

Freie Universität Berlin
Fachbereich Politik- und Sozialwissenschaften

Anerkennung in der
politischen Philosophie
John Lockes

Dissertation zur Erlangung des akademischen Grades
eines Doktors der Philosophie

vorgelegt von Timo Pongrac

September 2019

Gutachter:

Prof. Dr. Bernd Ladwig, Freie Universität Berlin

Prof. Dr. Peter Niesen, Universität Hamburg

Tag der Disputation: 19.12.2019

Hiermit versichere ich, dass ich die vorliegende Dissertation selbstständig und unter Benutzung der angegebenen Quellen verfasst habe. Zudem versichere ich, dass die Dissertation nicht im Rahmen eines anderen Prüfungsverfahrens eingereicht wurde.

Inhaltsverzeichnis

Abkürzungen	4
Einleitung	6
I. Streben nach Anerkennung und soziale Konflikte	18
Lockes hedonistische Triebtheorie 19 – Körperliche und geistige Bedürfnisse 21 – Körperliche Bedürfnisse: Der Selbsterhaltungstrieb 22 – Geistige Bedürfnisse: Das Verlangen nach Anerkennung 25 – Wahres und scheinbares Glück 27 – Wahres Glück: Tugend 29 – Scheinbares Glück 31 – Herrschsucht 33 – Gier 37 – Rechthaberei 38 – Soziologische Vertiefung 41 – Geld 42 – Politische Institutionen 48 – Zusammenfassung 50	
II. Perspektiven moralischer Konfliktbewältigung	52
Lockes Handlungstheorie 53 – Moralisches Handeln 56 – Moralische und natürliche Güter 57 – Moralische Gesetze 59 – Gesetz der Meinung 60 – Bürgerliches Gesetz 68 – Göttliches Gesetz 73 – Göttliches Gesetz und Gesetz der Natur 75 – Naturzustand und moralische Demonstration 76 – Kritik historisierender Lesarten des Naturzustands 78 – Kritik anthropologischer Lesarten des Naturzustands 82 – Kritik theologischer Lesarten des Naturzustands 84 – Naturzustand als gemischter Modus 85 – Arbitrarität gemischter Modi 86 – Nichtreferenzialität gemischter Modi 87 – Konstruierte Einheit gemischter Modi 89 – Erkennbarkeit der realen Wesenheit gemischter Modi 90 – Naturzustand und Gesetz der Natur 93 – Elemente der Demonstration 96 – Implikationen der Demonstration: Strafbefugnis 99 – Implikationen der Demonstration: Gesellschaftsvertrag 102 – Politische Dimension der <i>Zwei Abhandlungen</i> 104	
III. Perspektiven politischer Konfliktbewältigung	107
Die <i>Zwei Abhandlungen</i> als politisches Pamphlet 108 – Hobbes und Locke 109 – Hobbes' Gegenwartsdiagnose 111 – Hobbes' rhetorische Strategie 112 – Lockes Gegenwartsdiagnose 113 – Lockes rhetorische Strategie contra Herrschsucht 115 – Lockes rhetorische Strategie contra Gier 117 – Die <i>Zwei Abhandlungen</i> als politikphilosophisches Traktat 121 – Ordnung der Anerkennung 123 – Anerkennungsdimension von Freiheit und Rationalität 124 – Institutionen der Anerkennung 125 – Einschub: Freiheit und Rationalität 127 – Anerkannte Autonomie I: Praktiken der Mitgliedschaft 128 – Anerkannte Autonomie II: Praktiken der Partizipation 132 – Einschub: Gemeinwohl und individuelle Interessen 133 – Das Konzept des Vertrauens 137 – Vertrauen und Gesetz der Meinung 140 – Vertrauen als Anerkennungsbeziehung 141 – Einschub: Demokratie und Parlamentarismus 142 – Gemeinwohlverwirklichung als Praxis wechselseitiger Anerkennung 143 – »Populismus« als Misslingen wechselseitiger Anerkennung 146 – Einschub: »Lebensart« und Bedingungen gelingender Anerkennung 147 – »Populismus« als Misslingen wechselseitiger Anerkennung 149 – Fazit Vertrauen und Anerkennung 151 – Soziale Sphären der Anerkennung 152 – Voraussetzungen des Lockeschen Gemeinwesens 161 – Pädagogik der Politik und Ökonomie 162 – Mündige Öffentlichkeiten 166	
Fazit	168
Literatur	172
Anhang: Zusammenfassung der Ergebnisse	182

Abkürzungen

John Locke: *Ein Brief über Toleranz*. Englisch – Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996 – **BT**, gefolgt von der Seitenzahl

John Locke: *Essays on the Law of Nature*, in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie, Cambridge 1997, S. 79-133 – **ELN**, gefolgt von der Seitenzahl

John Locke: *Gedanken über Erziehung*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Heinz Wohlers, Stuttgart 2007 – **GE**, gefolgt von der Abschnittsnummer

John Locke: *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures*, in: ders.: *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Band 3, London 1824, S. 1-158 – **RC**, gefolgt von der Seitenzahl

John Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand*. In vier Büchern, Hamburg 2006 – Buch, Kapitel, Abschnitt (Bsp.: **2,21,55** für Buch 2, Kapitel 21, Abschnitt 55)

John Locke: *Zwei Abhandlungen über die Regierung*. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1977 – **I** (Erste Abhandlung) oder **II** (Zweite Abhandlung), gefolgt von der Nummer des Paragraphen

»The principal spring from which the actions of men take their rise, the rule they conduct them by, and the end to which they direct them, seems to be credit and reputation, and that which at any rate they avoid, is in the greatest part shame and disgrace. This makes the Hurons and other people of Canada with such constancy endure inexpressible torments. This makes merchants in one country, and soldiers in another. This puts men upon school divinity in one country, and physic or mathematics in another. This cuts out the dresses for the women, and makes the fashions for the men; and makes them endure the inconveniences of all. This makes men drunkards and sober, thieves and honest, and robbers themselves true to one another. Religions are upheld by this and factions maintained, and the shame of being disesteemed by those with whom one hath lived, and to whom one would recommend oneself, is the great source and director of most of the actions of men. Where riches are in credit, knavery and injustice that produce them are not out of countenance, because, the state being got, esteem follows it, as it is said in some countries the crown ennobles the blood. Where power, and not the good exercise of it, gives reputation, all the injustice, falsehood, violence, and oppression that attains that, goes for wisdom and ability. Where love of one's country is the thing in credit, there we shall see a race of brave Romans; and when being a favourite at court was the only thing in fashion, one may observe the same race of Romans all turned flatterers and informers. He therefore that would govern the world well, had need consider rather what fashions he makes, than what laws; and to bring anything into use he need only give it reputation«

- John Locke: »Reputation«

-

Einleitung

John Locke gilt gemeinhin nicht als ein Vertreter derjenigen Traditionslinie europäischen Denkens, die man als Philosophie der Anerkennung zu bezeichnen pflegt. Als Grund dafür lässt sich ein gleich zweifaches Desinteresse namhaft machen. So wird weder von jenen, die sich primär mit dem *Philosophen* befassen, die Thematik der Anerkennung ins Zentrum der interpretativen Bemühungen um ein angemessenes Verständnis der von ihm entwickelten und vertretenen Positionen gestellt oder gar als ein Schlüssel für die Deutung und Diskussion seines Werkes insgesamt verwendet;¹ noch berücksichtigen auf der anderen Seite jene, denen es in erster Linie um eine ideengeschichtliche Rekonstruktion und Durchdringung der *Thematik* geht, den potenziellen Beitrag, der sich in den Schriften des Philosophen dazu finden und für eine weitere Ausmessung des Gegenstandes womöglich fruchtbar machen lassen mag.² Der Idee der Anerkennung, so muss man festhalten, wird im Denken John Lockes keine sonderliche Bedeutung beigemessen und umgekehrt der letztere auch nicht als ein zu berücksichtigender oder gar wegweisender Exponent des Diskurses um die erstere angesehen und behandelt.

Dieser Umstand ist anetrachts zahlreicher textlicher Evidenzen, deren Sichtung das Gegenteil nahelegen würde, im Großen und Ganzen durchaus unbefriedigend. So hat Locke in seinem pädagogischen Hauptwerk, den *Gedanken über Erziehung*, »Achtung [esteem] und Schande [disgrace]« unzweideutig als die »mächtigsten Antriebe für den Geist« (GE, 56) bezeichnet und damit das »Streben nach Lob und Anerkennung« (GE, 200), welches das triebtheoretische Korrelat der soeben genannten Güter darstellt, zum bedeutendsten Ansporn menschlicher Aktivitäten erklärt. Dieselbe Sichtweise findet sich auch im *Versuch über den menschlichen Verstand* vertreten, wo ganz analog festgehalten wird: »Wer sich vorstellt, daß Lob und Tadel für die Menschen keine sehr starken Beweggründe seien, um sich den Meinungen und Regeln derer anzupassen, mit denen sie zusammen sind, der ist offenbar mit der Eigenart und der Geschichte der Menschheit wenig vertraut. Die meisten von ihnen richten sich [...] in erster Linie, wenn nicht ausschließlich, nach diesem *Gesetz der Mode*; und so tun sie nur das, was ihnen in der Gemeinschaft, der sie angehören, den guten Ruf erhält, kümmern sich aber wenig um die Gesetze Gottes oder die der Obrigkeit« (2,28,12). Und auch in den *Zwei Abhandlungen* rekurriert Locke auf

¹ Eine gewisse Ausnahme bilden Arbeiten, die sich mit der Rolle von Sitten und Bräuchen im Denken Lockes befassen, da sie eine (mögliche) Folge des Strebens nach Anerkennung in den Blick nehmen: die Ausrichtung individuellen Verhaltens an kulturell dominanten und daher generell akklamierten Wertvorstellungen oder Praktiken; so z. B. Baltes: *The Empire of Habit. John Locke, Discipline, and the Origins of Liberalism*; Grant: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«; Smith: »Custom, Association, and the Mixed Mode: Locke's Early Theory of Cultural Reproduction«; Tully: »Governing Conduct: Locke on the Reform of Thought and Behaviour«.

² Damit ist natürlich vor allem Axel Honneth: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte* gemeint, der Locke in seiner Studie mit keinem Wort erwähnt.

die Bedeutung von Ehrgeiz, Eitelkeit und Modeansichten, wenn es um die motivationale Erklärung des (in diesem Falle: unmoralischen) Handelns der Menschen geht (vgl. z. B. I, § 58; II, § 107, 111). Weitere Fragmente seiner privaten wissenschaftlichen Aufzeichnungen und Journale unterfüttern diesen Eindruck.³ Kurz: Dem Verlangen nach Lob und Anerkennung, dem Wunsch nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung, kommt augenscheinlich eine überaus bedeutende Rolle in den Überlegungen und Überzeugungen Lockes zu. Es liegt daher nahe, jenes menschliche Grundbestreben einmal systematisch ins Zentrum zu stellen und von ihm aus eine Interpretation der Sozial- wie politischen Philosophie des englischen Denkers vorzunehmen und durchzuführen. Darin besteht das hauptsächliche *Motiv* der hier vorliegenden Arbeit.

Ich bin davon überzeugt, dass das Streben nach Anerkennung in mindestens *fünf* verschiedenen Hinsichten für ein Verständnis des Werks von Locke relevant ist. So stellt es trivialerweise *erstens* eine wesentliche Komponente seiner *psychologischen* Theorie dar, insofern es nämlich neben dem auf das körperliche Wohlbefinden bezogenen Selbsterhaltungstrieb das zweite Grundmotiv menschlichen Wollens und Handelns darstellen soll. Ihm kommt darüber hinaus *zweitens* eine maßgebliche Bedeutung für die Erklärung sozialer Konflikte und gesellschaftlicher Pathologien zu, die den historischeren Passagen der *Zwei Abhandlungen* zu entnehmen ist; es besitzt mithin auch *sozialphilosophische* Brisanz. *Drittens* spielt das Verlangen nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung in *ethischen* Zusammenhängen eine Rolle, wo es sowohl zu einer motivationalen Quelle als auch zu einem Hindernis moralischen Agierens avancieren kann (ein Gesichtspunkt, der sich sowohl in den *Gedanken über Erziehung* als auch im *Versuch über den menschlichen Verstand* ausgedrückt findet). *Viertens* ist es *politikphilosophisch* bedeutsam, weil gesellschaftliche Institutionen – unter Voraussetzung seiner Wirkkraft – so beschaffen sein sollten, dass sie sozial destruktive Manifestationen des Strebens nach Anerkennung zu verhindern und umgekehrt intersubjektiv verträgliche Varianten desselben zu begünstigen vermögen. *Fünftens* hat es mit Locke als bedeutendster Faktor bei der Erziehung und Formung des menschlichen Charakters zu gelten; darin besteht seine *pädagogische* Relevanz.

Diesem knappen Überblick lässt sich bereits entnehmen, dass das »Streben nach Lob und Anerkennung« bei Locke eine normativ ambivalente Stellung einnimmt. So gilt es ihm einerseits als eine potenziell bedrohliche Gefahrenquelle, weil sich die Menschen unter seinem Einfluss dazu

³ In dieser Hinsicht ist v. a. das bereits vorab zitierte Fragment »Reputation« bedeutsam. Vgl. ferner Locke: »Virtue B«, wo Locke »esteem and reputation« beschreibt als »a sort of moral strength, whereby a man is enabled to do, as it were, by an augmented force, that which others, of equal natural parts and natural power, cannot do without it« (S. 287f.) und auf die motivationspsychologische Bedeutung des Rufs (»reputation«) hinweist, den eine Person in den Augen anderer genießt und über deren Meinungen bezieht; sowie ders.: »Thus I Think«, wo »reputation« (neben anderem) als eine der »most lasting pleasures of this life« ausgegeben wird (S. 296).

verleiten lassen könnten, Auszeichnung und Bestätigung vornehmlich auf Kosten von ihresgleichen zu suchen und also Ansehen qua Überlegenheit zu erstreben. Andererseits wiederum stellt sich das Verlangen nach Anerkennung in den Augen des englischen Philosophen als ein durchaus formbarer und kontextbedingter psychologischer Grundtrieb dar; welcherlei Konsequenzen er jeweils zeitigt, hängt somit in nicht geringem Maß von den institutionellen Rahmenbedingungen ab, unter deren Voraussetzung er sich bildet und entfaltet. Es ist Lockes Überzeugung, dass die »naturwüchsige« Entwicklungsgeschichte der menschlichen Gesellschaft in dieser Hinsicht zunächst zu einer Konstellation führe, die »pathologische«, weil sozial destruktive, Formen des Strebens nach Anerkennung strukturell begünstige; und es ist sein Anliegen, die Genese dessen nicht bloß nachzuzeichnen und zu diagnostizieren, sondern ihr auch aktiv entgegenzuwirken – durch Aufklärung Einfluss auf den öffentlichen Diskurs zu nehmen und als Philosoph gerechtere Institutionen zu ersinnen, in deren Rahmen sich das Verlangen nach Wertschätzung und Bestätigung nicht mehr primär konfliktförderlich auswirken sollte. Beides, das heißt die anerkennungsbedingte Entstehungsdynamik sozialer Konflikte und die vorgeschlagenen Möglichkeiten ihrer Pazifizierung im Werk von Locke auszumessen und zu rekonstruieren, bildet das wesentliche *Ziel* der vorliegenden Arbeit.

Ich werde dabei wie folgt vorgehen. Im *ersten Kapitel* befasse ich mich primär mit der Genese zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen und erörtere daher vornehmlich die negative Seite des Strebens nach Anerkennung. Dies macht es erforderlich, zunächst Lockes psychologische Theorie als solche in den Blick zu nehmen und die Stellung ebenjenes Strebens in ihr zu rekonstruieren. Davon ausgehend werde ich im Rückgriff auf die *Gedanken über Erziehung* sowie den *Versuch über den menschlichen Verstand* eine »gelungene« Form des Verlangens nach Anerkennung (sie richtet sich auf das Gut der *Tugend*) von einer »verfehlten« Form (sie ist durch die Vorherrschaft der Leidenschaft *Neid* und *Zorn* charakterisiert) unterscheiden. Da das Ziel des ersten Kapitels in der Analyse der Entstehungsgründe sozialer Konflikte besteht, werde ich mich in der Folge ausschließlich der zuletzt genannten Form zuwenden und als deren beiden wichtigsten von Locke ausgemachten Varianten *Herrschaft* sowie *Gier* auszuweisen suchen; sie sind in seinen Augen, so glaube ich zeigen zu können, die *psychologischen Wurzeln* fast aller zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen. Damit ist meine Rekonstruktion der Konfliktentstehungskonzeption des englischen Philosophen allerdings noch nicht abgeschlossen. So werde ich nämlich im anschließenden und letzten Schritt meiner Argumentation nachweisen, dass Herrschaft und Gier als pathologische Erscheinungsformen des Strebens nach Anerkennung Lockes Ansicht zufolge nur dann konfliktstimulierende Konsequenzen größeren Ausmaßes zu zeitigen vermögen, wenn

sie auf *institutionelle Rahmenbedingungen* treffen, die ihre sozial destruktive Entfaltung begünstigen und wahrscheinlich machen; als diese institutionellen Rahmenbedingungen identifiziere ich im Anschluss an die *Zwei Abhandlungen Geld* und ausdifferenzierte *politische Ämter*. Deren geschichtliche Entstehung und die Entfesselung von Herrschsucht und Gier bilden meiner Lesart Lockes zufolge korrelative und koevolutionäre Vorgänge, die nur gemeinsam das Auftreten sozialer Pathologien erklären können. Im ersten Kapitel diskutiere ich folglich die oben angeführten *psychologische* sowie die *sozialphilosophische* Dimension seines Denkens.

Neben der Tatsache, überhaupt einmal das Streben nach Anerkennung als wesentliche Komponente des Lockeschen Denkens mitzubersichtigen, besteht der Mehrwert der Überlegungen dieses Kapitels vor allem in zwei Innovationen. Deren *erste* ist die Bergung der konflikt- sowie gesellschaftstheoretischen Voraussetzungen desjenigen normativen Arguments, das den Mittelpunkt der »konstruktiven« Partien der *Zweiten Abhandlung* bildet.⁴ Ich erhoffe mir, auf diesem Wege gewisse Vereinseitigungen in der Interpretation der letzteren korrigieren oder sie zumindest um bisher ausgeblendete Elemente produktiv ergänzen zu können. So lässt sich meines Erachtens in der Sekundärliteratur die Tendenz erkennen, die Locke zugeschriebene Problemstellung auf Gewährleistungs- und Umsetzungsschwierigkeiten moralischer Normen zu reduzieren (woraus die Notwendigkeit einer Begründung politischer Institutionen resultiere).⁵ Eine solche Problemstellung existiert aber nicht aus sich selbst heraus, sondern ergibt sich allenfalls als Resultat einer ihr vorausliegenden Konstellation: Sie wird nämlich überhaupt erst dann dringlich, wenn sich das soziale Miteinander als bereits so zerrüttet und konfliktiv darstellt, dass eine Umstellung auf moralische (oder auch politische) Formen der Verhaltenskoordination angezeigt erscheint. Eine Ausblendung dieser sachlich prioritären konflikt- oder gesellschaftstheoretischen Dimension ist meines Erachtens aber aus gleich zwei Gründen defizitär: Sie ist interpretationsmethodologisch unbefriedigend, da sie den Blick auf das Werk Lockes unnötig verengt und be-

⁴ Das Argument, auf das ich hier anspiele, ist das Gedankenexperiment des Naturzustands; es dient dazu, die normativen Gründe und Grenzen politischer Institutionen auszumessen. »Konstruktiv« ist dieses Argument in dem Sinn, wie Honneth: »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt« ihn philosophischen Begründungsprogrammen beimisst, bei denen »unter den fiktiven Bedingungen einer idealen Ausgangssituation ein Bündel von allgemein zustimmungsfähigen Grundsätzen begründet werden, die sich dann zur Kritik der institutionellen Ordnung einer Gesellschaft verwenden lassen« (S. 732). Honneths Verständnis von »Konstruktion« hat seinen Ursprung bei Walzer: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, der ein solches Verfahren als den Weg der »Erfindung« bezeichnet und gegen den Weg der »Offenbarung« und den der »Interpretation« abhebt.

⁵ Vgl. z. B. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 181-185; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 169-173; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 194f., 209f.; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 49f., 75; Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 122f., 129; Leyden: »Locke's Strange Doctrine of Punishment«, S. 118; Ludwig: »...one who has put himself into a state of war with me« – Natur- und Kriegszustand im *Second Treatise*«, S. 70, 75f.; Plamenatz: *Man and Society*, S. 340f.; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 71-75; 95f.; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 132f.; Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 494; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 3 fasst entsprechend zusammen: »For Locke and Lockean, of course, political philosophy is a branch, a part, or an application of moral philosophy«.

stimmte Aspekte desselbigen gar nicht erst anzuvisieren vermag bzw. mit ihnen schlicht nichts anzufangen weiß (etwa mit seinen pädagogischen Anstrengungen oder mit der expressiven bzw. Anerkennungsbedeutung des von ihm erdachten Gemeinwesens).⁶ Sie ist aber auch über Locke hinausgehend problematisch, weil sie eine gefährliche Verkürzung des philosophischen Diskurses anzeigt und reflektiert: seine Beschränkung auf Legitimitäts- oder Gerechtigkeitsfragen bei gleichzeitig weitgehender Ignoranz für gesellschaftstheoretische Fragestellungen. Als verkürzt erscheint mir diese Schwerpunktsetzung, da ihr eine Ohnmacht der politischen Philosophie korrespondiert; denn wenn diese ernsthaft an einer Umsetzung ihrer normativen Ideale interessiert wäre, müsste sie sich auch darüber informieren (bzw. Auskunft darüber erteilen können), woher der Bedarf an solchen Idealen rührt und was ihrer Verwirklichung womöglich im Wege stehen könnte. Mag Sozialphilosophie ohne politische Philosophie auch blind sein, so bleibt politische Philosophie ohne Sozialphilosophie leer: Sie errichtet abstrakt Gedankengebäude, ohne konkret zu prüfen, ob und wie es sich in ihnen gut leben und zuhause fühlen lässt.

Die *zweite* Innovation des ersten Kapitels besteht darin, die zwar verschiedentlich registrierte,⁷ jedoch nur selten tiefer durchdrungene kulturpessimistische oder verfallstheoretische Dimension von Lockes Überlegungen durch den Rekurs auf das Streben nach Anerkennung und die geschichtlich variablen (weil kontextabhängigen) Formen seiner Entfaltung erstmals systematisch zu erschließen und zu unterfüttern. Ich lese dabei die historischen Abschnitte der *Zwei Abhandlungen* nicht nur im Lichte der Psychologie des *Versuchs über den menschlichen Verstand* und der *Gedanken über Erziehung*, sondern glaube in ihnen auch eine Degenerationserzählung ausmachen zu können, die derjenigen, die Jean-Jacques Rousseau in seinem *Diskurs über die Ungleichheit* vorgelegt hat, in vielerlei Hinsicht gleicht. Denn wie dieser vertritt meiner Deutung zufolge auch Locke die Auffassung, dass es im Zuge der geschichtlichen Entwicklung zu einem fatalen Zusammenspiel zwischen der Entstehung gesellschaftlicher Institutionen einerseits und der sozial destruktiven Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung andererseits komme, in dessen Konsequenz ein ursprünglicher Zustand weitgehender Unschuld und

⁶ Ähnlich, allerdings von der (falschen) Etikettierung Lockes als atomistischen Individualisten ausgehend, Grant: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, S. 609: »One consequence of clinging to the view of Locke as a ›Lockean individualist‹ is that the psychological and sociological dimensions of his thought are lost to view. And the consequence of that, in turn, is that certain important issues in his thought simply fail to surface.«.

⁷ Die den moralischen Verfall im Zuge des ökonomischen Fortschritts beklagende kulturpessimistische bzw. degenerationstheoretische Seite von Lockes Denken thematisieren oder berühren u. a. Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, S. 909-912; ders.: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises*, S. 214-221; Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 12f., 171, 192-194; Cox: *Locke on War and Peace*, S. 70f.; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 113ff., insb. S. 117-119; Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, dies.: *John Locke's Liberalism*, S. 88; dies.: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 126-133; Seliger: »Locke's Natural Law and the Foundation of Politics«, S. 349-351; ders.: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 61, 71-75; Tully: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, S. 145-154.

Friedfertigkeit von einem konfliktreichen und zerrütteten Existenzstadium abgelöst werde. Diese gewissermaßen »Rousseausche« Lesart der *Zwei Abhandlungen* stellt ein weiteres Novum in der Forschungsliteratur dar.

Während ich mich im ersten Kapitel primär für die Genese sozialer Konflikte interessiere, rückt im *zweiten Kapitel* erstmals die Frage nach den Möglichkeiten ihrer Pazifizierung in den Fokus. Dabei werde ich mich auf die drei elementaren moralischen Gesetze (das göttliche, das bürgerliche und das Gesetz der Meinung) konzentrieren, die Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* als wichtigste Regulationsprinzipien des menschlichen Handelns ausgewiesen hat. In der Auseinandersetzung mit ihnen und im Rückgriff auf sachlich an sie anschließbare Passagen aus den *Zwei Abhandlungen* suche ich zunächst zu zeigen, dass weder das bürgerliche noch das Gesetz der Meinung unter den gegebenen Voraussetzungen⁸ friedensförderliche Effekte zu zeitigen vermögen – was sich meiner Interpretation zufolge darauf zurückführen lässt, dass sie durch die institutionell angeregte Entfesselung des Anerkennungsstrebens inhaltlich korrumpiert worden sind: Sie reflektieren die kompetitiven und degenerierten Wertmaßstäbe des Status quo, anstatt sie zu transzendieren. Den Ausgangspunkt meiner weiteren Überlegungen bildet daher die These, dass das zentrale Anliegen von Lockes politischer Theorie (und mithin der *Zwei Abhandlungen*) darin besteht, die beiden besagten Gesetze inhaltlich zu reformieren und sie an ein friedensfunktionaleres Regularium anzupassen: das göttliche Gesetz. Dessen konkreten Forderungen finden sich allerdings in keiner Schrift des englischen Philosophen eigens hergeleitet oder aufgelistet; vielmehr gilt es in der Sekundärliteratur als abgemacht, dass Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* eine rationale Demonstration der wahren Moral zwar angekündigt, sie aber in der Folge selbst gar nicht durchgeführt habe.⁹ Dieser Einschätzung werde ich mich

⁸ Damit sind die Voraussetzungen gemeint, die ich im ersten Kapitel entwickelt habe: die institutionell kanalisierte sozial destruktive Entfesselung des Strebens nach Anerkennung als Resultat eines historischen Verfallsprozesses.
⁹ Diese Feststellung wird in der Regel mit der Erklärung vervollständigt, dass Locke beim Versuch einer rationalen Demonstration der Moral entweder *gescheitert* sei und deshalb in seiner *Reasonableness of Christianity* die christliche Offenbarung als Substitut anbiete oder aber (ab einem bestimmten Punkt seiner intellektuellen Entwicklung) infolge der Existenz dieser Offenbarung keinerlei *Bedarf* mehr an einer solchen Demonstration gesehen habe. Einige prominente Beispiele für diese Auffassung sind Aaron: *John Locke*, S. 232, 256; Brogan: »John Locke and Utilitarianism«, S.87; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 187, 190; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 157-172; Forde: »Mixed Modes« in *John Locke's Moral and Political Philosophy*«, S. 601-605; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 8; Harris: *The mind of John Locke*, S. 260-279; Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 1f.; Laslett: »Introduction«, S. 87f.; Leyden: »John Locke and Natural Law«, insb. S. 33f.; Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die »Reasonableness of morality««, insb. S. 81-88; Parry: *John Locke*, S. 33-37; Riley: »On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy«, S. 442- 448; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 160-180; Strauss, *Naturrecht und Geschichte* gelangt zu der Überzeugung, dass Locke zwar die epistemologische Abhängigkeit der objektiven Moral (des Gesetzes der Natur) von der christlichen Offenbarung einsehen musste, aber sein eigener Glaube an die letztere nur vorgeschützt sei und er deswegen im Effekt die Idee eines natürlichen Gesetzes überhaupt preisgegeben habe (vgl. S. 210-262). Ähnlich auch Zuckert: *Natural Rights and the New Republicanism*, S. 187-215, 272-275.

nicht anschließen, sondern stattdessen dafür argumentieren, dass sich ebenjene Demonstration sehr wohl in seinem Œuvre finden lässt – und dass es sich bei ihr um das Gedankenexperiment des Naturzustandes handelt.¹⁰ Im Nachweis dafür entferne ich mich am weitesten vom Zentralmotiv der Anerkennung, das hier nicht mehr unmittelbar thematisch ist, aber gleichwohl vermittelt präsent bleibt, weil es aus meiner Perspektive den Anlass für die Explikation der Forderungen des göttlichen Gesetzes darstellt: Es zeichnet verantwortlich für die Entstehung jener Konflikte, zu deren Lösung das Gedankenexperiment des Naturzustands ersonnen wird. Dessen Resultat besteht in der Forderung nach politischen Institutionen, die eine Ausrichtung des bürgerlichen am göttlichen Gesetz (und somit: die Erhaltung der Menschheit) wahrscheinlicher machen können sollen; in diesem Deduktionszusammenhang erkenne ich die *philosophische* Dimension der *Zwei Abhandlungen*. Da aber meiner Interpretation zufolge nicht bloß das bürgerliche, sondern auch das Gesetz der Meinung einer solchen Neuausrichtung bedarf, plädiere ich im letzten Schritt meiner Argumentation dafür, die *Zwei Abhandlungen* zudem selbst als Lockes Versuch einer Beeinflussung der öffentlichen Meinung zu begreifen; darin identifiziere ich ihren unmittelbar *politischen* Charakter. Beide Dimensionen, die politikphilosophische wie die politische, werden das Thema des anschließenden letzten Teils sein.

Der innovative Wert des zweiten Kapitels lässt sich in drei Argumentationssträngen ausmachen. Für originär halte ich es *erstens*, das Verlangen nach Anerkennung bei Locke auch in ethischen Kontexten interpretativ zur Geltung zu bringen und seine entscheidende Bedeutung für den Niedergang der gesellschaftlichen Sitten und Bräuche (das heißt des Gesetzes der Meinung) sowie der staatlich dekretierten Regeln und Normen des Zusammenlebens (und also des bürgerlichen Gesetzes) herauszustellen – was den Bedarf nach moralischen Reformen und nach einer Deduktion der Implikationen des göttlichen Gesetzes allererst evoziert. Die *zweite* Innovation meiner Deutung sehe ich darin, das in der *Zweiten Abhandlung* entfaltete Argument des Naturzustands

¹⁰ Damit widerspreche ich der insb. von Laslett prominent vertretenen Deutung, dass es keinerlei Zusammenhang zwischen dem *Versuch über den menschlichen Verstand* und den *Zwei Abhandlungen* gebe; meine Argumentation ist die Gegenthese des Schlusssatzes in folgender Behauptung: »For though Locke wrote the *Essay* about how men know things, his final object, the object he had in mind when he started, was to help men to know what to do. [...] He keeps on slipping into this mood throughout the book, but the only work he actually produced on how men should behave was *Two Treatises*. And it cannot be said to represent his account of the implications for conduct, for politics, of the doctrines of the *Essay*« (»Introduction«, S. 83). In eine ähnliche Richtung weisen auch die Überlegungen von Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 95: »I think we are unfair to Locke when we say [...] that he never got round to setting out the rational arguments that he claimed were capable of being produced. An awful lot of the *Second Treatise* just is a presentation of natural law; it adds up to a natural law argument, roughly demonstrative in form, on issues such as property, punishment, and politics«; Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 109: »the *Two Treatises of Government* [...] visibly contain outlines of parts of the demonstration« (vgl. S. 104-116); Tully: *A Discourse on Property*, S. 3-34; und insb. Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 26: »the *Second Treatise* is to be read as an example of Lockean moral demonstration in the field of political ethics« (vgl. auch S. 7, 9, 14, 22, 50f., 179, 198). Meine Deutung unterscheidet sich von der Grants v. a. darin, dass ich die Idee des Naturzustands konzeptionstheoretisch als einen »gemischten Modus« begreifen und plausibilisieren werde.

als die im *Versuch über den menschlichen Verstand* in Aussicht gestellte wissenschaftliche Demonstration auf dem Feld der Moral zu begreifen. Im Zuge dessen werde ich nicht nur erstmalig die Lockesche Konzeption des *status naturalis* ideentypologisch als einen »gemischten Modus« auszuweisen suchen (was sich mir als ein besonders eleganter Weg darstellt, den konzeptuellen Zusammenhang der beiden obig genannten Schriften darzutun),¹¹ sondern auch dafür plädieren, die Forderung nach einer Schaffung politischer Institutionen als ein kategorisches und nicht lediglich prudentielles Gebot der praktischen Vernunft zu lesen (und somit Locke in dieser Hinsicht näher an Immanuel Kant heranbringen). *Drittens* gestattet meine von der inhaltlichen Korruption sowohl des bürgerlichen als auch des Gesetzes der Meinung ihren Ausgang nehmende Interpretation der *Zwei Abhandlungen* eine neuartige Erklärung für den oft bemerkten Doppelcharakter des besagten Buches: Es ist ein *philosophisches* Traktat, wo und insoweit es das bürgerliche und ein *politisches* Pamphlet, weil und insofern es das Gesetz der Meinung zu bessern sich anschickt.¹²

Diesen Sachverhalt sucht das anschließende *dritte Kapitel* systematisch auszubauen und zu vertiefen. In ihm geht es mir darum, die verschiedenen Hinsichten auszuleuchten, in denen Locke mit seinen *Zwei Abhandlungen* die im Zuge des Entstehens von Geld und ausdifferenzierten politischen Ämtern erfolgende Entfesselung des menschlichen Strebens nach Anerkennung so zu regulieren oder zu modellieren sucht, dass sich dieses nicht länger in größtenteils sozial destruktiver Form zu manifestieren und auszuwirken vermag. Hierzu werde ich im Anschluss an meine vorigen Überlegungen sowohl die *philosophische* und also *institutionentheoretische* Dimension seines Werkes als auch die konkrete Weise, in der es sich als eine *politische* Intervention in die öffentlichen Meinungsbildungsprozesse verstehen lässt, diskutieren. Das *letzte Anliegen* sehe ich speziell in der *Ersten Abhandlung* verkörpert, die meines Erachtens eine beispielhafte Kritik

¹¹ Für den einheitlichen Charakter des Lockeschen Werkes und die Kompatibilität oder Zusammengehörigkeit des *Versuchs über den menschlichen Verstand* und der *Zwei Abhandlungen* (und mithin gegen die in der vorigen Fußnote genannte Auffassung Lasletts) argumentieren u. a.: Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, S. 127; Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 5; Grant: *John Locke's Liberalism*, passim; Milam: »The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property«, S. 18; Polin: *La Politique Morale de John Locke*; Rehm: »The A. B. C. of Politicks«, S. 9f.; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 7f.; Strauss: *Naturrecht und Geschichte*; Tully, *A Discourse on Property*, S. 5-8. Eine abwägende, aber in Bezug auf die präsumierte Einheit von Lockes Denken eher skeptische Position präsentiert Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 91-93, 198f; vgl. dazu auch ders.: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«, S. 68-71; ähnlich auch bereits Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 79-88, insb. S. 80f. Gegen eine Verbundenheit spricht sich neben Laslett z. B. auch Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 146 aus.

