschrift Für Philosophische Forschung*, 44, 425-441. Retrieved from <https://hdl.handle.net/1887/8132>

Version: Not Applicable (or Unknown)

License: [Leiden University Non-exclusive license](#)

Downloaded from: <https://hdl.handle.net/1887/8132>

**Note:** To cite this publication please use the final published version (if applicable).

## DISKUSSIONEN

Paulien Kleingeld / Leiden

### Moral und Verwirklichung\*

Zu einigen Themen in Kants Kritik der praktischen Vernunft und deren Zusammenhang mit seiner Geschichtsphilosophie

#### Einleitung

Aus Kants Weigerung, das Prinzip der Moral an empirisch zu erwartendem Erfolg zu orientieren, wird oft gefolgert, daß die Handlungsfolgen in Diesseits für ihn ohne Bedeutung sind. So sind viele mit Hegel der Meinung, daß Kant die Problematik der Verwirklichung des Guten in der Welt vernachlässigt und das verwirklichte Gute bzw. Vernünftige verleugnet hat. Bei Kant bleibe die Moralität ohne Ausführung, es bleibe beim ‚Sollen‘. Die äußere Wirklichkeit bleibe immer gleich weit von der Realisierung der Vernunftforderungen entfernt. Noch immer wird behauptet, Kants Moralphilosophie sei einer statischen Zwei-Reiche-Lehre verhaftet, und Kant verwende einen ‚wirklichkeitsunterbietenden Wirklichkeitsbegriff‘ und leide am ‚Verleugnungszwang des Sollensdenkens‘<sup>1</sup>.

Von anderer Seite wird Kant vorgeworfen, zu Unrecht nehme er in der Kritik der praktischen Vernunft den Begriff der Glückseligkeit in den Be-

\* Zitiert wird nach der Ausgabe von W. Weischedel (Hg), Kant, Immanuel, *Werke in zehn Bänden*, Darmstadt 1983<sup>5</sup>. Abkürzungen: *ApH* = Anthropologie in pragmatischer Hinsicht; *GMS* = Grundlegung zur Metaphysik der Sitten; *GTP* = Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis; *IaG* = Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht; *KdU* = Kritik der Urteilskraft; *KpV* = Kritik der praktischen Vernunft; *KrV* = Kritik der reinen Vernunft; *Logik* = Immanuel Kants Logik. Ein Handbuch zu Vorlesungen (Hg. Jäsche); *MAM* = Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte; *MdS* = Die Metaphysik der Sitten; *Rel* = Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft; *SdF* = Der Streit der Fakultäten; *tPP* = Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie; *Vvt* = Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie; *WhDo* = Was heißt: sich im Denken orientieren?; *ZeF* = Zum ewigen Frieden.

<sup>1</sup> Marquard, O., „Hegel und das Sollen“. Jetzt in: ders., *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*. Frankfurt/M 1973, 37–51 + 153–167. Hier S. 46 f. (Urspr. *Phil. Jahrb.* 72 (1964) 103–119).

griff des höchsten Gutes auf<sup>2</sup>. Aufgrund der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und der ‚Analytik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* hätte er eigentlich auf diesen Bestandteil verzichten sollen. Lewis White Beck behauptet in seinem schon etwas älteren, aber noch immer maßgebenden Kommentar zur *Kritik der praktischen Vernunft*<sup>3</sup>, daß man Kant „Preisgabe der Autonomie“ (226) vorwerfen könnte, da dieser sagt, das höchste Gut (einschließlich der Glückseligkeit) sei Bestimmungsgrund eines sittlichen Willens. Die Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes wird in den Deutungen à la Beck meistens als eine „Belohnung“ der Tugend interpretiert. Gott belohne den Tugendhaften durch die Befriedigung seiner „a-moralischen und prä-moralischen Neigungen und Erwartungen“<sup>4</sup>. Diese Befriedigung sei ein ‚nicht-moralisches Gut‘ und deshalb illegitim von Kant eingeschmuggelt. Diese Kritik basiert auf der gleichen Prämisse, nämlich daß Kant sich den Folgen moralischen Handelns gegenüber indifferent verhält. So ist die *Kritik der praktischen Vernunft* auch für Beck Anlaß, Kants Philosophie zu charakterisieren als „a philosophy that seems singularly unlikely to encourage a philosopher to take history seriously“<sup>5</sup>.

Dennoch wächst in der Kant-Forschung das Interesse hinsichtlich Kants Geschichtsphilosophie. In zunehmendem Maße wird ihr eine wichtige *systematische Funktion* zuerkannt, nicht nur im theoretisch-spekulativen, sondern vor allem im praktischen Zusammenhang. So wird in Werken zu Kants Rechts- und politischer Philosophie<sup>6</sup> immer mehr auf die Bedeutung der Geschichtsphilosophie hingewiesen. Auch werden stets weitergehende Versuche unternommen, Kants Geschichtsphilosophie mit seiner Ethik zu verknüpfen<sup>7</sup>.

<sup>2</sup> Einen Überblick über die unterschiedlichen Formulierungen dieser (und anderer) Kritik an Kants praktischer Philosophie bietet M. Albrecht, *Kants Antinomie der praktischen Vernunft*. Hildesheim/New York 1978.

<sup>3</sup> Beck, L. W., *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*. Ein Kommentar. München 1974. (Urspr. engl. Chicago 1960).

<sup>4</sup> Rotenstreich, N., *Practice and Realisation. Studies in Kant's Moral Philosophy*. Den Haag/Boston/London 1979. S. 146: „fulfillment of pre-moral and a-moral urges and expectations: the moral person will be rewarded“.

<sup>5</sup> Beck, L. W., „Editor's Introduction“ in Kant, I., *On History* (Hg. Beck, L. W.) Indianapolis/New York 1963, vii.

<sup>6</sup> Booth, W. J., *Interpreting the World: Kant's Philosophy of History and Politics*. Toronto/Buffalo/London 1986; Langer, C., *Reform nach Prinzipien. Untersuchungen zur politischen Theorie Immanuel Kants*. Stuttgart 1986; Riley, P., *Kant's Political Philosophy*. Totowa 1983; Wild, C., „Die Funktion des Geschichtsbegriffs im politischen Denken Kants“ In: *Phil. Jahrb.* 77 (1970) 260–275; Williams, H., *Kant's Political Philosophy*. Oxford 1983.

<sup>7</sup> Deggau, H.-G., „Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants. Moral – Religion – Recht – Geschichte“ In: *Archiv f. Rechts- und Sozialphil.* 71 (1985) 319–342. Despland, M., *Kant on History and Religion*. Montreal/London 1973; Fackenheim, E. L., „Kant's Concept of History“ In: *Kant-Studien* 48 (1956/57) 381–398; Galston, W. A., *Kant and the Problem of History*. Chicago 1975; Landgrebe, L., „Die Geschichte im Denken Kants“. In: *Studium Generale* 7 (1954) 533–544; Lutz-Bachmann, M., *Geschichte und Subjekt. Zum Begriff der*

Diese Versuche sind aber immer an der *Kritik der praktischen Vernunft* gescheitert. In der Geschichtsphilosophie handelt es sich um die Frage, wie die Verwirklichung des Guten in der Welt gewährleistet sei. Kant beantwortet diese Frage mittels der Annahme einer auf die Verwirklichung von innerer und äußerer Freiheit angelegten Naturteleologie. Diese Annahme findet nach ihm eine relative Bestätigung in der Erfahrung, man denke nur an die Bedeutung, die das eigene ‚Zeitalter der Aufklärung‘ für Kant hatte. Es wird aber oft behauptet, daß die Folgen moralischen Handelns nach der ‚offiziellen‘ Kantischen Ethik (die man vor allem in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* und in der *Kritik der praktischen Vernunft* finden könne) nicht von Interesse seien. Kant suche keine Lösung für das Problem der Möglichkeit der Verwirklichung von moralischen Zwecken in der Welt. Daher seien Geschichtsphilosophie und ‚offizielle‘ kritische Moralphilosophie innerhalb Kants Denkens eigentlich unvereinbar.

Hierbei sind jedoch zwei verschiedene Dinge zu unterscheiden: Zum einen, daß bei der Willensbestimmung von empirischen Umständen abstrahiert werden soll, und zum anderen, daß die Handlungsfolgen im Diesseits ohne Bedeutung sind. Es läßt sich meines Erachtens zeigen, daß Kant in der zweiten Kritik das Problem der Möglichkeit der Verwirklichung moralischer Zwecke in der Welt durchaus behandelt. Ich hoffe, mittels einer systematischen Rekonstruktion von Kants diesbezüglicher Argumentation in der *Kritik der praktischen Vernunft* mehreres zugleich zu zeigen:

1. Die Frage nach Folgen und Erfolg moralischen Handelns hat zwar einen sekundären Stellenwert, ist aber dennoch von großer Bedeutung.

2. Eine andere Deutung des Begriffes der Glückseligkeit als Teil des höchsten Gutes, die Kants Argumentation als konsistenter erscheinen läßt, ist möglich. Die Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes kann als der subjektive Zustand der völligen und dauernden Befriedigung eines vollkommen tugendhaften Subjektes aufgefaßt werden, wobei dieser Zustand auf der Verwirklichung des ganzen Objektes des durch das Sittengesetz bestimmten Willens dieses Subjektes beruht.

3. Aufgrund des eben Gesagten können auch die Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes und die nach der Rolle des Gottespostulats anders interpretiert werden. Die Gottesidee fungiert vor allem als die Idee eines Welturhebers, der die Ordnungen der Natur und der Sittlichkeit auf einander abgestimmt hat.

4. Kants Geschichtsphilosophie ist aufgrund von 1., 2. und 3. mit der *Kritik der praktischen Vernunft* kompatibel.

5. werde ich auf die Frage eingehen, ob Kant tatsächlich einen ‚wirklichkeitsunterbietenden Wirklichkeitsbegriff‘ verwendet.

*Geschichtsphilosophie bei Immanuel Kant und Karl Marx.* Freiburg/München 1988; Reath, A., „Two Conceptions of the Highest Good in Kant“ in: *Journal of the History of Philosophy* 26 (1988) 593–619; Weyand, K., *Kants Geschichtsphilosophie. Ihre Entwicklung und ihr Verhältnis zur Aufklärung*, Köln 1963; Yovel, Y., *Kant and the Philosophy of History*. Princeton 1980.

Auf den Zusammenhang von Geschichtsphilosophie und theoretisch-spekulativer Philosophie bei Kant werde ich nicht eingehen. Diese Problematik wäre eine eigene Abhandlung wert.

### 1. Alles Wollen hat einen Gegenstand

Im zweiten Kapitel der ‚Analytik‘ der *Kritik der praktischen Vernunft* behandelt Kant den „Begriff eines Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft“. Am Anfang dieses Kapitels schreibt er:

„die Beurteilung, ob etwas ein Gegenstand der *reinen* praktischen Vernunft sei oder nicht, ist nur die Unterscheidung der Möglichkeit oder Unmöglichkeit, diejenige Handlung zu *wollen*, wodurch, wenn wir das Vermögen dazu hätten (...) ein gewisses Objekt wirklich werden würde“ (KpV, 100 f.).

Bei der sittlichen Willensbestimmung ist die Frage,

„ob wir eine Handlung, die auf die Existenz eines Objekts gerichtet ist, *wollen* dürfen, wenn dieses in unserer Gewalt wäre ...“ (KpV, 101).

In beiden Zitaten ist davon die Rede, daß es bei der Willensbestimmung darum geht, ob wir eine bestimmte *Handlung* wollen können. Es wird hier aber auch von einem *Objekt*, das *durch* die Handlung *wirklich* wird, gesprochen. Die Handlung sei „auf die Existenz eines Objektes gerichtet“. Was ist mit diesem ‚Objekt‘ gemeint?

‚Wollen‘ heißt nach Kant immer: ‚etwas wollen‘. Kants zentraler Punkt ist, daß dieser Inhalt, der Gegenstand des Willens, den sittlichen Willen *nicht bestimmt*. Der sittliche Wille bestimmt sich unter Abstraktion von der Materie des Wollens, anhand des *formalen* Kriteriums, ob eine *Maxime* in einer intelligibelen moralischen Welt als allgemeines Gesetz gelten könne. Zwar bestimmt die *Form* des Willens dessen moralischen Gehalt; dennoch hat auch der sittliche Wille einen *Inhalt*. So sagt Kant: Es ist „unleugbar, daß alles Wollen auch einen Gegenstand, mithin eine Materie haben müsse; aber diese ist darum nicht eben der Bestimmungsgrund und Bedingung der *Maxime*“ (KpV, 60)<sup>8</sup>.