¹² Den politisch-philosophischen Doppelcharakter der *Zwei Abhandlungen* nehmen natürlich alle jene in der letzten Fußnote genannten Autorinnen und Autoren zur Kenntnis, die die Einheitlichkeit des Lockeschen Œuvres betonen. Weitere Hinweise finden sich bei Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 32. Dass Locke seine Arbeit am *Versuch über den menschlichen Verstand* aufgrund von moralphilosophischen Fragestellungen begonnen hat, ist bekannt; Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 129, 189f. geht sogar so weit, soziale und politische Konflikte zum Ursprung von Lockes philosophischen Arbeiten zu erklären (vgl. auch ebd., S. 210).

jener gesellschaftlich zirkulierenden Lehren darstellt, die in Lockes Augen als ideologische Stimuli von Herrschsucht und Gier fungieren. Das Ausbrechen dieser Leidenschaften insbesondere bei den Reichen und Mächtigen, so argumentiere ich weiter, sucht er aber nicht nur mit seinen dortigen Ausführungen zu unterbinden, sondern ebenso sehr mit seinen Bemerkungen zum Widerstandsrecht und seinen Überlegungen zu den Grenzen legitimen Privateigentums zu verhindern. Alle diese Maßnahmen sind meiner Interpretation zufolge als Versuch einer Eindämmung und Suppression des Verlangens nach Anerkennung auszulegen. Demgegenüber geht es mir bei der anschließenden Rekonstruktion der *institutionentheoretischen* Dimension der *Zwei Abhandlungen* (der Analyse ihres *philosophischen* Charakters) um den Nachweis, dass das von Locke selbst konstruierte Gemeinwesen nicht nur eine bessere Implementierung des göttlichen Gesetzes ermöglichen können soll, sondern seinen Mitgliedern auch vielfältige Foren und Formen zu einer sozial verträglichen Entfaltung und Befriedigung ihres Verlangens nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung bereitstellt. Das Ziel ist in diesem Zusammenhang somit nicht die *Unterdrückung*, sondern die politische *Gestaltung* und *Hegung* des Strebens nach Anerkennung, die meiner Deutung zufolge vor allem über die Konzepte der Zustimmung und insbesondere über das des Vertrauens (»trust«) erreicht werden soll. Damit die Gesellschaftsmitglieder von den damit gegebenen Möglichkeiten auch tatsächlich Gebrauch machen (und nicht egoistischere Ambitionen verfolgen), bedarf es in den Augen Lockes allerdings zusätzlicher *pädagogischer* Maßnahmen ihrer charakterlichen Bildung. Diese werde ich als die dritte Säule (neben der politischen und der politikphilosophischen) seiner Bestrebungen zur allgemeinen Verbesserung der Sitten und Gesetze und zur breitenwirksamen Pazifizierung der anerkennungsbedingten Konflikte zum Ende des dritten Kapitels wenigstens in einem kurzen kursorischen Ausblick anreißen.

Innovativ scheint mir dieses Kapitel in dreierlei Hinsicht zu sein: *Erstens* beziehe ich die ideologiekritischen Ausführungen Lockes in einer in der Forschungsliteratur so noch nicht bemühten Weise unmittelbar auf das Verlangen nach Anerkennung, indem ich argumentiere, dass sie sich gegen jene Lehren richten, die dessen sozial destruktiven Manifestationsformen (Herrschsucht und Gier) besonders stark zu erregen vermögen; dabei nehme ich auch eine soziologische Verortung der dabei vornehmlich adressierten, weil zu solcher Erregung in erster Linie disponierten Akteurinnen und Akteure vor: sie sitzen in den Schaltzentralen der Macht. Die *zweite* Innovation des dritten Kapitels sehe ich darin, das von Locke erdachte Gemeinwesen und die Mechanismen seiner Rechtfertigung ebenfalls unter Gesichtspunkten der Anerkennung zu rekonstruieren; diese Interpretation gründet vor allem auf dem Nachweis, dass Freiheit und Rationalität für den englischen Philosophen anerkennungsfunctionale Güter darstellen; durch ihre politische Bereit-

stellung und Berücksichtigung sollten die Gesellschaftsmitglieder folglich das ihnen korrespondierende Verlangen in angemessener Art und Weise befriedigen können. Im Zuge meiner diesbezüglichen Ausführungen suche ich auch eine bis dato nirgendwo zu findende anerkenntnistheoretische Lesart des Konzeptes des Vertrauens zu plausibilisieren. *Drittens* ist es zumindest nicht unbedingt üblich, Lockes pädagogische Überlegungen in dezidiert politikphilosophischen Zusammenhängen mitzubersichtigen; weil es hierzu gleichwohl bereits verschiedene Bemühungen gibt,¹³ werde ich diesen Aspekt jedoch nur ausblickend anschnitten.

Damit ist der Überblick über die Hauptlinien der Argumentation der Arbeit abgeschlossen. Ihm möchte ich noch ein paar knappe Bemerkungen zur Methode hinzufügen. Wie sich den obigen Ausführungen unschwer entnehmen lässt, geht es mir in erster Linie um eine systematische Rekonstruktion der Sozial- und politischen Philosophie Lockes, die aus dessen Schriften selbst heraus vorgenommen wird. Dies impliziert zweierlei: *Erstens* zielt die Arbeit auf theoretische Argumentations- und Begründungszusammenhänge und nicht auf geschichtliche Verursachungs- oder Bedingungskontexte; diese werde ich folglich lediglich insoweit und insofern miteinbeziehen, wie sie sich aus den Texten selbst heraus aufdrängen oder mir zu ihrer Erhellung unbedingt erforderlich erscheinen. Das soll den Wert genuin historischer Studien nicht schmälern; sie bilden hier nur nicht den Anstoß meines Interesses oder den Fokus des Zuschnitts der Darstellung. *Zweitens* zielt die Arbeit auf das Werk und nicht auf dessen Autor; die etwaigen Motivationen oder Absichten des letzteren beim Verfassen des ersteren sind für mich in interpretationsmethodologischer Hinsicht deshalb nicht eigentlich wegweisend; wenn sie nicht in den Texten selbst zur Sprache kommen, werde ich sie daher weitgehend ignorieren. Man kann philosophische Argumentationen auch ohne Rekurs auf ihre Urheberinnen bzw. Urheber entschlüsseln; wenn die dabei verfolgte Deutungsintention in der Sichtung und Plausibilisierung von begrifflichen und begründungstheoretischen Zusammenhängen besteht, ist das meines Erachtens sogar der probateste Weg; denn diese verkörpern einen objektiven rationalen Gehalt, der gegenüber den subjektiven Intentionen ihrer Schöpfung auch etwas zur Selbständigkeit Geronnenes darstellt und deshalb eine priorisierte Behandlung verdient. Aus diesem Grunde werde ich in meiner Arbeit im Wesentlichen hermeneutisch-immanent verfahren und mich nur bisweilen wissenssoziologisch

¹³ Für eine Rekonstruktion der Lockeschen Pädagogik vgl. v. a. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, dem ich bei meiner Interpretation viel verdanke; Tarcov begreift die Trennung von Politik und Erziehung als Konsequenz von Lockes Liberalismus (S. 2f.); weil dieser allerdings nicht selbsttragend sei (S. 3), komme der Erziehung doch wieder eine (indirekt) politische Bedeutung zu: sie sei »supportive of the politics he [Locke; T. P.] taught« (S. 5); ähnlich Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 198-242; Grant/Hertzberg: »Locke on Education«, S. 447f., 463-465; Johnson: *Locke and Rousseau. Two Enlightenment Responses to Honor*, S. 43, 46, 53f.; Wohlers: »Nachwort«, S. 277. Baltes: *The Empire of Habit* betont ebenso den voraussetzungsreichen Charakter liberaler Ordnung und legt Lockes Erziehungsprogramm, das eine Schaffung entsprechend disponierter Subjekte intendiere, aus der theoretischen Perspektive Foucaultscher Disziplinierungstechnologien aus. Vgl. ferner Yolton: *John Locke and Education*.

herausfordern und irritieren lassen. Am ehesten ist meine Vorgehensweise den Prinzipien der rationalen Rekonstruktion,¹⁴ wenn schon nicht verpflichtet, so doch verwandt und durch sie inspiriert.¹⁵

Noch ein letzter Punkt zur geschlechtertheoretischen Dimension meiner Rekonstruktionen. Ich habe mich dazu entschieden, in den meisten Fällen sowohl die männliche als auch die weibliche Form zu verwenden, wenn ich die Positionen Lockes vorführe und diskutiere – und also zu unterstellen, dass dabei Männer wie Frauen gleichermaßen gemeint sein können. Diese Entscheidung ist anfechtbar, weil sie den nicht gänzlich unbegründeten Verdacht der Verschleierung eigentlich patriarchaler Denkmuster, die dadurch unsichtbar gemacht oder zumindest nicht eigens thematisiert würden, hervorrufen dürfte. Ich habe mich dennoch aus zwei differierenden Gründen für die beschriebene Vorgehensweise entschieden. Der *erste* Grund ist meine methodologische Motivation und Fokussierung: Da meine Arbeit auf eine rationale Rekonstruktion von Argumentationszusammenhängen abzielt, will ich diese nicht schon dadurch unerträglich machen, dass ich bei ihrer Darstellung und Entfaltung normativ zutiefst problematischen Vereinseitigungen das Wort rede. Dazu besteht nun aber im Falle Lockes – und das ist der *zweite*, womöglich wichtigere Punkt – auch nicht unbedingt ein Anlass: In seinen Schriften finden sich in der Regel nämlich (anders, als dies etwa bei Jean-Jacques Rousseau zu beobachten sein wird) keine nach Geschlechtergesichtspunkten differierenden Ansichten und Argumentationen größeren Ausmaßes.¹⁶ Dies dürfte nicht zuletzt darauf zurückzuführen sein, dass Locke seine Werke historisch besehen noch vor der »Sattelzeit« und der sich in ihrem Horizont und anlässlich der Dissoziation von Familien- und Erwerbsleben vollziehenden Polarisierung von »Geschlechtscharakteren« verfasst.¹⁷ Die Geburt der modernen Geschlechterideologie liegt folglich noch jenseits sei-

¹⁴ Vgl. dazu grundlegend und paradigmatisch Stegmüller: »Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung«; abwägend Bühler: »Nutzen und methodische Eigenheiten rationaler Rekonstruktionen im Rahmen ideengeschichtlicher Untersuchungen«; Poser: »Philosophiegeschichte und rationale Rekonstruktion. Wert und Grenze einer Methode«. Meine Abweichung vom Verfahren der rationalen Rekonstruktion besteht darin, dass ich nicht auch propositionale Revisionen, sondern nur eine Verschiebung von Begründungsrelationen intendiere (indem ich Lockes Œuvre vom Konzept der Anerkennung her denke und neu deute); diese Differenz lässt sich exemplifizieren anhand von Nida-Rümelin: »Bellum omnium contra omnes«, S. 117: »Die rationale Rekonstruktion einer Theorie ist [...] in der Regel auf Modifikation und Revision gerichtet: sie revidiert einzelne Propositionen der Theorie und verändert die Begründungsrelationen und Ableitungsbeziehungen mit dem Ziel, inhaltliche Kohärenz herzustellen«. Mir geht es nur um eine solche Modifikation, nicht um derartige Revisionen.

¹⁵ Dies bedeutet auch: Wenn ich Verlauf meiner Argumentation »Locke« schreibe, dann ist damit nicht der Mensch Locke gemeint, sondern das unterstellte Subjekt der Gedanken, welche ich rekonstruiere.

¹⁶ In *Emile oder Über die Erziehung*, 5. Buch, nennt Rousseau vermeintlich natürliche Geschlechterunterschiede, die ein Korrelat des von ihm befürworteten Ausschlusses von Frauen aus der Politik (vgl. *Brief an d'Alembert über das Schauspiel*, S. 416-425, 436-443) darstellen. Dagegen lässt sich in Bezug auf Locke konstatieren, dass er »keine Theorie entwickelt, welche eine Diskriminierung von Frauen aufgrund spezifischer Geschlechtermerkmale hätte legitimieren können« (Zurbuchen: »Ist Lockes politische Philosophie ›sexistisch‹ und ›rassistisch‹?«, S. 32).

¹⁷ Vgl. Hausen: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«; Klinger: »Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne«.

nes Denkhorizonts. Auch deshalb sah ich mich dazu veranlasst, seine Überlegungen gleichsam geschlechterblind oder zumindest ohne eine Berücksichtigung dieser Thematik zu rekonstruieren und darzustellen; es liegt nicht viel Material vor, es anders zu machen. Meine Gründe sind, wie gesagt, anfechtbar; ich bin daher offen für Ergänzungen und Kritik.¹⁸

¹⁸ Dass Locke sein Axiom der natürlichen Gleichheit (mit entsprechenden Folgen für Fragen politischer Teilhabe) ausschließlich auf Männer beschränkt habe, ist v. a. von Pateman: *The Sexual Contract*, S. 52-54 wirkmächtig vertreten worden. Zur Kritik vgl. Zurbuchen: »Ist Lockes politische Philosophie »sexistisch« und »rassistisch«?«, S. 23f. sowie die ausführliche Diskussion bei Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 21-43.

I. Streben nach Anerkennung und soziale Konflikte

Das Ziel der Ausführungen dieses Kapitels besteht in der Rekonstruktion der sozialpsychologischen und sozialphilosophischen Dimension des Lockeschen Denkens. Dabei interessiert mich insbesondere die Frage, welche Erklärung der englische Philosoph für die Entstehung zwischenmenschlicher Konflikte bereithält. Ich möchte im Folgenden dafür argumentieren, dass sich diese Entstehung in seinen Augen zurückführen lässt auf ein fatales Wechselspiel von psychologischen Faktoren einerseits (dem Streben nach Anerkennung in Gestalt seiner beiden entfesselten Artikulationsformen »Herrschaft« und »Gier«) und institutionellen Rahmenbedingungen andererseits (der geschichtlichen Herausbildung von politischen Machtstrukturen und Geld). Um diese Interpretation zu plausibilisieren, möchte ich mich *zunächst* Lockes genereller psychologischer Theorie (und das heißt: seiner hedonistischen Motivationslehre) zuwenden und die Stellung des Verlangens nach Anerkennung darin in Abgrenzung zu der des Selbsterhaltungstriebes analysieren und erörtern. *Danach* werde ich mich mit der Differenz zwischen »gelungenen« und »verfehlten« Formen des menschlichen Glücksstrebens auseinandersetzen; die Gültigkeit bzw. Anwendbarkeit dieser Differenz sehe ich dabei nur für das Verlangen nach Anerkennung, nicht aber für den Selbsterhaltungstrieb gegeben. *Im Anschluss daran* wende ich mich den verfehlten Formen jenes Verlangens zu. Als solche werde ich vor allem Herrschaft und Gier diskutieren. Zwar finden sich bei Locke darüber hinaus auch noch Rechthaberei und Rachsücht als pathologische Typen des Strebens nach Anerkennung; allerdings spielen sie in seinen Überlegungen, wie ich darlegen werde, eine in konfliktentstehungstheoretischer Hinsicht lediglich untergeordnete, sekundäre oder derivierte Rolle. Im *letzten Schritt* meiner Argumentation widme ich meine Aufmerksamkeit schließlich den historischen und soziologischen Aspekten von Lockes Theorie. Nur unter Voraussetzung ihrer Berücksichtigung ist der ganze Umfang seiner Konfliktentstehungserklärung ausgemessen: Denn erst durch die (geschichtliche) Herausbildung von Geld und politischen Ämterstrukturen ergeben sich, wie ich zeigen möchte, für die Menschen dauerhafte Anreize, Anerkennung qua Überlegenheit zu suchen – was die »Zerrüttung« ihres vormals intakten Miteinanders¹⁹ zur Folge hat und zu vermehrten sozialen Auseinandersetzungen führen muss. Diese Zerrüttung bildet den Hintergrund des normativen Arguments der *Zweiten Abhandlung*, welches sie voraussetzt und das durch sie erforderlich wird.

In die Thematik einsteigen möchte ich, wie erläutert, mit einer Rekonstruktion der Grundlinien von Lockes psychologischer Theorie. Als deren Ausgangspunkt fungiert das Faktum menschl-

¹⁹ Locke beschreibt es als das »goldene Zeitalter [...] ehe eitler Ehrgeiz und *amor sceleratus habendi* [...] den Sinn der Menschen zu einer falschen Auffassung von wahrer Macht und Ehre verdorben hatten« (II, § 111).

cher Pluralität – die Akzentuierung der Vielfalt allen Wollens und Begehrens. Kurz: Menschen sind Lockes Ansicht zufolge verschieden und erstreben entsprechend ihrer divergierenden Vorstellungen, Neigungen und Wünsche unterschiedliche Dinge bzw. Güter (vgl. 2,21,55; II, § 54). Als Ursache für diesen Umstand identifiziert Locke weniger etwaige naturgegebene Wesensdifferenzen zwischen einzelnen Individuen;²⁰ seiner Auffassung zufolge zeichnen vielmehr die je nach Kulturkreis voneinander abweichenden Sitten und Lebensweisen (vgl. 1,2,6) sowie die damit korrespondierenden und derart bedingten Unterschiede in Erziehung und Sozialisation (vgl. z. B. GE, 1, 32, 67) für die breite Mannigfaltigkeit und Varianz menschlicher Bestrebungen und Charakterzüge verantwortlich.

Was hingegen sämtliche Menschen ungeachtet ihrer ansonsten weithin divergierenden Vorlieben prinzipiell miteinander teilen, ist für Locke das triebhaft eingewurzelte und von ihm als angeboren unterstellte Verlangen nach *Glück* – bzw. das umgekehrte Bedürfnis, Zustände des Unglücks und Unwohlseins nach Möglichkeit zu vermeiden: »Die Natur hat, das gebe ich zu, dem Menschen ein Verlangen nach Glück und eine Abneigung vor dem Unglück eingepflanzt; dies sind in der Tat angeborene praktische Prinzipien, die (wie es bei praktischen Prinzipien sein muß), tatsächlich dauernd auf all unsere Handlungen einwirken und sie beeinflussen« (1,2,3; vgl. ferner 2,21,36; 2,21,41). Dieses so charakterisierte Bestreben manifestiert sich im inneren Seelenleben der unterschiedlichen Individuen nicht nur als das alleinig beständige und stetig präsente Triebanliegen; es wird von Locke noch darüber hinaus sogar als das einzige überhaupt handlungsveranlassend wirksame psychische Begehren ausgezeichnet – und somit als die ausschließliche Ursache sämtlichen menschlichen Verlangens und aller daraus resultierenden Aktivitäten verstanden und konzipiert: »Fragt man [...], was das Begehren hervorrufe, so antworte ich: das Glück, und zwar nur dieses« (2,21,41).²¹

Obzwar sich Locke außerstande sieht, eine nähere materiale Bestimmung menschlichen Glücks und Unglücks vorzunehmen, da beide Termini für ihn lediglich Grenzbegriffe darstellen und demnach eine genaue inhaltliche Festlegung nicht oder nur schwerlich zuzulassen scheinen,²²

²⁰ Allerdings spricht Locke in seinen *Gedanken über Erziehung* bisweilen durchaus von der Existenz unterschiedlicher natürlichen Anlagen der Menschen (vgl. z. B. GE, 66, 100-102); er misst ihnen jedoch eine wesentlich geringere Bedeutung als sozialisatorischen und gesellschaftlichen Faktoren bei.

²¹ Auch an anderer Stelle spricht Locke vom »Interesse am Glück, das die unvermeidliche Begleiterscheinung des Bewußtseins ist; denn das Wesen, das sich der Freude und des Schmerzes bewußt ist, wünscht, daß dieses bewußte Selbst glücklich sei« (2,27,26). Auf diesen Umstand macht auch Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 81 aufmerksam, fügt allerdings neben dem Bewusstsein noch das Moment der Körperlichkeit hinzu.

²² Dies dürfte nicht zuletzt damit zusammenhängen, dass Locke keine materiale teleologische Auffassung des Menschen mehr vertritt, die von einer einheitlichen menschlichen Wesensnatur ausgeht und jedem einzelnen Gattungsmitglied dieselben objektiven Strebensziele attribuiert; vgl. 2,21,55. Vgl. dazu Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 85f., 128-130; vgl. ferner Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 54-66.

steht für ihn doch fest, dass man das Glücksbestreben selbst prinzipiell *hedonistisch* zu deuten und auszulegen habe: »Glück und Unglück sind die Namen für zwei Gegensätze, deren äußerste Grenzen wir nicht kennen. [...] Von einzelnen Graden dieser beiden Dinge haben wir gleichwohl sehr lebhaft Eindrücke, die durch verschiedene Beispiele von Lust und Freude einerseits, von Leid und Kummer andererseits erzeugt werden. Der Kürze wegen will ich diese unter den Namen Freude und Schmerz zusammenfassen, da es sowohl Freude und Schmerz des Geistes als auch des Körpers gibt« (2,21,41). Wenig später bringt Locke diese spezifische Auslegung und Konkretisierung des von ihm als anthropologische Universalie verstandenen menschlichen Glücksverlangens auf die folgende, knappe und prägnante Formel: »*Glück* im vollen Umfang ist demnach die größte Freude, derer wir fähig sind, *Unglück* der größte Schmerz« (2,21,42).²³ Der Mensch ist für Locke folglich ein Wesen, welches beständig Lust bzw. Freude zu maximieren und Unlust bzw. Leid zu minimieren sucht – und dessen Vorstellungen, Wünsche und Handlungen sich durch ihre Zurückführung auf die derart veranschlagte Triebmotorik in hinreichend präziser Art und Weise erfassen bzw. ursächlich erklären lassen.

Es ist nicht verwunderlich, dass Locke vor dem Hintergrund der genannten Überlegungen in gütertheoretischer Hinsicht zu ähnlich *relativistischen* Konsequenzen und Schlussfolgerungen gelangt, wie sie zum Beispiel auch bei Hobbes festzustellen sind; wie bereits sein Vorgänger identifiziert er nämlich das subjektiv Angenehme und Lustbringende umstandslos mit dem Guten,²⁴ das subjektiv Unangenehme und Schmerzhaftes umgekehrt mit dem Üblen: »Da nun Freude und Schmerz dadurch erzeugt werden, daß bestimmte Gegenstände entweder auf unsern Geist oder auf unsern Körper einwirken, und zwar in verschiedenem Grade, so bezeichnen wir als *Gut* alles, was geeignet ist, in uns Freude zu erzeugen; was aber Schmerz zu erzeugen vermag, nennen wir *Übel*. Es geschieht dies aus keinem anderen Grunde, als weil solche Dinge die Eigenschaften besitzen, Freude oder Schmerz in uns zu erzeugen, worin unser Glück oder Unglück besteht« (2,21,42).²⁵ Was immer den Menschen folglich als lustvoll bzw. wohlbefindlichkeitsförderlich

²³ Vgl. auch 2,20,3: »Freude und Schmerz und ihre Ursachen, das Gute und das Üble, sind die Angeln, in denen sich unsere Leidenschaften drehen«; in GE, 48 spricht Locke von einer »natürlichen Neigung [...], sich körperlicher und augenblicklicher Lust hinzugeben und Unlust auf jeden Fall zu vermeiden [...], was die Wurzel des Ursprungs aller menschlichen Handlungen [...] ist«; die hierin zum Ausdruck kommende (vermeintliche) Beschränkung des menschlichen Glücksverlangens auf die körperliche Dimension wird nur wenige Absätze (GE, 56ff.) später aufgehoben und um ein spezifisch geistiges Bestreben ergänzt, auf das ich in Kürze ausführlich zu sprechen komme.

²⁴ Vgl. Hobbes: *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen*, S. 60: »Jeder Mann nennt, für seinen Teil, das, was ihm gefällt und ihm Vergnügen bereitet, gut, und das, was ihm mißfällt, schlecht; insofern nun jeder Mensch in seiner körperlichen Beschaffenheit von dem andern verschieden ist, unterscheiden sie sich auch voneinander hinsichtlich der gemeinsamen Unterscheidung von gut und übel«.

²⁵ Vgl. auch 2,20,2: »Demnach sind die Dinge nur in Beziehung auf Freude und Schmerz gut oder übel. *Gut* nennen wir das, was in uns die Freude zu wecken oder zu steigern oder den Schmerz zu lindern vermag, was uns in den Besitz von etwas Gutem setzt oder uns diesen Besitz erhält, bzw. was etwas Übles aus unserm Weg räumt oder von uns fernhält. Im Gegensatz hierzu bezeichnen wir das als *Übel*, was einen Schmerz zu erzeugen oder zu steigern oder eine Freude in uns zu verringern vermag«.

erscheint, wird von ihnen als ein Gut perzipiert und angestrebt; was ihnen als schmerzhaft und dem eigenen Wohl abträglich anmutet, muss von ihnen als ein Übel wahrgenommen und dementsprechend abgelehnt und gemieden werden

Wie in den obigen Zitaten bereits verschiedentlich angeklungen ist, differenziert sich das von Locke zugleich hedonistisch wie relativistisch verstandene menschliche Glücksverlangen in zwei prinzipiell voneinander unterscheidbare Grundtypen, die sich durch die Art der *Befriedigung*, auf die sie jeweils abzielen, sowie durch die Klasse der *Güter*, welche sie dabei erstreben, trennscharf gegeneinander abheben lassen. Im Hintergrund dieser Unterscheidung stehen anthropologische Gesichtspunkte und Überzeugungen. Denn da der Mensch, Locke zufolge, als ein Wesen verstanden werden muss, das nicht nur einen *materiellen Körper*, sondern auch eine *geistige Seele* besitzt (vgl. 2,27,6; 2,27,15; 3,6,3; GE, 190),²⁶ differenzieren sich auch die Empfindungen, deren ein solches Wesen fähig ist, in *körperliche* Freuden und Schmerzen auf der einen, *geistige* Vergnügungen und Leiden auf der anderen Seite.²⁷ Entsprechend dieser Bifurkation lässt sich aber auch das innerpsychische Triebgeschehen danach unterscheiden, ob es auf die erstere oder die letztere Klasse von Gütern und die mit ihnen in Aussicht gestellte Befriedigung abzielt und aus ist (bzw. umgekehrt: die jeweiligen Übel zu vermeiden sucht). Mit anderen Worten: Das allgemeine menschliche Glücksverlangen unterteilt sich in das Streben nach *sinnlichem* Wohlergehen einerseits, nach *geistiger* Lust und Befriedigung andererseits. In beiden Hinsichten zeigt sich der Mensch als ein empfindungsfähiges Wesen, das durch sein natürliches Begehren nach Lustmaximierung und Unlustvermeidung angetrieben wird.

In lockerem Anschluss an Lockes eigene Ausführungen lassen sich seine diesbezüglichen Überlegungen terminologisch wie folgt rekonstruieren bzw. systematisieren: Der auf das *sinnliche* Wohlbefinden abzielende Typus des menschlichen Glücksverlangens (um den es hier zunächst gehen soll) kann, wie im Folgenden zu begründen ist, mit dem Begriff des *Selbsterhaltungstrieb*s identifiziert bzw. gleichgesetzt werden. Dies setzt voraus, dass das Selbst, welches dabei infrage steht, und die Güter, die es erstrebt, in einem rein *körperlichen* Sinne zu deuten und zu

²⁶ Vgl. dazu Brandt: »John Lockes Konzept der persönlichen Identität: Ein Resümee«, S. 38: »Eines der Hauptziele der Metaphysik vor Locke ist der Nachweis, daß unsere Seele und damit unser eigentliches Ich nicht ein materieller Teil dieser Welt ist, sondern eine immaterielle Substanz«. Damit bewegt sich Locke auf weithin traditionellen Bahnen; vgl. z. B. Aaron: *John Locke*: »Following traditional ways of thinking Locke regards the mind as a substance, but a substance which is immaterial. He accepts the usual dualism [...]. Locke's views were, thus far, the traditional ones, accepted by the Church and upheld by Cartesianism« (S. 142f.; vgl. auch 147). Locke konnte damit in Frankreich ebenso zum Anknüpfungspunkt cartesianischer wie mit seiner »thinking-matter«-Hypothese (vgl. 4,3,6) zum Anstoß monistischer Bestrebungen werden (vgl. Hutchison: *Locke in France 1688-1734*, insb. S. 160-201); durch letzteres avancierte er zu einer Zentralfigur der anticartesianisch und antidualistisch ausgerichteten französischen Aufklärung; vgl. dazu insg. Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*.

²⁷ Vgl. 2,20,2: »Freude und Schmerz verstehe ich sowohl im körperlichen als auch im geistigen Sinne« und 2,21,41: »es [gibt] sowohl Freude und Schmerz des Geistes als auch des Körpers«; so auch im Fragment »Happiness B«.

verstehen sind. Denn nur, wenn sich der Selbsterhaltungstrieb klar auf die Befriedigung physiologischer Bedürfnisse beschränkt und keine als geistig zu klassifizierenden Freuden mitumfasst und einbezieht, eignet er sich als ein Terminus, der ausschließlich die leiblich-sinnliche Dimension des allgemeinen menschlichen Glücksverlangens erfasst und markiert. Würde er sich hingegen als ein Begehren darstellen (bzw. als ein solches konzipiert sein), das auch auf die Erlangung und den Genuss seelischer Güter im engeren Sinne abzielte, könnte er nicht als ein Begriff erhalten, der allein für die körperliche Dimension des menschlichen Triebgeschehens zu reservieren wäre. Es lässt sich jedoch leicht zeigen, dass die letztere Deutung nicht diejenige ist, die Locke in seinen Texten unterstellt und voraussetzt.

Ein erster diesbezüglicher Hinweis kann bereits jener Passage der *Ersten Abhandlung* entnommen werden, in welcher der hier infrage stehende Terminus erstmalig Erwähnung findet. Locke spricht dort von einem »allgemeine[n] Gesetz der Selbsterhaltung [...], das die Natur allen Dingen einimpft« (I, § 56) und bezieht dabei ausdrücklich Tiere in die Geltungsbereichweite dieses Gesetzes mit ein.²⁸ Tiere jedoch sind seiner Auffassung zufolge Lebewesen, denen der Besitz einer Seele und die mit ihr korrespondierende Fähigkeit zur Ausbildung einer personalen Identität abgesprochen werden muss.²⁹ Die Ursache hierfür identifiziert Locke in dem von ihm als selbstverständlich vorausgesetzten Umstand, dass Tiere keinerlei Denkvermögen besitzen; sie gleichen, ähnlich wie Pflanzen, eher komplizierten Maschinen als einsichts- oder vernunftbegabten Geschöpfen (vgl. 2,27,5).³⁰ Zieht man nun in Betracht, dass es gerade das Denken ist, welches für Locke die primäre Betätigungsform der Seele darstellt (vgl. 2,19,4),³¹ so lässt sich daraus schließen: Wenn Tiere über keinen Verstand verfügen, können sie auch keine Seele besitzen; wenn ihnen aber ungeachtet dessen gleichwohl ein Trieb zur Selbsterhaltung zuzusprechen ist, dann kann sich dieser Trieb wiederum von seiner ursprünglichen Anlage her nicht auf das

²⁸ Auch II, § 149 nennt das »grundlegende, heilige und unabänderliche Gesetz der Selbsterhaltung«. Dies ist nicht zuletzt ein Nachhall der v. a. bei Cicero: *De finibus bonorum et malorum*, III, § 16 prominent artikulierten stoischen »Oikeiosis«-Lehre: »Die Philosophen, deren System ich anerkenne, sind der Meinung, daß jedes Lebewesen vom Augenblick der Geburt an – davon muß man ja ausgehen – selbst für seine Erhaltung und Kräftigung eifrig besorgt ist« (S. 205). Die z. B. von Hancey: »John Locke and the Law of Nature« vertretene Auffassung, dass auch Lockes Naturrechtslehre eine Fortführung traditioneller Naturrechtskonzeptionen sei (vgl. v. a. S. 439f.) ist hingegen als einseitig zurückzuweisen, weil sie eine Einheit dieser Konzeptionen unterstellt, die geschichtlich nicht nachzuweisen ist; zu einer Kritik an derlei Kontinuitätsbehauptungen vgl. Oakley: »Locke, Natural law and God – Again«.

²⁹ Vgl. dazu auch Brandt: »John Lockes Konzept der persönlichen Identität: Ein Resümee«, S. 44f.

³⁰ Der Unterschied zwischen Maschinen und Tieren besteht für Locke bloß darin, dass die »Triebkraft« der ersteren eine externe, die der letzteren eine interne sei (vgl. 2,27,5). Diese Sichtweise besitzt eine deutliche Nähe zu der von Descartes: *Discours de la methode*, S. 5, 77, 91-93. Allerdings gibt es auch Passagen (z. B. 2,10,10), in denen sich Locke von den Cartesianern abgrenzt; vgl. dazu Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 142.

³¹ Allerdings im Unterschied zu Descartes nicht die einzige; vgl. dazu z. B. Aaron: *John Locke*, S. 14.

Verlangen nach geistig-personalen Gütern erstrecken oder das Streben nach solchen mitumfassen. Zumindest in dem hier erörterten Zusammenhang beschränkt sich das »allgemeine Gesetz der Selbsterhaltung« also zweifellos auf die Befriedigung rein physiologischer Bedürfnisse.

Aber auch dort, wo Locke den Selbsterhaltungstrieb erstmalig in ausschließlicher Bezugnahme auf die menschliche Gattung behandelt und diskutiert, finden sich keine Hinweise auf eine substantielle Modifikation oder Erweiterung seiner ursprünglichen Wesensart bzw. seines eigentümlichen Gehaltes. Dies lässt sich anhand eines längeren Zitats nachweisen, welches abermals der *Ersten Abhandlung* entnommen ist und wie folgt lautet: »Gott hat den Menschen geschaffen und ihm, wie allen anderen lebenden Wesen, einen starken Selbsterhaltungstrieb eingepflanzt. Er hat die Welt mit den geeigneten Dingen für Nahrung, Kleidung und andere Lebensbedürfnisse versehen, die alle seinem Vorhaben dienen, daß der Mensch leben und für einige Zeit auf der Oberfläche der Erde wohnen, nicht aber, daß ein so sorgfältiges und wunderbares Kunstwerk durch seine eigene Nachlässigkeit oder aus Mangel am Notwendigsten nach wenigen Augenblicken schon wieder umkommen sollte« (I, § 86). Als zentrale Güter des menschlichen Selbsterhaltungstriebes sind hier Nahrung, Kleidung sowie Dinge, die sich für andere Lebensbedürfnisse nutzbar machen lassen, angegeben; als primäres Übel wird umgekehrt ein Mangel am Notwendigsten identifiziert und konstatiert. Dass sich die ersten zwei der angeführten Güter sowie das zuletzt genannte Übel auf eine genuin *körperliche* Begehrendynamik beziehen, dürfte unmittelbar einleuchten.³² Etwas komplizierter scheint es jedoch um die hier ebenfalls erwähnten, dabei aber nicht näher spezifizierten »anderen Lebensbedürfnisse« (und die zu ihrer Befriedigung erforderlichen Dinge) bestellt zu sein; denn gemäß Lockes dualistischer Konzeption des Menschen und seines inneren Triebgeschehens wäre es durchaus nicht unplausibel, auch geistige Freuden zu den grundlegendsten humanen Lebensbedürfnissen zu rechnen. Dies würde aber wiederum implizieren, dass die konzeptuelle Beschränkbarkeit des Selbsterhaltungstriebes auf rein sinnlich-leibliche Begehrensaspekte nicht durchgehalten werden könnte – jedenfalls sobald und insofern es um die spezifisch menschliche Ausformung des genannten Triebes ginge. Diese Schlussfolgerung ist jedoch falsch, da ihre Prämisse nicht zutrifft.

Dass die nicht schärfer umrissenen anderen Lebensbedürfnisse die körperliche Dimension des menschlichen Daseins ebenfalls keineswegs transzendieren, lässt sich nämlich den unmittelbar an das obig angeführte Zitat anschließenden Ausführungen entnehmen. Locke äußert sich dort wie folgt: »da der überaus starke Trieb, sein Leben und sein Dasein zu erhalten, ihm [dem Menschen; T. P.] von Gott selbst als ein Prinzip des Handelns eingepflanzt worden war, konnte ihn

³² Vgl. auch GE, 123f.

die Vernunft, *als die Stimme Gottes in ihm*, nur lehren und überzeugen, daß er in der Befolgung dieser natürlichen Neigung sein Dasein zu erhalten hatte, den Willen seines Schöpfers erfüllte und deshalb ein Recht hatte, sich jene Geschöpfe nutzbar zu machen, von denen er auf Grund seiner Vernunft und seiner Sinne erkennen konnte, daß sie für seine Zwecke geeignet waren. Deshalb war das Eigentum des Menschen an den Geschöpfen aus seinem Recht begründet, von jenen Dingen Gebrauch zu machen, die für sein Dasein notwendig oder nützlich waren« (ebd.). In begründungstheoretisch durchaus weithin traditioneller Art und Weise³³ leitet Locke hier aus der Existenz des Selbsterhaltungstriebes als einer natürlichen Neigung ein Recht auf den Gebrauch und die Verwendung der zu dessen Befriedigung erforderlichen Geschöpfe ab. Ein derart konstituiertes Eigentumsrecht kann sich seiner eigenen normativen Theorie zufolge jedoch allenfalls auf anorganische oder organische Dinge, nicht hingegen auf andere menschliche Wesen erstrecken – in Bezug auf welche ja ausschließlich Gott sämtliche Besitzrechte ausübt und innehat (vgl. II, § 6). Wie in Kürze hinreichend deutlich werden sollte, lässt sich nun aber das Verlangen nach dezidiert *geistigem* Glück gar nicht anders als durch einen solchen »Gebrauch« anderer Menschen (bzw.: ihrer Meinungen und Ansichten) stillen und befriedigen. Daraus ergibt sich die folgende Argumentation: Würde sich der Selbsterhaltungstrieb auch auf die geistig-seelische Seite des menschlichen Strebens beziehen und also jener als Terminus diese mitmeinen und mitumfassen, müsste sich gemäß der von Locke verwendeten normativen Begründungsmetrik hieraus auch ein Eigentums- oder Verwendungsrecht in Bezug auf andere Personen (bzw. in Bezug auf deren Überzeugungen) ergeben; da dies jedoch erkennbar nicht der Fall ist, erstreckt sich der hier infrage stehende Trieb auch nicht auf die zuletzt genannte Klasse im-

³³ So z. B. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, der darauf hinweist, dass Locke »das Selbsterhaltungsprinzip im Unterschied zu den anderen praktischen Prinzipien so [behandelt], wie es in der klassischen Naturrechtstheorie üblich war: Aus der *inclinatio* zur Selbsterhaltung ergibt sich die Norm, welche befiehlt, sich selbst zu erhalten, sowie das entsprechende subjektive Recht auf Selbsterhaltung« (S. 66); ebenso Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 147: »This natural inclination [desire for self-preservation; T. P.] is in a unique position in the springs of action, since it is an inclination for a right«. Lockes diesbezügliche Gesamtposition mag auf den ersten Blick widersprüchlich anmuten, findet sich bei ihm doch auch z. B. die folgende Aussage: »es [gibt] Prinzipien des Handelns, die in den Trieben des Menschen wurzeln; sie sind aber so weit davon entfernt, angeborene moralische Prinzipien zu sein, daß sie, ließe man sie sich frei entfalten, die Menschen zur Zerstörung aller Moral treiben würden. Die moralischen Gesetze sind jenen übermäßigen Begierden als ein Zaum und Zügel angelegt, als solche aber können sie nur mit Hilfe von Belohnungen und Strafen dienen, die die Befriedigung überwiegen, die jemand von der Übertretung des Gesetzes erwartet« (1,2,13). Die hier artikulierte Position widerspricht derjenigen der *Ersten Abhandlung* (auf die Euchner rekurriert) allerdings bloß scheinbar. Der Grund dafür besteht darin, dass Locke in ihr von »übermäßigen Begierden« spricht, deren freie Entfaltung moralwidrig sei. Solche Begierden lassen sich m. E. jedoch nicht sinnvoll auf den Selbsterhaltungstrieb beziehen und zurückführen, sondern müssen als Erscheinungsformen eines anderen tief eingewurzelten Triebs des Menschen verstanden werden: nämlich des Strebens nach Anerkennung, wie ich in Kürze zeigen werde. Aus diesem Streben leitet Locke aber in der Tat nicht nur keinerlei Recht ab, sondern vertritt mit Blick darauf exakt jene Position, die im zuletzt angeführten Zitat aus dem *Versuch über den menschlichen Verstand* formuliert ist: Eine nicht durch Sozialisation und wohlgeordnete gesellschaftliche wie politische Verhältnisse sozial verträglich modellierte, sondern naturwüchsige und insofern »freie« Entfaltung ebenjenes Strebens muss zur Zerstörung aller Moral und allen friedfertigen Miteinanders führen.

materieller Güter und die mit ihnen in Aussicht gestellte Art der geistigen Befriedigung. Kurz gesagt: Das »allgemeine Gesetz der Selbsterhaltung« umfasst und bedeutet in der Lockeschen Version tatsächlich ausschließlich das Verlangen nach körperlich-sinnlichem Wohlergehen.³⁴

Damit kann ich mich der zweiten Form des menschlichen Glücksverlangens zuwenden: dem Streben nach geistig-seelischer Lust. Wie bereits angedeutet, kann dieses Streben (anders als der nun erwiesenermaßen auf die Dimension des Körperlichen beschränkte Selbsterhaltungstrieb) nur insofern und insoweit Erfüllung finden, wie sich andere Menschen zum Zwecke seiner Befriedigung bewegen und einbinden lassen. Die Ursache hierfür ist in den spezifischen Begehrenszielen bzw. Gütern auszumachen, auf die das Verlangen nach geistigem Glück primär abzielt. Um sich Klarheit über diese zu verschaffen, bietet sich eine kurze Passage aus den *Gedanken über Erziehung* an, in welcher sich Locke näher über die materialen psychischen Motive des Menschen auslässt. Darin heißt es pointiert: »Achtung [esteem] und Schande [disgrace] sind vor allem anderen die mächtigsten Antriebe für den Geist, wenn er einmal dazu gebracht worden ist, sie zu würdigen« (GE, 56). Zieht man nun zusätzlich zu dieser Aussage die am Anfang des Kapitels erläuterten allgemeineren Ausführungen zur humanen Triebdynamik heran, dann ergibt sich daraus die folgende Argumentation: Wenn Locke in der soeben zitierten Passage behauptet, dass Achtung und Schande »vor allem anderen die mächtigsten Antriebe für den Geist« darstellen, in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* aber zugleich das Streben nach Glück als einziges Motiv des menschlichen Handelns auszuzeichnen sucht, dann lassen sich diese Behauptungen nur dadurch miteinander vereinbaren, dass man die zuerst genannten psychischen Zustände (Achtung und Schande) tatsächlich als die primären Bezugsobjekte des zuletzt angeführten Verlangens ausmacht. Mit anderen Worten: Wie bereits Hobbes und Pufendorf begreift auch Locke den Menschen als ein Wesen, dessen vordringliches geistiges Bedürfnis in dem Wunsch nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung bzw. in der hiermit korrelierenden Abgeneigtheit gegenüber Schande und Missachtung³⁵ identifiziert werden muss.

³⁴ Der in diesem Absatz verfolgte Argumentation scheint zu widersprechen, dass Eltern Locke zufolge ein Recht auf Ehrerbietung und Achtung von Seiten ihrer Kinder haben (vgl. I, §§ 61-66, 90; II, §§ 66-70, 74). Dieses Recht leitet Locke (anders als das auf die für die Selbsterhaltung erforderlichen Dinge) jedoch nicht aus dem Verlangen der (hier nach Anerkennung) begehrenden Person ab, sondern begreift es als Gegenleistung für die von ihr erbrachte Sorgearbeit (vgl. II, §§ 65, 70); infolgedessen kann es (abermals im Gegensatz zum Selbsterhaltungsrecht) auch verwirkt werden (vgl. I, § 100; II, § 65). In Analogie zum göttlichen begründet Locke das elterliche Recht auf Ehrerbietung wiederum deshalb nicht, weil ihm Zeugung und Schöpfung als unvergleichbar erscheinen (vgl. I, §§ 52f.; 2,26,2). Die überzeugendste Diskussion dieser Thematik findet sich bei Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 177-192, insb. S. 178-181, 187-192; vgl. zudem Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 62f. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 227-229 sieht unter anderem hierin Lockes Abkehr von der christlichen Lehre vollzogen.

³⁵ Vgl. auch GE, 143: »Geringschätzung [Contempt] oder Mangel an gebührender Achtung offenbart sich entweder in Blicken und Worten oder in Gebärden; sie bringt, von wem sie auch ausgeht, immer Unbehagen mit sich. Denn niemand kann es mit Gelassenheit ertragen, wenn er mißachtet wird«. Die Nähe zu Hobbes ist offensichtlich; vgl. *Vom Bürger*, S. 80f.: »Da nun alle geistige Lust und Freude darin besteht, jemand zu finden, mit dem verglichen man von sich selbst hoch denken kann, so müssen notwendigerweise die Menschen ihren gegenseitigen Haß und

Seiner Auffassung zufolge seien sogar bereits »Kinder (vielleicht früher, als wir meinen) sehr empfänglich für Lob und Anerkennung. Es tut ihnen wohl, geachtet und geschätzt zu werden, besonders von ihren Eltern und denen, von denen sie abhängig sind« (ebd., 57). Kurz gesagt: Das »Streben nach Lob und Anerkennung« (ebd., 200) bildet – neben dem auf das körperliche Wohlergehen gerichteten Selbsterhaltungstrieb – den zweiten Grundtypus, in den sich das allgemeine menschliche Glücksverlangen ausdifferenziert bzw. unterteilen lässt.

Die Gemeinsamkeiten mit Pufendorf und Hobbes in diesem Punkt reichen aber noch weiter. Denn wie seine Vorläufer hegt auch Locke die Überzeugung, dass das Bedürfnis nach sozialer Wertschätzung und intersubjektiver Bestätigung in motivationaler Hinsicht nicht selten eine größere Wirkkraft zu entfalten vermag, als dies der Selbsterhaltungstrieb zu tun imstande wäre. Dies lässt sich zum Beispiel der folgenden Formulierung entnehmen: »Wer sich vorstellt, daß Lob und Tadel für die Menschen keine sehr starken Beweggründe seien, um sich den Meinungen und Regeln derer anzupassen, mit denen sie zusammen sind, der ist offenbar mit der Eigenart und der Geschichte der Menschheit wenig vertraut. Die meisten von ihnen richten sich [...] in erster Linie, wenn nicht ausschließlich nach diesem *Gesetz der Mode*; und so tun sie nur das, was ihnen in der Gemeinschaft, der sie angehören, den guten Ruf erhält, kümmern sich aber wenig um die Gesetze Gottes oder die der Obrigkeit« (2,28,12).³⁶ Wenn Locke hier konstatiert, dass die meisten Menschen »in erster Linie, wenn nicht ausschließlich« um ihren guten Ruf bekümmert seien und um dessen Aufrechterhaltung willen sogar eventuelle weltliche und außerweltliche Strafen in Kauf nehmen würden (die sich seiner Auffassung nach ja bis hin zur

ihre Verachtung bald durch Lachen, bald durch Worte, bald durch Gesten oder andere Zeichen merken lassen, und nichts ist kränkender und pflegt wiederum so sehr die Lust zu steigern, andere zu verletzen«. So auch Pufendorf: *Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, S. 81: »Noch mehr wird gesündigt, wenn jemand seine Verachtung für andere durch äußere Zeichen durch Handlungen, Worte und Mienenspiel, Gelächter und jede Art von Mißachtung zeigt. Diese Verfehlung ist als um so schlimmer einzustufen, je mehr in den anderen dadurch Zorn und Rachsucht geweckt werden. Das gilt um so mehr, als es viele Menschen gibt, die lieber ihr Leben in große Gefahr bringen und den Frieden brechen, als eine Ehrverletzung ungerächt hinzunehmen«. Bei Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit* heißt es: »Die Eigenliebe ist nur ein relatives, künstliches und in der Gesellschaft entstandenes Gefühl, das jedes Individuum dazu veranlaßt, sich selbst höher zu schätzen als jeden anderen, das den Menschen all die Übel eingibt, die sie sich wechselseitig antun, und das die wahrhafte Quelle der Ehre ist«; auch ihm gelten daher »Haß« sowie »Verlangen nach Rache« als »Leidenschaften, die nur aus der Meinung entstehen können, daß man irgendeine Beleidigung erlitten habe« (ebd., S. 371).

³⁶ Zur handlungs- wie motivationstheoretischen Zentralität der Anerkennung vgl. auch Locke: »Reputation«, S. 271: »The principal spring from which the actions of men take their rise, the rule they conduct them by, and the end to which they direct them, seems to be credit and reputation, and that which at any rate they avoid, is in the greatest part shame and disgrace«; ders.: »Thus I Think«; in GE, 146 heißt es »daß der weitaus größere Teil der Menschheit selbst jene Meinungen und Bräuche, für die man zu sterben bereit ist, eher aus den Traditionen des Vaterlandes und dem ständigen Handeln derer, mit denen man lebt, ableitete als von irgendwelcher begründeten Überzeugung«; in der *Leitung des Verstandes* redet Locke vom verbreiteten Missverhalten derer redet, »die selten urtheilen, sondern nach dem Beispiel Anderer sowohl handeln als denken« (S. 3). Zu dieser konformistischen Tendenz der Menschen bei Locke vgl. die in Fußnote 1 genannte Literatur; zudem Parry: *John Locke*, S. 44-46.

Todesstrafe bzw. bis hin zur Versagung eines ewigen Lebens erstrecken können und dürfen),³⁷ dann bedeutet dies nichts anderes, als dass sie ihrem Verlangen nach Ansehen und Anerkennung oftmals einen höheren Wert beimessen als ihrem Selbsterhaltungstrieb. Im Falle einer Güterkonkurrenz ist es also durchaus nicht unwahrscheinlich, dass sie eher ihr Leben, ihre Freiheit und ihr Seelenheil aufs Spiel setzen als Missachtungen und Geringschätzungen unwidersprochen und ohne Gegenwehr hinzunehmen.³⁸

Neben der nun bereits in ihren elementaren Grundzügen veranschaulichten Unterteilung des humanen Glücksstrebens in den Selbsterhaltungstrieb einerseits, den Wunsch nach sozialer Wertschätzung und Bestätigung andererseits, findet sich bei Locke noch eine weitere wichtige Differenzierung in Bezug auf die psychische Motivationsdynamik des Menschen. In großer Nähe zu Epikur³⁹ unterscheidet er nämlich ebenfalls zwischen einer *vernünftigen* und auf *wahre Güter* abzielenden und einer unvernünftigen oder *leidenschaftlichen* und auf lediglich scheinbare oder *eingebildete Güter* gerichteten Form des Glücksverlangens. Lediglich die zuerst genannte Form dürfe dabei als wahrhaft erstrebenswert gelten: »Da [...] unser Lebenswandel nur dann wirklich auf die Erlangung wahren Glückes gerichtet ist, wenn wir es vermeiden, unseren Wünschen zu rasch nachzugeben, und unsere Leidenschaften mäßigen und im Zaum halten, so daß der Verstand ungehindert prüfen, die Vernunft unbeeinflußt urteilen kann, so sollten wir hierauf in erster Linie unsere Sorge und unsere Bemühungen richten. Dabei sollten wir bestrebt sein, den Geschmack unseres Geistes dem wahren inneren Wert oder Unwert der Dinge anzupassen« (2,21,53).⁴⁰ Das Streben nach scheinbaren oder eingebildeten Gütern weist Locke hingegen als Ergebnis eines Urteilsfehlers zurück, der auf einen unzureichenden Gebrauch der Freiheit zur Überprüfung der langfristigen Nutzeneffekte des je eigenen Handelns schließen lasse – und als ein solcher der Natur eines rationalen Wesens unangemessen sei: »Demnach besteht die höchste Vollkommenheit einer vernunftbegabten Natur in dem eifrigen und unermüdlichen Streben nach

³⁷ Die Todesstrafe ist der *Zweiten Abhandlung* zufolge die sanktionstheoretische Ultima Ratio obrigkeitlicher Gewalt: »Unter *politischer Gewalt* verstehe ich [...] ein *Recht*, für die Regelung und Erhaltung des Eigentums Gesetze mit Todesstrafe und folglich auch allen geringeren Strafen zu schaffen« (II, § 3; vgl. I, § 129). Den Verlust des ewigen Leben geben sowohl der *Brief über Toleranz* (vgl. BT, S. 25) als auch und v. a. die *Reasonableness of Christianity* (passim) als mögliche Konsequenz sündigen Handelns an; ähnlich auch in »Homo ante et post Lapsus«.

³⁸ Hobbes konstatiert, dass »alle Zeichen des Hasses und der Verachtung vorzüglich zum Kampf und Streit reizen, so sehr, daß die meisten lieber ihr Leben, vom Frieden ganz abgesehen, verlieren, als Schmach ertragen wollen« (*Vom Bürger*, S. 104); zu Pufendorf vgl. die in Fußnote 35 genannte Stelle sowie *Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur*, S. 46, 160; Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit* stellt fest, dass für Menschen die mit einem erlittenen Unrecht einhergehende »Geringschätzung [...] oft unerträglicher [...] als der Schaden selbst« sei – was zur Folge habe, dass die Menschen »blutgierig und grausam« würden (S. 191). Dagegen sieht Cox: *Locke on War and Peace* bei Locke den Selbsterhaltungstrieb als »man's greatest desire« an (S. 89).

³⁹ Vgl. GE, 37; vgl. dazu Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 134.

⁴⁰ Dies scheint in einer gewissen Spannung zum obig erwähnten gütertheoretischen Relativismus Lockes zu stehen; da sich aber auch der »wahre Wert« der Dinge nur unter Bezugnahme auf ihre wohlbefindlichkeitsförderlichen Effekte für die Einzelnen bemessen lässt, bleibt auch dieser Auffassung ein subjektivistisches Motiv eingeschrieben.

wahrem und dauerndem Glück; ebenso ist die Sorgfalt, mit der wir uns selbst davor hüten, ein eingebildetes Glück nicht für das wirkliche zu halten, die notwendige Grundlage unserer Freiheit« (2, 21, 51). Als Ursache für derartige Urteilsfehler macht Locke wiederum Erregungszustände des menschlichen Geistes aus, die von stürmischen Leidenschaften herrühren und verursacht würden (vgl. 2, 21, 53).⁴¹

Es ist, wie im Folgenden argumentiert werden soll, sinnvoll, die Anwendbarkeit dieser neuerlichen Unterteilung ausschließlich auf das Verlangen nach geistigem Glück einzuschränken und also im Falle des Selbsterhaltungstribs nicht zwischen wahren und scheinbaren Gütern zu unterscheiden, sondern dessen Begehrensobjekte und -formen ohne Ausnahme als wesentlich gut oder »wahr« anzunehmen und zu konzipieren. Hierfür sprechen im Großen und Ganzen zwei Gründe: *Zum einen* sieht Locke das sämtliche Gattungen übergreifende, allgemeine Gesetz der Selbsterhaltung als von Gott gegeben und verursacht an, weswegen auch seine Äußerungsweisen und Ziele stets als schlechthin gut oder sogar heilig gelten müssten (vgl. II, § 149).⁴² Der Selbsterhaltungstrieb stellt sich dieser Auffassung zufolge also schon von seinem Ursprung her als ein in normativer Hinsicht gleichsam ambivalenzbefreites und durchgehend bejahenswertes Prinzip dar. *Zum anderen* lässt sich dies aber auch daran ablesen, dass Locke die rein physiologischen Grundbedürfnisse (wie etwa Hunger und Durst), auf deren Befriedigung jener Trieb ja ausschließlich abzielt, für gewöhnlich nicht zu den Leidenschaften des Menschen zählt, sondern eine klare kategoriale Trennung zwischen diesen und jenen vornimmt (vgl. 2,20,18).⁴³ Da es nun aber wiederum gerade die Leidenschaften sind, durch welche das Streben nach lediglich eingebildeten Gütern bewirkt und charakterisiert ist, kann der Selbsterhaltungstrieb weder als veranlassende Ursache noch als Anwendungsfall dieser spezifischen fehlgeleiteten Strebensart infrage kommen. Sie muss sich folglich einem anderen psychischen Grundbegehren des Menschen verdanken und darauf beschränkt sein. Gemäß Lockes generellen psychologischen Überzeugungen kann es sich hierbei nur noch um das Verlangen nach geistigem Glück, also um den

⁴¹ Vgl. I, § 58: »So kann der geschäftige Geist den Menschen, wenn er die Vernunft abstreift, die ihn fast den Engeln gleichmacht, zu einer Wildheit und Rohheit bringen, die weit unter dem Niveau des Tieres steht. Es ist auch nicht anders zu erwarten bei einem Geschöpf, dessen Gedanken mehr sind als Sandkörner und weiter reichen als der Ozean. Phantasie und Leidenschaft müssen ihn notwendigerweise auf Abwege bringen, wenn die Vernunft, sein einziger Stern und Kompaß, ihn nicht mehr steuert. Die Vorstellungskraft ruht nie und erzeugt unendlich viele Gedanken, und sobald die Vernunft ausgeschaltet wird, ist der Wille für jeden ausschweifenden Einfall bereit«. Vgl. auch 1,2,26.

⁴² Vgl. auch 2,21,34: »So sehen wir, daß unser allweiser Schöpfer, entsprechend unserer Konstitution und unseres Körperbaues, wohl wissend, was unsern Willen bestimmt, das Unbehagen des Hungers und Durstes und anderer natürlicher Begehren, die zu bestimmten Zeiten wiederkehren, in uns Menschen gelegt hat, um unsern Willen zur Selbsterhaltung und zur Fortpflanzung der Gattung anzuregen und zu bestimmen«.

⁴³ Ähnlich Yolton: *John Locke and Education*: »Locke's attitude toward desire is almost wholly negative. Reason and desire very seldom, if ever, coincide« (S. 34); Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, S. 101: »Reason pulls one way and passion the other«. Cox: *Locke on War and Peace*, S. 88f. verwischt die Differenz zwischen Selbsterhaltungstrieb und Leidenschaften.

Wunsch nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung handeln. Dessen vernünftige und auf echte Güter abzielende Spielart sowie seine leidenschaftliche und eingebildete Ziele verfolgende Variante sollen nun im Folgenden näher veranschaulicht und exemplifiziert werden.

Die *gelungene* Form des menschlichen Verlangens nach geistigem Glück ist recht einfach zu identifizieren, lässt sie sich doch über das Ziel erschließen, auf das sie Locke zufolge gerichtet sein soll. Dieses Ziel besteht seiner Ansicht nach in der *Tugend*: »Tugend [...] ist das dauerhafte und wesentliche Gute« (GE, 70);⁴⁴ »sie ist unbedingt erforderlich, wenn er [der wohlgeformte Mensch; T. P.] sich bei anderen schätzenswert und beliebt machen, vor sich selbst aber Achtung haben und sich nichts vorwerfen will. Ohne sie wird er meiner Meinung nach weder in dieser noch in jener Welt glücklich sein« (GE, 135; vgl. ebd., 200). Das Verlangen nach intersubjektiver Anerkennung und Bestätigung darf folglich nur bei denjenigen Menschen als wahrhaft gelungen und mithin vernünftig gelten, die sich in den Augen ihrer Mitmenschen ausschließlich durch gerechtes Handeln auszuzeichnen bestrebt zeigen. Dass sich Tugend dabei überhaupt als ein Gut anbietet, welches ihren Besitzerinnen und Besitzern Achtung und Wertschätzung einzubringen vermag (und also als ein geeignetes Ziel des geistigen Glücksstrebens erscheinen kann), lässt sich wiederum darauf zurückführen, dass sie von Locke über den Bezug auf die je gesellschaftlich anerkannten Verhaltensmaßstäbe geradezu definiert wird. Die Worte *tugendhaft* und *lobenswert* sind für ihn demzufolge bedeutungsäquivalente Termini: »Welche Ansicht man [...] auch immer vertreten mag, soviel ist klar, daß die Namen Tugend und Laster in den einzelnen Fällen ihrer Anwendung bei den verschiedenen Völkern und menschlichen Gesellschaften der Welt immer nur solchen Handlungen beigelegt werden, die in jedem Land und in jeder Gemeinschaft in gutem Ruf oder in Mißkredit stehen. Es darf auch nicht befremden, daß die Menschen überall diejenigen Handlungen Tugenden nennen, die bei ihnen für lobenswert gelten, und das als Laster bezeichnen, was sie für tadelnswert erachten. [...] Somit ist der Maßstab dessen, was überall als Tugend und Laster angesehen und so bezeichnet wird, solche Billigung oder Mißbilligung, solches Lob oder solcher Tadel, die sich durch eine stillschweigende, unausgesprochene

⁴⁴ Locke bezeichnet Tugend auch als »Hauptzweck« der Erziehung (GE, 200); vgl. auch GE, 98: »Wer seinem Kind um jeden Preis einen guten, mit richtigen Grundsätzen ausgestatteten, zu Tugend und Tüchtigkeit erzogenen, mit Höflichkeit und guter Lebensart geschmückten Sinn verschafft, erwirbt ihm etwas Wertvolleres, als wenn er sein Geld ausgibt, um seinem bisherigen Grundbesitz weitere Morgen hinzuzufügen«; schon deshalb ist es verfehlt, Locke als unbekümmerten Advokaten kapitalistischen Erwerbsstrebens auszugeben, wie es am prominentesten Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«; ders.: »The Social Bearing of Locke's Political Theory« und Strauss: *Naturrecht und Geschichte* getan haben. Die weiteren Gründe dafür dürften alsbald deutlich werden.

Vereinbarung in den verschiedenen Gemeinschaften, Sippschaften und Vereinigungen der Menschen in der Welt eingebürgert haben« (2,28,10).⁴⁵

Neben dieser konventionalistischen Auslegung finden sich bei Locke aber immer wieder auch Passagen, in denen er das Wesen der Tugend über ihren Gegensatz zu den menschlichen Leidenschaften und Neigungen begreiflich zu machen sucht und sie mit der Fähigkeit zur rationalen Selbstbeherrschung in eins setzt. Als Beleg hierfür kann exemplarisch die folgende Stelle aus den *Gedanken über Erziehung* herangezogen werden: »Der Wesensgrund aller Tugend und allen Wertes besteht darin: daß ein Mensch imstande ist, sich selbst seine eigenen Wünsche zu versagen, seinen eigenen Neigungen entgegenzutreten und lediglich dem zu folgen, was die Vernunft ihm als das beste anweist, mag auch die Begierde in andere Richtung gehen« (GE, 33).⁴⁶ Lockes Tugendverständnis ist damit in gewisser Weise semantisch überdeterminiert und polyvalent. Darin muss man allerdings keinen grundsätzlichen Widerspruch ausmachen oder gar eine Pluralität kontextbedingt verschiedenartiger normativitätstheoretischer Begründungsprogramme annehmen und unterstellen. Vielmehr eignet sich die Idee der Tugend gerade infolge dieser Doppeldeutigkeit überhaupt erst als ein Konzept, das als Begehrensziel des Verlangens nach Anerkennung *schlechthin* fungieren und zugleich dessen *gelungene*, rationale und passionswidersetzliche Form markieren und bezeichnen kann – und dem sich daher sowohl subjektiv erstrebenswerte und wohlbefindlichkeitsförderliche Effekte als auch objektiv auszeichnungswürdige Qualitäten attribuieren lassen. Anders gesagt: Weil Tugend einen guten Ruf zu verschaffen vermag, dürfte sie für die meisten Menschen *begehrlich* erscheinen; insofern sie im Gegensatz zu den zügellosen Leidenschaften steht, lässt sie sich zudem auch philosophisch als *wesenhaft gut* ausweisen. Beide der hier genannten Bedeutungsdimensionen sind etwa in der folgenden Überlegung präsent, in der Locke seine moralitätsbezogenen Erziehungsziele und -methoden in knappen Worten bilanziert: »Der Hauptzweck des Ganzen sind aber Tugend und Weisheit: *Nullum numen abest si sit prudentia*. Lehre ihn [den Zögling; T.P.], seiner Neigungen Herr zu werden und seine Begierden der Vernunft zu unterwerfen. [...] Ich weiß nichts, das so

⁴⁵ Vgl. ferner GE, 61, wo Locke vom »Beifall« spricht, »den die Vernunft anderer Menschen wie durch allgemeine Übereinkunft tugendhaften und rechtschaffenen Handlungen zollt«; vgl. zudem Locke: »Of Ethic in General«, S. 299, wo Locke »reputation and disgrace« als »enforcements« von »virtue und vice« anführt.