Dieser ‚Gegenstand‘ des moralischen Wollens ist *unmittelbar* die Durchführung einer sittlichen *Handlung*. Es gibt beim moralischen Handeln ein unmittelbares Interesse an der Handlung selbst<sup>9</sup>. Die Handlung ist nach Kant aber ein Mittel zur Verwirklichung eines Objektes. Das geht nicht nur aus den oben gegebenen Zitaten hervor; schon am Anfang der *Kritik der praktischen Vernunft* (36) sagt Kant über die „praktische Re-

<sup>8</sup> Vgl.: „Denn ohne Zweck kann kein *Wille* sein; obgleich man, wenn es bloß auf gesetzliche Nötigung der Handlungen ankommt, von ihm abstrahieren muß und das Gesetz allein den Bestimmungsgrund desselben ausmacht.“ (GTP, 211 f.).

<sup>9</sup> Vgl. *GMS*, 72, wo Kant auch sagt, daß dies nur für endliche Vernunftwesen gilt, nicht für Gott, und *GMS*, 122 Anm. Vgl. auch L. W. Beck, *Kants „Kritik der praktischen Vernunft“*, 115.

gel“, daß sie „Handlung, als Mittel zur Wirkung, als Absicht“ vorschreibt. Er wendet das an dieser Stelle direkt auf moralische Imperative an<sup>10</sup>. Zusammengefaßt: Zwar hat der endliche moralische Wille ein unmittelbares Interesse an einer bestimmten Handlung; *mittelbar* will das moralische Subjekt jedoch auch die Erreichung des Zwecks, der durch die Handlung in der Erscheinungswelt wirklich werden soll<sup>11</sup>. In manchen Interpretationen wird dies verkannt. So behauptet Beck: „Der gute Wille hat sich selbst zum Gegenstand“ und „Der einzige Zweck moralischen Handelns liegt darin, der Herrschaft dieses Gesetzes (sc. des Sittengesetzes) zu dienen“<sup>12</sup>.

Das Objekt, wovon hier die Rede ist, läßt sich selbstverständlich nur mittels des kategorischen Imperatives näher andeuten. Es läßt sich nur formal umschreiben als das, was durch sittliches Handeln verwirklicht würde, wenn der Mensch Allmacht über die Natur hätte, oder als ‚das Gute‘.

Mit der Verwirklichung des Objektes des Willens ist ein Gefühl der *Zufriedenheit* im Subjekt verbunden. Versteht Kant unter der Materie des Begehungsvermögens „einen Gegenstand, dessen Wirklichkeit begehrt wird“ (KpV, 38)<sup>13</sup>, so hängt die Befriedigung des Willens von der Verwirklichung dieses Gegenstandes ab. Vom Menschen<sup>14</sup> sagt er, „daß sein

<sup>10</sup> Vgl. auch: „Unter *Imperativ* überhaupt ist jeder Satz zu verstehen, der eine mögliche Handlung aussagt, wodurch ein gewisser Zweck wirklich gemacht werden soll.“ (Logik, 135) Auf eine ausführliche Diskussion des Handlungsbegriffs Kants muß hier verzichtet werden.

<sup>11</sup> Vgl. Rel. VI f.: „Denn ohne alle Zweckbeziehung kann gar keine Willensbestimmung im Menschen stattfinden, weil sie nicht ohne alle Wirkung sein kann, deren Vorstellung, wenngleich nicht als Bestimmungsgrund der Willkür und als ein in der Absicht vorhergehender Zweck, doch als Folge von ihrer Bestimmung durchs Gesetz zu einem Zwecke muß aufgenommen werden können (*finis in consequentiam veniens*), ohne welche eine Willkür, die sich keinen (...) Gegenstand (...) zur vorhabenden Handlung hinzudenkt, zwar *wie* sie, aber nicht *wohin* sie zu wirken habe, angewiesen, sich selbst nicht Genüge tun kann. So bedarf es zwar für die Moral zum Rechthandeln keines Zweckes (...). Aber aus der Moral geht doch ein Zweck hervor; denn es kann der Vernunft doch unmöglich gleichgültig sein, wie die Beantwortung der Frage ausfallen möge: *was dann aus diesem unserem Rechthandeln herauskomme.*“ (Rel. V, VI).

<sup>12</sup> Beck, Kants „Kritik der praktischen Vernunft“ 132 und 133. Ähnlich auch bei H.-G. Deggau, in seinem Artikel „Die Architektonik der praktischen Philosophie Kants“ (Anm. 1), wo er schon im Ansatz behauptet, die moralische Handlung müsse als der gute Wille selbst gedacht werden, und sei ihres Charakters als Handlung entkleidet (S. 321 f.).

<sup>13</sup> Vgl. auch: „Etwas aber wollen und an dem Dasein desselben ein Wohlgefallen haben, d. i. daran ein Interesse nehmen, ist identisch“ (KdU, 14).

<sup>14</sup> Bei diesen und ähnlichen Formulierungen im folgenden soll man bedenken, daß Kant Frauen die Fähigkeit zu autonomem Handeln abspricht. Nach ihm haben sie eine andere, d. h. keine strikt moralische Bestimmung (vgl. v. a. ApH B 283 ff. = A 285 ff.). „Weibliche Tugend oder Untugend ist von der männlichen, nicht sowohl der Art als der Triebfeder nach, sehr unterschieden“

Wille immer mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet ist . . .“ (KpV, 247, vgl. 149). Dieser Zusammenhang von Verwirklichung des Objektes und Befriedigung des Subjektes wird von Kant anderswo, nämlich im Aufsatz „Von einem neuerdings erhobenen vornehmen Ton in der Philosophie“, negativ, aber deutlich formuliert:

„Nun habe ich (. . .) nicht den mindesten Begriff, kann auch kein Beispiel von einem Willen geben, bei welchem das Subjekt nicht seine Zufriedenheit auf dem *Gelingen* seines Wollens gründete, der also nicht von dem Dasein des äußeren Gegenstandes *abhänge*“ (VvT, 413, Anm.).

Ohne die Existenz des verlangten Gegenstandes ist das wollende Subjekt nicht zufrieden. Das gilt für den technisch-praktisch, pragmatisch-praktisch und moralisch-praktisch bestimmten Willen gleichermaßen. Auch der sittlich handelnde Mensch verlangt nach der Existenz des Gewollten. Der Wille des Menschen ist „immer“, d. h. auch hinsichtlich des Guten, „mit einer Abhängigkeit der Zufriedenheit von der Existenz seines Gegenstandes behaftet“.

Nun ist der menschliche Wille der Wille eines endlichen Vernunftwesens. Das bedeutet hier, daß Wollen und Wirklichkeit des Gewollten nicht unmittelbar zusammenfallen (anders als beim ‚höchsten Wesen‘, vgl. KpV, 247). Das Gewollte muß verwirklicht werden und erst dann wird das wollende Subjekt befriedigt sein. Die Frage nach der *Möglichkeit* der Verwirklichung des Guten stellt Kant aber in der ‚Analytik‘ der zweiten Kritik noch nicht. Hier geht es vor allem um die erste und entscheidende Frage nach dem *Prinzip* der sittlichen Willensbestimmung. Bei der Willensbestimmung steht, in Kants Worten, nicht die ‚*physische Möglichkeit*‘ des Objektes‘ sondern die ‚*moralische Möglichkeit*‘ der Handlung‘ voran. Ein endliches, wollendes Vernunftwesen, wie der Mensch, fragt aber unvermeidlich früher oder später, wie es sich mit der *Möglichkeit* der Verwirklichung des Objektes und seiner eigenen subjektiven Befriedigung verhält. Diese Frage wird von Kant erst in der Dialektik der reinen praktischen Vernunft gestellt.

(ApH, B 290 = A 292). In der Geschichte kommt Frauen nur die Rolle eines Mittels zu (ApH, B 287 = A 289). Weil Kant trotzdem von einer moralischen Bestimmung der „Menschheit“ redet, wird das leicht übersehen. Ein explizit ‚inkluisiver‘ Sprachgebrauch bei der Darstellung der Kantischen Moral- und Geschichtsphilosophie wäre unangemessen. Ich werde darum nur männliche Sprachformen verwenden. Daß Kants Geschlechterphilosophie innerhalb seines Denkens einen sehr problematischen Status hat, ist leicht einzusehen.

## 2. Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes

Ebenso wie in der ersten Kritik wird auch in der *Kritik der praktischen Vernunft* in der ‚Dialektik‘ die Frage nach der unbedingten Totalität gestellt. Auch die reine praktische Vernunft sucht das Unbedingte, und zwar „die unbedingte Totalität des Gegenstandes der reinen praktischen Vernunft, unter dem Namen des *höchsten Gutes*“ (KpV, 194).

Bei der Bestimmung des Begriffs des höchsten Gutes nennt Kant als dessen erste Komponente (und als *conditio sine qua non* für die zweite) die vollkommene Tugend. Diese ist die Übereinstimmung des Willens eines endlichen Vernunftwesens mit dem Sittengesetz. Sie wird unmittelbar durch das moralische Gesetz gefordert und ist daher das ‚oberste Gut‘. Das ‚ganze und vollendete Gut‘ ist sie aber nicht, denn dazu bedarf es auch noch der Glückseligkeit (KpV, 198).

Die Glückseligkeit ist die zweite Komponente des höchsten Gutes. Sie unterscheidet sich von der oben referierten Zufriedenheit darin, daß während letztere sich auch auf die Befriedigung von einzelnen Wünschen beziehen kann, sich Glückseligkeit dagegen immer auf die Befriedigung der Totalität von allem Gewollten und auf die ‚ganze Existenz‘ des Subjektes bezieht. Der Begriff der Glückseligkeit hat mit dem Begriff der Zufriedenheit gemein, daß er einen subjektiven Zustand bezeichnet, der auf der Verwirklichung des gewollten Objektes/Handlungszweckes beruht. Ich möchte jetzt versuchen, dies im Hinblick auf die Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes zu erläutern. Ich möchte eine Interpretation vorschlagen, die die Glückseligkeit als Bestandteil des höchsten Gutes auffaßt als den subjektiven Zustand der Befriedigung eines vollkommen tugendhaften Subjektes bei der Verwirklichung des ganzen Objektes seines durch das Sittengesetz bestimmten Willens. Die Frage, wie Tugend Glückseligkeit als Wirkung haben kann, ist nach dieser Deutung nicht die Frage nach einer Belohnung mit andersartigen Gütern, sondern die Frage nach der Möglichkeit des Erfolges moralischen Handelns.

Die Interpretation des Begriffes der Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes als Belohnung läßt sich nicht durch eindeutige Zitate bestätigen. Der Wunsch einer Belohnung mit prä- oder amoralischen Gütern wird in Bezug auf das höchste Gut nirgends in der *Kritik der praktischen Vernunft* affirmativ erwähnt. Das Wort ‚Belohnung‘ (oder ein Derivat davon) kommt in der ‚Dialektik der reinen praktischen Vernunft‘ nicht vor. Die einzige Stelle findet sich in der ‚Analytik‘, in der Beschreibung einer von Kant bestrittenen Auffassung<sup>15</sup>. Später, in der *Metaphysik der Sitten*,

<sup>15</sup> KpV, 67. Vgl. auch Refl. 7280, wo Kant ausdrücklich sagt, daß die Hoffnung nicht auf ein „*praemium*“ gerichtet sein darf, sondern nur auf einen göttlichen „Beifall, der unsere Wahl bestätigt“ (in: Bittner, R., und Cramer, K., (Hg) *Materialienband zu Kants „Kritik der praktischen Vernunft“* Frankfurt/M 1975, S. 127). Spricht Kant außerhalb der *Kritik der praktischen Vernunft* gelegentlich von der ‚Verheißung‘ des moralischen Gesetzes: in der *Kritik der Urteilskraft* erklärt er das als das Versprechen der Erreichbarkeit des Gebotenen (KdU, 462).

schließt Kant außerdem: „eine *belohnende Gerechtigkeit* (. . .) im Verhältnis Gottes gegen Menschen ist ein Widerspruch“ (MdS, Tugendlehre, 184). Kant selbst redet von ‚Wirkung in der Sinnenwelt‘, ‚Effekt‘, ‚Folge‘, ‚Erfolg‘ usw., wenn es sich um die Glückseligkeit handelt.