⁴⁶ Weitere, teils gleichlautende Formulierungen: GE, 38, 45, 49, 52, 115, 144. Auch hier lässt sich wieder argumentieren, dass die verlangte Versagung nicht auf den Selbsterhaltungstrieb bezogen ist (und dessen normative Integrität somit nicht infrage steht); so betont Locke an anderer Stelle: »Wie ein jeder *verpflichtet ist*, sich selbst zu erhalten [...], so sollte er aus dem gleichen Grunde [...] nach Möglichkeit auch *die übrige Menschheit erhalten*« – allerdings bloß dann, »wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht dabei auf dem Spiel steht« (II, § 6). Im Namen der Tugend kann daher nur eine Versagung solcher Begierden verlangt werden, deren Zurückstellung den Menschen, anders als beim Selbsterhaltungstrieb, vernünftigerweise zugemutet werden kann. Vgl. dazu auch GE, 38: »Es ist für mich keine Frage, daß der Grund aller Tugend [*virtue*] [...] in der Fähigkeit liegt, uns selbst die Befriedigung unserer Wünsche zu versagen, *wo sie nicht durch die Vernunft gerechtfertigt sind*« (Herv.: T. P.). Vgl. auch ELN, S. 129: »a great number of virtues [...] consist only in this: that we do good to others at our own loss«.

sehr dazu beiträgt, einen jungen Mann so weit zu bringen, wie das Streben nach Lob und Anerkennung, welches ihm daher mit aller nur erdenklichen Kunst eingepflanzt werden sollte. Mache sein Gemüt so empfindlich für Ehre und Schande, wie es nur geht, und wenn du das getan hast, hast du ihm einen Grundsatz eingepflanzt, der sein Tun beeinflussen wird, wenn du nicht da bist, und mit dem die Furcht vor einem kleinen Schmerz durch die Rute nicht verglichen werden kann; er wird der eigentliche Grundstock sein, den man später durch die wahren Grundsätze der Sittlichkeit und Religion veredeln kann« (GE, 200).⁴⁷ Nach allem bis dato Ausgeführten lässt sich demnach festhalten: In der Erlangung und Ausübung von Tugend als einer zugleich relationalen bzw. intrinsisch sozialen wie in sich auszeichnungswürdigen Eigenschaft muss man mit Locke die einzige echte, nachhaltige und vernünftige Seelenfreude des Menschen identifizieren. Damit sind die Grundzüge der positiven Variante des hier infrage stehenden Konzepts mit hinreichender Präzision erfasst und umrissen.⁴⁸

Die Rekonstruktion der *fehlgeleiteten* und auf lediglich scheinbare oder eingebildete Güter gerichteten Form des geistigen Glücksverlangens stellt sich demgegenüber als ein etwas komplizierteres Unterfangen dar. Dies liegt insbesondere daran, dass sich Locke in Bezug auf sie in der Regel nicht mit derselben unmissverständlichen Klarheit und Eindeutigkeit äußert wie über die gelungene Spielart des menschlichen Strebens nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung. So lässt sich anhand seiner Ausführungen auf den ersten Blick weder ein distinktes und eigenständiges Begehrensziel ausmachen, welches als negatives Pendant zur Tugend⁴⁹ fungieren und den zentralen vereinheitlichenden Bezugspunkt des korrumpierten Dranges nach Anerkennung bilden könnte; noch wird auf Ebene der für die Entstehung dieses Dranges verantwortlichen Leidenschaften ohne Weiteres ein ihnen gemeinsames und sie verbindendes Grundmotiv sichtbar. Mit anderen Worten: Die defizitäre Form des Wunsches nach Auszeichnung und Bestätigung artikuliert und manifestiert sich – im Gegensatz zu dessen gelungener Variante – *prima facie* in einer *Pluralität* verschiedenster Begierden und Begehrensarten, deren innere Ord-

⁴⁷ Man beachte, dass Locke die motivationale Kraft des Gutes der Anerkennung hier für größer erachtet als die des Gutes der körperlichen Unversehrtheit. Zum potenziellen Doppelcharakter der Tugend (als subjektiv reputationsförderlich und objektiv gut) vgl. auch GE, 61: »Was den guten Ruf betrifft, so will ich [...] dazu anmerken, daß er zwar nicht die Grundlage und das Maß der Tugend ist (denn diese besteht darin, daß der Mensch seine Pflicht erkennt, und in der Befriedigung seinem Schöpfer zu gehorchen, indem er den Geboten jenes Lichts folgt, das Gott ihm verliehen hat, mit der Hoffnung, erhört und erlöst zu werden), daß er diesem jedoch am nächsten kommt: und da er das Zeugnis und der Beifall ist, den die Vernunft anderer Menschen wie durch allgemeine Übereinkunft tugendhaften und rechtschaffenen Handlungen zollt, ist er der geeignete Führer«; als Bedingung für die Identität des objektiv Guten und sozial Akklamierten werde ich im Folgenden eine hinreichende Intaktheit der Sitten ausweisen.

⁴⁸ Ich werde mich im folgenden Kapitel eingehender mit dieser Thematik befassen.

⁴⁹ Tugend und Laster sehe ich bei Locke also als durch dieselbe psychische Triebkraft verursacht; so auch Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 90: »the virtue Locke is praising rests on the same natural human basis as the vice he warns against«, weswegen man bei ihm von einem »kinship between the virtue and the vice« reden könne. Umgekehrt impliziert dies, dass das motivationale Grundbestreben, von dem Locke ausgeht, an sich selbst normativ neutral ist; vgl. dazu z. B. Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 70.

nung und Einheit keineswegs offen auf der Hand liegt oder aus sich selbst heraus verständlich wäre. Das hauptsächliche Ziel der folgenden Ausführungen besteht demnach darin, Lockes diesbezüglichen Überlegungen argumentativ so zu rekonstruieren und ineinanderzufügen, dass ihr systematischer Zusammenhang und ihre konzeptuelle Verflochtenheit transparent zu werden vermögen. Da dies letztlich mit der Absicht geschieht, ein vertieftes Verständnis für die seiner politischen Theorie zugrunde liegenden Vorstellungen über das Zustandekommen zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen zu ermöglichen, müssen dabei nur solche Formen des irrational-leidenschaftlichen und auf lediglich scheinbare Güter abzielenden Anerkennungsstrebens Berücksichtigung finden, die sich zugleich auch als zentrale soziale Konfliktursachen ausweisen lassen. Die wesentlichen Grundzüge der zu diesem Zweck bemühten Interpretation sollen nun kurz vorab veranschaulicht und zusammengefasst werden.

Wie im Folgenden ausführlicher zu zeigen ist, lassen sich mit Locke zunächst vier grundsätzliche Artikulationsformen des korrumpierten menschlichen Verlangens nach Anerkennung ausmachen und unterscheiden. Hierbei handelt es sich namentlich um *Herrschaftsucht*, das Streben nach übermäßigem Besitz (oder *Gier*), *Rechtshaberei* und schließlich *Rachsucht*. Die ersten drei der genannten Bestrebungen sind dadurch konzeptuell miteinander verbunden, dass sie sich allesamt auf die Primärleidenschaft *Neid* beziehen und zurückführen lassen; diese wird von Locke wie folgt definiert: »*Neid* ist ein Unbehagen des Geistes, das entsteht, wenn wir sehen, wie ein von uns erstrebtes Gut einem andern zuteil wird, der es unserer Meinung nach nicht vor uns hätte erlangen dürfen« (2,20,13). Die Rachsucht kann dagegen mit der Leidenschaft des *Zornes* assoziiert werden; unter ihm versteht Locke »das Unbehagen oder die Aufregung des Geistes, die aus einem uns zugefügtem Unrecht entspringt, in Verbindung mit dem gegenwärtigen Vorsatz der Rache« (2,20,12). Die zwei soeben genannten Leidenschaften zeichnet *erstens* aus, dass es sich bei ihnen um die einzigen *intrinsisch sozialen* Passionen handelt – was ihre konzeptuelle Zugehörigkeit zum ebenfalls wesentlich sozialen Anerkennungsstreben nahelegt. Sie sind zudem *zweitens* nicht bei jedem Menschen anzutreffen – wodurch wiederum die Möglichkeit einer Unterscheidung zwischen vernünftigen (also tugendhaften) und leidenschaftlichen (also neidischen oder zornigen) Akteurinnen und Akteuren offengehalten bleibt, die der Lockeschen Entgegensetzung von echten und scheinbaren geistigen Glücksgütern und Begehrensarten korrespondiert. Die beiden zuletzt genannten Behauptungen lassen sich anhand des folgenden Zitates belegen: »*Neid* und *Zorn* [...] werden nicht allein durch Schmerz und Freude als solche verursacht, vielmehr sind ihnen gewisse Erwägungen über uns selbst und andere beigemischt. Sie finden sich daher nicht bei allen Menschen; denn bisweilen fehlen jene andern Bestandteile, nämlich die Wertschätzung der eigenen Verdienste und die Absicht der Rache« (2,20,14). Die

auf den Neid und die auf den Zorn bezogenen Typen des fehlgeleiteten Anerkennungsstrebens können ferner dahingehend unterschieden werden, dass die ersteren *primäre* und selbständige soziale Konfliktursachen darstellen, wohingegen die letztere (die Rachsucht) lediglich eine *sekundäre* und bedingte Quelle zwischenmenschlicher Streitigkeiten bildet. Die aus dem Neidgefühl resultierenden Formen des korrumpierten Verlangens nach Auszeichnung und Bestätigung verbindet des Weiteren nicht bloß der ihnen gemeinsame Bezug auf ebenjene Leidenschaft sowie die geteilte Eigenschaft als primäre Konfliktursachen; sie hängen auch dadurch miteinander zusammen, dass sich die *zweite* und *dritte* als *Untertypen der ersten* ausweisen lassen. Gier und Rechthaberei sind demnach nur Variationen der Herrschaft. Daraus kann wiederum gefolgert werden, dass die *Herrschaft* (als zugleich primäre Ursache von Streitigkeiten wie als Grundform des neidischen Verlangens nach Bestätigung) für Locke das *summum malum* aller menschlichen Bestrebungen darstellt – was auch in seiner politischen als einer wesentlich anti-absolutistischen Theorie seinen Niederschlag gefunden hat. Schließlich lässt sich im Hinblick auf die drei durch den Neid gespeisten Begehrensarten noch feststellen, dass unter ihnen die *Rechthaberei* eine nur *untergeordnete Rolle* als sozialer Konfliktanlass spielt. Hier argumentiert Locke in direkter Opposition zu Hobbes, dem durch Ehrsucht angestachelte Meinungsverschiedenheiten – insbesondere solche moralischer Natur – als wichtigste Ursache für die Entstehung zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen galten. Alle diese Behauptungen sollen nun im Folgenden näher belegt werden.

Ich beginne mit der *Herrschaft*. Dass diese Locke zufolge als tief in der menschlichen Natur verankert anzusehen ist, steht außer Frage. Seiner Überzeugung nach tritt sie sogar bereits im frühesten Kindesalter in Erscheinung, weswegen man sie als eine der ursprünglichsten und zugleich wirkmächtigsten psychischen Charakteranlagen des Menschen ausmachen kann. Dies lässt sich zum Beispiel der folgenden Passage aus seinen *Gedanken über Erziehung* entnehmen: »Ich habe [...] gesagt, daß Kinder die Freiheit lieben [...]. Ich füge jetzt hinzu: es gibt etwas, das sie noch mehr lieben: herrschen. Das ist der Ursprung der meisten schlechten Gewohnheiten, die weit verbreitet und angeboren sind. Dieses Trachten nach Macht und Herrschaft zeigt sich sehr früh [...]. Man findet, daß Kinder fast unmittelbar nach ihrer Geburt (ganz sicher, lange bevor sie sprechen können) schreien, launisch, mürrisch und verdrießlich werden, und zwar nur, weil sie ihren Willen durchsetzen wollen. Sie wollen, daß man sich ihren Wünschen unterwirft; sie streben danach, daß ihre ganze Umgebung sich ihnen bereitwillig fügt« (GE, 103f.).⁵⁰ Ähn-

⁵⁰ Vgl. dazu auch die folgenden Stellen: »Kinder, die miteinander leben, streiten oft darum, wer die anderen beherrschen und wer seinen Willen durchsetzen soll« (GE, 109); »Ihr Weinen ist sehr oft ein Kampf um Herrschaft und

lich gelagerte Überlegungen lassen sich auch in anderen Schriften nachweisen. So beklagt Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* die weit verbreitete »Begierde nach Ansehen, Reichtum oder Macht« (4,3,20) und spricht in seiner *Zweiten Abhandlung* von einer »Schwäche der menschlichen Natur, die stets bereit ist, nach der Macht zu greifen« (II, §143). Die Liebe zur Herrschaft gilt ihm folglich als ein fundamentales und tief eingewurzelt Grundphänomen der menschlichen Psyche.⁵¹ Dass sie dabei als eine spezifische Erscheinungsform des allgemeinen Verlangens nach Glück konzipiert und verstanden werden muss, dürfte nach den obigen Ausführungen zu Lockes anthropologischen Überzeugungen unmittelbar einleuchten. Gleichwohl lässt sich aber auch hierfür noch ein kurzes Zitat aus den *Gedanken über Erziehung* anführen, in dem der behauptete Zusammenhang explizit Erwähnung findet; dort heißt es: »Macht und Reichtum, ja, die Tugend selbst werden nur geschätzt, insofern sie zu unserm Glück beitragen« (GE, 143). Auch Macht oder Herrschaft (ebenso wie Reichtum und Tugend) sind demzufolge als abgeleitete Güter des Strebens nach Glück zu begreifen; sie werden ausschließlich deswegen begehrt, weil und insofern sie sich als wohlbefindlichkeits- oder lustförderlich erweisen (können).

Im Anschluss an diesen Befund stellt sich nun allerdings die Frage, als Unterform welcherlei Glücksstrebens die Herrschaft adäquat zu fassen und zu begreifen ist; denn durch die bisherigen Darlegungen scheint die Antwort hierauf noch in keiner Weise präjudiziert. So wäre es auf den ersten Blick durchaus nicht unplausibel, das Trachten nach Macht als ein bloßes Mittel zur Beförderung des *körperlichen* Wohlergehens zu verstehen und folglich zu behaupten, dass die Menschen aus rein materiellen, nicht aber aus geistigen und anerkennungsrelevanten Motiven Dominanz über ihresgleichen zu erringen bzw. auszuüben suchen. Dann würde sich die Liebe zur Herrschaft jedoch als Resultat und Konsequenz des Selbsterhaltungstriebes (zu dessen verbesserter Befriedigung sie unter Voraussetzung der genannten Annahme beitrüge) und nicht als Spielart oder Erscheinungsform des korrumpierten und auf lediglich eingediegte Güter zielenden Strebens nach intersubjektiver Auszeichnung und Bestätigung darstellen. Sie müsste folglich – konzeptionstheoretisch – dem Verlangen nach sinnlicher Lust zugeordnet und unterstellt werden. Diese Annahme ist jedoch falsch, wie im Folgenden zu zeigen ist.⁵²

eine offene Erklärung ihrer Anmaßung und Widersetzlichkeit; wenn sie ihren Willen nicht durchsetzen können, wollen sie durch Geschrei und Schluchzen ihren Anspruch und ihr Recht behaupten« (GE, 111).

⁵¹ Tarcov: *Locke's Education for Liberty* bilanziert: »men are by nature willful and proud and filled with desire to master themselves and others« (S. 89), weshalb Lockes pädagogisches Ziel darin bestehe, »to prevent a desire for mastery over others« (S. 93). Vgl. zum Zusammenhang von Herrschaft und dem Verlangen nach Anerkennung auch ebd., S. 101, 114.

⁵² Als Subtypus des Selbsterhaltungstriebes gilt die Herrschaft z. B. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, der die gleiche Zuordnung zudem auch in Bezug auf das Besitzstreben vornimmt: »Die Natur des Selbsterhaltungstriebes ist komplex; zu seinen Erscheinungsformen gehören der Machttrieb und der Besitztrieb, die, wie man

Dass die Herrschaft mit Locke sehr wohl auf den fehlgeleiteten Wunsch nach Anerkennung zu beziehen und zurückzuführen ist, wird deutlich, sobald man sich die erzieherischen Maßnahmen vor Augen führt, die er zu ihrer Bekämpfung und Eindämmung vorschlägt. Deren erster und zugleich bedeutendster Grundsatz lautet: »Worauf Eltern hier zu achten hätten, ist, daß sie zwischen eingebildeten und natürlichen Bedürfnissen unterscheiden« (GE, 107).⁵³ Die letzteren werden von Locke dabei wie folgt näher bestimmt: »Wirkliche, natürliche Bedürfnisse sind alle die, welche die Vernunft allein ohne fremde Hilfe nicht abwehren kann, die sie auch nicht daran hindern kann, uns zu stören. Den Schmerz der Krankheit und körperliche Verletzung, Hunger, Durst und Kälte, Entbehrung des Schlafes und der Ruhe und Entspannung der durch Arbeit ermüdeten Glieder fühlen alle Menschen« (ebd.). Wie leicht zu erkennen ist, handelt es sich bei dieser Liste um eine Aufzählung der grundlegendsten physiologischen Übel, auf deren Beseitigung der Selbsterhaltungstrieb von Haus aus tendiert. Für deren beständige Befriedigung in immer ausreichendem Maße Sorge zu tragen, sieht Locke als primäre Aufgabe der Eltern an, welche seiner Auffassung zufolge keinerlei Aufschub und keine Vernachlässigung dulde.⁵⁴ Ganz anders stellt sich hingegen der von ihm angedachte Umgang mit den eingebildeten Bedürfnissen von Heranwachsenden dar; in Bezug auf diese heißt es: »Wie große Nachgiebigkeit die natürlichen Bedürfnisse auch erfordern mögen, die eingebildeten Bedürfnisse der Kinder sollten nie befriedigt, ja, nicht einmal erwähnt werden. Wenn sie nur davon sprechen, sollte es Grund genug sein, daß sie etwas nicht bekommen. Kleider müssen sie haben, wenn sie sie brauchen; wenn sie aber um diesen Stoff oder um jene Farbe bitten, sollten sie wissen, daß sie leer ausgehen« (ebd.). Ausgehend von dieser Überlegung wird ersichtlich, dass Locke unter der Kategorie der eingebildeten Bedürfnisse solche Wünsche oder Begehrlichkeiten versteht, denen im Gegensatz zu den unabweislichen Forderungen des Selbsterhaltungstriebes keinerlei physiologische Notwendigkeit eignet. Es handelt sich seiner Auslegung zufolge somit um weithin kontingente subjektive oder meinungsvermittelte Vorlieben, die eher damit zu tun haben, wie ein Kind erscheinen, wirken oder gesehen werden möchte (und freilich auch: wie es sich selbst wahrnehmen will), als mit dem, wessen es zwangsläufig und notgedrungen bedarf. In Anbetracht dieser Charakterisierung liegt es meines Erachtens nahe, den Wunsch nach Anerkennung als das derlei

an Kindern beobachten kann, angeboren sind« (S. 90). Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 89, 114 assoziiert Herrschaft mit der Empfindung des Stolzes und stellt sie damit in das Umfeld geistiger Begierden; ebenso Forde: *Locke, Science, and Politics*, der sie mit der als »hyper-competitive« klassifizierten Hobbesschen Konzeption des Menschen als »greatly concerned with public esteem« in Verbindung bringt (S. 203); auch Colman: *John Locke's Moral Philosophy* spricht in diesem Zusammenhang von einer »Hobbesian love of dominion« (S. 186).

⁵³ Vgl. korrespondierend GE, 38: »Das erste was sie [Kinder; T. P.] zu lernen hätten, wäre, daß sie nie etwas bekommen, weil es ihnen gefällt, sondern weil man es als für sie geeignet hält [...]: sobald sie nach etwas Verlangen tragen, was sie nicht haben oder tun sollten, weil es für sie ungeeignet ist, sollte es ihnen nicht gewährt werden«. Locke etikettiert seine diesbezügliche Grundposition zurecht als epikureisch (vgl. GE, 37); vgl. dazu Fußnote 39.

⁵⁴ So neben den *Gedanken über Erziehung* auch in I, §§ 88-90, 93; II, §§, 56, 58, 67, 72, 78-80.

eingebildeten Bedürfnissen zugrunde liegende und sie erweckende wie antreibende Motiv auszumachen; denn auch bei ihm handelt es sich um eine über die eigene Erscheinung und Wirkung auf andere vermittelte Form der Suche nach Selbstwert und Selbstbestätigung.⁵⁵

Sollte diese Deutung plausibel sein, ergibt sich damit in Bezug auf das konzeptuelle Zugehörigkeitsproblem der Herrschaft die folgende Argumentation: Wenn Locke als wesentliche Maßnahme zur Unterbindung ihrer Herausbildung eine Restriktion der zu befriedigenden Bedürfnisse von Kindern einzig auf die natürlichen und unabweislichen Forderungen des Selbsterhaltungstriebes vorschlägt und sämtliche meinungsvermittelten und eingebildeten Wünsche als zu berücksichtigende Objekte elterlicher Fürsorge ablehnt und aussondert, dann kann sich dies nur dann als ein probates Mittel zur Eindämmung des Trachtens nach Macht darstellen, wenn sich dieses Trachten tatsächlich ausschließlich aus den zuletzt genannten Begehrlichkeiten speist, bildet und herausentwickelt. Würde es hingegen auch als eine Konsequenz des Selbsterhaltungstriebes entstehen und erwachsen können, müsste Locke in Bezug auf ihn ebenfalls verhütende und begrenzende Reglements andeuten und in Aussicht stellen. Da dies jedoch offensichtlich nicht der Fall ist, lässt sich schließen, dass die Herrschaft von ihm als eine Bestrebung begriffen wird, die ihr Zustandekommen allein dem *geistigen* Glücksverlangen und mithin dem Wunsch nach Ansehen und intersubjektiver Geltung verdankt.⁵⁶ Dass sich Herrschaft dabei überhaupt als ein Gut anbietet, welches seinen Besitzerinnen und Besitzern soziale Achtung einzubringen vermag, kann wiederum darauf zurückgeführt werden, dass mit seiner Aneignung automatisch das Bekleiden einer herausragenden gesellschaftlichen Position verbunden ist. Anders gesagt: Herrschaft stellt ein *stellungsrelatives* oder *positionelles Gut* dar, dessen Erwerb seinen Besitzerinnen und Besitzern Anerkennung qua Überlegenheit verschafft und ihnen also die Möglichkeit eröffnet, sich durch die Einnahme und Behauptung eines höheren sozialen Ranges von anderen distinktionswirksam zu unterscheiden und besser, wichtiger, vortrefflicher, bedeutender etc. als sie zu erscheinen⁵⁷ – was wiederum in der Regel mit befriedigenden Empfindungen und einem gesteigerten Selbstwertgefühl einhergehen dürfte.

⁵⁵ Dass diese strebenstheoretische Zuordnung sachlich zutreffend ist, lässt sich auch bereits an einer früheren Stelle in den *Gedanken über Erziehung* verdeutlichen, wo es heißt: »Was wir an Kleidung auf unserem Körper tragen aus Gründen des Anstandes, der Warmhaltung und des Schutzes, wird den Kindern durch die Torheit oder Verirrung der Eltern zu anderen Zwecken empfohlen. Man macht sie zu Gegenständen der *Eitelkeit* und des *Ehrgeizes*. Man weckt in einem Kind das Verlangen nach einem neuen Anzug, weil er *stattlich aussieht*« (GE, 37; Herv.: T. P.).

⁵⁶ Das heißt nicht, dass Herrschaft nicht auch zum Zweck der Befriedigung materieller Bedürfnisse beitragen könnte, sondern bloß, dass sich das rastlose Streben nach ihr (also die Herrschaft) aus einem anderen Motiv speist.

⁵⁷ Auf diese Quelle und Veranlassung der Herrschaft – ihre Verankerung in dem Wunsch, die eigene Überlegenheit distinktionswirksam zur Schau zu stellen – macht Locke im Fragment »Labour« aufmerksam, wo er feststellt: »there would be neither that temptation to ambition where the possession of power could not display itself in the distinctions and shows of pride and vanity...« (S. 328).

Damit komme ich zum *Streben nach (übermäßigem) Besitz*. Dass dieses mit Locke als eine untergeordnete oder spezifische Artikulationsform des generellen Trachtens nach Macht verstanden werden muss, lässt sich ohne Schwierigkeiten anhand seiner Ausführungen belegen. Die hierfür wichtigste Stelle lautet: »Ein weiteres, worin sie [Kinder; T. P.] ihre Herrschsucht zeigen, ist die Begierde, Dinge als Eigentum zu besitzen. Sie möchten Eigentum und Besitz haben, da sie sich in der Macht gefallen, die das zu geben scheint, und in dem sich daraus ergebenden Recht, über Dinge nach Belieben zu verfügen. Wer nicht beobachtet hat, daß diese beiden Neigungen sich sehr frühzeitig in Kindern auswirken, hat auf ihr Tun wenig geachtet; und wer da meint, daß diese beiden Wurzeln fast aller Ungerechtigkeit und allen Streites, die das menschliche Leben so beunruhigen, nicht früh ausgejätet und entgegengesetzte Gewohnheiten nicht früh an ihre Stelle gesetzt werden müßten, der versäumt die rechte Zeit für die Grundlegung einer Erziehung zu einem guten und tüchtigen Manne« (GE, 105). An diesem Zitat werden gleich mehrere hier bedeutsame Aspekte anschaulich, die nun im Einzelnen näher darzulegen sind.

Erstens lässt sich aus der angeführten Passage folgern, dass das Besitzstreben in seiner Eigenschaft als abgeleitete Artikulationsform der Herrschsucht von Locke ebenso als eine angeborene Verhaltensdisposition des Menschen ausgemacht ist. *Zweitens* kann aus dem nämlichen Grunde geschlossen werden, dass es sich in motivationaler Hinsicht aus derselben Quelle speisen muss wie sein übergeordnetes Ursprungsbegehren – und also ursächlich auf das Verlangen nach *geistiger* und nicht nach körperlicher Lust zurückgeht. Für diese Behauptung lässt sich sogar noch ein zusätzlicher unabhängiger Nachweis erbringen – der auch die Natur der hier kritisierten Begierde weiter spezifiziert. So charakterisiert Locke das aus der Herrschsucht resultierende und durch sie bewirkte Verlangen nach Eigentum auch als »das Bestreben, mehr in unserem Besitz und unter unserer Kontrolle zu haben, als wir benötigen« (GE, 110). Anhand dieser Formulierung wird erkennbar, dass es ihm tatsächlich um die Beschreibung eines Begehrens geht, welches sich über den Radius der unbedingt notwendigen und also für die je eigene Selbsterhaltung zwingend erforderlichen Dinge hinaus erstreckt – und das demnach auch nicht auf den Wunsch nach körperlichem Wohlergehen, sondern auf den nach geistiger Befriedigung und folglich auf das Streben nach intersubjektiver Wertschätzung und Anerkennung zu beziehen ist.⁵⁸ Dass sich

⁵⁸ Das heißt abermals keineswegs, dass Besitz nicht auch zur Befriedigung materieller Bedürfnisse beitragen könnte, sondern lediglich, dass sich das rastlose Streben nach ihm aus einem anderen Motiv speist. Als Subtypus (oder korruptierte Gestalt) des Selbsterhaltungstriebes begreift dieses Streben Eucher: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 90, 92; ähnlich Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, der es in der »produktiven Arbeitsnatur des Menschen« angelegt sieht (S. 97); Dunn: *The Political Thought of John Locke* bringt es hingegen mit der Empfindung des Stolzes in einer Weise in Verbindung (vgl. S. 248), die der Tarcovs: *Locke's Education for Liberty* in Bezug auf die Herrschsucht gleicht (vgl. S. 89, 114).

übermäßige Besitztümer dabei überhaupt als Güter anbieten, die ihren Inhabern und Inhaberrinnen soziale Bestätigung und Achtung einzubringen vermögen, kann wiederum darauf zurückgeführt werden, dass sie Statussymbole darstellen, die es ihren Eigentümern und Eigentümerinnen ermöglichen, sich selbst als erfolgreicher, strebsamer, wertvoller, besser etc. als andere zu imaginieren und auszugeben – was in der Regel mit befriedigenden Gefühlen und einem gesteigerten Selbstwertempfinden einhergehen dürfte.⁵⁹ *Drittens* lässt sich aus dem obigen Zitat ableiten, dass Locke Herrschsucht und rastloses Besitzstreben tatsächlich als die wichtigsten zwei Gründe für das Aufkommen zwischenmenschlicher Konflikte ansieht; so weist er in der angeführten Passage die genannten »beiden Neigungen« klar und deutlich als die »Wurzeln fast aller Ungerechtigkeit und allen Streites, die das menschliche Leben so beunruhigen« aus. Und nur wenige Seiten später heißt es unmissverständlich: »Begehrlichkeit und das Bestreben, mehr in unserem Besitz und unter unserer Kontrolle zu haben, als wir benötigen, sind die Wurzeln allen Übels; sie sollten früh und gründlich ausgejätet, die entgegengesetzte Eigenschaft der Bereitwilligkeit, anderen etwas zu geben, dagegen eingepflanzt werden. Diese sollte durch hohes Lob und durch Anerkennung ermutigt werden« (GE, 110). Schließlich legt Lockes Kritik am Besitzstreben als einer Erscheinungsform der Herrschsucht *viertens* nahe, dass er weniger diesem Streben an sich und als solchem opponiert, sondern die Begierde nach Eigentum lediglich insofern und insoweit problematisiert, wie sie sich als ein Ausdruck des Verlangens darstellt, Macht über andere auszuüben – und also vornehmlich mit diesem Motiv und zu diesem Zwecke verfolgt wird.⁶⁰

Bevor ich im Folgenden das Lockesche Verständnis der primär durch Herrschsucht und exzessives Besitzstreben verursachten zwischenmenschlichen Auseinandersetzungen weiter vertiefe, möchte ich noch kurz auf die dritte der oben aufgeführten fehlgeleiteten Formen des Verlangens nach intersubjektiver Anerkennung und Bestätigung zu sprechen kommen: die *Rechthaberei*. Sie wird von Locke, unter anderem,⁶¹ wie folgt beschrieben: »Es gibt [...] Menschen, wie man immer wieder beobachten kann, die sozusagen vom Geist des Widerspruchs besessen sind und beharrlich und ohne Rücksicht darauf, ob etwas richtig oder falsch ist, manchem oder sogar je-

⁵⁹ Das ist vor allem der Fall, weil Menschen dazu neigen, sich mit ihren Besitztümern zu identifizieren; Simmons: *The Lockean Theory of Rights* weist darauf hin, dass dies in Lockes Eigentumsverständnis angelegt und mitgemeint sei: »Human property is not so much a matter of creation as a matter of extending the person [...] into the world« (S. 260); »Labor and its product is [...] not only an expression of and necessary condition for individual autonomy, but a process of ›objectifying‹ oneself in the world« (S. 273); ähnlich Parry: *John Locke*, S. 51: »The object takes on an element of the person. It becomes an extension of himself.« Olivecrona: »Locke's Theory of Appropriation« führt die »idea of the extension of the personality to physical objects« auf Grotius und Pufendorf zurück (S. 224).

⁶⁰ So auch Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 132: »what Locke is opposing here is not the desire for property as such but the desire for property as power over others«.

⁶¹ Locke unterscheidet in seiner Diskussion zwischen Ungeschliffenheit (»Roughness«), Geringschätzung (»Contempt«), Krittelei (»Censoriousness«) und Streitsucht (»captiousness«) (vgl. GE, 143). Ich erspare mir hier eine detailliertere Berücksichtigung dieser Differenzen, da es mir primär um den Nachweis geht, dass die Rechthaberei bei Locke keine zentrale Rolle mehr als Konflikursache spielt.

dem in der Gesellschaft widersprechen, sie mögen sagen, was sie wollen. Dies ist eine so augenfällige und beleidigende Art des Kritisierens, daß jeder sich dadurch verletzt fühlen muß« (GE, 143). Die entscheidende Wendung in diesem Zitat lautet »ohne Rücksicht darauf, ob etwas richtig oder falsch ist«. Durch sie wird die Rechthaberei von Locke als eine Verhaltensdisposition bestimmt, deren vorausgesetztes Ziel nicht in der dialogischen und verständigungsorientierten Suche nach Wahrheit, sondern in dem egozentrischen Wunsch nach einer Bezwingung des dabei primär als Kontrahent oder Kontrahentin angesehenen Gegenübers auszumachen ist. Präzise aus diesem Grunde aber lässt sie sich genauso wie das Besitzstreben als eine spezifische Abart und Unterform der Herrschsucht begreifen; denn als die für sie maßgeblichen und orientierenden Leitkategorien müssen (rhetorischer) Triumph und Niederlage, nicht jedoch Wahrheit und Unwahrheit gelten. Darauf hat Locke auch an einer anderen Stelle noch einmal aufmerksam gemacht; so konstatiert er: dem »nichtssagenden Wortstreiter« und »starrsinnigen Disputierhelden [...] komme es gar nicht auf die Entdeckung der Wahrheit, sondern nur auf den Sieg an« – weswegen es bei den von solchen Menschen geführten Disputen auch lediglich darum gehe, »daß der Gegner der These niemals eine Erwiderung gelten läßt und der Verteidiger sich niemals irgendwelchen Gegen Gründen beugt. Keiner von beiden darf das tun, ganz gleich, was dabei aus Wahrheit und Erkenntnis werden mag, wenn er nicht als armseliger, verächtlicher Wicht gelten und sich die Schande zuziehen will, er habe nicht aufrechterhalten können, was er einmal behauptet hat; nur das ist das große Ziel und der Ruhm beim Disputieren« (GE, 189).⁶² Dass eine argumentative Bezwingung des Gegenübers dabei überhaupt anerkennungs- und bestätigungsrelevante Effekte zu zeitigen vermag, kann wiederum darauf zurückgeführt werden, dass sie es der oder dem Triumphierenden ermöglicht, sich selbst als klüger, redegewandter, bedeutender, besser etc. als der jeweilig Kontrahierende darzustellen und wahrzunehmen – was in der Regel mit befriedigenden Gefühlen und einem gesteigerten Selbstwertempfinden einhergehen dürfte.

Anders als es bei der unmittelbaren Herrschsucht und dem exzessiven Besitzstreben der Fall gewesen ist, sucht Locke die konfliktstimulierenden Auswirkungen der Rechthaberei in ihrer allgemeinen Bedeutung jedoch stark herunterzuspielen und effektiv zu depotenzieren. In *theoretischer* Hinsicht zeigt sich dies daran, dass er – im Gegensatz vor allem zu Hobbes⁶³ – nicht bereits Meinungsverschiedenheiten *als solche*, sondern lediglich die performative Einstellung einzelner Diskussionsteilnehmer und -teilnehmerinnen problematisiert und anprangert. Aus einer *geschichtlichen* Perspektive lässt sich hieran wiederum die insgesamt aufklärungsfreundlichere

⁶² Das Zitat setzt sich wie folgt fort: »Die Wahrheit findet und festigt man durch reife und angemessene Betrachtung der Dinge selbst und nicht durch künstliche Formeln und Methoden der Beweisführung« (ebd.).

⁶³ Vgl. Abizadeh: »Hobbes on the Causes of War. A Disagreement Theory«; Lund: »Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War«; Tuck: *Hobbes*, S. 84-103.

Grundhaltung Lockes ablesen, für den ein öffentlicher Austausch von Argumenten nicht mehr per se als gefährlich und umstürzlerisch, sondern stattdessen als für die Wahrheitsfindung und Gerechtigkeitsverwirklichung förderlich gilt.⁶⁴ Beides kann zum Beispiel der folgenden Passage entnommen werden, in der Locke noch einmal Rechenschaft über die Gründe für seine Kritik an der Rechthaberei ablegt: »Ich sage das nicht, weil ich meine, es dürfe im geselligen Umgang keine Meinungsverschiedenheiten oder in der Unterhaltung von Männern keinen Widerspruch geben: das hieße den größten Vorteil der Geselligkeit und den aus einer geistreichen Gesellschaft zu ziehenden Gewinn verschenken; denn die Aufklärung, die man aus den einander bekämpfenden Ausführungen begabter Männer erhält, welche die verschiedenen Seiten einer Sache, ihre mannigfaltigen Gesichtspunkte und Möglichkeiten aufzeigen, würde ganz verlorengelassen, wenn jeder verpflichtet wäre, dem ersten Sprecher zuzustimmen und ihm nachzureden. Ich spreche nicht dagegen, daß man seine von einem anderen abweichende Meinung bekennt, sondern gegen eine gewisse Art, dies zu tun« (GE, 145). Aufgrund dieses Urteils- und Bewertungswandels, in dessen Zuge die Meinungsverschiedenheiten ihre fundamentale theoretische Bedeutung für die Erklärung zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen einbüßen bzw. abgesprochen bekommen,⁶⁵ sind im Folgenden nur die durch Herrschsucht und übermäßiges Besitzstreben entstehenden Konfliktdynamiken bei Locke weiter zu vertiefen und zu diskutieren.⁶⁶

Zuvor möchte ich aber noch kurz eine weitere der oben angeführten, jedoch bis dato nicht näher belegten Behauptungen plausibilisieren: die These nämlich, dass sich Herrschsucht, exzessives Besitzstreben und Rechthaberei in motivationstheoretischer Hinsicht konsistenterweise auf die Leidenschaft des Neides als die ihnen zugrunde liegende Primärempfindung beziehen bzw. zurückführen lassen. Zu diesem Zweck sei noch einmal Lockes Definition herangezogen; sie lautet: »*Neid* ist ein Unbehagen des Geistes, das entsteht, wenn wir sehen, wie ein von uns erstrebtes Gut einem andern zuteil wird, der es unserer Meinung nach nicht vor uns hätte erlangen dür-

⁶⁴ Vgl. dagegen das berühmte Hobbesche Diktum »sed auctoritas non veritas facit legem«; vgl. dazu insg. Böckenförde: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«; Koselleck: *Kritik und Krise* (insb. S. 41-48); Kondylis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus* (insb. S. 117f., 130).

⁶⁵ Vgl. auch BT, S. 109: »Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewährt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle Tumulte und Kriege erzeugt hat, die es in der christlichen Welt wegen der Religion gegeben hat«.

⁶⁶ Ich habe mich dazu entschieden, auch die *Rachsucht* aus meinen Überlegungen weitgehend auszuklammern, da es sich bei ihr, wie bereits in der Einleitung erwähnt, *erstens* um eine bloß sekundäre Konfliktursache handelt: Sie tritt erst in *Reaktion* auf vorausliegende Verbrechen in Erscheinung – in Gestalt einer »hitzigen Leidenschaft« (II, § 8) bei Menschen, die Vergehen parteiisch wie unmäßig grausam bestrafen, weil sie sich »durch ihre Bosheit, Leidenschaft und Rache zu weit hinreißen lassen«, was »nur Verwirrung und Unordnung« zur Folge haben könne (II, § 13); ähnlich auch in GE, 112: »eine in der Hitze des Zorns verhängte Strafe hält aber selten das Maß ein, sondern geht gewöhnlich darüber hinaus, während sie doch nicht die erforderliche Wirkung erreicht«. Zudem ist die Rachsucht *zweitens* als wichtiges Motiv für die Preisgabe der privatrechtlichen Naturrechtsjustiz des Naturzustands und für die Installation politischer Schlichtungsinstanzen in beinahe jeder Literatur zu Locke thematisch, so dass es in dieser Hinsicht kaum mehr etwas zu ergänzen gäbe; ich werde sie gleichwohl im Kontext ebendieses Argumentationszusammenhangs im nächsten Kapitel zumindest noch einmal kurz besprechen und berücksichtigen.

fen« (2,20,13). Mit Blick auf diese Definition lässt sich zunächst konstatieren, dass das von ihr beschriebene Gefühl zweifelsohne in Bezug auf Begehrensziele und -objekte unterschiedlichster Art und Charakteristik aufzuflammen und in Erscheinung zu treten vermag. Ganz besonders intensiv und leidenschaftlich dürfte es sich jedoch vor allem an betrachts solcher Güter regen, die schon von sich aus als *intrinsisch knapp* gelten müssen und daher nicht unbegrenzt appropriiert werden können. Genau um derlei Güter handelt es sich aber bei Herrschaft, übermäßigem Besitz und einseitigen Diskussionserfolgen. Sie zeichnen sich dadurch aus, dass sie entweder überhaupt nicht allen Menschen zugleich zukommen können und daher bis zu einem gewissen Grade nur exklusiv anzueignen und zu behaupten sind (so Herrschaft und Diskussionserfolge) oder aber ihren besonderen, distinktionswirksamen Auszeichnungscharakter verlieren, sobald sich ihre Aneignung in vorwiegend egalitären Bahnen vollzieht (so die übermäßigen Besitztümer).⁶⁷ Aus diesem Grunde ist es sinnvoll, die rastlosen, vernunftwidrigen oder leidenschaftlichen Begierden nach ihnen (also: Herrschsucht, exzessives Besitzstreben und Rechthaberei) als ungewöhnlich starke Manifestationen ebenjenes oben beschriebenen Neidgefühls auszumachen und zu begreifen.

Damit kann ich zur angekündigten Vertiefung des Lockeschen Erklärungsmodells für die Entstehung sozialer Konflikte kommen. Eine solche vertiefende Betrachtung erscheint mir angezeigt, weil Locke diesbezüglich ein durchaus multifaktorielles Bild zeichnet und voraussetzt. So vertritt er zwar einerseits die hier bereits in ihren wesentlichen Zügen dargelegte Auffassung, der zufolge *Herrschsucht* und *übermäßiges Besitzstreben* als die primären Ursachen zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen zu gelten haben. Andererseits zeigt er sich aber zugleich davon überzeugt, dass die beiden genannten Begierden überhaupt nur dann konfliktstimulierende Effekte größeren Ausmaßes zu zeitigen vermögen, wenn bestimmte institutionelle Rahmenbedingungen vorhanden sind, die ihre sozial destruktive Manifestation und Entfaltung sowohl

⁶⁷ »Übermäßig« muss nicht notwendig »mehr als andere«, sondern kann auch nur »mehr als für die Selbsterhaltung erforderlich« bedeuten. Daraus folgt, dass es zwei Arten übermäßigen Besitzstrebens gibt: Eine, die sich über das für die bloße Selbsterhaltung Notwendige hinaus erstreckt, dabei aber normativ unproblematisch ist, weil sie nicht auf Anerkennung qua Ungleichheit abzielt (sondern z. B. nur auf ein höheres Maß von Annehmlichkeiten, Kulturgüter etc.); und eine die Distinktionsgewinne oder Machtausübung im Vergleich zu den Schlechtergestellten intendiert und deshalb normativ problematisch erscheint; vgl. zu dieser Unterscheidung Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 92f.; Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 132, 142-145; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 285 hält fest: »Locke quite explicitly allows accumulation for comfort and convenience, not just need-satisfaction«; so auch Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 193; vgl. I, § 89. Priddat: »Eigentum, Arbeit, Geld: Zur Logik einer Naturrechtsökonomie bei John Locke« konstatiert: »Das Risiko der Hybris, sich mehr anzueignen als man braucht, wird bei Locke nicht tugendethisch [...] gelöst, sondern umgekehrt durch Zulassung und Legitimation des »mehr«: der Überschuss (>overplus<) wird dadurch legitimiert, dass er anderen zur Verfügung gestellt wird, die ihn brauchen können« (S. 83); ähnlich auch bereits Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 264: »In Locke's view, God has a wider purpose in mind than simply providing for the individual's self-preservation; rather, individual labor is seen as a contributory action to the improvement and benefit of life, taken in a collective sense«.

möglich als auch wahrscheinlich machen. Bei diesen institutionellen Rahmenbedingungen handelt es sich um *Geld* und ausdifferenzierte *politische Ämter*. Erst sie entbinden und kanalisieren das Gewaltpotential, welches in dem Verlangen nach Dominanz und Eigentum allenfalls latent angelegt ist. Vor dem Hintergrund dieser Überlegung wird absehbar, dass Locke in seiner Interpretation der Entstehung zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen *psychologische* und *soziologische* Erklärungskomponenten gleichermaßen berücksichtigt und miteinander verknüpft – wobei er die letzteren wiederum *historisierend* angeht und in Form einer geschichtlichen Entwicklungserzählung auslegt bzw. plausibel zu machen sucht.⁶⁸ Dies ist im Folgenden näher zu veranschaulichen.

Ich beginne mit dem *Geld*. Welche katalysierenden Folgen dessen Existenz für das menschliche Miteinander zeitigt, lässt sich am ehesten veranschaulichen, wenn man sich den von Locke skizzierten Zustand vor seiner Entstehung oder »Erfindung« vergegenwärtigt. Dieser Zustand wird von ihm durch drei zentrale Merkmale charakterisiert: *Erstens* beschreibt ihn Locke als eine Situation der Fülle, in der dank eines Überflusses an Nahrungsmitteln und Land niemand Mangel leiden oder Knappheit erdulden musste (vgl. II, §§ 28, 31, 37);⁶⁹ dies habe sich auch durch den Beginn der sukzessiven Bebauung und Aneignung von Grund und Boden nur unwesentlich geändert, »da noch genügend und gleich gutes Land übrigblieb, und zwar mehr, als die noch Unversorgten nutzen konnten« (II, § 33). *Zweitens* geht Locke davon aus, dass die Bedürfnisse der unter diesen anfänglichen Bedingungen koexistierenden Menschen die rein körperlichen Forderungen des Selbsterhaltungstribs noch kaum transzendierten; es handelte sich ihm zufolge, präzise ausgedrückt, um eine Zeit, »ehe das Verlangen, mehr zu haben, als der Mensch benötigte, den inneren Wert der Dinge, der allein von ihrem Nutzen für das menschliche Leben abhängt, geändert hatte« (II, § 37).⁷⁰ Dies heißt insbesondere, dass die von Locke hier beschriebene und

⁶⁸ So auch Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, S. 103f.; Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, S. 907-911; ders.: *Revolutionary Politics*, S. 276; Batz: »The Historical Anthropology of John Locke«; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 85-92; Glat: »John Locke's Historical Sense«; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 57; Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«; Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 87-97, 116-133; Tarlton: »Reason and History in Locke's »Second Treatise««; Tully: *A Discourse on Property*, S. 145-154.

⁶⁹ Der Topos natürlicher Fülle findet sich auch in I, §§ 37, 41f.; Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 248f. meint: »Die natürliche Fülle oder die Fülle der ersten Zeit wurde niemals während dieser ersten Zeitalter zur tatsächlichen Fülle. Sie war tatsächlich Armut. Unter diesen Bedingungen war es für den Menschen offensichtlich unmöglich, sich durch seine Arbeit mehr als die bloßen, zum Leben wichtigen Dinge oder das zur bloßen Selbsterhaltung absolut Notwendige (zum Unterschied von der bequemen Selbsterhaltung) anzueignen«. Er irrt damit, weil sich die Bedürfnisse der ersten Menschen, wie ich sogleich darlege, tatsächlich auf die bloße Selbsterhaltung beschränkten.

⁷⁰ In II, § 44 spricht Locke davon, dass erst durch »Erfindung und Kunst die Lebensbedürfnisse verfeinert« würden; in § 45 heißt es: »Anfangs begnügten sich die Menschen zum größten Teil mit dem, was ihnen die Natur von sich aus für ihre Bedürfnisse gab«; vgl. § 107: »Die Gleichheit einer einfachen, ärmlichen Lebensweise beschränkte ihre Wünsche auf die engen Grenzen des kleinen Besitztums eines jeden«; vgl. auch das folgende Zitat aus II, § 46; sowie 2,16,6. Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding* betont neben dem Merkmal der natürlichen Fülle stärker mangelnde Fähigkeiten statt begrenzte Bedürfnisse: »Nature in the first ages of the world has set na-

diagnostizierte »Gleichheit einer einfachen, ärmlichen Lebensweise« (II, § 107) der Entfaltung komplexerer geistiger Bedürfnisse wie des Strebens nach Anerkennung, Auszeichnung und Bestätigung weder Anlass noch Raum zu bieten vermochte. Die Menschen dieser Zeit unterschieden sich folglich noch kaum von den Tieren. *Drittens* vertritt Locke die Auffassung, dass die in der prämonetären Phase ausschließlich begehrten Güter – also die zur Befriedigung des Selbsterhaltungstriebes erforderlichen Dinge – überwiegend verderblicher Natur gewesen seien und somit auch nicht angehäuft oder gehortet werden konnten: »Der größte Teil der für das Leben des Menschen *wirklich nützlichen Dinge*, nach denen jene ersten Menschen [...] aus der reinen Notwendigkeit des Überlebens suchen mußten [...] *sind* im allgemeinen Dinge *von kurzer Dauer*, die, wenn sie nicht bald verbraucht werden, verderben und von selbst vergehen« (II, § 46).

Nimmt man nun diese drei Grundmerkmale des von Locke geschilderten anfänglichen Menschheitszustands zusammen, so ergibt sich daraus die folgende Argumentation: Weil es *erstens* für alle allerorts und jederzeit genügend zum Leben gab; weil zudem *zweitens* niemand nach mehr als dem für die je eigene physische Erhaltung Notwendigen verlangte; und weil sich schließlich *drittens* die dafür erforderlichen Dinge nicht aufspeichern oder lagern ließen, sondern unmittelbar verbraucht werden mussten (und sich daher auch nicht eigentlich als Raubgüter eigneten); genau deshalb dürfte sich das prämonetäre Stadium der menschlichen Gattungsentwicklung in Ermangelung entsprechender Anlässe als überwiegend konfliktfrei dargestellt haben. Es ist genau diese Schlussfolgerung, die sich auch Locke zu eigen macht, wenn er, seine Überlegungen beschließend, konstatiert: »So gab es damals keine Veranlassung über einen Rechtsanspruch zu streiten und auch keine Zweifel über die Größe des Besitzes, auf den man ein Recht hatte. Recht und Bequemlichkeit wirkten zusammen: denn da die Menschen ein Recht auf alles hatten, worauf sie mit ihrer Arbeit einwirken konnten, so kamen sie auch nicht in Versuchung, mehr zu erarbeiten, als sie verwenden konnten. Dies ließ keinen Raum für Streitigkeiten über ihren Rechtsanspruch und auch nicht für Eingriffe in die Rechte anderer. Wieviel sich ein Mensch aneignete, war leicht zu überblicken, und es war sowohl nutzlos als auch unredlich, sich zuviel anzueignen oder mehr zu nehmen, als man benötigte« (II, § 51). Man sollte sich die Mühe machen, den Inhalt dieser Passage präzise zur Kenntnis zu nehmen. Locke behauptet darin nicht – oder zumindest nicht in erster Linie –, dass eine Appropriation von Gütern über den je eigenen Bedarf hinaus normativ unzulässig gewesen wäre, sondern dass es zu einem solchen Verhalten unter Vo-

tural limits to what can be appropriated [...]: (a) there was plenty to go around and (b) man's capacities were limited« (S. 191); diese Lesart widerspricht der meinen nicht, da sich Fähigkeiten und Bedürfnisse bei Locke im Wechselspiel entwickeln; vgl. Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 87-97.

raussetzung der oben genannten Bedingungen schon faktisch keinerlei Anlass hätte geben können. Dieser Gedanke zieht sich durch seine gesamte Bebilderung der anfänglichen Lebensverhältnisse des menschlichen Geschlechts.⁷¹ Daraus lässt sich schließen, dass die berühmten Aneignungsschranken bei Locke – wenigstens ihrem Ursprung nach – nicht so sehr als praktische Gebote zu verstehen sind, sondern vielmehr als einstmals tatsächlich geltende Regelmäßigkeiten oder Naturgesetze des menschlichen Verhaltens begriffen werden sollten; sie meinten weniger ein Sollen als ein Sein.⁷²

Mit der Erfindung des Geldes änderten sich nun die zentralen Parameter der obig beschriebenen Situation. Dies lässt sich etwa im Ausgang von folgender Passage veranschaulichen, in der Locke feststellt: »Das aber wage ich kühn zu behaupten: dieselbe *Regel für das Eigentum*, nämlich daß jeder Mensch so viel haben sollte, wie er nutzen kann, würde auch noch heute, ohne jemanden in Verlegenheit zu bringen, auf der Welt gültig sein, denn es gibt genug Land, das auch für die doppelte Anzahl von Bewohnern noch ausreicht, wenn nicht die *Erfindung des Geldes* und die stillschweigende Übereinkunft der Menschen, ihm einen Wert beizumessen (durch Zustimmung), die Bildung größerer Besitztümer und das Recht darauf mit sich gebracht hätte« (II, § 36). Wie sich diesem Zitat ohne Weiteres entnehmen lässt, geht Locke davon aus, dass infolge der Erfindung und aufgrund der Verwendung von Geld eine Situation der Knappheit in Bezug auf die unmittelbar zum Überleben notwendigen Güter und insbesondere das Land eingetreten sei (vgl. auch II, §§ 45, 48-50). Das *erste* der drei oben genannten Merkmale verliert damit seine vormalige Gültigkeit. Was in der soeben zitierten Passage ebenfalls bereits anklingt und darüber hinaus anhand von vielen weiteren Textstellen belegt werden kann, ist die Außerkraftsetzung des *dritten* Charakteristikums: Da nämlich Geld, wie Locke betont, nicht verdirbt, lässt es sich fast unbegrenzt horten und für beinahe beliebige Zwecke verwenden.⁷³ Das wiederum kann

⁷¹ I, § 37: Es »war auf der Welt nicht nur mehr vorhanden, als *Noah* für sich allein benötigte, sondern auch unendlich viel mehr als alle zusammen für ihre Bedürfnisse brauchten, und die Besitzungen des einen hätten zu irgendeiner Nutznießung die des anderen in keiner Weise schädigen oder beeinträchtigen können«; II, § 31: »... so konnte es damals nur wenig Gelegenheit zu Zank und Streit über ein so begründetes Eigentum geben«; II, § 39: »die *Arbeit* [konnte] den Menschen unterschiedliche Ansprüche auf einzelne Teile der Welt zu ihrem persönlichen Gebrauch schaffen [...], worin weder ein Zweifel an der Berechtigung, noch ein Anlaß zu Streitigkeiten zu finden war«; II, § 75: »Ihr geringes Eigentum und ihre noch geringere Begehrlichkeit gaben selten Anlaß zu größeren Streitigkeiten«.
⁷² So Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 193: »As before the Fall (or during the Golden Age) instinct and reason carried man the same way, there was no need for human desires to be curbed, and consequently no call for the construction of moral notions. This may be termed the pre-moral stage of human existence, for then men conformed to the demands of the law unthinkingly«; Forde: *Locke, Science, and Politics* erachtet zumindest das »spoilage limit« als »largely self-enforcing«; Waldron: »Enough and as Good Left for Others«, S. 321f. postuliert selbiges für das »fair share limit«; so auch Drury: »Locke and Nozick on Property«, S. 32-34; zur Kritik vgl. Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 289f.

⁷³ Vgl. II, §§ 37, 46-48, 50; Tully: *A Discourse on Property*, S. 149 betont (im Gegensatz zu Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«), dass Lockes Geld eher ein Mittel zur Schatzbildung denn als »Kapital« begreife; Priddat: *Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes* bezeichnet die von Locke

nicht ohne Folgen bleiben. Denn es ist genau die dadurch bewirkte Eröffnung neuartiger Möglichkeitshorizonte und Betätigungsspielräume, die der Darstellung der *Zweiten Abhandlung* zufolge zugleich auch das Besitzstreben entfesselt, indem sie ihm zuvor unbekannte Bahnen der Entfaltung bereitstellt – wodurch folglich auch noch die *zweite* der obig angeführten Eigenschaften (die Limitierung der menschlichen Bedürfnisse auf die Forderungen des Selbsterhaltungstriebes) obsolet zu werden beginnt. Dies lässt sich insbesondere der folgenden Darstellung Lockes entnehmen, in welcher er den Augenblick der Preisgabe und Veränderung des ursprünglichen und also simplen oder tierähnlichen Lebens mit demjenigen Zeitpunkt gleichsetzt, an welchem »das Verlangen, mehr zu haben, als der Mensch benötigte, den inneren Wert der Dinge, der allein von ihrem Nutzen für das menschliche Leben abhängt, geändert hatte oder die Menschen übereingekommen waren, daß ein kleines Stück gelben Metalls, das sich weder abnutzt noch verdirbt den gleichen Wert haben sollte wie ein großes Stück Fleisch oder ein ganzer Haufen Getreide« (II, § 37). Die Entfesselung des Verlangens nach mehr als den überlebensnotwendigen Gütern (das übermäßige Besitzstreben) und die Entstehung des Geldes sind folglich korrelierende oder koevolutionäre Prozesse.⁷⁴ Sie führen den Menschen schließlich in Verhältnisse, wo »er fortwährend den Übergriffen anderer ausgesetzt ist [...] und der größere Teil von ihnen nicht genau die Billigkeit und Gerechtigkeit beachtet«; in denen »die Freude an seinem Eigentum [...] sehr ungewiß und unsicher« erscheinen muss; und die »bei aller Freiheit voll von Furcht und ständiger Gefahr« sind (II, § 123). Ihr Ergebnis ist, mit anderen Worten, eine von sozialen Konflikten und permanenter Konkurrenz geprägte Gesellschaft.⁷⁵

skizzierte Ökonomie ähnlich als eine »Eigentumserweiterungswirtschaft« (S. 37); vgl. auch ders.: »Eigentum, Arbeit, Geld: Zur Logik einer Naturrechtsökonomie bei John Locke«, insb. S. 85.

⁷⁴ So auch Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 193; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 88; Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 255; Tully: *A Discourse on Property* weist darauf hin, dass Locke in diesem Punkt Aristoteles folgt (S. 147) und bilanziert: »Money ends the golden age by creating the unnatural desire to seek more than one needs [...]. The acceptance of money brings with it the fall of man« (S. 150); diese Bilanz zieht auch Steinvoth: »Locke, Arbeit und Emanzipation« und sieht darin Kant, Hegel und Marx antizipiert (S. 711).

⁷⁵ Vgl. z. B. Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 118; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 292; Locke steht somit der historischen Entwicklung mindestens ambivalent, wenn nicht negativ gegenüber; als negativ begreift ihn v. a. Tully: *A Discourse on Property*. Eine ambivalent-kritische Haltung attribuieren ihm u. a. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 90-95; Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 133; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 61, 71-75; Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 166. Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding* bilanziert: »I cannot see that Locke is praising the invention of money. He is describing what happens when money comes into use« (S. 193). Dunn: *The Political Thought of John Locke* stellt fest: »There does remain a sort of primitivism in Locke's politics but it is the primitivism of a man who knows that there is no return« (S. 119). Damit vertritt Locke dieselbe Position wie Rousseau; vgl. zu diesem Lovejoy: »The Supposed Primitivism of Rousseau's »Discourse on Inequality««. Der entwicklungs-theoretische Unterschied zwischen Locke und Rousseau scheint mir lediglich darin zu bestehen, dass letzterer die pathologische Entfesselung des Anerkennungsstrebens (»amour-propre«) schon mit der Sesshaftwerdung der Menschen und der Entstehung des Privateigentums beginnen lässt, während der erstere sie erst mit der Entstehung von Geld und politischen Institutionen anheben sieht. Zu Rousseau vgl. in diesem Zusammenhang Neuhauser: *Rousseau's Critique of Inequality*. Vgl. insg. auch Locke: »Reputation«, S. 272: »Where riches are in credit, knavery and injustice that produce them are not out of countenance, because, the state being got, esteem follows it«.

Im Ausgang von dieser Beschreibung stellt sich nun die Frage, wer die primären Aggressorinnen und Aggressoren sein könnten, die durch ihr rastloses Streben nach immer mehr Gütern das friedliche Miteinander der Menschen stören. Hier bieten sich im Großen und Ganzen zwei mögliche Kandidaten an: *erstens* die Reichen oder Besitzenden; *zweitens* die Armen oder Besitzlosen. Locke äußert sich nicht klar in Bezug auf die beiden hier genannten Optionen. Gleichwohl lassen sich aus seinen Überlegungen zumindest einige Indizien herleiten, die Hinweise darauf geben könnten, welche Klasse von Menschen für ihn vornehmlich vom hemmungslosen Besitzstreben (als Artikulationsform eines falschverstandenen und »leidenschaftlichen« Anerkennungswunsches wie als eine der zwei Primärursachen sozialer Konflikte) infiziert und angetrieben ist. Eine erste in dieser Hinsicht vor allem aus terminologischen Gründen äußerst aufschlussreiche Textpassage lautet: »Gott gab die Welt [...] dem Fleißigen und Verständigen zur Nutznießung [...], nicht aber dem Zänkischen und Streitsüchtigen für seine Launen oder Begierden. Derjenige, dem ebensoviel zur eigenen Bebauung blieb, wie bereits in Besitz genommen war, brauchte sich nicht zu beklagen und hatte sich nicht um das zu kümmern, was schon durch Arbeit eines anderen bebaut worden war. Wenn er es dennoch tat, trachtete er offenbar nach dem Nutzen der Mühen eines anderen, wozu er kein Recht hatte« (II, § 34). Als potenzielle übergreifende Subjekte werden hier die »Zänkischen und Streitsüchtigen« angeführt, als deren Beweggründe wiederum »Launen oder Begierden« ausgemacht. Diese Beschreibung legt nahe, dass damit nicht in erster Linie arme oder besitzlose Menschen gemeint sind. Der Grund dafür besteht darin, dass das primäre Handlungsmotiv der letzteren mit sehr großer Wahrscheinlichkeit durch den Selbsterhaltungstrieb vorgegeben sein dürfte. Dessen Forderungen lassen sich aber kaum adäquat als bloße »Launen oder Begierden« bezeichnen, da es sich bei ihnen, ganz im Gegenteil, um legitime und befindlichkeitsunabhängige Triebnotwendigkeiten handelt. Und auch die Charakterisierung der Akteurinnen und Akteure als »zänkisch« und »streitsüchtig« passt nur schwerlich zu Menschen, die sich um ihren bloßen Lebensunterhalt zu sorgen haben. Umgekehrt ist hingegen das Verlangen nach übermäßigem Besitz sowohl eine Begierde, die sich auf ein, in Lockes Terminologie, lediglich »eingebildetes« Ziel richtet (und daher kein zwingendes oder notwendiges Bedürfnis darstellt) als auch eine besonders kompetitive Bestrebung (da es ihr um eine Aneignung *positioneller* Güter geht). Auf dieses Verlangen scheinen die obigen Beschreibungen also zuzutreffen. Dessen Vorherrschaft dürfte aber wiederum vor allem bei solchen Menschen anzutreffen sein, die den unmittelbar überlebensbezogenen Belangen des Selbsterhaltungstriebes bereits ein Stück weit enthoben sind. Es ist aus diesen Gründen sinnvoll, die Reichen und Besitzenden als die primären Konflikttreiberinnen und Konflikttreiber bei Locke zu identifizieren. Sie sind es, die

durch ihr fehlgeleitetes Streben nach immer mehr Gütern den sozialen Frieden nachhaltig gefährden.⁷⁶

Diese Deutung lässt sich anhand von weiteren Überlegungen und Ausführungen Lockes zusätzlich absichern und unterfüttern. So betont Locke in seinen *Gedanken über Erziehung* beständig, dass gerade die Reichen außerordentlich anfällig für Gier und Besitzdenken seien und deshalb mit besonderem Nachdruck zu Freigebigkeit und Tugend erzogen werden müssten:⁷⁷ »Je mehr sie haben, um so mehr sollten sie lernen, freundlich zu sein, mitleidig und sanft ihren Brüdern gegenüber, die niedriger stehen und denen ein kärglicheres Teil zugefallen ist«; denn anderenfalls würde sich ihr »natürliche[r] Stolz nach und nach zu gewohnheitsmäßiger Verachtung der im Range unter ihnen Stehenden steigern. Und wo wird es vermutlich enden, wenn nicht in Unterdrückung und Grausamkeit?« (GE, 117). Eine ähnliche Tendenz ist auch dem Fragment »Labour« zu entnehmen. In ihm weist Locke eindringlich darauf hin, dass ein »life under a necessity of labour [...] keep[s] mankind from the mischiefs that ill men at leisure are very apt to do«⁷⁸ – um im weiteren Verlauf seiner Ausführungen klarzustellen, dass es die von »pride and vanity« angetriebenen Reichen (»the rich«) und Adligen (»the noble«) seien, die dadurch besonders korrumpiert würden.⁷⁹ Auch dies legt es wiederum nahe, dass es vor allem die besitzenden Klassen sind, von deren ehrgeizigen Bestrebungen Locke zufolge soziale Missstände und Unheil (»mischiefs«) ausgingen. Schließlich lässt sich noch eine weitere Stelle anführen, die den hier getätigten interpretativen Befund weiter bekräftigt, indem sie die Konfliktscheu oder Konfliktunfähigkeit der Armen akzentuiert; sie ist Lockes Abhandlung *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* entnommen und lautet: »pulling and contest is usually between the Landed-man and the Merchant. For the Labourer's share, being seldom more than a bare subsistence, never allows that body of Men time or opportunity to

⁷⁶ Vgl. Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 270: »Locke did [...] have a more than slightly suspicious attitude toward ›the rich and noble‹ and the possession of wealth«; Ashcraft betont in diesem Zusammenhang auch Lockes Nähe zu den Diggers (S. 272) und Levellers (S. 281-283); Tully: *A Discourse on Property* weist darauf hin, dass Locke im 19. Jahrhundert als Kritiker des Privateigentums (S. 124) und seine Arbeitslehre als theoretisches Fundament des Sozialismus verstanden wurde (S. 135); Lemos: »Locke's Theory of Property« begreift Lockes Position als philosophische Rechtfertigung moderater Formen des Sozialismus; eine Mittelposition zwischen Legitimation von Privateigentum und egalitaristischeren Bestrebungen schreiben ihm Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 316f. sowie Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 152f., 175-177 zu. Dunn: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«, S. 68 sieht ihn am Scheideweg zwischen mittelalterlicher Sozial- und kapitalistischer Ethik. Mit (u. a.) den genannten Autoren lese auch ich Locke nicht als einen Apologeten, sondern als einen Kritiker von Erwerbstrieb bzw. kapitalistischer Marktgesellschaft und widerspreche damit Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation« und Strauss: *Naturrecht und Geschichte*.

⁷⁷ Vgl. GE, 37, 50, 90, 130.

⁷⁸ Locke: »Labour«, S. 326. Ganz ähnlich bei Hobbes: *Leviathan*, S. 133: »Unvernünftige Lebewesen können nicht zwischen *Beleidigung* und *Verletzung* unterscheiden. Deshalb sind sie mit ihren Artgenossen nicht verfeindet, solange sie ungestört sind, während der Mensch dann am unleidlichsten ist, wenn er am meisten Muße hat«.