Eine adäquatere Interpretation des Begriffes der Glückseligkeit im höchsten Gut ergibt sich meines Erachtens, wenn man die Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes von der Glückseligkeit die nach dem Prinzip der Selbstliebe projiziert wird, unterscheidet. Diese sind keineswegs identisch. Zwar kann die Glückseligkeit in beiden Fällen „das Bewußtsein eines vernünftigen Wesens von der Annehmlichkeit des Lebens, die ununterbrochen sein ganzes Dasein begleitet“ (KpV, 40) genannt werden. Wenn aber die Glückseligkeit zum Prinzip der Willkür erhoben wird, wird das „Begehungsvermögen“ bestimmt durch „die Empfindung der Annehmlichkeit, die das Subjekt von der Wirklichkeit des (vorgestellten) Gegenstandes erwartet“ (KpV, 40). Dagegen ist dem Begriff der Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes der Begriff der vollkommenen Tugend vor- und übergeordnet. Der tugendhafte Wille wird durch das Sittegesetz bestimmt, nicht durch die Vorstellung der Glückseligkeit. Nichtsdestoweniger erwartet auch der Tugendhafte „Annehmlichkeit“ von der Wirklichkeit des Gewollten. Die Glückseligkeit besteht hier aber in der Befriedigung des moralisch bestimmten Willens. Diese erfordert die Verwirklichung einer moralischen Welt, eines Reiches der Freiheit. Es handelt sich um die Verwirklichung desjenigen, das durch moralisches Handeln wirklich gemacht werden würde, wenn wir Allmacht über die Natur (in uns und außer uns) hätten.

Dieser Unterschied zwischen der Glückseligkeit überhaupt und derjenigen im höchsten Gut kommt zum Ausdruck in der Definition der Glückseligkeit, die Kant in der ‚Dialektik‘ formuliert:

„*Glückseligkeit* ist der Zustand eines vernünftigen Wesens in der Welt, dem es im Ganzen seiner Existenz *alles nach Wunsch und Willen* geht, und beruht also auf der Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke, imgleichen zum wesentlichen Bestimmungsgrunde seines Willens“ (KpV, 224).

Hier beruht die Glückseligkeit nicht auf der Übereinstimmung der Natur zu irgendwelchen a- und prä-moralischen Neigungen, sondern auf der Übereinstimmung der Natur zum „wesentlichen Bestimmungsgrunde“ des Willens. Diese Redeweise zeigt, daß es hier vor allem um die Erreichung des „Ziels aller moralischen Wünsche“, des „notwendige(n) höchste(n) Zweck(es) eines moralisch bestimmten Willens“ (KpV, 207) geht. Das sittliche Subjekt *kann* nicht einmal wirklich ‚glücklich‘ gemacht werden durch eine Belohnung mit andersartigen (lies: nicht gewollten) Gütern. Und das erst recht nicht, wenn nicht erst dem praktischen Interesse der Vernunft Genüge getan ist durch die Verwirklichung einer besseren Welt.

Die so verstandene Glückseligkeit kann in den Begriff des höchsten Gutes aufgenommen werden, ohne daß dies „Preisgabe der Autonomie“ (L. W. Beck) bedeutet. Das höchste Gut kann, wie Kant behauptet, nicht nur Objekt, sondern sogar Bestimmungsgrund des reinen Willens genannt

werden. Im Begriff des höchsten Gutes ist nämlich die Tugend der Glückseligkeit vorgeordnet. Oder, wie Kant es formuliert: „weil alsdann in der Tat das in diesem Begriffe schon eingeschlossene und mitgedachte moralische Gesetz und kein anderer Gegenstand, nach dem Prinzip der Autonomie, den Willen bestimmt“ (KpV, 197).

Bevor ich zur Frage nach der Möglichkeit des höchsten Gutes übergehe, möchte ich kurz auf die folgenden zwei Probleme eingehen: Erstens auf das des vermeinten Individualismus des Kantischen Glückseligkeitsbegriffes und zweitens auf Kants Rede von einer Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit.

Der Begriff der Glückseligkeit als Komponente des höchsten Gutes ist oft individualistisch ausgelegt worden. Das hängt zu einem großen Teil mit der oben kritisierten Deutung des Begriffes der Glückseligkeit als Belohnung mit a- und prä-moralischen Gütern zusammen. Sicher ist aber auch Kants individualistischer Ansatz in der *Kritik der praktischen Vernunft* daran Schuld. Kant nimmt hier seinen Ausgangspunkt bei der Perspektive des einzelnen Subjektes und nennt außerdem in der *Kritik der praktischen Vernunft* (229) ‚eigene Glückseligkeit‘ als das zweite Element des höchsten Gutes.

Dennoch ist eine Deutung, die den intersubjektiven Aspekt des höchsten Gutes nicht beachtet, unzulänglich. In der *Kritik der reinen Vernunft* nannte Kant die Idee des höchsten abgeleiteten Gutes<sup>16</sup> die Idee einer ‚moralischen Welt‘. Hier seien „die vernünftigen Wesen . . . selbst, unter der Leitung solcher (i. e. sittlicher) Prinzipien, Urheber ihrer eigenen und zugleich anderer dauerhaften Wohlfahrt“ (A 809 = B 837). Im höchsten abgeleiteten Gut sei die Freiheit selbst die Ursache der allgemeinen Glückseligkeit (ib.). Die Idee einer moralischen Welt ist eine „praktische Idee, die wirklich ihren Einfluß auf die Sinnenwelt haben kann und soll, um sie dieser Idee so viel als möglich gemäß zu machen“ (KrV A 808 = B 836).

Diese Idee des höchsten Gutes als eine moralische Welt hat Kant in der zweiten Kritik nicht aufgegeben, wie aus seiner Rede vom höchsten Gut als ‚bester Welt‘ (KpV, 226), ‚Reich Gottes‘ (KpV, 232) hervorgeht. Der moralisch Handelnde will nicht primär sein eigenes Glück, sondern das höchste Gut. Das ist ein ‚uneigennütziges‘ Verlangen (KpV, 233)<sup>17</sup>. Die eigene Glückseligkeit „kann nur alsdann ein *objektives* praktisches Gesetz werden, wenn ich anderer ihre in dieselbe mit einschließe“ (KpV, 61). Da-

<sup>16</sup> Vgl. KrV, B 838 f. = A 810 f. Die Unterscheidung zwischen höchstem ursprünglichen Gut und höchstem abgeleitetem Gut findet sich auch noch in der *Kritik der praktischen Vernunft*, aber nur sporadisch: KpV, 226.

<sup>17</sup> Vgl. zur Uneigennützigkeit der Hoffnung und zum sozialen Charakter des höchsten Gutes: IaG, 391; Rel. 135 f.; GTP, 211 ff.; GTP, 276. Ein anderer Ansatz für eine intersubjektive Interpretation der Glückseligkeit im höchsten Gut könnte der Abschnitt in *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sein, wo Kant den Begriff der ‚Menschheit als Zweck an sich selbst‘ behandelt, und daraus die ‚verdienstliche Pflicht‘ die Glückseligkeit anderer zu fördern, ableitet. Vgl. GMS, 74 f. und 83 ff.

mit wird das Verlangen nach eigener Glückseligkeit zum Wollen der allgemeinen Glückseligkeit, die, als wirklich allgemeine, die eigene miteinschließt. Wenn die allgemeine Glückseligkeit Objekt des Willens ist, ist das eigene vollkommene Glück nicht länger denkbar ohne die Realisierung des Glücks aller anderen<sup>18</sup>.

Zwar könnte man im Rahmen eines Versuchs zu einer individualistischen Interpretation des Begriffs der Glückseligkeit auf den Begriff der „moralischen Selbstzufriedenheit“ hinweisen. In der Tat ist diese eine individuelle Angelegenheit. Sie ist aber nicht mit der Glückseligkeit als Element des höchsten Gutes identisch, sondern nur ein „Analogon der Glückseligkeit“ (KpV, 211); Kant behauptet an anderer Stelle in der *Kritik der praktischen Vernunft* sogar, wohl etwas überspitzt, daß der Trost aus dem Bewußtsein, sittlich gehandelt zu haben, „nicht Glückseligkeit, auch nicht der mindeste Teil derselben“ sei (KpV, 157). Wenn man Kant nicht – gegen seinen expliziten Willen – zu sehr in die Nähe der Stoiker bringen will, muß man die moralische Selbstzufriedenheit von der Glückseligkeit im höchsten Gut unterscheiden.

Ein anderes Problem ist die Interpretation der *Proportionalität* der Glückseligkeit zur Tugend. So behauptet Andrews Reath: „The idea of a proportionality of virtue and happiness seems to lead to heteronomy“<sup>19</sup>. Doch scheint mir das ein vorschnelles Urteil. Auch wenn man sich Gott als „Austeiler“ der Glückseligkeit (vgl. KpV, 231), oder sogar, wenn man so will, als belohnende Instanz vorstellt, impliziert das nicht unmittelbar Heteronomie. Die entscheidenden Fragen sind erstens, welches Prinzip die Willkür des Subjektes bestimmt, und zweitens, *was* genau ‚ausgeteilt‘ wird. Ist das Verlangen nach Glückseligkeit als solches bestimmend, dann ist von Heteronomie die Rede. Dies ist bei der Glückseligkeit im höchsten Gut nicht der Fall, wie ich zu zeigen versucht habe. Von Heteronomie wäre zweitens auch die Rede, wenn die Glückseligkeit nicht auf der Übereinstimmung der Natur mit den Zwecken des moralischen Willens beruhen würde (vgl. die Definition der Glückseligkeit die Kant in der ‚Dialektik‘ gibt), sondern auf der Befriedigung nicht-moralischer Wünsche. Auch dies ist aber nicht der Fall. Weil der tugendhafte Wille durch das Sittengesetz bestimmt wird, wird das tugendhafte Subjekt nicht glücklich werden, wenn nicht das Objekt dieses seines Willens verwirklicht wird. Die Idee der Proportionalität von Tugend und Glückseligkeit läßt die Autonomie unbeschädigt.

Was ist aber der Sinn dieser Rede von Proportionalität? Mir scheint, daß nach Kant eine andere Antwort auf die Frage *was* wir hoffen dürfen, eigentlich nicht möglich ist. Es wäre ungerecht, zu behaupten, daß ein glückwürdiges Subjekt nur auf weniger hoffen darf, als auf die ‚Übereinstimmung der Natur zu seinem ganzen Zwecke‘ (insofern diese Zwecke moralisch sind). Es würde ferner die Sittlichkeit unterminieren, wenn man hoffen dürfte, mittels eines kleinen Maßes an Tugend der ganzen, oder dis-

<sup>18</sup> Vgl. KpV, 61.

<sup>19</sup> Reath, o. c., 594.

proportional vieler Glückseligkeit teilhaftig zu werden. Es wäre drittens für die Vernunft unbefriedigend, wenn sie das Problem unentschieden lassen müßte. Das muß sie aber nicht: Es ist, wegen mangelnder theoretischer Gewißheit, der praktischen Vernunft überlassen, die Frage, was wir hoffen dürfen, unter Berücksichtigung ihres eigenen Interesses<sup>20</sup> zu beantworten (vgl. KpV, 226; 256 ff.). Dann bleibt aber nur die Behauptung, daß wir auf eine dem Maße unserer Glückwürdigkeit angemessene Glückseligkeit hoffen dürfen.

### 3. Die Möglichkeit des höchsten Gutes und die Aufgabe Gottes

Jetzt möchte ich zu einer der zentralen Fragen der ‚Dialektik der reinen praktischen Vernunft‘ übergehen, und zwar zur Frage, wie das höchste Gut möglich sei. Weil das höchste Gut in der Vereinigung von Tugend und Glückseligkeit besteht, ist die Frage zweifach. Erstens wird gefragt nach der Möglichkeit der vollkommenen Tugend und zweitens nach der Möglichkeit der Glückseligkeit als deren Wirkung. Es ist die Frage, ob das Subjekt der Moralität nicht einem leeren Ideal, einem Hirngespinnst nachstrebt. Das Reich der Natur ist ja nach einer völlig andersartigen Gesetzmäßigkeit geordnet als das Reich der Sitten. Wäre die Antwort, daß es dem Menschen in der Tat schlechterdings unmöglich sei, das höchste Gut zu fördern, dann wäre damit das a priori notwendige Objekt des Willens unmöglich. Wäre dies der Fall, so müßte nach Kant „auch das moralische Gesetz, welches gebietet, dasselbe zu befördern, phantastisch und auf leere eingebilddete Zwecke gestellt, mithin an sich falsch sein“ (KpV, 205). Eine Verpflichtung zu etwas schlechterdings Unmöglichem kann es, so ist die Prämisse, nicht geben. *Ultra posse nemo obligatur*<sup>21</sup>.

Ich lasse die Problematik der Antinomie der praktischen Vernunft hier auf sich beruhen und erwähne nur das Ergebnis der Aufhebung dieser Antinomie: Mittels der Unterscheidung zwischen intelligibler und empirischer Welt argumentiert Kant, daß es nicht schlechterdings unmöglich sei, daß Tugend Glückseligkeit zur Folge habe.