⁷⁹ Locke: »Labour«, S. 326.

raise their Thoughts above that, or struggle with the Richer for theirs«. ⁸⁰ Auch diese Formulierung lässt darauf schließen, dass die in der *Zweiten Abhandlung* als primäre Konflikttreiberinnen und Konflikttreiber erwähnten »Zänkischen und Streitsüchtigen« mitsamt ihren »Launen oder Begierden« nicht unbedingt – und vor allem nicht in erster Linie – in der Unterschicht anzusiedeln sind. ⁸¹

Damit komme ich zu der zweiten der oben erwähnten institutionellen Ermöglichungsbedingungen, die eine sozial destruktive Manifestation und Entfesselung des Verlangens nach Auszeichnung und Bestätigung hervorzurufen und zu katalysieren vermag: den ausdifferenzierten *politischen Ämtern*. Um deren potenziellen Auswirkungen auf das menschliche Zusammenleben zu veranschaulichen, bietet sich abermals der Blick auf den Zeitpunkt vor ihrer Herausbildung an. Hierbei handelt es sich um ebenjene Phase vor der Erfindung und Verwendung des Geldes, die bereits oben charakterisiert und beschrieben wurde. Da sie sich im Großen und Ganzen als konfliktarm dargestellt hat, waren unter ihren Bedingungen, wie Locke betont, auch keine komplexeren politischen Institutionen erforderlich: »Die Gleichheit einer einfachen, ärmlichen Lebensweise beschränkte ihre Wünsche [die der Menschen; T. P.] auf die engen Grenzen des kleinen Besitztums eines jeden und ließ nur wenig Streitigkeiten aufkommen. So brauchte man zu ihrer Entscheidung weder viele Gesetze noch bedurfte es einer Justizverwaltung, weil es nur wenige Übertretungen und wenige Verbrechen gab« (II, § 107). Die politischen Angelegenheiten wurden anfangs demnach gleichsam bedarfsorientiert erledigt und mit zeitlicher Begrenzung übertragen, ohne dass sich eigenständige »bürokratische« Apparate und Ämterstrukturen hätten ausbilden oder gar verfestigen können. Den lediglich erforderlichenfalls in Erscheinung tretenden Regentinnen und Regenten ließ sich unter solcherlei Verhältnissen daher auch nicht viel mehr als »eine sehr unbedeutende Herrschaft« und »eine sehr beschränkte Souveränität« (II, § 108) attestieren. Genau deshalb aber hätten die Menschen jener anfänglichen Zeiten, wie Locke seine diesbezüglichen Darlegungen bilanziert, »weder den Druck tyrannischer Herrschaft empfunden, noch gaben ihnen die damaligen Sitten, ihr Besitz oder ihre Lebensart (die für Begehrlichkeit oder Ehrgeiz wenig Anlaß bot) irgendeinen Grund, sie zu fürchten oder sich gegen sie zu schützen« (II, § 107). ⁸²

⁸⁰ Locke: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money*, S. 290.

⁸¹ Aufgrund dieser mangelnden kollektiven Handlungsfähigkeit der Arbeiterklasse ist es meines Erachtens zumindest unpräzise, zu behaupten: »The Lockian state of nature is not a Hobbesian war of all against all [...]. Rather it is a Marxian class war of ›the Industrious and Rational‹ class against the idle and prodigal classes above and below it in the social hierarchy« (Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 114).

⁸² Locke lässt sich bei diesen Beschreibungen, so wie später Rousseau, von der ihm zeitgenössischen Reiseliteratur inspirieren; vgl. dazu: Batz: »The Historical Anthropology of John Locke«; Cox: *Locke on War and Peace*, S. 94-105; Glat: »John Locke's Historical Sense«, insb. S. 16-19. Lockes diesbezügliche Herangehensweise ist verschie-

Vor dem Hintergrund zumal des zuletzt angeführten Zitates lässt sich nun wie folgt argumentieren: Wenn Locke das anfängliche Stadium der menschlichen Existenz dadurch charakterisiert, dass in ihm noch keine institutionell fixierten und dauerhaft ausdifferenzierten politischen Ämterstrukturen und Machtpositionen vorhanden gewesen sind; und wenn er zugleich behauptet, dass eine solche Lebensart »für Begehrlichkeit oder Ehrgeiz wenig Anlaß bot«; dann lässt sich daraus schließen, dass sich die Herrschsucht (als Manifestationsform eines falschverstandenen und leidenschaftlichen Anerkennungswunsches wie als zweite Primärursache sozialer Konflikte) erst dann weithin negativ und allgemein friedensgefährdend auszuwirken vermag, wenn hierarchische Institutionen vorhanden sind, die ihr neuartige Möglichkeitshorizonte, Betätigungsspielräume und vormals noch unbekannte Bahnen der Entfaltung bereitstellen, in deren Rahmen Auszeichnung und Anerkennung qua Überlegenheit erlangt werden können.⁸³ Die Ausbildung staatlicher Strukturen und die Entfesselung des Trachtens nach Macht sind demzufolge korrelative oder koevolutionäre Prozesse: »there would be neither that temptation to ambition where the possession of power could not display itself in the distinctions and shows of pride and vanity. Nor the well instructed minds of the people suffer them to be the instruments of aspiring and turbulent men.«⁸⁴ Am Endpunkt dieser koevolutionären Entwicklung von staatlichen Strukturen und herrschsüchtigen Ambitionen stehen Locke zufolge schließlich falscher Ehrgeiz, zügellose Machtgier und rücksichtsloser Amtsmissbrauch insbesondere auf Seiten der Regierenden; diese bilden, neben den Reichen und Besitzenden, die zweite Klasse von Menschen, auf deren fehlgeleiteten Begehrlichkeiten und Auszeichnungsbestrebungen die Entstehung und Verbreitung sozialer Konflikte und Auseinandersetzungen (und zwar in sogar noch weit größerem Ausmaße)⁸⁵ ursächlich zurückgeführt und so erklärt werden kann.

dentlich als »conjectural history« bezeichnet worden; so z. B. Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, S. 104; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 113; auch darin stimmt er mit Rousseau überein; vgl. Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit*, S. 47-49, 167-171.

⁸³ Entsprechend konstatiert Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 95: »arbitrary, personal rule [...] occurs whenever the ruler may come to have an interest distinct from that of the people, which in Locke's view is less likely in that Golden Age of societies ruled by father-kings than thereafter«. Dass die Entstehung solcher politischen Institutionen selbst wiederum eine Reaktion auf die mit der Erfindung von Geld einhergehenden Konflikte darstellt, betonen zurecht Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 220f.; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 117f.; Tully: *A Discourse on Property*, S. 154.

⁸⁴ Locke: »Labour«, S. 328; vgl. ders.: »Reputation«, S. 272: »Where power, and not the good exercise of it, gives reputation, all the injustice, falsehood, violence, and oppression that attains that, goes for wisdom and ability«.

⁸⁵ In I, § 10 spricht Locke von »der natürlichen Eitelkeit und dem Ehrgeiz der Menschen [...], die ihrer Anlage entsprechend mit dem Besitz der Macht zunehmen und wachsen«; in II, § 180 folgert er: »Wir müssen aber bedenken, daß der Brauch des Starken und Mächtigen [...] selten der Vorschrift des Rechtes folgt« (II, § 180); in II, § 199 bilanziert er, dass ein so Regierender in motivationaler Hinsicht »auf die Befriedigung seines persönlichen Ehrgeizes, seiner Rache, Begierde oder einer anderer Leidenschaft« ausgerichtet sei. Dunn: *John Locke* betont: »The [...] hazard at the forefront of Locke's mind as he wrote, was the huge increase of coercive power [...] and the ever present danger that this power [...] would be abused. Human partiality is central to the human condition. Greater power makes partiality more dangerous; and where greater power is corrupted by flattery and obsequiousness the dangers of partiality in practice become overwhelming« (S. 49).

Diese Schlussfolgerung lässt sich noch einmal zusammenfassend anhand eines längeren Zitates exemplifizieren, in welchem Locke die (idealisierten) anfänglichen mit den gegenwärtigen Zeiten in einer äußerst anschaulichen Art und Weise kontrastiert: »*Das goldene Zeitalter* (ehe eitler Ehrgeiz und *amor sceleratus habendi*, das böse Begehren, den Sinn der Menschen zu einer falschen Auffassung von wahrer Macht und Ehre verdorben hatten) besaß allerdings mehr Tugend und folglich bessere Regenten und weniger lasterhafte Untertanen. Auf der einen Seite gab es damals noch keine *anmaßende Prärogative*, die das Volk unterdrückte, und folglich auf der anderen Seite *keinen Streit über Privilegien*, um die Macht der Obrigkeit zu vermindern oder einzuschränken. Zwischen den Herrschern und dem Volk gab es deshalb auch keinen Kampf um Regenten oder Regierung. In späteren Zeiten aber, als Ehrgeiz und Verschwendungssucht die Macht zu erhalten und zu vermehren suchten, ohne dabei die Aufgaben zu erfüllen, für die sie verliehen worden war, und, unterstützt von Schmeichelei, die Fürsten lehrte, daß sie unterschiedliche und anders geartete Interessen als das Volk besäßen, sahen die Menschen sich genötigt, *den Ursprung* und die Rechte der Regierungen sorgsamer zu untersuchen und Wege zu finden, um *die Ausschreitungen in Schranken zu halten* und *den Mißbräuchen jener Macht vorzubeugen*« (II, § 111).⁸⁶

In der hier zuletzt genannten Nötigung zu einer sorgsameren Untersuchung des Ursprungs und der Rechte der Regierungen kündigt sich bereits Lockes eigenes politikphilosophisches Projekt an, das in den konstruktiven Partien der *Zweiten Abhandlung* enthalten ist. Der Umstand, dass dieses Projekt hier als ein geschichtlich allererst notwendig gewordenes Erfordernis präsentiert wird, belegt die bereits in der Einleitung artikulierte Ansicht, dass sich Lockes politische Philosophie nur schwerlich von seiner Sozialphilosophie trennen lässt – und wenn, dann um den Preis eines Verlustes bedeutender Einsichten, die in den *Zwei Abhandlungen* und weiteren Schriften enthalten sind. Der Kern dieser Einsichten besteht der hier bemühten Interpretation zufolge in der spezifischen Art und Weise, wie sich im Anschluss an Locke die Genese sozialer Konflikte rekonstruieren und begreifen lässt: nämlich als Resultat eines Zusammenspiels psychologischer und soziologischer Faktoren, als das Ergebnis der durch die Herausbildung von Geld und politischen Institutionen erfolgenden Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung, das in Gestalt seiner beiden fehlgeleiteten Erscheinungsformen »Herrschaft« und »Gier« zum treibenden Element zwischenmenschlicher Auseinandersetzungen zu avancieren vermag, damit das Ende des »goldenen Zeitalters« der Unschuld und Tugend einleitet und die Menschheit einführt in eine von Konkurrenz und sozialen Konflikten geprägte Gesellschaft. Diese Diagnose

⁸⁶ Man beachte, dass mit »eitler Ehrgeiz« und »*amor sceleratus habendi*« die bei Rekonstruktion der Lockeschen Psychologie als primäre Streitmotive identifizierten Leidenschaften Herrsch- und Habsucht wieder auftauchen.

bildet den Anlass für Lockes Bemühungen, moralische und politische Möglichkeiten der Pazifizierung zu erörtern und zu durchdenken, die der geschilderten Konfliktgenese *angemessen* sind – ein der Herausforderung *adäquates* Projekt der Aufklärung vorzulegen und zu verfolgen. Des-
sen Rekonstruktion und Diskussion stellt das Thema der nächsten beiden Kapitel dar.

II. Perspektiven moralischer Konfliktbewältigung

Die Frage, die das vorige Kapitel zu beantworten suchte, war die nach den Entstehungsursachen sozialer Konflikte bei John Locke. Die nun folgenden Überlegungen schließen unmittelbar hieran an und diskutieren die in seiner Philosophie enthaltenen Möglichkeiten zu ihrer Befriedung. Bei Examinierung derselbigen werde ich mich zunächst ausschließlich auf *moralische* Formen der Konfliktlösung konzentrieren und demnach etwaige *politische* Bewältigungsstrategien vorübergehend noch ausklammern (wiewohl diese das letztliche Implikat der nachfolgenden Betrachtungen darstellen). Das hat sachliche Gründe, die nicht nur mit der Struktur des politikphilosophischen Begründungsprogramms Lockes zusammenhängen,⁸⁷ sondern als solche auch bereits in den Überlegungen des letzten Kapitels angelegt sind. Dort habe ich dafür argumentiert, dass sich das im *Versuch über den menschlichen Verstand* erörterte Verlangen nach geistigem Glück in einen »vernünftigen« und einen »leidenschaftlichen« Typus subdifferenzieren lässt, und für die Entstehung sozialer Konflikte im Anschluss daran den letzteren (in bestimmten seiner Ausprägungen und unter Voraussetzung spezifischer externer Umstände) namhaft gemacht. Daraus könnte man wiederum im Umkehrschluss folgern, dass der gelungenen, sprich rational moderierten Variante des menschlichen Glücksstrebens keine derartigen Konsequenzen anhängen oder gar friedensförderliche Effekte zuzutrauen wären. Und insofern Locke ebendieser Variante das Begehrgut Tugend (im nicht *rein* konventionalistischen Sinne)⁸⁸ beigeordnet hat, liegt die Vermutung wenigstens nahe, dass zumindest *ein* Ziel seiner Argumentationsstrategie darin bestehen könnte, die pazifizierenden Potentiale von Tugend oder tugendhaftem Agieren bzw. genereller von Moral oder moralischem Handeln auszuloten.⁸⁹ Dieser Vermutung soll im Folgenden nachgegangen werden. Das hauptsächliche Anliegen der kommenden Ausführungen besteht also in der Prüfung der Frage, ob und, wenn ja, inwieweit Moral bei Locke als Konfliktbewältigungsinstanz zu fungieren vermag.

⁸⁷ In dessen Rahmen die Politik der Moralphilosophie subsumiert wird; vgl. Lockes Briefentwurf an die Countess of Peterborough: »True politics I look on as a part of moral philosophy, which is nothing but the art of conducting men right in society « (King, *The Life and Letters of John Locke*, S. 5).

⁸⁸ Siehe S. 29-31. Der Doppelsinn von Tugend findet sich auch in 1,2,18: Einerseits »[v]ersteht man [...] unter Tugend, wie es gewöhnlich geschieht, diejenigen Handlungen, die je nach den verschiedenen, in mancherlei Ländern herrschenden Anschauungen für lobenswert gelten«, andererseits »Handlungen, die mit dem göttlichen Willen übereinstimmen – was der wahre und alleinige Maßstab der Tugend ist«.

⁸⁹ Tugend und Moral sind für Locke nicht notwendig identisch, da er als tugendhaft in erster Linie ein Handeln befreift, das an den in einer Gesellschaft vorherrschenden Wertmaßstäben ausgerichtet ist, diese Wertmaßstäbe aber wiederum lediglich *ein* Set moralischer Regeln neben anderen abgeben. Ich werde allerdings dafür argumentieren, dass in Lockes Philosophie die Forderung enthalten ist, sämtliche normativen Regularien so miteinander in Übereinstimmung zu bringen, dass das, was man als tugendhaft zu bezeichnen pflegt, dem gleicht, was als objektiver Maßstab der Moral gelten darf (das Naturgesetz bzw. der Wille Gottes).

Ich werde dabei wie folgt vorgehen. Zunächst möchte ich im Rückgriff auf entsprechende Passagen des vorigen Kapitels einige Grundzüge der von Locke vertretenen Handlungstheorie vorstellen – und davon ausgehend die weiterführende Frage aufwerfen, warum und wann sich Menschen unter ihrer Voraussetzung überhaupt moralisch verhalten. Um diese Frage klären zu können, wird es erforderlich sein, einen genaueren Blick auf Lockes Moralverständnis zu werfen, in dem abstrakte metaethische Betrachtungen über den Ursprung, das Wesen und die motivationale Kraft von Moral mit konkreteren Analysen der verschiedenen für das menschliche Miteinander bedeutsamen Regeltypen des Zusammenlebens koexistieren. Ersteren Betrachtungen werde ich dabei nur so weit folgen, wie es notwendig ist, um die Frage nach der handlungsveranlassenden Potenz moralischer Prinzipien überhaupt zu klären. Mit Lockes Ausführungen über die unterschiedlichen Gesetzesarten (im *Versuch über den menschlichen Verstand* differenziert er zwischen dem göttlichen, dem bürgerlichen und dem Gesetz der Meinung)⁹⁰ möchte ich mich hingegen in aller Ausführlichkeit befassen und für jedes der soeben in Parenthese angeführten Regelsets im Einzelnen diskutieren, ob oder ob nicht es als ein Vehikel zur Befriedung der oben beschriebenen sozialen Konflikte geeignet ist. Den Fluchtpunkt dieser Auseinandersetzung bildet dabei die Frage nach dem Zusammenhang zwischen den moral- und erkenntnistheoretischen Betrachtungen des *Versuchs über den menschlichen Verstand* einerseits, den politikphilosophischen Überlegungen der *Zwei Abhandlungen über die Regierung* andererseits – und demzufolge ein in der Sekundärliteratur notorisch umstrittenes Thema.

Ich beginne mit Lockes Handlungstheorie. Die wichtigsten ihrer Elemente habe ich bereits im letzten Kapitel diskutiert. Hier möchte ich sie nur kurz in Erinnerung rufen und um einige zuvor noch nicht thematisierte Aspekte ergänzen. Dabei interessiert mich insbesondere die Frage, wie sich unter ihrer Voraussetzung das Zustandekommen menschlicher Handlungen erklären lässt. Auf diese Frage gibt Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* die folgende Antwort: »Was aber von einem Mal zum andern den Willen *unmittelbar* zu jeder willkürlichen Handlung bestimmt, ist das *Unbehagen* in dem Begehren nach einem abwesenden Gute« (2,21,33).⁹¹ Über den Ursprung des hier als Unbehagen bezeichneten und auf ein ungestilltes Begehren zurückgeführten Gefühls heißt es wiederum nur wenige Seiten später: »Fragt man weiter, was das Begeh-

⁹⁰ Im *Second Tract on Government* aus dem Jahr 1662 unterscheidet Locke noch vier Gesetzesarten, von denen nur die ersten zwei einen Niederschlag im *Versuch über den menschlichen Verstand* gefunden haben: das »divine law«, das »human law« (in Bezug auf welches Locke noch nicht zwischen elterlicher und politischer Gewalt trennt), das »law of charity« sowie ein zweigeteiltes »law [...] of conscience or of contract, the one originating from the judgement, the other from the will« (S. 63-66). Vgl. dazu Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 9-28.

⁹¹ In 2,21,31 wird Lockes Abkehr von der aristotelischen Tradition deutlich: »Doch kehren wir wieder zu der Frage zurück, was es eigentlich ist, das den Willen hinsichtlich unserer Handlungen bestimmt. Nach wiederholtem Nachdenken neige ich zu der Annahme, daß es nicht, wie man gewöhnlich annimmt, das in Aussicht stehende größere Gut ist, sondern irgendein (und zwar meist das drückendste) *Unbehagen*, das man gegenwärtig empfindet«.

ren hervorrufe, so antworte ich: das Glück, und zwar nur dieses« (2,21,41). Dass Glück hier als hintergründige Wirkursache des handlungsveranlassenden Begehrens eingesetzt ist, ergibt sich nicht nur unmittelbar aus der Zentralstellung dieses Konzepts im Rahmen der von Locke vertretenen psychologischen Theorie, sondern auch aus seinem Verständnis dessen, was er als Güter zu bezeichnen pflegt: Als solche gelten ihm sämtliche Dinge, Zustände oder Aktivitäten, deren Besitz oder Vollzug aus der subjektiven Perspektive eines Akteurs oder einer Akteurin wohlbefindlichkeitsförderliche Effekte (Freude oder Lust) zu zeitigen vermag (vgl. 2,21,42) – woraus sich wiederum umgekehrt schließen lässt, dass ihre Ermangelung nicht anders denn als Einbuße von Freude oder Lust erlebt werden muss, die sich als unbehagliches Begehren nach ihrer Inbesitznahme artikulieren dürfte. Nimmt man nun alle hier genannten Aspekte zusammen, so ergibt sich das folgende Bild der von Locke vertretenen handlungstheoretischen Sichtweise:

Als Ausgangspunkt der gesamten Konzeption fungiert das menschliche Verlangen nach Glück. Dieses Glücksverlangen legt Locke prinzipiell hedonistisch aus: Glück wird von ihm mit erlebter Freude oder Lust, Unglück mit empfundenem Schmerz oder widerfahrener Unlust identifiziert (vgl. ebd.). Diejenigen Dinge, Zustände oder Aktivitäten, deren Besitz bzw. Vollzug ein Mensch als für ihn wohlbefindlichkeitsförderlich wahrnimmt, sind die Güter, auf die sein Wollen gleichsam naturgemäß ausgerichtet ist.⁹² Ermangelt nun ein Mensch eines Gutes, das er als wesentliche Komponente seines individuellen Glückes ansieht, entsteht in ihm ein Gefühl des Unbehagens, dem ein Begehren nach Erlangung des abwesenden Gutes und der mit ihm einhergehenden Freuden korrespondiert.⁹³ Dieses Unbehagen ist es, welches den Willen jeweils handlungsveranlassend festlegt und orientiert. Da sich die allermeisten Menschen in den allermeisten Lebenslagen für gewöhnlich jedoch zeitgleich mit den unterschiedlichsten Unbehaglichkeiten konfrontiert sehen, präzisiert Locke seine Auffassung unter Einbeziehung dieses Umstandes schließlich noch einmal in der folgenden Weise: »Den Ansporn zum Handeln bildet das stärkste gegenwärtige Unbehagen, das dauernd am lebhaftesten verspürt wird und am meisten den Willen bei der Wahl der nächsten Handlung bestimmt« (2,21,40).⁹⁴

Bevor ich nun zu der Frage komme, warum und wann sich Menschen unter Voraussetzung der soeben rekonstruierten Anschauung moralisch verhalten, möchte ich zuvor noch ein mögliches Missverständnis ausräumen: Die von Locke eingenommene Position ist keine deterministische

⁹² 2,21,36: »wir [...] finden, daß [...] das jeweils sich geltend machende Unbehagen den Willen *naturgemäß* zu dem Glück bestimmt, das wir alle bei allen unseren Handlungen anstreben« (2,21,36).

⁹³ 2,21,43: »obgleich alles Gute den [...] Gegenstand des Begehrens im allgemeinen bildet, ruft jedoch nicht alles Gute [...] notwendig das Begehren jedes einzelnen Menschen hervor; dies geschieht vielmehr nur in dem Umfang und insoweit, als der Mensch es als notwendigen Bestandteil *seines* Glückes ansieht«; vgl. 2,21,35; 2,21,44ff.

⁹⁴ Ebenso z. B. in 2,21,31; 2,21,47.

– auch wenn sie auf den ersten Blick durchaus als eine solche erscheinen könnte. Gegen diesen Eindruck lassen sich jedoch zwei Argumentationslinien ins Feld führen, die ich kurz erläutern möchte: *Erstens* sind Menschen Lockes Ansicht zufolge nicht dazu gezwungen, das zu tun, was sie wollen; sie können es auch unterlassen. Denn sie besitzen in seinen Augen das Vermögen, ihrem je unmittelbaren Wollen zu widerstehen und also »bei der Verwirklichung und Befriedigung irgendeines Wunsches *innezuhalten* und mit allen andern Wünschen der Reihe nach ebenso zu verfahren [...], ihre Objekte zu betrachten, sie von allen Seiten zu prüfen und gegen andere abzuwägen« (2,21,47). Dies ist es, was Locke als *Freiheit* bezeichnet; sie zeigt sich für ihn in der Möglichkeit, zwischen dem Vollzug oder Nichtvollzug des in einer Situation jeweils Gewollten eine Wahl treffen zu können (vgl. ebd.).⁹⁵ *Zweitens* betont Locke zwar immer wieder, dass sich der Wille eines jeden Menschen unmittelbar stets auf dasjenige Gut richtet, dessen Ermangelung das subjektiv stärkste Unbehagen bereitet; allerdings weist er zugleich darauf hin, dass das Gefühl des Unbehagens eine urteilssensitive Empfindung darstellt und mithin ebenso überprüfbar wie revisionsfähig ist – wie unter anderem bereits aus dem zuletzt angeführten Zitat ersichtlich wird.⁹⁶ Macht also ein Mensch von seiner ihm gegebenen Freiheit zur Triebaufschiebung Gebrauch, um seine gegenwärtige Begehrenssituation einer kritischen Revision zu unterziehen, so könnte sich im Lichte der erfolgten Reflexion womöglich das, was ihm bis dato als drängendstes Unbehagen erschien, als weniger gravierend oder belastend denn ursprünglich angenommen darstellen. In der Konsequenz würde sich sein Wollen reflexionsbedingt auf ein anderes Gut hin orientieren – nämlich auf dasjenige, das nach vernünftiger Prüfung nunmehr als am meisten begehrenswert anmutet, weil seine Abwesenheit die stärksten negativen Gefühl der

⁹⁵ Vgl. 2,21,52: »Das ist der Angelpunkt, um den sich die *Freiheit* vernunftbegabter Wesen bei ihrem unablässigen [...] Trachten nach wahren Glück dreht, daß sie nämlich im einzelnen Fall in solchem Trachten *innehalten können*«; in 2,21,56 fasst Locke Freiheit des Menschen konzise als die »*Kraft, seine Entscheidung hinauszuschieben*«; vgl. ferner 2,21,71. Aaron: *John Locke* bilanziert: »It is not the will which acts or does not act but the man. [...] Willing is a power of an agent. It is not itself an agent« (S. 267). Diese Position ist der Sache nach gegen Hobbes gerichtet, der keine Differenz von Handeln und Wollen kennt und das Ausbleiben einer Handlung daher entweder auf fehlenden Willen oder mangelnde Freiheit im Sinne einer Existenz äußerer Hindernisse (vgl. *Leviathan*, S. 46f. / S. 99) zurückführen muss; vgl. dazu Riley: »Locke on ›Voluntary Agreement‹ and Political Power«, wo auch Lockes Revisionen seiner Willenstheorie ab der 2. Auflage des *Versuchs über den menschlichen Verstand* erörtert werden.

⁹⁶ Vgl. ferner 2,21,71: »Wenn aber auch dieses allgemeine Begehren nach Glück fortwährend und unveränderlich wirkt, so *kann* doch die Befriedigung jedes besonderen Begehrens *hinausgeschoben werden* und die Bestimmung des Willens zu einer zweckfördernden Handlung unterbleiben, bis wir reiflich geprüft haben, ob das einzelne Gut, das wir vor unseren Augen haben und gerade jetzt begehren, einen Teil unseres wirklichen Glücks bildet, oder ob es mit ihm vereinbar oder unvereinbar ist. Das Ergebnis unseres Urteils nach einer solchen Prüfung ist das, was letztlich den Menschen bestimmt«.

Deprivation mit sich bringt.⁹⁷ Dieser Vorgang ist beliebig oft wiederholbar – was abermals dafür spricht, dass wir es hier nicht mit einer deterministischen Anschauung zu tun haben.⁹⁸

Damit kann ich mich nun der Frage zuwenden, warum und unter welcherlei Bedingungen sich Menschen unter Voraussetzung der soeben rekonstruierten handlungstheoretischen Konzeption moralisch verhalten werden. Diese Frage lässt sich im Anschluss an die obigen Ausführungen wie folgt beantworten: Zu konstatieren, dass ein Mensch moralisch agieren will, ist Lockes Ansicht zufolge äquivalent zu der Aussage, dass moralisches Handeln für besagten Menschen ein wohlbefindlichkeitswirksames Gut darstellt, dessen Besitz für ihn mit solch intensiven Freuden verbunden ist bzw. dessen Nichtbesitz für ihn mit so gravierenden Schmerzen einhergeht, dass ihm seine Ermangelung das aktuell stärkste Gefühl des Unbehagens bereitet. Aus Lockes psychologischen Überlegungen wissen wir bereits, dass die hier angesprochenen Freuden und Schmerzen sowohl geistiger als auch körperlicher Natur sein können und demnach das Verlangen nach Anerkennung ebenso zur Ursache zu haben vermögen wie den auf das leibliche Wohlbefinden abzielenden Selbsterhaltungstrieb. Darauf wird alsbald zurückzukommen sein.

Zuerst möchte ich aber die unmittelbaren theoretischen Implikationen der obigen Feststellung erörtern. Im Anschluss an sie stellt sich nämlich sofort die Folgefrage, wie und wodurch moralische Handlungen Güter sein könnten, die wohlbefindlichkeitswirksame Effekte zu zeitigen vermögen. Hier gibt es prinzipiell drei Möglichkeiten: *Entweder* sind moralische Handlungen Güter, die aufgrund ihrer intrinsischen Natur und also von sich aus subjektiv empfundene Freuden

⁹⁷ Einzig ein solches Handeln auf reflexiver Basis rational geprüfter Präferenzen gilt Locke als wahrhaft freies Handeln; vgl. Drury: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas«, S. 539: »When we act in accordance with our desires, we act voluntarily, but not always freely. We act freely, or with liberty only when we act in accordance with the mind's preference or will«; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*: »Die Suspensions- und Entscheidungsfreiheit ist [...] das entscheidende Kriterium der menschlichen Rationalität«, die uns das wahre Glück »häufig gerade im Gegensatz zu den Impulsen der Triebe« erkennen und verfolgen hilft (S. 113). Riley: »Locke on ›Voluntary Agreement‹ and Political Power« attribuiert Locke vor diesem Hintergrund »a more-or-less Kantian notion of will« (S. 143); diese Zuordnung geht fehl, weil Locke gleichwohl am Lustgewinn als einzigem Willensmotiv festhält – vgl. dazu Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 135. Meines Erachtens trifft Colman: *John Locke's Moral Philosophy* den Sachverhalt am genauesten: »Locke's account of rational action may be termed a hedonistic theory of reasons for actions. It is, however, quite distinct from egoistic hedonism as a psychological theory offering a causal explanation of action« (S. 223); vgl. Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 139-149.

⁹⁸ Es ist nicht zuletzt Lockes moralphilosophisches Interesse, das ihn antideterministisch prädisponiert; vgl. 1,2,14, wo Locke »*Moral und Mechanismus*« als »zwei Dinge, die sich nicht leicht miteinander vertragen und zusammen bestehen können« bezeichnet und demgegenüber 2,21,56, wo er konstatiert: »Hieraus können wir ersehen, wie es kommt, daß ein Mensch mit Recht einer Bestrafung verfallen kann, obwohl es gewiß ist, daß er bei jeder einzelnen von ihm gewollten Handlung immer das will und notwendig will, was er jeweils für gut hält. Wenn auch sein Wille stets durch das bestimmt wird, was sein Verstand als gut beurteilt, so ist das doch keine Entschuldigung, da er sich durch eine übereilte, selbstgetroffene Wahl selbst unrichtige Maßstäbe für Gut und Böse aufgedrängt hat«; vgl. dazu abermals Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, der in Locke keinen psychologischen Determinismus sieht, sondern festhält: »genuinely free actions are explained not causally but in terms of the agent's reasons« (S. 207); vgl. ferner Parry: *John Locke*, S. 26; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 143; der Sache nach ist auch dies gegen Hobbes gerichtet; vgl. hierzu Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, S. 902-905, v.a. S. 903: »Locke defines freedom in such a way as to deny that Hobbesian man is ›free‹«; Riley: »Locke on ›Voluntary Agreement‹ and Political Power«.

oder Schmerzen bereiten; dann wären sie um ihrer selbst willen begehrenswert, weil ihr Vollzug ebenso notwendig und automatisch glücklich machen würde wie ihr Unterlassen unglücklich. *Oder* aber es handelt sich bei moralischen Handlungen um Güter, die nicht aufgrund ihrer inneren Eigenschaften, sondern nur infolge von äußerlich mit ihnen verknüpften Konsequenzen positive oder negative Empfindungen hervorzurufen sich imstande zeigen; dann würden sie lediglich aus instrumentellen Gründen begehrt. *Letztlich* könnten moralische Handlungen auch Güter sein, die sowohl um ihrer selbst als auch um ihrer Konsequenzen willen erstrebt werden, wenn und insoweit ihnen nämlich ebenso unmittelbar wie in der zeitlichen Folge positive Effekte (bei Vollzug) oder negative (bei Unterlassung) eignen.