Hinsichtlich der Möglichkeit der vollkommenen Tugend behauptet er,

<sup>20</sup> Zur ‚interessierten‘ Natur der Vernunft vergleiche man: Gilead, A., „Restless and Impelling Reason: on the Architectonic of Human Reason According to Kant“ in: *Idealistic Studies* 15 (1985) 137–150; Habermas, J., *Erkenntnis und Interesse*, Frankfurt/M 1973, 244 ff.; Silber, „Die metaphysische Bedeutung des höchsten Guts als Kanon der reinen Vernunft in Kants Philosophie“ in: *Zeitschrift für philosophische Forschung* 23 (1969) 538–549; Yovel, Y., o. c. Bei Kant: vor allem was heißt: sich im Denken orientieren? Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien. In der *Kritik der reinen Vernunft*: „Von dem Interesse der Vernunft . . .“ (A 462 ff. = B 490 ff.) und „Von der Endabsicht . . .“ (A 669 ff. = B 697 ff.) sowie Methodenlehre, 2. Kap. 2. Abschn. „Von dem Ideal des höchsten Guts . . .“ (A 804 ff. = B 832 ff.); *Kritik der praktischen Vernunft*, 256 ff.

<sup>21</sup> Dieser Satz findet sich bei Kant u. a. in *Zum ewigen Frieden*, B 71 = A 66.

daß es aufgrund eines moralischen Interesses notwendig sei, die *Unsterblichkeit der Seele* anzunehmen, damit der Mensch während eines unendlichen Fortschritts die moralische Vollkommenheit erreichen könne. Im Hinblick auf die Möglichkeit des zweiten Elements des höchsten Gutes müsse das *Dasein Gottes* postuliert werden.

Was ist aber Gottes Aufgabe? Was ist die Funktion Gottes hinsichtlich der Verwirklichung moralischer Zwecke in der Welt? Wenn man untersucht, welche Funktion Gottes von Kant am meisten betont wird, so ist das zweifelsohne dessen Rolle als ‚Welturheber‘, als ‚Ursache der Natur‘, als ‚Schöpfer‘. An der Stelle, wo Kant die Notwendigkeit eines solchen Postulats zum ersten Mal, noch implizit, erwähnt, wird von einem ‚intelligiblen Urheber der Natur‘ (KpV, 207) geredet. Später wird dessen Identifikation mit dem – christlichen – Gottesbegriff gerechtfertigt. Der vermittelnden Instanz müssen nämlich bestimmte Eigenschaften zugeschrieben werden, wie Intelligenz, Heiligkeit des Willens, Allmacht über die Natur. Diese Eigenschaften werden aber damit verbunden, daß Gott Welturheber, Ursache der Natur, sei (vgl. u. a. KpV, 225 f; 251). Bezeichnenderweise läuft der Abschnitt über ‚das Dasein Gottes als ein Postulat der reinen praktischen Vernunft‘ auf eine Erörterung der Frage nach dem ‚letzten Zwecke Gottes in Schöpfung der Welt‘ (KpV, 235) hinaus.

Gottes Funktion wird darin gesehen, daß er, als „Welturheber“, Natur und Sittlichkeit auf einander abgestimmt hat. Gott wird als der eine, weise Grund der Übereinstimmung der beiden Ordnungen der Natur und der Sittlichkeit vorgestellt. Wenn den Reichen der Natur und der Sitten ein gemeinsames Prinzip zugrunde liegt, ist es möglich, daß zwischen beiden eine solche Harmonie besteht, daß Tugend Glückseligkeit als Wirkung in der Sinnenwelt hat. Die Bedingung der Möglichkeit des höchsten Gutes ist „die genaue Zusammenstimmung des Reiches der Natur mit dem Reiche der Sitten“ „in einem zweckmäßigen Zusammenhang“ (KpV, 262). Das Gebot, das höchste Gut zu befördern führt zur Annahme dieses einen Zusammenhanges und dessen Grundes (ib.)<sup>22</sup>.

Eine Spezifizierung der Art und Weise, wie Gott die Reiche der Natur und der Sittlichkeit übereinstimmen läßt, findet man hier freilich nicht. In der *Kritik der praktischen Vernunft* gibt Kant keine näheren inhaltlichen Bestimmungen. Er kann es in der *Kritik der praktischen Vernunft* bei seiner abstrakten Redeweise bewenden lassen, weil die Annahme, daß das

<sup>22</sup> Vgl. die parallele Argumentation in der *KdU*, wonach Gott postuliert werden muß um dem Endzweck „praktische Realität zu verschaffen, d. i. (...) eine beabsichtigte Wirkung als möglich denken zu können“ (KdU, 436; vgl. 420). Gott wird hier den „Grund der Möglichkeit und der praktischen Realität, d. i. der Ausführbarkeit, eines notwendigen moralischen Endzwecks“ (ib.) genannt. Vgl. auch KdU, XIX f.: „Der Freiheitsbegriff soll den durch seine Gesetze aufgegebenen Zweck in der Sinnenwelt wirklich machen, und die Natur muß folglich auch so gedacht werden können, daß die Gesetzmäßigkeit ihrer Form wenigstens zur Möglichkeit der in ihr zu bewirkenden Zwecke nach Freiheitsgesetzen zusammenstimme.“

höchste Gut möglich ist, streng genommen für das moralische Subjekt schon genügt. Die Frage nach dem genauen ‚Wie‘ ist im Vergleich dazu sekundär. Mit Beifall sagt Kant dann auch in einer Anmerkung, die christliche Moral meine, „daß, wenn wir so gut handeln, als in unserem Vermögen ist, wir hoffen können, daß was nicht in unserem Vermögen ist, uns anderweitig werde zu Statten kommen, wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht.“ (KpV, 230 Anm.). Anderenorts sagt er, daß wir hinsichtlich der Art, wie wir uns eine solche Harmonie der Naturgesetze mit denen der Freiheit denken sollen, gewissermaßen eine ‚Wahl‘ haben. Weil theoretische Vernunft hier nichts mit apodiktischer Gewißheit entscheidet, kann ein moralisches Interesse den Ausschlag geben (KpV, 261).

#### 4. Die Kompatibilität von Kritik der praktischen Vernunft und Geschichtsphilosophie

Wenn meine Analysen bisher überzeugt haben, hat sich gezeigt, daß der endliche sittliche Wille die Verwirklichung seines Objektes will; daß die Totalität seines Objektes das höchste Gut ist; daß die Möglichkeit dessen Verwirklichung aber problematisch ist; daß hierzu die Unsterblichkeit der Seele und Gottes Dasein postuliert werden; daß Gott vorgestellt wird als Welturheber, der die Ordnungen der Natur und der Sitten hat übereinstimmen lassen; daß uns eine Wahl zusteht, wie wir uns diese Übereinstimmung denken. Mit dem letzten Punkt ist der Moment erreicht, an dem zurückgekehrt werden kann zu der in der Einleitung erwähnten Problematik des Verhältnisses zwischen der *Kritik der praktischen Vernunft* und der Geschichtsphilosophie. Hier nun wird die Möglichkeit geboten, beide zu verknüpfen. An zentraler Stelle in Kants Geschichtsphilosophie steht der Gedanke, daß die Natur von einem sie vorher bestimmenden Welturheber teleologisch so eingerichtet sei, daß sie die Verwirklichung einer moralischen Welt durch menschliches Handeln in einem unendlich langen Prozeß ermögliche und befördere. Dieser Gedanke kann jetzt als mögliche Konkretisierung der ‚Übereinstimmung‘ der beiden ‚Reiche‘ betrachtet werden.

Natürlich kann nur dann von einer Kompatibilität der *Kritik der praktischen Vernunft* mit Kants Geschichtsphilosophie die Rede sein, wenn letztere ihrerseits nicht der zweiten Kritik widerspricht. Um wenigstens andeutungsweise anzugeben, daß die Geschichtsphilosophie in wesentlichen Punkten mit der *Kritik der praktischen Vernunft* zusammenpaßt, möchte ich folgende Überlegungen hinzufügen.

1. Der epistemische Status der teleologischen Geschichtsauffassung und der Voraussetzung einer höchsten Intelligenz ist nicht stärker als der eines praktischen Postulats. Es handelt sich nicht um objektive Erkenntnis, sondern um (subjektives) Annehmen (vgl. z. B. IaG, 407; GTP, 274 f.). Außer ihrer Funktion in theoretisch-spekulativer Hinsicht, die ich hier nicht in Betracht ziehen möchte, hat die Annahme, daß die Geschichte ein teleo-

logischer Prozeß sei, eine wichtige Funktion in praktischer Absicht. Die Voraussetzung eines auf die Erreichung der Bestimmung des Menschen ausgerichteten Naturplans gibt nach Kant einen Grund für die Hoffnung, daß die Bestimmung der Menschheit „hier auf Erden“ erfüllt werden kann, und nicht als „nur in einer anderen Welt“ (IaG, 409 f.) realisierbar vorgestellt werden muß.

Diese Annahme einer Teleologie setzt die Annahme einer höchsten ordnenden Intelligenz voraus. Das Wort ‚Natur‘, so erklärt Kant in *Zum ewigen Frieden*, sei „schicklicher für die Schranken der menschlichen Vernunft (...) und *bescheidener* als der Ausdruck einer für uns erkennbaren *Vorsehung*“<sup>23</sup>. In noch stärkerem Maße als beim Wort ‚Vorsehung‘ gilt dies für den Ausdruck ‚Gott‘. Die quasi-hypostasierende Rede von einer ‚wollenden‘, ‚ordnenden‘ *Natur* bezeichnet die notwendige Voraussetzung einer höchsten, der teleologischen Ordnung zugrundeliegenden Intelligenz. Diese in den geschichtsphilosophischen Texten oft vorkommende Redeweise braucht nicht als vorkritische, dogmatische Reminiszenz betrachtet zu werden, sondern bezeichnet eine verschleierte Form des Gottespostulats.

2. Die Autonomie wird durch die Annahme eines ‚Naturplans‘ nicht verletzt. Stärker noch, der Naturmechanismus ist gerade so konzipiert, daß er den Menschen alles selbst tun läßt. Auch in der Geschichtsphilosophie ist es der Mensch, und nicht Gott (oder die Natur, die Vorsehung), der das Gute befördern soll und auch wirklich approximativ verwirklicht. Auch wenn Kant von einem ‚Naturmechanismus‘ spricht, ist es doch der Mensch selbst, dem bei Erfolg aller Verdienst zukommt. Es ist,

„als wollte sie (sc. Natur): der Mensch sollte, wenn er sich aus der größten Rohigkeit dereinst zur größten Geschicklichkeit, innerer Vollkommenheit der Denkungsart, und (soviel es auf Erden möglich ist) dadurch zur Glückseligkeit empor gearbeitet haben würde, hiervon das Verdienst ganz allein haben, und es sich selbst nur verdanken dürfen...“ (IaG, 390 f.)

Der Mensch soll „keiner anderen Glückseligkeit, oder Vollkommenheit, teilhaftig werde(n), als die er sich selbst, frei von Instinkt, durch eigene Vernunft verschafft hat“ (IaG, 389 f.).

3. Auch chronologisch gibt es keine Bedenken gegen eine Verbindung der Geschichtsphilosophie mit der *Kritik der praktischen Vernunft*. Kant hat die geschichtsphilosophische Konkretisierung der Übereinstimmung von Natur und Sittlichkeit sowohl vor als auch nach dem Erscheinen der *Kritik der praktischen Vernunft* formuliert. Schon dem Aufsatz *„Idee zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht“* (1784<sup>24</sup>) kann man entnehmen, wie er sich die Übereinstimmung der Ordnungen der Natur und der Sitten in concreto denkt. Später, in der dritten Kritik, er-

<sup>23</sup> Zef, BA 51. Vgl. auch *KrV*, A 699 = B 727 und *KdU*, 305 ff.

<sup>24</sup> Dieser Aufsatz ist Kants erster explizit geschichtsphilosophischer Text seit der *Kritik der reinen Vernunft*. Viele Motive der Geschichtsphilosophie der kritischen Periode findet man auch schon vor 1781, vgl. Weyand, o. c., 40–48.

klärt Kant, ausführlicher als vorher, den systematischen Ort der Teleologie. Überdies entfaltet er in diesem Werk zum ersten Mal seine Geschichtsphilosophie im Rahmen einer *Kritik* (§§ 82 ff.). Ihre Relevanz im Hinblick auf das ‚Realisierungsproblem des Praktischen‘ (Krämling<sup>25</sup>) wird in der Sekundärliteratur anerkannt<sup>26</sup>. Das gilt auch für die späteren geschichtsphilosophischen Texte. Ich werde aber das Verhältnis von Moralphilosophie und Geschichtsphilosophie in den neunziger Jahren nicht weiter verfolgen.

4. Viertens möchte ich einen interessanten Verweis auf die *Kritik der praktischen Vernunft* nennen. Unmittelbar nach dieser *Kritik* schrieb Kant den Aufsatz „Über den Gebrauch teleologischer Prinzipien in der Philosophie“ (1788). Auf Kants spezifisches Ziel in diesem Artikel will ich hier nicht eingehen<sup>27</sup>. Relevant ist aber die Stelle wo er, mit explizitem Hinweis auf die *Kritik der praktischen Vernunft*, die Annahme der Naturteleologie als notwendiges Postulat betrachtet für die Möglichkeit der Verwirklichung der a priori Zwecke der reinen praktischen Vernunft. Die Naturteleologie kann, so sagt Kant, nie zu Aussagen über Gott („den Urgrund der zweckmäßigen Verbindung“) gelangen. Aber die Frage nach der Möglichkeit der Verwirklichung der Zwecke der reinen Moral in der Welt zwingt dazu, die Naturteleologie anzunehmen, und führt damit zugleich zur Voraussetzung einer zugrundeliegenden obersten Weltursache. Hier die wichtige Stelle aus dem Aufsatz:

„(Allein) die *Kritik der praktischen Vernunft* zeigt, daß es reine praktische Prinzipien gebe, wodurch die Vernunft a priori bestimmt wird, und die also a priori den Zweck derselben angeben<sup>28</sup>.“ (...) „Weil aber eine reine praktische Teleologie, d. i. eine Moral, ihre Zwecke in der Welt wirklich zu machen bestimmt ist, so wird sie deren *Möglichkeit* in derselben (...) sowohl was die darin gegebene *Endursachen* betrifft, als auch die Angemessenheit der *obersten Weltursache* zu einem Ganzen aller Zwecke, als Wirkung, mithin so wohl die *natürliche Teleologie*, als auch die Möglichkeit einer Natur überhaupt (...) nicht verabsäumen dürfen, um der praktischen reinen Zweckslehre objektive Realität, in Absicht auf die Möglichkeit des Objekts in der Ausübung, nämlich die des Zwecks, den sie als in der Welt zu bewirken vorschreibt, zu sichern“ (tPP, 133)

Auch hier gibt es freilich keine explizite Verbindung mit einer bestimmten

<sup>25</sup> Krämling, G., „Das höchste Gut als Mögliche Welt. Zum Zusammenhang von Kulturphilosophie und systematischer Architektonik bei I. Kant“ in: *Kant-Studien* 77 (1986), 273–288. Hier S. 275 et passim.

<sup>26</sup> Vgl. u. a. Krämling, o. c., Reath, o. c., 603 ff., Yovel, o. c. Ferner Düsing, K., *Die Teleologie in Kants Weltbegriff*. Bonn 1968; id., „Das Problem des höchsten Gutes in Kants praktischer Philosophie“ in: *Kant-Studien* 62 (1971) 5–42, v. a. S. 35 ff.

<sup>27</sup> Vgl. dazu Riedel, M., „Historizismus und Kritizismus. Kants Streit mit G. Forster und J. G. Herder“ In: *Urteilstkraft und Vernunft. Kants ursprüngliche Fragestellung* Frankfurt/M 1989, 148–170. (Urspr. in *Kant-Studien* 72 (1981).

<sup>28</sup> Dieses a priori gegebene Objekt war von Kant in der Vorrede der *Kritik der praktischen Vernunft* mit der Idee des höchsten Guts gleichgesetzt worden (KpV, 6).

Geschichtsauffassung, außer vielleicht dieser, daß Kant in diesem Aufsatz unter anderem auf Kritik reagiert, die an seinen Artikel „Mutmaßlicher Anfang der Menschengeschichte“ (1786) geübt worden war (vgl. tPP, 38). In diesem letzteren Text behandelt Kant ausführlich die praktische Relevanz einer teleologischen Geschichtsauffassung, die uns die Möglichkeit einer ‚besseren Welt‘ angibt (v. a. in der Anmerkung und der Schluß-Anmerkung, MAM, 12 ff. und 22 ff.).

##### 5. Der vermeintliche wirklichkeitsunterbietende Wirklichkeitsbegriff

Ich möchte jetzt auf den in der Einleitung genannten Vorwurf zurückkommen, Kant vertrete eine statische Zwei-Reiche-Lehre und verleugne das schon in der Welt verwirklichte Gute. Im Vorhergehenden wurde dargetan, daß in der *Kritik der praktischen Vernunft* nach der Möglichkeit der Verwirklichung des höchsten Gutes *in der Welt* gefragt wird, und daß das Gottespostulat es ermöglicht, anzunehmen, moralisches Handeln könne im Diesseits erfolgreich sein. Dies reicht aber nicht aus um den genannten Vorwurf zu widerlegen. Dazu muß sich nämlich darüber hinaus nachweisen lassen, daß in Kants Texten auch tatsächlich von einer approximativen Verwirklichung des Guten die Rede ist.

Daß Kant in der Tat behauptet, daß die ‚bessere Welt‘ schon partiell verwirklicht sei, wird an vielen Stellen klar. Ausdrücke die Kant mit Bezug auf den Gang der Menschheit in der Geschichte verwendet, sind zum Beispiel: ‚sich vom Schlechteren zum Besseren allmählich entwickeln‘ (MAM, 27), ‚beständig fortrücken/fortschreiten‘ (GTP, 274), ‚kontinuierliche Annäherung‘ (der Idee des Weltbürgerrechts) (ZeF, BA 46), ‚beständig näherkommen‘ (des ewigen Friedens) (ZeF, B 112 = A 104), ‚beharrlich zum Besseren fortschreiten‘ (SdF, 160). Auch weist Kant in der *Idee* auf ‚Spuren der Annäherung‘ hin (IaG, 405): und zwar nennt er die kontinuierliche Verbesserung der Staatsverfassung seit den Griechen (IaG, 408 f.), die immer größer werdende ‚bürgerliche Freiheit‘ (IaG, 405) und anderes. In *Zum ewigen Frieden* sagt er, man könne an den „wirklich vorhandenen (...) Staaten sehen, daß sie sich doch im äußeren Verhalten dem, was die Rechtsidee vorschreibt, schon sehr nähern“ (ZeF, B 62 = A 61). Das von Kant hoch geschätzte ‚Zeitalter der Aufklärung‘ (WiA, 491) ist eine Stufe in einem übergreifenden historischen Prozeß. Vielleicht kann man Kant in Bezug auf bestimmte Details ‚Wirklichkeitsunterbietung‘ vorwerfen. Diese ist aber keineswegs ein strukturelles Merkmal der Kantischen Philosophie, so wenig wie der sogenannte ‚Verleugnungszwang‘.

Ja, auch Kant selbst kritisiert wirklichkeitsunterbietende Wirklichkeitsbegriffe. Als Beispiel möchte ich einen von Kant gegen Danton erhobenen Vorwurf erwähnen. Danton wollte nach Kant die Idee (des Sozialkontrakts) als Faktum, „ohne welches er alle in der wirklich existierenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte und alles Eigentum für null und nichtig erklärt“ (GTP, 261). Hier habe er unrecht: Die Idee ist, so Kant,

‚Vernunftsprinzip der Beurteilung‘, d. i. Maßstab, und kein mögliches Faktum. Die ‚in der wirklich existierenden bürgerlichen Verfassung befindlichen Rechte‘ sind zwar nicht völlig diesem Maßstab gemäß, aber keineswegs für ‚null und nichtig‘ zu halten.

Auffallend ist, daß sich nur aus einer gesamtgeschichtlichen Perspektive eine approximative Verwirklichung des höchsten Gutes aufzeigen läßt. Auf individueller Ebene ist das nicht möglich. Zwar ist es möglich (und geboten) die eigene Gesinnung zu verbessern, und diese Besserung führt zu einer Verstärkung der moralischen Selbstzufriedenheit. Aber diese letzte ist nicht mit der Glückseligkeit identisch (s. oben). Die Glückseligkeit kann nach Kant in diesem Leben „gar nicht erreicht werden“ (KpV, 232). Man darf zwar auf sie hoffen, d. h. hoffen, daß Gott die Verknüpfung von Tugend und Glückseligkeit möglich macht, „wir mögen nun wissen, auf welche Art, oder nicht“. Eine Konkretisierung, so wie mittels der Geschichtsphilosophie für die Ebene der Gattung, gibt es aber nicht bezüglich der individuellen Ebene.

Man kann hier zwar von einer Asymmetrie, aber nicht eigentlich von Inkonsistenz reden. Die Konkretisierung des ‚Wie‘ ist nämlich nicht strikt notwendig<sup>29</sup>. Weil ferner die Hoffnung uneigennützig ist (s. oben), genügt es für das Individuum, auf eine bessere Welt zu hoffen. So „erheitert sich doch das Gemüt durch die Aussicht, es könne künftig besser werden: und zwar mit uneigennützigem Wohlwollen, wenn wir längst im Grabe sein, und die Früchte, die wir zum Teil selbst gesäet haben, nicht einernnten werden.“ (GTP, 276)<sup>30</sup>.

Aus einer extern-kritischen Perspektive können manche Einwände gegen Kants Argumentation erhoben werden. Diese Beurteilung fällt jedoch außerhalb des Rahmens dieses Artikels. Nach der ‚Dialektik der reinen praktischen Vernunft‘ genügt es, daß es, wenn man einen Welturheber (der Natur und Sittlichkeit aufeinander abgestimmt hat) postuliert, nicht schlechterdings unmöglich ist, daß Tugend Glückseligkeit zur Folge hat. Wie man sich diese Abstimmung vorstellen soll, darf dabei offen bleiben. Eine ausgearbeitete Geschichtsphilosophie ist nicht unbedingt notwendig und braucht deshalb in der *Kritik der praktischen Vernunft* nicht entwickelt zu werden. Kants Geschichtsphilosophie läßt sich jedoch mit der zweiten Kritik verbinden.

<sup>29</sup> Ebenfalls aus diesem Grund braucht Kant-immanent keine Antwort gegeben zu werden auf die Frage nach der Aufhebung der Frustration moralischen Handelns durch physische Ursachen. Werden aber nicht auch in einer Welt, wo alle aus Pflicht handeln, bestimmte moralische Handlungen noch immer scheitern durch entgegenwirkende physische Ursachen, wie z. B. Rettungsaktionen durch ungünstiges Wetter?

<sup>30</sup> Vgl. *IaG*, 391.

integrity, and control over her own property. Coverture included sexual subordination, leaving the concept of marital rape a legal contradiction in terms.<sup>3</sup> The law required a wife to obey her husband, giving her little choice as to whether to perform reproductive and domestic labor. Although there were a few men, like John Stuart Mill and Henry B. Blackwell,<sup>4</sup> who wanted to rid themselves of their marital prerogatives, the system of coverture made it impossible for them to do so.<sup>5</sup>

Beginning in the early modern period, a view came to dominate according to which the family was considered a private realm entirely distinct from the outside political, economic, and public spheres.<sup>6</sup> This notion of the family played an important role in legitimating women's legally, economically, politically, sexually, and personally inferior status. The family was conceived of as a special sphere of life depending on the total dedication of women, who were said to be suited for the special tasks of domestic life because of their refined sensibilities and their emotional attachment to husband and children—the very qualities that made them unsuited for the harsh world of economics, learning, and politics. This family was said to operate purely on the basis of love, and to form a harmonious, complementary unity of interests. As a result, according to the dominant view of the time, it was enough for one person to represent this unity in the public sphere. And the husband, with his greater rational powers and control of his feelings, was thought to be the only one suited for this task.

As a result of the women's movement, this gender ideology has been undermined, the legal institution of marriage has become less unjust, and coverture has gradually disappeared. Married women's property rights, labor rights, domicile liberties, and so on, have been brought more on a par with those of married men. As of 1981, a husband is no longer legally regarded as the "head and master" of the household.<sup>7</sup> In the few U.S. states that have a community property regime, the male managerial rules have been replaced with joint control, equal control, or separate property systems.<sup>8</sup>

But these legal and cultural changes have by no means eradicated injustice from marriage. First, not all elements of injustice and sexism have been taken out of the legal construction of marriage. For example, there still are states that fail to regard the rape of a wife by a husband as a crime.<sup>9</sup> Second, marriage continues to make many women vulnerable, limit their exit options, and keep them in practice locked into an unjust situation.<sup>10</sup> Marriage as a social institution is

still largely determined by gender ideology as well as by laws, policies, and institutions that reinforce the traditional patriarchal form of marriage. As household labor studies have consistently shown, women continue to perform more housework than men.<sup>11</sup> Even women with full-time paid jobs often work a "second shift," putting in significantly more hours per week than their male counterparts. This makes it easier for men and harder for women to improve their position in the labor market (by working overtime, taking evening courses, and so on).<sup>12</sup> Moreover, women stand to suffer a sharp drop in their standard of living after divorce.<sup>13</sup> The fact that women assume most of the responsibilities for child care—in part as a result of their weaker position economically, educationally, and in the marriage<sup>14</sup>—further affects their potential to be independent through paid jobs, and thus perpetuates this situation of inequality.<sup>15</sup> Clearly, then, elements of gender injustice persist in both the legal and the social reality of marriage.