Lockes diesbezügliche Positionierung ist eindeutig: Er verwirft die erste wie die dritte Möglichkeit und macht sich stattdessen die zweite Auffassung konsequent zu eigen. So gesteht er zwar durchaus zu, dass es Dinge, Zustände oder Tätigkeiten geben mag, die aus sich heraus und demnach aufgrund ihrer inneren Eigenschaften oder Qualitäten unmittelbare glücksförderliche Auswirkungen besitzen; derlei Entitäten bezeichnet Locke als *natürliche Güter*. Moralische Handlungen aber gehören für ihn ausdrücklich nicht zu der Klasse solcher Güter; sie können in ihrer eigentümlichen Wesensart vielmehr erst über den *Gegensatz* zu letzteren verständlich gemacht werden. Dies lässt sich etwa der folgenden, für die Rekonstruktion von Lockes Moralverständnis in ihrer Bedeutung kaum zu überschätzenden Passage aus einem Fragment gebliebenen Text namens »Of Ethic in General« entnehmen; hier heißt es: »The difference between moral and natural good and evil is only this; that we call that naturally good and evil, which, by the natural efficiency of the thing, produces pleasure or pain in us; and that is morally good or evil which, by the intervention of the will of an intelligent free agent, draws pleasure or pain after it, not by any natural consequence, but by the intervention of that power. Thus, drinking to excess, when it produces the head-ache or sickness, is a natural evil; but as it is a transgression of law, by which a punishment is annexed to it, it is moral evil. For rewards and punishments are the good and evil whereby superiors enforce the observance of their laws; it being impossible to set any other motive or restraint to the actions of a free understanding agent«⁹⁹. Lockes Grundposition ist demnach die folgende: Menschen werden seiner Ansicht nach zu moralischen Handlungen nicht etwa deshalb veranlasst, weil deren Vollzug unmittelbar Freude oder ihr Unterlassen unmittelbar Schmerzen bereiten würde (denn es handelt sich bei ihnen nicht um natürliche Güter), sondern weil an moralischen ebenso wie an unmoralischen Handlungen extern auferlegte Sank-

⁹⁹ Locke: *Of Ethic in General*, S. 301.

tionen anhängig sind, welche Menschen aufgrund ihres angeborenen Strebens nach Glück entweder begehren oder aber zu vermeiden suchen: nämlich Belohnungen und Strafen. Letzteren kommt daher für das Lockesche Moralverständnis nicht weniger als ein konstitutiver Rang und eine gütertheoretisch definierende Bedeutung zu.¹⁰⁰

Daraus lässt sich sogleich eine weitere in metaethischer Hinsicht erhellende Schlussfolgerung ziehen: Locke vertritt offensichtlich die Auffassung, dass sämtliche menschlichen Handlungen in sich oder an sich selbst betrachtet normativ indifferent sind. Sie erhalten moralische Signifikanz oder werden zu moralischen Gütern und Übeln einzig und allein aufgrund des Umstandes (bzw. einzig und allein unter der Bedingung), dass sie in Relation zu einem Gesetz gestellt werden, welches bestimmte Handlungen belohnt und andere unter Strafe stellt. Sowohl das Gesetz selbst als auch die ihm anhängigen Sanktionen müssen sich dabei mit Locke auf die legislative Aktivität einer gesetzgebenden Instanz zurückführen lassen können, da anderenfalls weder von ersterem noch von letzteren sinnvollerweise auszugehen wäre.¹⁰¹ Kurz: Erst durch die Existenz eines sowohl nachweislich dekretierten als auch sanktionsbestückten Regelwerkes (bzw. unter Voraussetzung der Bezugnahme auf ein solches) bekommen Handlungen eine genuine moralische Qualität oder werden zu moralischen Gütern und Übeln; ohne ein solches (bzw. ohne den Abgleich mit ihm) ermangeln sie jeder normativen Wertigkeit¹⁰². Dieser Sachverhalt sei noch

¹⁰⁰ Vgl. 2,28,6: »es wäre vollkommen sinnlos, eine Regel anzunehmen, die den freien Handlungen der Menschen vorgeschrieben ist, ohne daß ihr ein Zwang zum Guten oder Üblen beigegeben wäre, der den Willen bestimmt. Deshalb müssen wir überall da, wo wir ein Gesetz vermuten, auch voraussetzen, daß irgendein Lohn oder eine Strafe damit verknüpft ist«; vgl. die Synopse von Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die ›Reasonableness of morality‹«, S. 79: »Locke ist der Ahnherr einer Metatheorie der Moral, die die Unterscheidung von moralisch gut und böse auf Lust und Unlust, und zwar auf *diejenige* Art von Lust oder Unlust zurückführt, die aus der Übertretung eines *Gesetzes* hervorgeht. Entscheidend für die *moralische* Qualität eines Übels ist, dass es – im Unterschied zur *natürlichen* Qualität – durch die Willkür eines Gesetzgebers hervorgerufen wird, der bestimmte Handlungen mit Strafen belegt. Der Begriff ›moralisch‹ wird bei Locke folglich mit Rückgriff auf den Begriff der Sanktion definiert«. Colman: *John Locke's Moral Philosophy* erklärt den Sinn dieser Sanktionsfundierung der Moral wie folgt: »Locke may be interpreted as distinguishing between a person's having a reason for adopting the moral point of view and his having a reason, once that point of view is adopted, for acting in one way rather than another. A person who has adopted the moral point of view will see the rightness of an action as a reason for performing it. On the other hand, it is legitimate to ask why one should consider the moral worth of actions in deciding what to do, and in the nature of that case it would seem that the reasons given must be non-moral ones« (S. 6); vgl. GE, 54 wo Locke »Behagen und Unbehagen, Lohn und Strafe die einzigen Beweggründe eines vernunftbegabten Wesens« nennt; er vertritt damit keine Sanktionstheorie der Verpflichtung (vgl. Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 27), sondern der Motivation (vgl. Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 491f.); Drury: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas«, S. 87 erkennt bei ihm (im Abgleich mit den Überlegungen William K. Frankenas) eine Fusion internalistischer und externalistischer Verpflichtungskonzeptionen.

¹⁰¹ 1,2,12: »Was jedoch Pflicht ist, läßt sich ohne ein Gesetz nicht verstehen, und ein Gesetz kann ohne einen Gesetzgeber oder ohne Lohn und eine Strafe nicht bekannt sein oder vorausgesetzt werden«; 1,3,8: »Ohne den Begriff eines Gesetzgebers kann man unmöglich den Begriff eines Gesetzes und eine Verpflichtung zur Befolgung desselben haben«; so bereits ELN, S. 117: »the force of obligation seems to be grounded in the authority of a lawmaker«; damit hängt die Verpflichtung wiederum von der normativen Charakteristik der gesetzgebenden Instanz ab.

¹⁰² Vgl. 2,28,14, wo Locke diesen Vorgang beschreibt als Bezugnahme auf eine »Regel, an die wir unsere willkürlichen Handlungen wie an einen Probestein heranbringen, um sie so zu prüfen, [...] wodurch wir ihnen gleichsam einen Stempel ihres Wertes aufdrücken« (2,28,14); bereits im *First Tract on Government* heißt es: »were there no law there would be no good and evil« (S. 210); aufgrund dieser Abhängigkeit von einem Gesetzesbegriff ist Lockes

einmal abschließend anhand einer prägnanten Passage aus Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* veranschaulicht: »Gut und übel sind [...] nur Freude und Schmerz oder das, was uns Freude und Schmerz verschafft oder verursacht. Das *moralisch Gute oder Üble* ist demnach nur die *Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung unserer willkürlichen Handlungen mit einem Gesetz, wodurch wir uns nach Willen und Macht des Gesetzgebers Gutes oder Übles zuziehen*. Dieses Gute und Üble, Freude oder Schmerz, die so nach Anordnung des Gesetzgebers auf die Beachtung oder Übertretung des Gesetzes folgen, nennen wir *Lohn und Strafe*« (2,28,5).

Im Ausgang von diesen metaethischen Überlegungen werde ich mich nun der Frage zuwenden, ob und gegebenenfalls wie sich die im letzten Kapitel in ihrer Genese explizierten sozialen Konflikte auf moralische Weise befrieden lassen. Um diese Frage zu beantworten, ist zweierlei erforderlich: *Erstens* muss ich erläutern, welche moralischen Gesetze es Locke zufolge überhaupt gibt; das lässt sich in wenigen kurzen Zügen abhandeln. *Zweitens* habe ich im Anschluss daran für jedes dieser Gesetze im Einzelnen zu diskutieren, ob oder ob es sich nicht als ein probates Mittel für die Erwirkung konfliktfreier menschlicher Interaktionen und mithin für die nachhaltige Befriedung des sozialen Miteinanders darstellen könnte; dieser Teil der Beantwortung der oben gestellten Frage wird weit mehr Raum einnehmen und schließlich zu dem Problem des Zusammenhangs von Lockes Moralphilosophie und seiner politischen Theorie führen.

Ich beginne mit der Frage nach den unterschiedlichen moralischen Gesetzen. Über deren Typologie und Quantität äußert sich Locke in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* wie folgt: »Die Gesetze, auf die die Menschen im allgemeinen ihre Handlungen beziehen, um über ihre Rechtmäßigkeit oder Anfechtbarkeit zu urteilen, sind, soviel ich sehe, die folgenden drei: 1. das *göttliche* Gesetz; 2. das *bürgerliche* Gesetz; 3. [das Gesetz* der *Meinung* oder des *Rufes* [...].] Nach dem ersten beurteilt man, ob eine Handlung Sünde oder Pflicht ist; nach dem zweiten entscheidet man, ob sie strafbar oder straffrei, nach dem dritten, ob sie tugend- oder lasterhaft ist« (2,28,7). Das bereits oben angesprochene und mit der Existenzpräsupposition von Gesetzen unmittelbar einhergehende Problem der Urheberschaft löst Locke dabei in der folgenden Weise: Als Autor des ersten hier genannten Normenkataloges gilt ihm, trivialerweise, *Gott*, als Gesetzgeber des zweiten die jeweils vorhandene *Staatsgewalt oder Obrigkeit*, als Ursprung des dritten schließlich die *Gesellschaft oder öffentliche Meinung* (vgl. 2,28,8ff.) – welche er wiederum als eine »Übereinstimmung von Privatleuten« (2,28,12) auslegt und definiert. In Bezug auf

Ethik bei allem Subjektivismus moralischer Motivation nichtsubjektivistisch; vgl. dazu Sprute: »John Lockes Konzeption der Ethik«, S. 230: »Insofern die moralische Qualität [...] der Handlungen abhängig ist [...] von einem allgemeinverbindlichen Gesetz, wird der Vorwurf des Subjektivismus gegenüber Lockes Auffassung vom moralisch Guten gegenstandslos. Zwar bleibt das moralisch Gute [...] etwas, das Lustempfinden nach sich zieht, aber das subjektive Lustempfinden ist keineswegs Kriterium für das moralisch Gute«. Vgl. dazu auch ELN, S. 133.

die den einzelnen Gesetzen zugehörigen Sanktionsmechanismen vertritt er die Auffassung, dass es sich im ersten Falle um *göttliche Belohnungen und Strafen* im künftigen Leben handele, im zweiten der *Schutz oder Entzug von Leben, Freiheit und Besitz* im Diesseits auf dem Spiel stehe und im dritten schließlich *Lob oder Tadel* durch andere Gesellschaftsmitglieder bzw. die öffentliche Meinung als Vergeltungsmittel im positiven wie im negativen Sinne Verwendung fänden (vgl. 2,28,8ff.). Diese knappe Charakterisierung und Auflistung mag als eine erste provisorische Annäherung an den Gegenstand genügen; alles Weitere ist im Verlauf des Folgenden konkreter zu entfalten und im Einzelnen zu präzisieren und zu diskutieren.

Damit komme ich bereits zu der Frage, ob und in welcher Weise die soeben angeführten moralischen Regeltypen jeweils als friedensförderliche oder konfliktschlichtende Instanzen fungieren bzw. fruchtbar gemacht werden könnten. Ich diskutiere diese Frage zunächst für das zuletzt genannte Gesetz: das der Meinung oder des Rufes, welches gelegentlich auch als »*Gesetz der Mode*« (2,28,12) etikettiert und betitelt ist. Das hiermit bezeichnete Normengebilde sticht vor allem dadurch hervor, dass es in Lockes Augen die stärkste handlungsveranlassende oder motivierende Kraft sämtlicher der zuvor erwähnten Vorschriftsarten besitzt oder zu entfalten vermag. Als Beleg dafür möchte ich noch einmal eine Textpassage aus dem *Versuch über den menschlichen Verstand* anführen, die ich im letzten Kapitel bereits teilweise zitiert habe; sie lautet vollständig: »Wer sich vorstellt, daß Lob und Tadel für die Menschen keine sehr starken Beweggründe seien, um sich den Meinungen und Regeln derer anzupassen, mit denen sie zusammen sind, der ist offenbar mit der Eigenart und der Geschichte der Menschheit wenig vertraut. Die meisten von ihnen richten sich [...] in erster Linie, wenn nicht ausschließlich nach diesem *Gesetz der Mode*; und so tun sie nur das, was ihnen in der Gemeinschaft, der sie angehören, den guten Ruf erhält, kümmern sich aber wenig um die Gesetze Gottes oder die der Obrigkeit. Manche Menschen, ja vielleicht die meisten, denken selten ernstlich über die Strafen nach, die auf die Übertretung der göttlichen Gesetze folgen [...]. Was die Strafen betrifft, die ihnen nach den Staatsgesetzen bevorstehen, so schmeicheln sie sich oft mit der Hoffnung, daß sie straflos bleiben werden. Niemand aber entgeht der Strafe ihres Tadels und Mißfallens, der gegen die Mode und die Ansicht derjenigen Gemeinschaft verstößt, der er angehört [...]. Unter zehntausend ist nicht einer so unbeugsam und so unempfindlich, als daß er die fortgesetzte Mißbilligung und Geringschätzung von seiten seiner eigenen Gesellschaft ertragen könnte« (2,28,12).

Diese Textpassage ist für das hier in Frage stehende Problem gleich in mehreren Hinsichten bedeutsam. *Erstens* geht aus ihr explizit hervor, dass Locke das Gesetz der Meinung oder der Mo-

de tatsächlich als dasjenige Normengebilde ansieht, welches das soziale Miteinander am stärksten zu prägen vermag; darauf ist bereits hingewiesen worden.¹⁰³ *Zweitens* klärt sie aber auch darüber auf, in welcher konkreten Weise es vermittels seiner Sanktionen (d.h. Lob und Tadel) Einfluss auf das menschliche Handeln gewinnt. Wie man unschwer erkennen kann, setzen besagte Sanktionen nämlich am Verlangen nach Anerkennung an; dieses und nicht der in gattungstheoretischer Hinsicht ebenso universale Selbsterhaltungstrieb bildet hier den Bezugspunkt. Da nun Menschen aufgrund und infolge jenes Strebens nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung in hohem Maße sensibel auf die Einstellungen ihrer Mitmenschen ihnen gegenüber reagieren (die positiven Meinungen und Ästimationen der letzteren stellen ja die spezifischen Güter dar, auf welche die ersteren vorrangig aus sind), können gute oder schlechte Beurteilungen einer Person durch andere ihr hinreichend nahestehende Personen als Lohn oder Strafe fungieren und dabei eine motivationale Wirkkraft entfalten, die derjenigen des körperlichen Selbsterhaltungstrieb in Anbetracht von physischen Freuden oder Leiden mindestens gleichkommt und sie nicht selten sogar zu übersteigen vermag (vgl. ebd.). Diese Gesichtspunkte und Zusammenhänge der Lockeschen Psychologie und Anthropologie sind bereits aus dem letzten Kapitel hinlänglich bekannt. *Drittens* lässt sich aus der obig zitierten Textpassage neben der Wirkungskraft und der Wirkungsweise aber auch noch die Wirkungsrichtung des Gesetzes der Meinung oder Mode ermitteln: So kann diesem Gesetz zufolge ein Mensch, wann immer er sich in seinem öffentlich sichtbaren Handeln an dem orientiert, was in seiner Gesellschaft als auszeichnungswürdig gilt, mit der sozialen Wertschätzung und Bestätigung seiner Mitmenschen rechnen, während ihm, wann immer er es unterlässt, Missbilligung und Tadel in Aussicht stehen. Da nun ersteres die erwünschte und letzteres die perhorreszierte Reaktionsweise auf das je eigene Agieren darstellt, lässt sich folgern, dass das Gesetz der Meinung dort, wo es zur Richtschnur des individuellen Willens avanciert, vorrangig *konformistische* Einstellungen und Verhaltensdispositionen hervorbringen dürfte, die den Status quo der vorherrschenden Sitten, Bräuche und Meinungen wiedergeben bzw. reflektieren.¹⁰⁴ Damit zeigt sich das besagte Gesetz folglich außerstande, ein

¹⁰³ So auch Aaron: *John Locke*, S. 267; Baltes: *The Empire of Habit*, S: 40f.; Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 58; vgl. dazu insg. dies.: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«; Parry: *John Locke*, S. 45; Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 101f.; zum Wandel dieser Gesetzeskonzeption von der philosophischen zur öffentlichen Moral vgl. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 123.

¹⁰⁴ Vgl. auch 1,2,25: »Wer ist kühn genug, den Vorwürfen zu trotzen, die überall denjenigen erwarten, der es wagt, von den herkömmlichen Meinungen seiner Heimat oder seiner Partei abzuweichen? Wo ist der Mann anzutreffen, der sich gelassen darauf vorbereiten kann, den Namen eines Sonderlings, Skeptikers oder Atheisten zu tragen, was jeden erwartet, der eine der allgemeinen Meinungen auch nur im mindesten in Frage stellte?«; Grant: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, hält fest: »adhering to the status quo is the surest path to wealth, power, and particularly esteem« (S. 622); vgl. allgemeiner GE, 67: »Wir sind alle eine Art Chamäleon und nehmen die Farbe der Dinge an, die in unserer Nähe sind«; dazu Parry: *John Locke*, S. 44.

substanzielles *Mehr* an Moralität zu erwirken, als in den bestehenden Verhältnissen jeweils bereits angelegt bzw. in sie eingegangen ist.

Ob es indes überhaupt zu moralischem Handeln anhalten kann, hängt wiederum in starkem Maße davon ab, inwieweit solches Handeln positiven Rückhalt im kulturellen Werthorizont einer gegebenen Gesellschaft besitzt. Sollten deren Sitten, Bräuche und kollektiv anerkannten Überzeugungen so ausgestaltet sein, dass tugendhaftes Agieren im nicht rein konventionalistischen, sondern genuin moralischen Sinne¹⁰⁵ allgemein Bejahung, Bewunderung oder Hochachtung hervorzurufen vermag, ist dessen individuelle Vollzugswahrscheinlichkeit als durchaus hoch einzuschätzen. In einer Gesellschaft hingegen, die stärker kompetitive und egozentrische Einstellungen hochhält und prämiert bzw. antagonistische oder agonale Verhaltensweisen auszeichnet und wertschätzt, dürfte das genaue Gegenteil der Fall sein. Mit anderen Worten: »Echtes« moralisches Handeln ist als Resultat des Gesetzes der Meinung und der Mode nur dort zu erwarten, wo den soziokulturellen Verhältnissen selbst schon ein gewisser moralischer Gehalt innewohnt bzw. die gelebten Sitten und Bräuche ethisch hinreichend integer und nicht zu korumpiert und verdorben sind; andernfalls könnte Konformismus schlechterdings nicht in Moral kulminieren. Die potenziell pazifizierenden Potenziale des hier infrage stehenden Gesetzes variieren also in Abhängigkeit vom jeweilig diagnostizierten Gesellschaftszustand.

Lockes diesbezügliche Position lässt sich insgesamt besehen bestenfalls als unentschieden oder ambivalent einschätzen – wobei die negativen Anteile ein deutliches Übergewicht besitzen. So zeichnet er von wenigen Ausnahmen abgesehen ein in weiten Zügen düsteres Bild der menschlichen Sitten und Lebensformen. Dabei macht er sich im Großen und Ganzen zwei Thesen zu eigen: *Erstens* stellt er empirisch eine unüberbrückbare Pluralität und vielfältige interkulturelle Differenzen in Bezug auf die jeweils für gültig befundenen Werte und Regeln des Miteinanders fest. *Zweitens* gelangt er zu der normativen Überzeugung, dass die Lebensweisen der Menschen nicht nur verschieden, sondern in überwiegendem Maße zudem als moralisch korumpiert und verdorben anzusehen seien. Als exemplarischer Beleg für die erste These lässt sich die folgende Stelle anführen: »Wer die Geschichte der Menschheit sorgfältig untersucht, sich unter den verschiedenen Völkern umsieht und ihre Handlungen unvoreingenommen prüft, kann sich davon überzeugen, daß sich kaum ein moralisches Prinzip nennen, kaum eine Tugendregel denken läßt [...], die nicht irgendwo von der allgemeinen Sitte ganzer menschlicher Gesellschaften geringgeschätzt oder verworfen würde« (1,2,10).¹⁰⁶ Zur Veranschaulichung der zweiten These

¹⁰⁵ Vgl. oben, S. 29-31 sowie S. 52, Fußnote 88.

¹⁰⁶ Dies ist der Sache nach gegen Grotius: *De jure belli ac pacis* gerichtet, der, in Anknüpfung an Hesiod, von einer »allgemeinen Meinung« »bei allen Völkern« sprach, um daraus indirekt das Naturrecht abzuleiten (S. 52);

mag wiederum die folgende Textpassage dienen: »Wer unparteiisch die Völker der Welt überblickt, wird in ihren Religionen, Regierungen und Sitten so vieles finden, was auf diese Weise [Torheit und Betrug, die durch Mode Fuß gefasst haben; T.P.] hineingebracht und beibehalten worden ist. Er wird nur wenig Achtung den Gebräuchen entgegenbringen, die bei den Menschen gepflegt und geachtet werden. Und der Gedanke ist naheliegend, daß Wald und Wildnis, wo die vernunftlosen, ungelehrten Bewohner der Natur folgen und auf dem rechten Weg bleiben, geeigneter sind, uns Lebensgrundsätze zu geben, als Städte und Paläste, wo diejenigen, die sich selbst für gebildet und vernünftig halten, unter der Autorität des Beispiels ihre rechte Bahn verlassen« (I, § 58).¹⁰⁷ Das Pluralitätspostulat und die insgesamt negative Beurteilung der menschlichen Sitten und Bräuche finden sich dabei von den frühesten Schriften bis hinein in die Spätwerke.¹⁰⁸

Daneben gibt es aber auch vereinzelt Stellen, in denen Locke beide Thesen zu verwerfen scheint und *sowohl* eine weitgehende Ähnlichkeit oder sogar grundsätzliche Einigkeit in Bezug auf die Regeln und Normen des Zusammenlebens über die verschiedenen Kulturkreise hinweg zuzugestehen sich geneigt zeigt *als auch* zu einer deutlich positiveren Bewertung derselbigen tendiert. Die prägnanteste Passage, in der beides zum Ausdruck kommt, ist sicherlich die folgende: »Nun mag es zwar die Ungleichheit des Temperaments, der Erziehung, der Mode, der Maximen oder des Interesses der verschiedenen Menschenklassen mit sich bringen, daß Dinge, die an einem Ort für lobenswert galten, an einem anderen dem Tadel nicht entgingen und daß Tugenden und Laster in den verschiedenen Gemeinschaften auf diese Weise vertauscht werden konnten. Im

vgl. Dunn: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«, S. 76; Drury: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas«, S. 89-91; Forde: »Mixed Modes« in John Locke's Moral and Political Philosophy«, S. 395; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 66-70; Riley: »On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy«, S. 434.

¹⁰⁷ Diese Passage klingt verdächtig nach Rousseau. Dies bemerkt z. B. Laslett, der kommentiert: »This paragraph forms an important declaration of the essential rightness of ›Natural Man‹ and reads almost like Rousseau« (Locke: *Two Treatises of Government*, S. 200, Fn. 58); Waldron: *God, Locke, and Equality* spricht von einer »almost Rousseauian vision of the noble savage«; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke* stellt allgemeiner fest, dass Locke »concerning the natural condition« das Ziel einer »denunciation of its perversion, such as recur later in Rousseau« verfolge. Konträr dazu notiert Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, die zitierte Passage »is referring not to ›Natural Man‹ but to the beasts« (S. 69); dem ist wiederum entgegenzuhalten, dass Rousseau in seiner Beschreibung des Naturmenschen gerade davon ausgeht, dass dieser sich noch kaum von den Tieren unterscheidet; insofern lässt sich daran kein Gegensatz zwischen Locke und Rousseau festmachen; daher ist auch Waldrons »noble savage« irrig.

¹⁰⁸ Vgl. Locke: *First Tract on Government*, S. 29: »Our deformity is others beauty, our rudeness others' civility, and there is nothing so uncouth and unhandsome to us which doth not somewhere find applause and approbation«; S. 39: »the multitude is always craving, never satisfied, [...] there can be nothing set over them which they will not always be reaching at and endeavouring to pull down«; ELN, S. 106-116; v. a. S. 110: »if general consent of men is to be regarded as the rule of morality, there will be either no law of nature at all or it will vary from place to place, a thing being morally good in one place and wrong in another, and the vices themselves will become duties«; RC, S. 135: »reason [...] had never authority enough to prevail on the multitude«; S. 144: »The rules of morality were in different countries and sects different«; *Leitung des Verstandes*, S. 48: »Die grosse Menge urtheilt schlecht« [...] »Philosophen [...] sind in ebenso abgeschmackte Meinungen verfallen«. Vgl. ferner II, § 175; GE, 61, 82; Cranston: *John Locke. A Biography* unterschlägt diese Seite Lockes völlig, wenn er konstatiert: »Locke's optimism is even more remarkable than his liberalism« (S. vii).

großen und ganzen blieben sie jedoch fast überall die gleichen. Denn da nichts natürlicher sein kann, als durch Achtung und Wertschätzung das zu fördern, worin jeder seinen Vorteil findet, und das zu tadeln und zu mißbilligen, was das Gegenteil davon ist, so ist es kein Wunder, daß Hochachtung und Geringschätzung, Tugend und Laster in großem Maße überall mit der unwandelbaren Regel von Recht und Unrecht übereinstimmen, die das Gesetz Gottes aufgestellt hat« (2,28,11).¹⁰⁹ Diese positivere Sichtweise stellt insgesamt besehen allerdings eher die Ausnahme dar und findet sich zudem erst ab den Spätwerken. Gleichwohl steht sie mit den simultan vertretenen andersartigen Äußerungen und Einschätzungen in einer gewissen Spannung.

Will man diesen Sachverhalt nicht als einen bloßen Widerspruch abtun, scheint mir die einzige plausible Deutung zu sein, dass Locke im Laufe der Zeit zwar nicht davon abgekommen ist, eine in weiten Zügen negative Beurteilung der menschlichen Sitten zu vertreten, dieselbige aber nicht mehr als ein unumstößliches und *notwendiges*, sondern als ein lediglich *kontingentes* und mithin veränderbares Faktum begreifen will. Demnach ginge er also weiterhin nicht davon aus, dass die sozialen Lebensverhältnisse zu jeder Zeit und an allen Orten immer schon als ideal und gerecht zu bezeichnen wären (selbst in der zuletzt zitierten Passage, die sich am ehesten in einer solchen Weise lesen ließe, ist ja von einer Vertauschung der Tugenden und Laster in verschiedenen Gemeinschaften die Rede); er wies bloß darauf hin, dass es gute Anknüpfungschancen für moralische Innovationen und Fortschritte gebe, da die Menschen eben nicht schlechterdings, sondern nur umstandsbedingt einer charakterlichen Korruption anheimfielen und folglich auch gebessert und auf den rechten Weg gebracht werden könnten.¹¹⁰

Indes: Wie immer man sich zu dieser Deutung stellen mag, ob sie überzeugen kann oder nicht, ist sachlich letztlich gar nicht groß von Belang; für den hier *konkret* verfolgten Argumentationszusammenhang spielt Lockes *generelle* Einschätzung der sittlichen Zustände unterschiedlicher

¹⁰⁹ Weitere »optimistische« Passagen finden sich z. B. in I, § 88; II, § 223, 230; die dort anklingende Wertschätzung der moralischen Kapazitäten der »einfachen« Bevölkerung sucht insb. Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 83-107 starkzumachen; vgl. auch Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 308-11. Skeptischer zeigt sich Seliger: »Locke's Theory of Revolutionary Action«, S. 556. Dass Locke der Masse der Bevölkerung jedwede Rationalität abspricht, meint Macpherson: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke* entgegnet immerhin: »Locke nowhere disputes the lowly-born the capacity of a rational life« (S. 54); ähnlich Ryan: »Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie«; Waldron: *God, Locke, and Equality* geht einen Schritt weiter und konstatiert zurecht, dass mit Locke gerade die höheren Klassen besonders stark den korrumpierenden Einflüssen von Mode und Torheit exponiert seien (S. 99, 106); Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 196f. sieht bei Locke hingegen gar keine klassenspezifischen Rationalitätsdifferenzen behauptet.

¹¹⁰ Ähnlich Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 71f.: »the evolutionary argument of moral deterioration does not denote a unilinear process [...]. Although the observance of equity and justice has decreased after the golden age of early government, governors and subjects have become worse but not incorrigible«; vgl. ferner Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, v. a. S. 56-61; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 127 führt Lockes Ambivalenz bei der Beurteilung der sittlichen Verhältnisse auf sein widersprüchliches Menschenbild zurück; diese Deutung hat wenig Erklärungswert; meine Anerkennungstheoretische Interpretation kann dagegen *Gründe* für das Schwanken der Menschen zwischen Gutem und Schlechtem anbieten. Die Idee einer nur umstandsbedingten Korruption passt zudem besser zu Lockes Absage an die Erbsündenlehre.

Gesellschaften zu unterschiedlichen Zeiten nämlich keine eigentlich entscheidende Rolle. Denn im systematischen Kontext *dieses* Argumentationszusammenhangs steht ja bereits als *Prämisse* fest, dass das »Goldene Zeitalter« der Unschuld und Tugend durch die institutionell kanalisierte Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung (in Form von Herrschsucht und Gier) einer kompetitiven Situation gewichen ist, unter deren Voraussetzung sich die Menschen auf Kosten ihrer Mitmenschen auszuzeichnen und ihnen gegenüber herauszuragen bestrebt zeigen. Und weil nun das Gesetz der Meinung oder der Mode die gesellschaftlich de facto gültigen Wertvorstellungen und Auszeichnungsmuster lediglich abbildet und reflektiert, nicht aber transzendiert oder revidiert, lässt sich schließen, dass es unter den besagten präsupponierten Bedingungen auch keine irgend pazifizierenden Effekte zu zeitigen vermag; es dürfte die sozial destruktiven Kämpfe um Anerkennung und Bestätigung vielmehr eher anheizen anstatt sie zu mäßigen und zu moderieren. Kurz gesagt: Das Gesetz der Meinung oder der Mode scheidet demnach als möglicher Kandidat für die Befriedung der im letzten Kapitel in ihrer Entstehung rekonstruierten Konflikte aus. Die konsequente Forderung müsste stattdessen darin bestehen, die gesellschaftlichen Überzeugungsmuster und Wertvorstellungen und damit dieses Gesetz selbst so zu verändern, dass es friedensförderliche Wirkungen gewönne.¹¹¹ Dafür bräuchte es dann aber wiederum eines anderen normativen Maßstabs.

Bevor ich mich als Nächstes damit auseinandersetze, ob die staatlich dekretierten bürgerlichen Gesetze (die zweite Gattung der von Locke identifizierten moralischen Regeln) als ein derartiger Maßstab erhalten könnten, möchte ich aber zunächst noch auf einen möglichen Einwand gegen meine bisherige Deutung zu sprechen kommen. Dieser Einwand lässt sich wie folgt skizzieren: Zwar mag es richtig sein, dass Locke eine überwiegend negative Sicht in Bezug auf die Sitten und Bräuche der Menschen hegt – weshalb es auch nicht ausgeschlossen ist, dass das Gesetz der Meinung und der Mode unter deren Voraussetzung (sowie der der konkret hier verfolgten Argumentation) oftmals zu schlechten Handlungen anleiten und verführen wird; allerdings lässt sich doch zugleich nur schwerlich bestreiten, dass selbst die lasterhaftesten und verdorbensten Menschen nicht umhinkommen, »echter« Tugend und »wahrhaft« moralischen Taten mit Wertschätzung, Bewunderung und Hochachtung zu begegnen. Sollte dies aber der Fall sein, ist wiederum durchaus nicht präjudiziert, dass das Gesetz der Meinung oder der Mode (selbst unter

¹¹¹ So auch Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 124: »Locke's own political-philosophic project clearly aspires to reform the ›law of opinion‹ by redefining moral terms for his society [...], and restructuring praise and blame«; Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 60f.; dies.: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, vgl. insb. S. 621: »One must create a culture where customs are reasonable, which is to say both that they support the authority of reason and that there are good reasons for them. Locke engages in just such a project of cultural reform alongside his more generally appreciated political project«. Vgl. auch Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 108.

den obig präsupponierten Bedingungen) *ausschließlich* zu unmoralischem Verhalten anhalten müsste, weswegen ihm möglicherweise doch friedensförderliche Folgen zu attestieren wären – eben weil »echte« Tugend ein universales Gut darstellt, das gleichsam immer Beifall findet.

Dieser Einwand scheint auf den ersten Blick eine gewisse Plausibilität zu besitzen. Gleichwohl gibt es mehrere Argumente, die sich gegen ihn vorbringen bzw. geltend machen lassen. So steht *erstens* überhaupt nicht zweifelsfrei fest, dass echter Tugend tatsächlich immer und ausnahmslos mit Achtung und Anerkennung begegnet wird; in eindeutiger Weise postuliert ist dies lediglich für ihre konventionalistische Variante – bei der aber wiederum das Problem der kulturell relativ begrenzten Geltungsbereichweite zum Tragen kommt.¹¹² *Zweitens* sind Locke Phänomene wie Neid, Missgunst oder Ressentiments keineswegs unbekannt, die den vermeintlich universal akklamierten Charakter moralischer Verhaltensweisen zusätzlich fragwürdig erscheinen lassen.¹¹³ *Drittens* minimiert sich die Wahrscheinlichkeit, dass sich Menschen ausgerechnet durch genuin tugendhaftes Agieren (und nicht durch Macht- oder Besitzstreben) vor ihren Mitmenschen auszeichnen geneigt zeigen, aber auch deshalb, weil sie sich unter den hier vorausgesetzten (und in ihrer Genese im vorigen Kapitel erklärten) Bedingungen mit einer Situation der Güterknappheit, der Konkurrenz und der Interessensgegensätze konfrontiert sehen, die egoistische Verhaltensweisen strukturell begünstigt oder aus Selbsterhaltungsgründen sogar unumgänglich macht. Angesichts einer solchen Ausgangslage dürften wahrhaft moralische Einstellungen und Aktivitäten weiter an Erwartbarkeit einbüßen, da sie wohl kaum als maximal glücksförderlich einzusehen sind und ihre Ermangelung bzw. ihr Unterlassen daher nicht selten als das geringere Übel bzw. das kleinere Unbehagen erscheinen mag; diese Aussage behält selbst dann ihre Gültigkeit, wenn man nicht einmal (im Sinne der beiden hier zuerst genannten Punkte) bestreitet, dass moralische Handlungen universal auf Bewunderung und Wertschätzung zu stoßen vermögen und

¹¹² Vgl. die Stellen in Fn. 108. In 2,28,10 stellt Locke zwar zunächst fest: »Tugend und Laster sind Namen von denen man überall behauptet und voraussetzt, daß sie für Handlungen stehen, die ihrer eigenen Natur nach recht und unrecht seien. Soweit man sie tatsächlich in diesem Sinn anwendet, decken sie sich mit dem [...] göttlichen Gesetz«; fährt dann jedoch fort: »Welche Ansicht man aber auch immer vertreten mag, soviel ist klar, daß die Namen Tugend und Laster in den einzelnen Fällen ihrer Anwendung bei den verschiedenen Völkern und menschlichen Gesellschaften der Welt immer nur solchen Handlungen beigelegt werden, die in jedem Land und in jeder Gemeinschaft in gutem Ruf oder in Mißkredit stehen. [...] Somit ist der Maßstab dessen, was überall als Tugend und Laster angesehen und so bezeichnet wird, solche Billigung oder Mißbilligung, solches Lob oder solcher Tadel, die sich durch eine stillschweigende, unausgesprochene Vereinbarung in den verschiedenen Gemeinschaften, Sippschaften und Vereinigungen der Menschen in der Welt eingebürgert haben. Hiernach werden in Übereinstimmung mit dem Urteil, den Maximen oder dem Brauch der betreffenden Gegend bestimmte Handlungen bei ihnen gebilligt oder mißbilligt«; anders gesagt: Die anerkennungstheoretischen Effekte des Gesetzes der Meinung (Lob und Tadel) behandelt Locke als unabhängig von der Frage nach der objektiven Richtigkeit dieses Gesetzes und erörtert sie unter Voraussetzung seiner kulturellrelativistischen Prämisse. Wenn er umgekehrt in seinen Gedanken über Erziehung tatsächlich den Eindruck vermittelt wissen will, dass tugendhaftes Verhalten jederzeit und allerorts Anklang fände (z. B. GE, 53, 55, 167), dann handelt es sich dabei um nicht vielmehr als um eine nützliche Lüge im Dienste der Moralisierung des Heranwachsenden; vgl. dazu Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 102-104.