The current culturally dominant normative ideal of marriage, however, hinders attempts to address these injustices by making it difficult to conceive of justice as a central component of marriage. According to this ideal, spouses interact purely on the basis of love. Bringing in considerations of justice means changing the mode of interaction within a good marriage. As expressed (and defended) by Jeremy Waldron, the standard view is that bringing explicit claims of justice into the context of a "normal loving marriage" indicates "that something has already gone wrong with the interplay of desire and affection between the partners." He continues: "Such behavior would be seen as a way of blocking and preventing warmth and intimacy, replacing relatively unbounded and immediate care and sensitivity with rigid and abstract formulas of justice."<sup>16</sup> According to the current normative ideal of marriage, principles of justice that we generally recognize as holding between individuals are actually *suspended* within marriage, because "normal" marriage partners are thought to interact exclusively on the basis of care and affection.

In the next section, I show why this view is a hindrance to achieving justice within marriage. I do this by discussing two strategies for eliminating injustice in marriage and showing the problems that remain as long as they do not include a focus on changing public opinion regarding the essence of marriage. The first strategy, exemplified here by the work of Susan Moller Okin, emphasizes legal reform and the adoption of policies conducive to justice in the family. The second, illustrated here by the work of

Rhona Mahony, promotes sophisticated and conscious strategizing on the part of women as a way to bring about positive change.

## 2. Two Solutions and the Problems that Remain

### a. Social and legal reform

In *Justice, Gender, and the Family*, Susan Moller Okin directs well-argued criticisms at political theorists for regarding the family as a domain in which the category of justice does not apply. She argues that major contemporary political philosophers—be they libertarians, communitarians, or liberal egalitarians—assume the existence of a gender-structured family, but fail to examine the family in light of their own proposed standard of justice. Okin also shows convincingly that their reasoning for not applying their standards of justice to the family, if made explicit at all, is deeply incoherent and often rests on a view of the family as “beyond justice.” Once one does apply standards of justice to the family in its currently dominant form, it fails to meet them.

In her proposals for making families more just, however, Okin fails to take her criticism that philosophers wrongly view the family as beyond justice and extend it into the broader, cultural realm. Although she does argue that principles of justice ought to guide family life, she does not address the culturally prevalent view of marriage, choosing to focus instead on legal and political change as the path to more just families.<sup>17</sup> I will argue that although such reforms are very important, their implementation will be hampered if there is not also a change in the cultural perception of what marriage involves. My argument is not intended as a critique of Okin's proposals, but rather as an extension of her own criticism of political theorists to the cultural realm, so as to complement the reforms she proposes.

Okin argues that public policies and laws generally should assume no social differentiation of the sexes. Her proposals are much more detailed than I can indicate here, but a few examples should suffice for making clear the sorts of laws and policies she proposes. She argues that it should be made easier for parents to share the responsibility for child care<sup>18</sup> and to access high-quality day care, and that policies relating to pregnancy and birth should be disconnected from those relating to parenting. She suggests that employers should make it easier for all workers to attend to the

needs of family members by greater flexibility of hours, and that schools should actively de-emphasize gender and teach both boys and girls how to combine working and parenting. And, as far as marital arrangements are concerned, in cases where partners do not contribute equally to the household income but one is a part-time or full-time homemaker, both should have equal legal entitlement to household income. This economic equality should also extend into post-divorce situations. Okin stresses that the legal system of a society that allows people to choose a traditional division of labor *must* take responsibility for the vulnerable position in which marital breakdown places the partner who has completely or partially lost the capacity to be economically self-supporting as a result of this private arrangement.<sup>19</sup>

However necessary such changes are, there are three reasons for thinking that they are not sufficient. First, laws and policies of the sort proposed by Okin can make it *easier* for spouses to be just to each other, but they do not bring about that they actually are. For example, the availability of good parental leave options makes it easier for a couple to share child care responsibilities. But for fathers actually to *take* parental leaves and share in caretaking—especially if they wished their wives would assume full responsibility for it—more is required than the mere existence of the option. For such fathers voluntarily to start doing their share, they must be committed to a just division of child care responsibilities. In short, they must start to care about their marriages being just.

A second reason that laws and policies do not suffice is that many cases of injustice within marriage are beyond the reach of policies and laws. One can make laws that guarantee an equal legal entitlement of both spouses to all household earnings, but one cannot legislate—and Okin does not suggest one should—how couples work out the division of labor among themselves: who cooks dinner how often, who takes care of the kids, and so on. Such issues have to be dealt with by couples themselves. The weight of tradition, power, or social pressure, however, is likely to decide the outcome in favor of the husband. To avoid this, his wife would have to put up a fight. Neither scenario is ideal. A conscious commitment to justice on the part of both spouses would seem necessary to bring about more just arrangements by non-adversarial means.

There is a third problem that can be addressed only by explicitly including justice in the ideal of marriage. Given the prevalent view of marriage as operating purely in terms of love and affection, a

couple may be less likely to perceive issues of justice as such. Failing to perceive an issue *as* an issue of justice makes one less likely to deal with it adequately.

Take a familiar example. A husband retires from his paid job. For all his working life, his wife had taken care of the domestic labor. He now spends his days at home but fails to increase his participation in household tasks.<sup>20</sup> Rather than suggesting that they re-think the division of labor in light of this new situation, his wife says: "I'd really appreciate it if you helped me in the kitchen." She appeals to his willingness to do something for her that she will appreciate. She figures that if he loves her, he will do it. He too understands the request in terms of love and affection, and, disliking kitchen work, he decides to show his love in some other way, for example, by buying chocolates. He does not (or does not want to) perceive the situation as a problem of justice. Nor does she, and even if she does, she feels she cannot bring up the issue without giving him the impression that she thinks he does not really love her. She is afraid that if she asks him to sit down at the table and talk about their division of labor, she would create a tense atmosphere that both regard as antithetical to what a good marriage should be like. She is afraid that he would think, in Waldron's words, that "something has already gone wrong" in their marriage. Yet the real problem in this example is not a lack of love, but of a just distribution of tasks. As long as raising the issue of justice is seen as something antithetical to what marriage is really about, raising it is going to be hard, and solving it even harder. An understanding of marriage purely in terms of love and affection here hinders the achievement of justice by making it harder to perceive injustice as such, and by creating an atmosphere in which raising the issue may be regarded as an accusation of lovelessness or as "blocking and preventing warmth and intimacy."

In sum, re-conceiving the ideal of marriage so as to include a concern with justice would be conducive to implementing justice-oriented laws and policies, to realizing justice beyond the scope of the law, and to recognizing issues of justice as such in the first place. In addition, it would open up a space in which women's concerns can be fully addressed.

Of course, laws and policies of the sort proposed by Okin are likely to bring about some change in the view of marriage. Good and widely publicized policies supporting paternal leave, for instance, do carry a message. But if such policies all by themselves bring

about change in the ideal of marriage, they do so indirectly. It would be better *also* to address the dominant cultural view of marriage head-on.

#### b. Game theory for women

Whereas Okin addresses social policies and laws that impact marriages from the outside, so to speak, Rhona Mahony concentrates on intramarital negotiation.<sup>21</sup> In *Kidding Ourselves: Breadwinning, Babies, and Bargaining Power*, she offers a game-theoretical explanation of how women end up assuming primary care responsibilities for children, often against their wishes. More importantly, she offers strategies for women to change this pattern, focusing on how they can strengthen their bargaining positions and make it more likely that men will do half of the child raising. As Mahony puts it: "The good news is that the dream of real, practical equality between women and men isn't a dream anymore. Women can make it happen. The bad news is that it is up to women themselves."<sup>22</sup>

Mahony analyzes both socioeconomic and psychological factors. An example of the first is that women usually "marry up," earn less than men, and prepare themselves less well for higher-paying jobs. Thus, when couples have to answer the question of who is to assume primary child care responsibilities, it often makes economic sense for the wife (and not the husband) to work fewer hours or take a less demanding job. Moreover, her bargaining position is much weaker than his, since she stands to lose more from a divorce. Thus, she may find herself forced to go along with an arrangement that is unjust to her by going against her wishes and locking her into a vulnerable position. An example of psychological factors is found in Mahony's discussion of the impact of breastfeeding on women's role in taking care of babies. Women tend to spend more intimate time with infants early on and become the "experts." As a result, they find it difficult to let go and let the father gain hands-on experience. While this situation does not itself constitute injustice, women who keep control of child care set themselves up for a situation in which they have no choice but to do most of the child care, which means they have less time for their jobs, further diminish their ability to be independent, lose more bargaining power, and enter a situation in which injustice can more easily occur.

Mahony's strategic suggestions as to what women can do to break through these patterns range from well-known strategies, such as getting the right education, to novel proposals, such as "marrying

down" (marrying men with less prospective income, or of younger age)<sup>23</sup> or "affirmative action for fathers" (leaving a father alone with the child for long stretches of time so that he too acquires the knowledge and dispositions of an "expert"). As Mahony shows in her book, it takes far more than this to fully address the psychological effects of prior socialization that make women feel (and hold them to be) more responsible than men do for the daily condition of a child. I have mentioned merely two examples here that are representative of her general approach.

It is clearly important to emphasize, as Mahony does, what individual women can do to promote justice through goal-oriented planning and negotiating. Awareness of inequalities and injustice, and, even more, awareness of the ways to prevent them, are crucial to their elimination.

Even in combination with social reform of the type proposed by Okin, however, Mahony's approach faces two problems. First, it has the disadvantage that unless the ideal of marriage itself changes, women will have to live—as many already do—with a schizophrenic view of marriage. On the one hand, they grow up with the idea that spouses ideally interact on the basis of mutual love and affection. On the other hand, they know they have to fend for themselves if they do not want to end up seriously short-changed. Unless the ideal of marriage itself changes, there is little reason to think this schizophrenia can be cured. Were the ideal of marriage itself to include justice, the struggle for justice and equality would no longer have to rest on the shoulders of women alone, and it would no longer be seen as antithetical to the marriage ideal.

Mahony discusses justice as a norm within marriage in a brief section entitled "Moral Language."<sup>24</sup> There, she praises language of fairness and equality because of its useful role in bargaining, and because it can serve as a "commitment mechanism": the more people can be led to talk about the importance of fairness, the harder they make it for themselves to be unfair, because of the social expectations they raise on the part of their audience. By commending the ideal of justice in this way, however, Mahony instrumentalizes it in the service of personal aims. Her perspective is that of the individual self-centered spouse concerned with her own bargaining position.

This leads to a second problem, namely, that any intimate relationship is in trouble if one has to regard one's partner as a permanent potential threat. Permanently living in negotiating mode and having to keep track of one's bargaining position is likely to

strain a relationship by creating an atmosphere of competition and mutual threat that one or both spouses will feel is not what a marriage should be like.

I do not mean to say that it is always unwarranted for a spouse to look out for her or his own self-interest. It may be necessary to do so if this is the only way to avoid or end a situation of injustice, and the great value of Mahony's approach consists precisely in developing strategies for such cases and in increasing women's knowledge of the mechanisms that create unjust situations. Nor do I mean to say that fairly negotiated bargains are unjust. Instead, my point is that a view of *marriage* that instrumentalizes justice and expects equality to arise from egocentric and antagonistic negotiation conflicts with a view of marriage as based on love and trust.

If justice is to be an important aspect of marriage, it needs to be able to *unite* spouses instead of structurally pitting them against each other. Fortunately, it is not difficult to conceive of justice in exactly this way. The only thing necessary is that married couples recognize justice itself and for its own sake (not as mere rhetorical tool) as an important aim. Once couples regard "a just marriage" as a shared goal, they move beyond the model of two competitively bargaining individuals and replace it with a model of two spouses committed to a shared effort to achieve justice.

### c. Two aims in marriage

This leads to the central claim of this paper. In order to promote justice in marriage, the social perception of the essence of marriage must be changed in such a way that the ideal of marriage is conceived of as not only a matter of love, but also of justice. It is necessary to move beyond the ideology—historically rooted in an era of male dominance—according to which marriage is a matter of love only, at the exclusion of justice. On the view I am proposing, married couples ideally would think of themselves as sharing at least two overarching aims: a loving marriage and a just marriage. If the cultural understanding of marriage changed in this way, this way would mean, first, that couples would understand themselves not only as communities of love, but also as communities of free and interdependent equals who treat each other in accordance with principles of justice. They would pursue fairness and reciprocity in the recognition of each other's interests, and they would pursue a just distribution of benefits and burdens as well as a just resolution of conflicts. Thus, spouses would regard it as their ideal not only

to foster the emotional bond between them, but also to promote justice in their relationship. In addition, the concern with intramarital justice on the part of individuals would become embedded in a broader social and cultural context. Once justice becomes a part of the way the ideal marriage is conceived, this will support and reinforce the efforts of individual couples.

Such a change in the cultural ideal of marriage would help solve the problems noted in the first two parts of this section. First, it would provide the cultural context for the implementation of policies and laws aimed at marital justice. Second, it would further the realization of justice in private domains beyond the scope of the law. Third, it would diminish the fear that raising an issue of justice with one's spouse is going to be perceived as an accusation of a lack of love, because justice would be regarded as an important marital value in its own right. Fourth, it would transform negotiations with egocentric premises into joint deliberations aiming at a shared ideal of justice. This would overcome the schizophrenic view of marriage on the part of women and provide a shared goal that is in principle able to unite spouses instead of separating them.

The thesis defended in this paper does not depend on any particular theoretical conception of justice. It applies to all those conceptions of justice according to which the state of affairs described in the first section of this paper constitutes injustice in marriage. Regardless of one's theory of justice, if one thinks there exists a situation of structural marital injustice that should be abolished, this social goal will be achieved more easily if marriage itself is not culturally regarded as an institution within which considerations of justice have no natural place.

In emphasizing the importance of a cultural change in the dominant view of marriage, I do not wish to deny that many people already work hard to make their marriages not only emotionally strong and stable, but also just. Perhaps they do so out of a generally good sense of justice that overrules the predominant view of marriage, perhaps they have already changed their view of marriage to incorporate a concern with justice. I am not arguing that no one thinks marriage includes a commitment to justice and that what I call the predominant view is the *only* view. But the discussion here shows that, given the predominant view of marriage, proposals that aim at promoting justice within marriage through social reform or through enhancing women's strategic skills need to also include a change in the culturally dominant conception of marriage.

### 3. How to Combine Justice and Love

The view I have outlined does not call for the flat-out rejection of the currently dominant conception of marriage as a matter of love and affection. The problem with this conception does not lie in its focus on love per se, but in the *exclusivity* of this focus. It should be changed by *adding* an explicit concern with justice to it,<sup>25</sup> not by replacing affection with justice. But this proposal raises a number of questions, to which I now turn. It might be thought that matters are not really so simple, and that there are various reasons for thinking that love and justice cannot be combined so easily.

*Acts of Love.* First, someone might ask: Doesn't love sometimes call for sacrifices, for attending to the particular needs of the loved other in a way that would require one person to go against her or his self-interest for the benefit of the other? Or put differently, does a concern with justice leave any room for spontaneous acts of love?

These questions can be answered by pointing out that there is nothing inherently unjust about a selfless act of love that stems from a genuine voluntary choice, a decision made while the spouse was free to decide otherwise had she wanted to.<sup>26</sup> Given the social expectations regarding selfless acts of women, and given that women may be forced in practice to give in to arrangements that put them at a disadvantage, it may sometimes be hard to decide whether particular acts are really done freely and voluntarily. But even if the line between free and coerced decisions may in some instances be hard to draw, this does not invalidate the general point that a concern with marital justice is compatible with acts that go beyond what justice requires.

*A Breakdown of Marriage?* More fundamentally, it might be objected that emphasizing justice within marriage is a structural threat to the strength of marriages. Some conservative critics have assumed that current cultural trends—the decline of tradition and the increasing pressures to choose one's own form of life autonomously—lead straightforwardly to a "breakdown of the family," and that we had better brace ourselves for a time dominated by cold egoism. They charge that marriage is increasingly reduced to a contract between calculating individuals who are merely pursuing their own interests and who are ready to divorce as soon as they do not personally benefit enough from it.<sup>27</sup> For these critics, the conception of marriage I have outlined here, with its post-traditionalist premise of equality and justice between spouses, might seem to exemplify or even exacerbate the slide into egoism.

This objection, however, rests on a false understanding of how justice can be implemented in marriage. According to the view I have outlined above, good marriages are *not* thought of as operating purely through self-interested, profit-oriented negotiation. Whoever thinks that *all* mutually binding agreements between equals take the form of egoistically premised contracts is a captive of that very market way of thinking that is alleged to be a threat. The model suitable for marriages is one of cooperation between individuals who recognize each other as equals in a shared pursuit, not a model of negotiation between rational economic agents maximizing their individual profit. Such a cooperative model stands in sharp contrast to profit-oriented market contracts.

*Claiming Rights.* Nevertheless, a critic may still have misgivings about what introducing justice into the ideal of marriage would mean in practice. In "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights,"<sup>28</sup> Jeremy Waldron defends the view that "normal" spouses interact on the basis of affection, not considerations of justice, and that appeals to justice create an atmosphere of hostility and separation. In this article, Waldron develops two compelling arguments for the need for legal rights. First, he argues that "the strength and security of the marriage commitment in the modern world depend in part on there being an array of legalistic rights and duties that the partners know they can fall back on, if ever their mutual affection fades."<sup>29</sup> Second, Waldron stresses that legal rights are necessary to make marriage possible in the first place, and to make it possible even in a situation in which a couple is alienated from the "affective bonds of existing attachments and community."<sup>30</sup> In both cases, Waldron convincingly shows that legal rights are necessary because one cannot always count on affection.

But Waldron also defends a broader claim, namely, that appealing to one's rights can be taken as a sign that "something has gone wrong" with marital affection, and that this is true not merely for the appeal to contractual and other legal rights, but also for the "general idea" of a right.<sup>31</sup> Given the examples he mentions, this notion seems to include moral rights. Ideally, according to Waldron, spouses interact on the basis of love and intimacy. When one spouse claims his or her "*right* to be relieved of child care or domestic chores once in a while," or a "*right* to pursue a career" this means the "opening of hostilities; and it is to acknowledge that other warmer bonds of kinship, affection, and intimacy can no longer hold." According to Waldron, equality and equity should instead be the

"natural outcome" of the intimate and mutual concern and respect of the partners.<sup>32</sup>

One can subscribe to Waldron's view on the importance of legal rights without sharing his broader claim concerning the "unpleasantness" of any rights claims within marriage. The relationship between justice and affection within marriage can be much more harmonious than Waldron's discussion suggests. Objecting to one's spouse—"It's my turn" (to be relieved of child care, to pursue a career opportunity, and so on)—constitutes a claim of a right, but it does not necessarily constitute an "opening of hostilities" or an announcement that the bonds of affection and intimacy "can no longer hold." For one thing, if one's spouse finds it important to arrange matters justly, she or he may grant the claim and be happy to have this pointed out, or, if she or he doubts the validity of the claim, ask for further discussion. Even if it were true, as Waldron suggests, that equality is the "natural outcome" of the affection-guided interaction of spouses, one cannot always count on affection. Involuntary oversight, lapses of attention, or temporary insensitivity may call for correction by a claim of justice. What matters here, however, is that if spouses care about achieving a just marriage, claims of justice can even be *welcomed* ("I'm glad you mentioned it"), instead of having to be interpreted as the opening of hostilities and the end of affection.<sup>33</sup>

Thus, the response to Waldron can be the same as the response to the conservative critics. Although the two objections come from different directions, they are both premised on the same false dilemma between a purely sentimental model of marital interaction and an egocentric and atomistic model of fairness. If, instead, one conceives of marital justice as a shared pursuit on the part of both spouses, justice and love are very well compatible. Thus, there is no reason to assume that a concern with justice leads to a breakdown of marriage, and no reason to assume that such a concern has to "replace" (instead of add to) love and affection.

*Motivation.* John Hardwig has voiced a similar objection. But whereas Waldron focuses on the act of claiming a right, Hardwig examines the character of agents' motivations. Hardwig claims that doing something for a loved one out of a sense of obligation "taints" the act and makes it "perhaps even unacceptable." He says: "In fact, my responsibilities in personal relationships cannot be fulfilled out of a sense of obligation without seriously undermining the whole relationship or revealing thereby that it is not what we had hoped

and wanted it to be."<sup>34</sup> Insofar as a commitment to a just marriage entails that spouses sometimes act out of a sense of obligation, Hardwig's claim is also directed against the thesis I am defending.

Hardwig does not substantiate his claim with the kind of empirical evidence from psychology that it would seem to call for, to show that acting out of obligation really does undermine relationships. But there is also a philosophical reason to doubt the truth of Hardwig's claims. While it seems plausible that if *all* the good things one does for one's spouse are done only from a sense of obligation, it is unlikely that one loves him or her, this does not imply that if *some* acts are done from duty this shows the absence of love. Few of us are saints, and to different degrees many of us are pulled by our own interests at times. If a good sense of justice can straighten us out at such times, this is far preferable—both from the perspective of the health of the relationship and from a moral perspective—to following one's egoistic inclinations. As long as there is enough evidence of genuine love, it is unclear why this would seriously undermine a relationship. The extent to which it does, and the point at which the proportion of acts done from duty alone becomes a problem, are empirical issues. Here it suffices to say that while Hardwig's worry may be justified when *all* behavior is motivated by general obligation, he has not shown that *some* cases of such behavior in a given marriage context are problematic.

Of course, the fact that a sense of obligation sometimes needs to set us straight does not imply that doing what is just is always doing something one does not desire to do. What is just may very well coincide with one's spontaneous and loving inclinations. Doing the right thing need not be a burden, and being just toward someone one loves may often be very easy.

*Particularity.* A second worry brought up by Hardwig is that doing something for a loved one out of a sense of duty or out of an obligation to respect her rights violates her particularity. If one could say to one's spouse: "And I would have done the same for anyone in your situation," says Hardwig, "that would only make matters worse." "Rights are general or universal in the sense that anyone in a similar situation can claim the same rights, whereas my relationship to those I am close to is not general or universal, and it cannot be impersonally defined."<sup>35</sup>

Yet, here too, the argument is unconvincing. For one thing, not everyone is "in your situation," since this means in the situation of being my spouse. And being my spouse means sharing with me a

sphere of decision-making and responsibility that we do not share with others. How far this sphere extends can vary, but if a couple decides to live in one household, for instance, they will have to find a just way to keep it clean. If they decide to split domestic chores evenly, that does not mean that they have to do the same with everyone else in the neighborhood. Nor does it mean that if they divorce they will necessarily have to divide up domestic labor in the same way with their spouse in a second marriage, since their new partners may have relevantly different needs and interests that have to be taken into consideration. Thus, saying "I would have done the same for everyone in your situation" does not mean that I would have done the same for everyone or that I would treat everyone else the same as you.

This leads to a further point, namely, Hardwig's claim that in trying to be just toward my spouse I have to disregard the unique particularity of his or her person. The situation is quite the opposite. Unless one defends a notion of justice as a mathematically even distribution of goods regardless of the needs and desires of the individuals in question, the very specific personality traits, desires, needs, and values of both spouses are crucial in their attempt to find out what is just. Suppose the company my spouse works for requires him to relocate to a big city or quit, and I only thrive in vast, uninhabited spaces. If financial survival and the existence of other options leave us some choice, it is relevant to know how important this job is to him and mine to me, what each of us finds important for a happy, fulfilling life (a career, more time with the children, life in a city, life in the mountains, proximity of family members, and so on), for us to work out a just solution. Thus, it is of the utmost importance to be sensitive to the uniqueness of one's spouse and to the details of the relationship.

*Tensions.* It is now possible to address a final issue. This is the worry that love and justice can and should coexist within marriage, but that there is an unavoidable tension between these two principles. This is the view defended by Axel Honneth, in "Between Justice and Affection: The Family as a Field of Moral Disputes." Although he draws on Waldron's paper, Honneth indicates in the title of his article that he is more positive about the role of appeals to justice within the family. On his view, the ideal of the family as a sphere governed purely by affection is no longer tenable in the modern era: While the affective bond is certainly essential, legal and moral principles of justice are also necessary to protect vulnerable family

members. But Honneth conceives the two orientations of the modern marriage (love and justice) as being in *tension*, or even in *conflict* with each other. The family is a "social sphere in which both moral orientations collide permanently."<sup>36</sup> In order for this tragic predicament not to become destructive, family members must themselves set a "limit" to the scope and validity of principles of justice.<sup>37</sup>

It may be hard to justify setting such limits, but I will not pursue that criticism here, since the problem can be dealt with at a more fundamental level. Honneth's view is more tragic than necessary. The reason he has to conceive of the principles of justice and affection as colliding is that he does not conceive of principles of justice as operating *within* the marriage, but as *external* courts of appeal. On his view, general moral rules are brought into the sphere of marriage to arbitrate in the case of conflicts. But if, according to the view defended in this article, spouses commit to striving for a just marriage (in addition to a loving marriage), they make the justice orientation their own in a way that makes it no longer appear as a rival, foreign principle that collides with their affection-based interaction.

I have argued that there is no necessary tension between justice and affection, and that a genuine commitment to a just marriage is compatible with genuine love of one's spouse. That does not imply, of course, that there are no tensions between spouses when it comes to realizing a just and loving marriage: misunderstanding may hamper their communication, occasional egoism may seduce them to present their needs in a distorted way, their love or their commitment to justice may turn out not to go very deep, after all. Such problems and the tensions resulting from them, however, are not caused by an in-principle incompatibility of justice and affection. Rather, they result from a lack of love, weakness of will, an incapacity to engage in deliberation, and so on. The fact that some (or even many) people who wish for a loving and just marriage are not able fully to realize it does not mean that the ideal is inconsistent or worthless. (After all, the same is true for the marriage ideal as we know it.) And as long as justice is regarded as a category that is not applicable to marriage, chances that marriages will be just are even slimmer. A just marriage can become a positive ideal. It can (and should) become part of the cultural view of what an ideal marriage is like, without negatively affecting the character of marriage as a relationship based on love.

#### 4. Why Marry?

So far I have talked about "married couples" and not "couples" in general. The main reason for doing so is that it is precisely *marriage*—and not cohabitation or other forms of living as a couple—that is the powerful legal and cultural institution seen as ideally operating in terms of affection and love, not justice.

One could of course ask why, if the cultural and legal institution of marriage is problematic, we should not simply do away with the institution. The answer is that the legal institution of marriage can potentially fulfill a very useful role for achieving justice within marriage. Waldron is correct in pointing out that the strength and the security of marriage depend on a good legal framework. For people who wish to commit themselves to forming a stable relationship with one another, the fact that there are background guarantees that state the terms of exit may put them in a position in which they can afford to make this commitment in the first place.

Moreover, the marriage contract, in its optimal form, can function as a small-scale "constitution" for couples, stating broadly formulated ground rules of mutual support, including just marital property arrangements, rules about the integrity of the body, rules about the dissolution of the marriage in case love fails, and so on. To a large extent these ground rules can also be achieved through private contracts, establishing the functional equivalent of marriage. But as yet there is an important domain of rules a couple cannot possibly legally contract into, except through marriage as legally defined—for instance, the commitment to stay together.

I wish to add that in addition to eradicating all traces of sexism, it is necessary to do away with the heterosexism in marriage law. Lesbian and gay couples are currently excluded from the possibility of making a legal commitment to stay together, and hence from establishing such a basis for a stable long-term relationship. As William Hohengarten has convincingly shown, the legal grounds given in defense of this exclusion are inconsistent, ad hoc, and indicate an underlying extra-legal preconception about the unwant-<sup>38</sup>edness of homosexual relationships.

#### 5. Changing the Ideal of Marriage

Changing the culturally dominant conception of marriage is no small matter, of course, but given the enormous changes in gender ideology

that have taken place during this century there is no reason to think that this further step is impossible to take.

Insofar as states have just marriage laws, a shift in the public understanding of marriage could be furthered by making explicit to couples what marriage already implies. If and insofar as it is non-sexist, legal marriage already *is* a commitment of equals to mutual support and aid, one that embodies minimal standards of justice. In such instances, increasing the awareness among married persons of the legal content of their marriage contract can serve to promote the larger goal of changing the dominant cultural understanding of marriage to include a commitment to justice. Where marriage law is still sexist, of course, this strategy does not work. Telling marrying couples that marital rape is not a crime is not going to make them think that justice is important within marriage. To the extent that a legal system is still sexist, a shift can only be brought about by influence through the public and political spheres—that is to say, in much the same way as many of the feminist reforms so far have been achieved.

In this essay, I have argued that promoting justice within marriage requires—in addition to changes in laws and policies, and in addition to a heightened awareness of the mechanisms that produce unjust gendered patterns—a cultural reconceptualization of marriage. It requires coming to view marriage as not merely a relationship of love, but as *also* a commitment to justice.<sup>39</sup>

#### Notes

1. See, for instance, The Roper Organization, *The 1990 Virginia Slims Opinion Poll: A 20-Year Perspective on Women's Issues* (Storrs: The Roper Center, n.d.), p. 47, on the question of what people regard as "very important" in marriage. The list of possible answers the respondents could choose from is as significant as the ranking they produced. See also Rushworth Kidder, "Marriage in America," *Christian Science Monitor*, November 25, 26, 27, 29, and December 2, 1985. Especially the last part of the series, "Why Marry?" December 2, 1985, pp. 34-35.
2. See the famous formulation in William Blackstone's *Commentaries*: "By marriage, the husband and wife are one person in law: that is, the very being or legal existence of the woman is suspended during the marriage, or at least is incorporated and consolidated into that of the husband: under whose wing, protection, and cover, she performs everything; and is therefore called in our law-french a feme-covert; is said to be covert-baron, or under the protection and influence of her husband, her baron, or lord; and her condition during her marriage is called her coverture." Sir William Blackstone, *Commentaries on the Laws of England* (Philadelphia: Welsh & Co, 1902), vol. I, p. 442.

3. Carole Pateman has shown the many ways in which the marriage contract was sexist and sex-centered, requiring women to give up bodily integrity. See *The Sexual Contract* (Stanford: Stanford University Press, 1988).
4. See Mill's personal declaration and protest against the existing marital law, reprinted in John Stuart Mill and Harriet Taylor Mill, *Essays on Sex Equality*, ed. Alice S. Rossi (Chicago: University of Chicago Press, 1970), pp. 45-46. The personal marriage contract of Lucy Stone and Henry B. Blackwell is printed in *Feminism: The Essential Historical Writings*, ed. Miriam Schneir (New York: Vintage Books/Random House, 1972), pp. 104-5.
5. One of the reasons why the marriage contract is an anomalous type of legal contract is that the parties cannot set the terms. See *Maynard v. Hill*, 125 U.S. 190 (1887): "Other contracts may be modified, restricted, or enlarged, or entirely released upon the consent of the parties. Not so with marriage. The relation once formed, the law steps in and holds the parties to various obligations and liabilities." In essence this is still the case. Many states have adopted laws to allow prenuptial agreements in which spouses determine some of the details of their marriage agreement. But the state still determines the bounds within which this freedom exists.
6. On the development of this view of marriage (and on the contradictions philosophers defending it involved themselves in), see Susan Moller Okin, "Women and the Making of the Sentimental Family," *Philosophy and Public Affairs* 11 (1981): 65-88.
7. The U.S. Supreme Court's decision in *Kirchberg v. Feenstra*, 450 U.S. 455 (1981).
8. D. Kelly Weisberg and Susan Frelich Appleton, *Modern Family Law: Cases and Materials* (New York: Aspen, 1998), chap. 3.
9. Lalenya Weintraub Siegel, "The Marital Rape Exemption: Evolution to Extinction," *Cleveland State Law Review* 43 (1995): 351-78. See also Rebecca M. Ryan, "The Sex Right: A Legal History of the Marital Rape Exemption," *Law and Social Inquiry* 20 (1995): 941-1001.
10. Susan Moller Okin, *Justice, Gender, and the Family* (New York: Basic Books, 1989), 134-69.
11. For literature, see Laura Sanchez and Emily W. Kane, "Women's and Men's Constructions of Perceptions of Housework Fairness," *Journal of Family Issues* 17 (1996): 358-87, here p. 359.
12. See, for instance, Arlie Hochschild, *The Second Shift: Working Parents and the Revolution at Home* (New York: Viking, 1989).
13. See Lenore Weitzman's influential study, *The Divorce Revolution: The Unexpected Social and Economic Consequences for Women and Children in America* (New York: Free Press, 1985). See also Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 160-67, who also discusses the fact that although Weitzman's study has been challenged and women's and men's economic situations after divorce do not diverge as much as she has suggested, the general tendency noted by Weitzman certainly exists.
14. This is only a partial explanation. The full explanation also needs to take into account the fact that women are socialized more than men to want to engage in the nurture and care of children and to be competent to do so.
15. Sociological evidence shows that the more women are dependent within marriage, the less they can afford to perceive an unequal division of labor as unfair.

- Sanchez and Kane (op. cit.) show that "men's power may, to some extent, encourage women to accept men's preferences and to view the gendered division of labor as fair" (363), and that conversely, "[t]he more women feel that they would be better off without their current union the more likely they are to perceive the division of labor as unfair to themselves" (379).
16. Jeremy Waldron, "When Justice Replaces Affection: The Need for Rights," in *Liberal Rights: Collected Papers 1981-1991* (Cambridge: Cambridge University Press, 1993), pp. 370-91, here pp. 372 and 373. Examples from child care and domestic chores indicate that Waldron is not merely speaking of legal claims, but also of moral claims of justice.
  17. Okin suggests "social reforms, including changes in public policies and reforms of family law" as the mechanisms to help work toward a solution to the injustices of gender: *Justice, Gender, and the Family*, p. 172.
  18. *Ibid.*, pp. 100, 107, 171, 176. Will Kymlicka and J.S. Russell each have pointed out that Okin's justification of equal sharing on the grounds that it leads to "a more complete human personality than has hitherto been possible" (p. 107) presupposes a notion of the good that stands in tension with the Rawlsian elements in her work: Will Kymlicka, "Rethinking the Family," *Philosophy and Public Affairs* 20 (1991): 77-97; J.S. Russell, "Okin's Rawlsian Feminism? Justice in the Family and Another Liberalism," *Social Theory and Practice* 21 (1995): 397-426.
  19. Okin, *Justice, Gender, and the Family*, pp. 134-169, 183.
  20. Scott M. Myers and Alan Booth show that a retiring husband's expecting his wife's continued household services, even if she is still working, is an important factor in a decline of marital satisfaction after men's retirement: "Men's Retirement and Marital Quality," *Journal of Family Issues* 17 (1996): 336-57. For a comprehensive discussion of the factors influencing women's contentment with the division of labor in their families, see Brenda Major, "Gender, Entitlement, and the Distribution of Family Labor," *Journal of Social Issues* 49 (1993): 141-59, esp. pp. 149-54.
  21. This is a matter of emphasis. Mahony supports reform-oriented laws and policies: cf. pp. 190-214.
  22. Rhona Mahony, *Kidding Ourselves: Breadwinning, Babies, and Bargaining Power* (New York: Basic Books, 1995), p. 6.
  23. This strategy is only open to women who have reason to think they have qualifications that will make them economically secure. Mahony's book speaks here most directly to the well-educated. Working poor women in minimum-wage jobs cannot afford this decision.
  24. Mahony, *Kidding Ourselves*, pp. 57-59.
  25. For an excellent discussion of the integration of considerations of care and justice, see Marilyn Friedman, *What Are Friends For? Feminist Perspectives on Personal Relationships and Moral Theory* (Ithaca: Cornell University Press, 1993).
  26. A similar point has been hinted at by Martha Nussbaum: "Real generosity and real love, we would insist, should at least be just; and it seems right to demand of the family that it meet the basic requirements of fairness, no matter what higher ends it pursues." Martha Nussbaum, "Justice For Women!" *The New York Review of Books*, October 8, 1992, pp. 43-48; here p. 43.

27. See, for instance, David Blankenhorn, "American Family Dilemmas," in *Rebuilding the Nest: A New Commitment to the American Family*, ed. David Blankenhorn, Steven Bayne, and Jean Bethke Elshtain (Milwaukee: Family Service America, 1990), pp. 3-25; and Robert N. Bellah, "The Invasion of the Money World," in *Rebuilding the Nest*, pp. 227-36.
28. See above, n. 16.
29. Waldron, "When Justice Replaces Affection," pp. 373-74.
30. *Ibid.*, p. 376.
31. *Ibid.*, p. 372.
32. *Ibid.*, p. 373.
33. This is also the point of the written agreements used by some couples to make the domestic division of tasks explicit. These texts are usually intended as a standard to which the spouses want to be held.
34. John Hardwig, "Should Women Think in Terms of Rights?," in *Feminism & Political Theory*, ed. Cass R. Sunstein (Chicago: University of Chicago Press, 1990), pp. 53-67, here p. 55 (orig. publ. *Ethics* 94 (1984): 441-55).
35. *Ibid.*, pp. 55-56.
36. "Zwischen Gerechtigkeit und affektiver Bindung: Die Familie im Brennpunkt moralischer Kontroversen," *Deutsche Zeitschrift für Philosophie* 43 (1995): 989-1004, here p. 999.
37. *Ibid.*, pp. 998-1004.
38. William M. Hohengarten, "Same-Sex Marriage and the Right of Privacy," *The Yale Law Journal* 103 (1994): 1495-531.
39. I wish to thank Joel, Herbert, and Phyllis Anderson for valuable comments on an earlier draft of this paper, and for the many other ways in which they have helped me develop my thoughts on the topics here discussed.

**Pauline Kleingeld**

Department of Philosophy  
Washington University in St. Louis  
pkleinge@arts.wustl.edu