¹¹³ Vgl. 2,20,13f.

also absolut besehen durchaus mit glücksförderlichen Wirkungen einhergehen; sie tun dies eben bloß relativ zu den gegebenen Umständen in geringerem Ausmaße als egoistische Betätigungen – die Bilanz spricht folglich gleichsam gegen sie.¹¹⁴

Nimmt man nun alle diese Punkte zusammen, so lässt sich davon ausgehend vermuten, dass es unter den angeführten Bedingungen einen stärkeren motivationalen Anreiz dafür geben dürfte, nach außen hin einen moralischen Eindruck lediglich zu erwecken und tugendhaft und achtbar bloß zu *erscheinen* (wenn und insoweit damit ein Distinktionsgewinn verbunden sein kann) als es de facto in Worten wie Taten auch wahrhaft und beständig zu *sein* (weil und insofern damit Nachteile und Verluste verknüpft sind, die die Vorteile selbstlosen Verhaltens vielfach übersteigen). Und tatsächlich weist Locke in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* darauf hin, »daß Eigennutz und die Bequemlichkeiten dieses Lebens viele Menschen zu einem äußerlichen Bekenntnis und zu einer Billigung derselben [gemeint sind die »unverletzlichen« Regeln der Moral; T. P.] veranlassen, obwohl ihre Taten zur Genüge erweisen, wie wenig sie sich [...] kümmern« (1,2,6). Und nur wenig später zieht er daraus die ernüchterte Schlussfolgerung: »Das große Prinzip der Moral, ›so zu handeln, wie man selbst behandelt werden möchte‹, wird mehr empfohlen als eingehalten« (1,2,7). Mit anderen Worten: Unter den hier präsupponierten bzw. argumentativ entwickelten Bedingungen ist vorgetäuschte oder geheuchelte Tugend weit wahrscheinlicher als ihr wirklicher Besitz oder ihre wahre Ausübung – vorausgesetzt, dass sie überhaupt als begehrenswertes geistiges Gut ins Auge gefasst wird und nicht gegenüber den Alternativgütern Macht und Reichtum das Nachsehen hat.

Angesichts dessen halte ich an der oben geäußerten Einschätzung fest, dass sich mit Locke das Gesetz der Meinung oder der Mode unter den gegebenen Umständen *erstens* nicht als ein probates Mittel für die breitenwirksame und nachhaltige Befriedung der durch das fehlgeleitete Streben nach Anerkennung verursachten sozialen Konflikte anbietet; und dass *zweitens* die hieraus zu ziehende Schlussfolgerung nur darin bestehen kann, besagtes Gesetz selbst einer Reform zu unterziehen und es mit den zur Verfügung stehenden Mitteln so zu verbessern, dass seine Befolgung tatsächlich zu kooperativeren Umgangsformen zu führen vermag. Diese Einschätzung ergibt sich nicht nur unmittelbar aus den obigen Ausführungen; sie wird vielmehr auch von Locke selbst explizit geteilt und vertreten; so stellt er fest: »Wenn die Mode und die herrschende Meinung erst falsche Begriffe, die Erziehung und die Sitte erst üble Gewohnheiten fest begründet

¹¹⁴ Vgl. auch RC, 148f.: »The portion of the righteous has been in all ages taken notice of, to be pretty scanty in this world. Virtue and prosperity do not often accompany one another; and therefore virtue seldom had many followers. And it is no wonder she prevailed not much in a state, where the inconveniencies that attended her were visible, and at hand; and the rewards doubtful; and at a distance«; vgl. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 103.

haben, wird der eigentliche Wert der Dinge verkannt und der Geschmack der Menschen verdorben. Man sollte sich bemühen, diesen zu verbessern« (2,21,69). Diese knappe Passage aus dem *Versuch über den menschlichen Verstand* mag als abschließend angeführter Beleg die Stichhaltigkeit der hier vorgelegten Deutung zusätzlich zu bekräftigen und zu untermauern.

Damit komme ich zum bürgerlichen Gesetz. Auch an ihm interessiert mich natürlich vor allem, ob und unter welchen Umständen es als geeignetes Instrumentarium für eine effektive Pazifizierung des menschlichen Miteinanders herhalten könnte. Um diese Frage zu klären, ist in seinem Falle allerdings ein deutlich geringerer Argumentationsaufwand vonnöten, als er noch für das Gesetz der Meinung oder der Mode zu erbringen war; die Antwort auf sie wird dabei, soviel sei bereits vorweggenommen, erneut negativ ausfallen. Warum das unter den hier vorausgesetzten Bedingungen gar nicht anders sein kann, lässt sich relativ schnell einsichtig machen – und hängt abermals wenigstens bis zu einem gewissen Grad mit Lockes psychologischer Priorisierung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung und Bestätigung und der damit korrespondierenden soziologischen Priorisierung des Gesetzes der Meinung oder der Mode zusammen. Wie das zu verstehen ist, dürfte alsbald nachvollziehbar und deutlich werden.

Zum Einstieg in die weitere Diskussion möchte ich aber zunächst Lockes eigene Charakterisierung des bürgerlichen Gesetzes im *Versuch über den menschlichen Verstand* anführen, um noch einmal kurz dessen wesentlichsten Merkmale und Eigenschaften in Erinnerung zu rufen. Seine prägnanteste Darstellung liest sich wie folgt: »das *bürgerliche Gesetz* – eine vom Staat für die Handlungen seiner Angehörigen festgesetzte Regel – stellt eine weitere Regel dar, auf die die Menschen ihre Handlungen beziehen, um zu beurteilen, ob sie strafbar sind oder nicht. Dieses Gesetz wird von niemandem übersehen, da die Belohnungen und Strafen, die seine Befolgung erzwingen sollen, sehr schnell zur Hand sind und der Macht, die es erläßt, entsprechen, nämlich der Staatsgewalt, deren Aufgabe es ist, Leben, Freiheit und Besitz derjenigen zu schützen, die nach ihren Gesetzen leben, und die die Macht hat, dem Ungehorsamen Leben, Freiheit und Besitz zu entziehen, worin die Strafe für Verstöße gegen dieses Gesetz besteht« (2,28,9). Auch in anderen von Lockes Schriften finden sich inhaltlich ganz analog gelagerte Beschreibungen.¹¹⁵

Wie man anhand der soeben zitierten Textpassage ohne Schwierigkeiten erkennen kann, setzen die Sanktionen des bürgerlichen Gesetzes in erster Linie, wenn auch nicht ausschließlich, am Selbsterhaltungstrieb bzw. den für dessen Befriedigung relevanten Gütern (Leben, Freiheit, Be-

¹¹⁵ Vgl. z. B. I, § 129; II, §§ 3, 123, 131, 171; BT, S. 13. Man beachte, dass die Formulierung »Dieses Gesetz wird von niemandem übersehen« nicht bedeutet, dass das besagte Gesetz auch immer von allen befolgt würde.

sitz) an; dieser und nicht das in anthropologischer Hinsicht ebenso universale menschliche Verlangen nach Anerkennung bildet hier den primären Bezugspunkt. Die Sanktionen setzen »nicht ausschließlich« an ihm an, weil den zu schützenden bzw. im Falle eines Gesetzesbruchs zu entziehenden Gütern auch eine anerkennungstheoretische Bedeutung zukommt – insofern sie nämlich entweder notwendige Voraussetzungen für die Erlangung von Achtung und Wertschätzung darstellen (so Leben und Freiheit) oder aber als Objekte infrage kommen, die eine graduell abgestufte Beanspruchung derselbigen ermöglichen (so Besitztümer). Sie setzen gleichwohl »in erster Linie« am Selbsterhaltungstrieb an, weil der Entzug besagter Güter im Straffall nicht primär als Demütigung und Entwürdigung, sondern als materielle Schädigung verstanden werden soll.¹¹⁶ Allerdings ist rein von der Sache her besehen natürlich keineswegs ausgeschlossen, dass damit nicht auch eine subjektiv als solche erlebte Erniedrigung verbunden sein mag. Wie immer dem sei: Weil nun jedenfalls in der einen oder auch anderen Hinsicht Leben, Freiheit und Besitz für die menschliche Existenz bedeutsame Güter bezeichnen, deren Ermangelung mit wohlbehindlichkeitsabträglichen Effekten (oder dem Tod) einhergeht, kann ihr Entzug als »Strafe« und ihr Schutz als »Lohn« fungieren – was dem bürgerlichen Gesetz jene Motivationskraft verleihen soll, derer es bedarf, um die ihm Unterstellten generell zu seiner Einhaltung und Beachtung anzuhalten.

Dass es nun gleichwohl nicht dazu geeignet ist, die im vorigen Kapitel in ihrer Genese erklärten intersubjektiven Konflikte nachhaltig und breitenwirksam zu befrieden, hängt abermals damit zusammen, dass die hier argumentativ präsupponierte Ausgangslage bereits eine weithin nicht-ideale – nämlich durch die sozial destruktive Entfesselung des menschlichen Strebens nach Anerkennung charakterisierte – Situation darstellt. Unter deren Voraussetzung spricht vieles dafür, dass die bürgerlichen Gesetze *erstens* nicht, wie sie es doch eigentlich sollten, die basalen Interessen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen schützen, fördern und zum Ausdruck bringen, sondern stattdessen primär den Bestrebungen und Wünschen der jeweils Herrschenden zugutekommen, die sich ihrer als eines Vehikels des eigenen partikularen Wollens zu bedienen vermögen. Sollte dies aber wiederum der Fall sein, würden sie sich *zweitens* wohl kaum als ein

¹¹⁶ Schon die naturrechtstheoretische Sanktionslehre zu Beginn der *Zweiten Abhandlung* (II, §§ 8, 10-12) kennt lediglich das Vergeltungs- sowie das Präventionsmotiv; die Idee der Sühne bzw. Buße spielt als eigenständiger Strafzweck darin keine Rolle. Allerdings dürften sowohl Freiheits- als auch Eigentumsentzug von der so bestraften Person als indignierend erlebt werden, weil Freiheit und Eigentum unter Voraussetzung der Lockeschen Psychologie als anerkennungswirksame Güter anzusehen sind; dies werde ich im dritten Kapitel näher erläutern. Zur Straflehre vgl. Leyden: »Locke's Strange Doctrine of Punishment«; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 121-166.

hinreichend erfolgversprechendes Instrument für die gelungene Pazifizierung des sozialen Miteinanders anbieten. Warum das so ist, möchte ich nun im Folgenden Schritt für Schritt erläutern und argumentativ entfalten.

Der *erste* oben angesprochene und die Qualität der Gesetzgebung bzw. der Gesetze betreffende Punkt ist relativ leicht einzusehen. Er stellt eine unmittelbare Konsequenz des Umstandes dar, dass die für die Legislative verantwortlich zeichnenden politischen Machthaber und Machthaberinnen unter den hier vorausgesetzten Bedingungen wie alle anderen Menschen auch in einer als moralisch korrumpiert unterstellten Gesellschaft aufgewachsen sind. Dieser Umstand dürfte sich demnach ebenso sehr in ihren Ansichten, Einstellungen und Verhaltensdispositionen niederschlagen. Auch sie werden also *erstens* starke Anreize dafür verspüren, sich in den Augen ihrer Mitmenschen auf eine verfehlte oder unechte Weise auszuzeichnen – sei es direkt durch eine Zurschaustellung von Überlegenheit an Macht oder Besitztümern, sei es indirekt durch das Vorschützen von Ehrbarkeit und Tugend. Im Gegensatz zu ihren Untertanen sind sie dabei aber *zweitens* aufgrund ihrer besonderen gesellschaftlichen Positionierung in noch weitaus höherem und beständigerem Maße der Versuchung ausgesetzt, diesen Anreizen auch tatsächlich Folge zu leisten und also die ihnen zugewiesene Macht zu ihrem eigenen Vorteil einzusetzen, um hinter dem (in anerkennungstheoretischer Hinsicht nicht unbedeutenden) Deckmantel des Gemeinwohls partikulare Ziele und Interessen zu verfolgen¹¹⁷

Es ist nun exakt diese Schlussfolgerung, zu der auch Locke selbst im Ausgang von seiner in der *Zweiten Abhandlung* präsentierten Verfallserzählung gelangt. Zum Beleg möchte ich noch mal eine Textstelle anführen, die ich bereits im letzten Kapitel ausführlich zitiert habe – und die den hier behaupteten Sachverhalt sehr prägnant auf den Punkt bringt; sie lautet: »*Das goldene Zeitalter* (ehe eitler Ehrgeiz und *amor sceleratus habendi*, das böse Begehren, den Sinn der Menschen zu einer falschen Auffassung von wahrer Macht und Ehre verdorben hatten) besaß allerdings mehr Tugend und folglich bessere Regenten und weniger lasterhafte Untertanen. Auf der einen Seite gab es damals noch keine *anmaßende Prærogative*, die das Volk unterdrückte, und folglich auf der anderen Seite *keinen Streit über Privilegien*, um die Macht der Obrigkeit zu vermindern oder einzuschränken. Zwischen den Herrschern und dem Volk gab es deshalb auch kei-

¹¹⁷ Bereits in I, § 10 spricht Locke von »der natürlichen Eitelkeit und dem Ehrgeiz der Menschen [...], die ihrer Anlage entsprechend mit dem Besitz der Macht zunehmen und wachsen«; vgl. II, § 180: »Wir müssen aber bedenken, daß der Brauch des Starken und Mächtigen [...] selten der Vorschrift des Rechtes folgt«; ferner II, § 199. Vgl. dazu Seliger: »Locke's Natural Law and the Foundation of Politics«, S. 350: »Governors [...] become the cause of deterioration, because the social and economic development [...] offers [...] an increased temptation to abuse power for their private interests«; ähnlich auch Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 55. Tarlton: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*« sowie »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*« weist darauf hin, dass Lockes publizistisches Ziel daher darin bestehe, den Regierenden zu zeigen, dass ihre *wahren* Interessen mit denen der Bevölkerung konvergierten.

nen Kampf um Regenten oder Regierung. In späteren Zeiten aber, als Ehrgeiz und Verschwendungssucht die Macht zu erhalten und zu vermehren suchten, ohne dabei die Aufgaben zu erfüllen, für die sie verliehen worden war, und, unterstützt von Schmeichelei, die Fürsten lehrte, daß sie unterschiedliche und anders geartete Interessen als das Volk besäßen, sahen die Menschen sich genötigt, *den Ursprung* und die Rechte *der Regierungen* sorgsamer zu untersuchen und Wege zu finden, um *die Ausschreitungen in Schranken zu halten* und *den Mißbräuchen* jener Macht *vorzubeugen*, die sie nur zu ihrem eigenen Wohl den Händen eines anderen anvertraut hatten, die nun aber, wie sie erkennen mußten, nur zu ihrem Schaden gebraucht wurde« (II, § 111). Lockes Position ist hier so stark und eindeutig, wie sie überhaupt nur sein kann: Aufgrund und infolge der geschichtlichen Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung gebrauchen die Herrschenden, dadurch motiviert, die von ihnen angeeignete politische Macht »nur« zum Schaden der Untertanen.

Hiervon ausgehend lässt sich nun allerdings die Frage stellen, warum eigentlich eine derartige Konstellation keinen nachhaltigen und breitenwirksamen gesellschaftlichen Frieden zur Folge haben können soll. Damit komme ich zum *zweiten* Punkt, den ich oben angesprochen habe. Gegen ihn ließe sich ja zugespitzt argumentieren, dass gerade *weil* politische Macht in der hier von Locke beschriebenen Situation so schrankenlos und unberechenbar Anwendung findet, die von ihr betroffenen Untertanen aufgrund des dadurch bewirkten Schreckens und der damit einhergehenden Unterdrückung in einen Zustand des Friedens gleichsam hineingezwungen würden. Das ist bekanntlich die Option, für die sich Hobbes stark gemacht hat. Und auch bei Locke finden sich immer wieder Textpassagen, die anscheinend in eine ganz ähnliche Richtung weisen – wie etwa die folgende, in der es heißt: »Wer würde es nicht als einen herrlichen Frieden zwischen dem Mächtigen und dem Schwachen ansehen, wenn das Lamm ohne Widerstand seine Kehle darböte, damit sie von dem gebieterischen Wolf zerrissen werde? Die Höhle des *Polyphem* gibt uns ein vollkommenes Beispiel für einen solchen Frieden und einer solchen Regierung. *Odysseus* und seine Gefährten brauchten nichts anderes zu tun, als sich schweigend verschlingen zu lassen« (II, § 228). Was ist von solchen und ähnlich klingenden Textstellen zu halten?¹¹⁸

Wenn man glaubt, daraus die in normativer Hinsicht ohnehin überaus problematische Möglichkeit absolutistischer Pazifizierung erschließen zu können, nicht viel; denn eine solche wird hier keinesfalls, auch nicht empirisch, insinuiert. Abgesehen davon, dass man schon stilistisch ohne

¹¹⁸ In II, § 13 beschreibt Locke den Absolutismus als einen Zustand, in dem der Regent »mit allen seinen Untertanen tun darf, was er will, [...] [w]o man gehorchen muß, was er auch immer anordnet«; in II, § 93 rekurriert er erneut auf die »*Gewalttätigkeit und Unterdrückung dieses absoluten Herrschers*«; in II, § 137 redet er von »der willkürlichen Gewalt eines einzelnen Mannes, der hunderttausend andere beherrscht«; auch dies könnten Beispiele für jenen »herrlichen Frieden« sein, der im obigen Zitat (freilich ironisierend) beschworen wird.

Weiteres erkennen kann, dass die soeben zitierte Passage in einem polemischen Sinne gemeint ist und entsprechend verstanden werden muss, gibt es auch einen systematischen Grund dafür, warum sich Locke zufolge mittels schrankenloser Gewalt und Unterdrückung kein dauerhafter sozialer Frieden herstellen und aufrechterhalten lässt: Für ihn steht schlichtweg fest, dass solche Unterdrückung immer und überall, wenigstens auf lange Sicht gesehen, zu Gegenwehr und Gegengewalt führen muss. Gilt ihm Herrschsucht, wie im vorigen Kapitel erläutert, als psychologische Ursache allen Übels, so stellt sich ihm Unterdrückung, zumal schrankenlose und willkürliche, als dessen schlimmste und sozial unerträglichste Kulminationsform dar; sehen sich Menschen diesem Übel nur lange genug pausenlos ausgesetzt, wird es ihnen Locke zufolge schließlich ein derartiges Unbehagen bereiten, dass sie gar nicht anders können, als sich seiner zu entledigen. Schrankenlose Unterdrückung ist mithin also gar nicht langfristig stabilisierungsfähig und kann daher auch keinen dauernden Frieden des Schreckens stiften.

Am klarsten artikuliert hat Locke diese seine Sichtweise im *Brief über Toleranz*, wo er schreibt: »wenn Menschen sich zu aufrührerischen Verschwörungen vereinen, so ist es nicht die Religion, die ihnen das auf ihren Zusammenkünften eingibt, sondern ihre Leiden und Bedrängnisse, die sie gewillt machen, sich Erleichterung zu verschaffen. Gerechte und maßvolle Regierungen haben überall Ruhe, überall Sicherheit. Aber Bedrückung bringt Gärungsstoffe hoch und lässt Menschen kämpfen, um ein lästiges und tyrannisches Joch abzuwerfen. [...] [E]s gibt nur ein Ding, das Menschen in aufrührerischen Bewegungen vereint, und das ist Unterdrückung« (BT, S. 101). In seiner *Zweiten Abhandlung* hat Locke darüber hinaus sogar ein ganzes Kapitel darauf verwandt, den Herrschenden vor Augen zu führen, welche enormen Gefahren für Sicherheit und Ordnung mit fortwährendem Machtmissbrauch und ständigen Eingriffe in das Privatleben der Untertanen verbunden sind.¹¹⁹ All das unterscheidet ihn klar von Hobbes. Dass er allerdings in der *Zweiten Abhandlung*, wo es vornehmlich um die Abwehr politischer Eingriffe in die materielle Interessenssphäre (das Eigentum) der Staatsangehörigen geht, immer wieder die Duldsamkeit und Nachsicht der Bürgerinnen und Bürger hervorhebt,¹²⁰ während sich im *Brief über Toleranz*, in dem geistige Interessen (religiöse Meinungen und Überzeugungen) auf dem Spiel stehen, keine derartigen Relativierungen und Beschwichtigungen finden, zeugt davon, dass er

¹¹⁹ II, §§ 211-243; vgl. ferner II, §§ 168, 202-210.

¹²⁰ II, §§ 205, 207f., 230; vgl. dazu Seliger: »Locke's Theory of Revolutionary Action«, S. 561-568. Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims* erläutert Lockes diesbezügliche Position wie folgt: »The individual right of rebellion does not lead to sedition or anarchy [...] precisely because individuals are self-seeking, because they could not care less at injustices suffered by others« (S. 112); das mag sein, wird aber der Differenz im Umgang mit der Thematik des Widerstands zwischen den *Zwei Abhandlungen* und dem *Brief über Toleranz* nicht gerecht. Gleiches gilt für jene Autoren, die Locke pauschal als einen vorsichtigen Denker etikettieren, der nicht eigentlich schreibt, was er denkt; so v. a. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, Cox: *Locke on War and Peace*, S. 7-14.

die letzteren Interessen (und mithin: das Streben nach Anerkennung) als psychologisch dringlicher und demnach auch potenziell sozial gefährlicher als die ersteren (und also: den Selbsterhaltungstrieb) ansieht; darin zeigt sich wiederum eine sehr große Nähe zu Hobbes, für den Ehrsucht und Meinungsverschiedenheiten ebenfalls als Primärursachen sozialer Konflikte galten.¹²¹ Dies bestätigt erneut die im letzten Kapitel dargelegte Deutung.

Angesichts all dessen, so lässt sich jedenfalls schließen, kann auch das bürgerliche Gesetz, wie schon das der Mode oder der Meinung zuvor, in seiner de-facto-Gestalt nicht als ein adäquates Mittel zur Pazifizierung der zuvor in ihrer historischen Genese erklärten sozialen Konflikte angesehen werden. Unter Voraussetzung der hier unterstellten Bedingungen führt es keineswegs zu friedlichen Zuständen, sondern dürfte sich, ganz im Gegenteil, nur als ein weiteres Medium und Instrument des Ringens um mehr Besitz und Macht darstellen – und somit als eine Institution, die die Kämpfe um Anerkennung in ihrer pathologischen und verfehlten Artikulationsform weit eher verschärfen und kontinuierieren wird, als ihnen moderierend und schlichtend entgegenzuwirken. Auch in seinem konkreten Fall müsste daher die konsequente Forderung darin bestehen, die staatliche Gesetzgebung an einen objektiven Maßstab der Moral allererst anzupassen, um sie der Gefahr zu entheben, bloßes Vehikel einer Beförderung von Partikularinteressen und Sonderwünschen der jeweils Herrschenden (und ihrer Gefolgschaft) zu sein. Dies sei hier erneut als Zwischenfazit festgehalten.

Damit komme ich zum göttlichem Gesetz – und folglich zur dritten und letzten Regel der Moral, die Locke in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* unterschieden hat. Es ist ziemlich wahrscheinlich, dass es sich bei diesem Gesetz um jenen objektiven Maßstab handeln könnte, auf den in der vorherigen Diskussion bereits verschiedentlich verwiesen wurde und der als solcher den beiden anderen Regeln des Miteinanders als Richtschnur und übergeordnete normative Orientierungsgröße dienen müsste. So hat Locke selbst angelegentlich seiner Auseinandersetzung mit besagtem Gesetz in aller nur wünschenswerten Klarheit bemerkt: »Dies ist der einzig wahre Prüfstein moralischer Lauterkeit« (2,28,8).¹²² Und auch bereits zuvor findet sich die nicht weniger eindeutige Feststellung, dass es sich bei »der von Gott vorgeschriebenen Regel« um den »wahre[n] und alleinige[n] Maßstab der Tugend« handle, jedenfalls »wenn Tugend das

¹²¹ Vgl. dazu neben der in Fn. 63 genannten Literatur auch Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*. Vgl. auch II, § 230, wo es heißt, »daß Stolz, Ehrgeiz und der hitzige Sinn einzelner Menschen oft große Verwirrung in einem Staatswesen gestiftet haben, und daß Aufruhr für Staaten und Königreiche verhängnisvoll gewesen ist«; vgl. dazu parallel die Auffassung von Hobbes: *Vom Bürger*, S. 72f., der »Aufruhr, Verschwörungen und Bündnisse gegen den Staat« auf die Unternehmungen von einzelnen »ehrgeizigen Menschen« zurückführt, die die Untertanen zu verführen und hinter sich zu vereinen suchen, um mit ihrer Hilfe an die Macht zu kommen.

¹²² Vgl. Harris: *The mind of John Locke*, S. 265: »Locke understood ethics primarily in terms of divine law«.

bezeichnen soll, was seiner eigenen Natur nach recht und gut ist« (1,2,18).¹²³ Hiervon ausgehend liegt die Vermutung nahe, dass ein friedliches und kooperatives Miteinander genau dann sichergestellt wäre, wenn sich die überwiegende Anzahl der Menschen in ihren Handlungen stets an den ihnen vorgegebenen göttlichen Geboten orientieren würde.

Diese Vermutung lässt sich unter Berücksichtigung der vorherigen Ausführungen und Überlegungen auch noch einmal wie folgt reformulieren bzw. spezifizieren: Eine nachhaltige und breitenwirksame Pazifizierung der im letzten Kapitel in ihrer Genese beschriebenen sozialen Konflikte ist genau dann (und nur dann) erwartbar, wenn sowohl das Gesetz der Meinung oder der Mode (und somit die kulturellen Überzeugungsmuster einer Gesellschaft) als auch das bürgerliche Gesetz (und also die staatlich dekretierten Vorschriften und Normen des Miteinanders) mit dem göttlichen Gesetz in Übereinstimmung gebracht werden können. Diese These möchte ich im Folgenden sowohl von ihren Vorbedingungen her erschließen und begründen als auch in ihren Implikationen ausbuchstabieren und diskutieren; sie wird uns schlussendlich zum Problem des Zusammenhangs von Lockes Moralphilosophie und seiner politischen Philosophie führen. Die wesentlichen Grundzüge der dabei verfolgten Argumentation sollen nun kurz vorab vorgestellt und zusammengefasst werden.

Damit die soeben formulierte These nicht schon von ihren Voraussetzungen her scheitert, muss sich mit Locke zunächst erst einmal in Erfahrung bringen lassen, was das göttliche Gesetz überhaupt verlangt bzw. was aus ihm folgt; denn anderenfalls könnte es auch nicht als orientierender Maßstab für andere Gesetze dienen. Allerdings ist bereits dieser erste Punkt durchaus umstritten und unklar. So hat Locke zwar in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* betont, dass durch eine erschöpfende Analyse der normativen Beziehung zwischen Gott und den Menschen »die *Moral* [...] einen Platz unter denjenigen *Wissenschaften* erhalten würde, die der *Demonstra-*

¹²³ Den Hintergrund dieser Feststellung bildet offensichtlich die im letzten Kapitel dargestellte Differenz zwischen Tugend im bloß konventionalistischen und Tugend im wahren Sinne; die letztere ist nicht (primär) an den Urteilen der Mitmenschen, sondern am göttlichen Gesetz orientiert. Vgl. auch GE, 61: »die wahre Grundlage und das Maß der Tugend [...] besteht darin, daß der Mensch seine Pflicht erkennt, und in der Befriedigung seinem Schöpfer zu gehorchen, indem er den Geboten jenes Lichts folgt, das Gott ihm verliehen hat«; in GE, 136 wird als »Grundlage der Tugend« ein »wahrer Begriff von Gott [...] als dem Urheber und Schöpfer aller Dinge, von dem wir alles empfangen, was wir haben, der uns liebt und uns alle Dinge gibt« postuliert (vgl. auch GE, 139); in I, § 126 wird das »Gesetz Gottes und der Natur« als »Grundlage eines jeden Gesetzes und jeder Regierung« ausgewiesen; ganz analog in II, § 135: »So steht das Gesetz der Natur als Symbol einer ewigen Regel für alle Menschen, für Gesetzgeber wie auch für alle anderen«; vgl. auch II, § 142. Man beachte, dass die im obigen Zitat auftauchende Formulierung »seiner eigenen Natur nach« aufgrund von Lockes Metaethik nicht »natürlich« bedeuten kann, sondern »nach einem objektiven Maßstab« meinen muss; da dieser Maßstab das göttliche Gesetz ist, bleibt Lockes *Moral* eine theonomie; hierüber herrscht in der Sekundärliteratur weitgehend Einigkeit. Ausnahmen sind z. B. Strauss: *Naturrecht und Geschichte* und Cox: *Locke on War and Peace*, die Lockes Bezugnahmen auf den (christlichen) Glauben als bloß vorgeschützt erachten; ähnlich Zuckert: *Natural Rights and the New Republicanism*, S. 237-240. Soles: »Intellectualism and Natural Law in Locke's *Second Treatise*«, begreift zumindest das normative Argument der *Zweiten Abhandlung* als gottunabhängig; Simmons: *The Lockean Theory of Rights* geht von einer Koexistenz religiöser und säkularer Begründungen bei Locke aus (vgl. S. 11, 44f., 83f., 95-102).

tion fähig sind« (4,3,18);¹²⁴ jedoch galt es schon unter seinen Zeitgenossen und gilt es noch in der seitherigen Forschungsliteratur als fraglich, ob Locke die damit angekündigte Demonstration selbst überhaupt durchgeführt hat.¹²⁵ Und auch in seinen späten eigenen Schriften finden sich Formulierungen, die diesbezüglich Zweifel nähren. So konstatiert Locke etwa in seiner *Reasonableness of Christianity*, »that it is too hard a task for unassisted reason to establish morality in all its parts, upon its true foundation, with a clear and convincing light« (RC, 139).¹²⁶ Dies sind ohne Frage schwerwiegende Bedenken mit durchaus weitreichenden Folgen. Allerdings bin ich davon überzeugt, dass sie gar nicht im Widerspruch zum projektierten ethischen Programm des *Versuchs über den menschlichen Verstand* stehen. Ich möchte deshalb im Folgenden die These verteidigen, dass Locke sehr wohl eine eigene Demonstration der Moral vorlegt hat – und dass es sich dabei um die *Zweite Abhandlung* (bzw. genauer: um diejenigen ihrer Abschnitte, die das normative Argument des Naturzustands enthalten) handelt. Dabei wird sich zeigen, dass die in der *Reasonableness of Christianity* artikulierten Zweifel keineswegs eine Preisgabe dieses Projekts anzeigen, sondern ihm, ganz im Gegenteil, als konstitutive Elemente eingefügt sind.

Um die These, dass die im *Versuch über den menschlichen Verstand* projektierte Demonstration der Moral im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* durchgeführt worden ist, sachlich aufrechterhalten zu können, sind eine Reihe von Nachweisen zu erbringen. *Erstens* muss sich zeigen lassen, dass beide Werke in den jeweils einschlägigen Passagen überhaupt denselben Gegenstand traktieren. Da im *Versuch über den menschlichen Verstand* dezidiert vom göttlichen Gesetz die Rede ist, während das Naturzustandsargument der *Zweiten Abhandlung* auf Reflexionen über das Gesetz der Natur beruht, bedeutet dies demnach, dass die Identität beider Gesetze belegt werden muss. Allerdings ist dieser Nachweis schnell erbracht. So hat sich Locke selbst in einem Brief an seinen Freund James Tyrrell darüber erklärt, dass er das Gesetz der Natur keineswegs als ei-

¹²⁴ Weitere Stellen sind 3,11,15-17; 4,3,18; 4,3,20; 4,4,6-9; 4,12,8. Vgl. ebenso Locke: »Knowledge B«.

¹²⁵ Als zeitgenössische Stimme vgl. z. B. den Brief von Molyneux vom 27. August 1692: »One Thing I must needs insist on to you, which is, that you would think of Obleidging the World, with a *Treatise of Morals*, drawn up according to the Hints you frequently give in your Essay, Of their Being Demonstrable according to the Mathematical Method. This is Most Certainly True. But then the task must be undertaken only by so Clear and Distinct a Thinker as you are. This Were an Attempt worthy your Consideration. And there is Nothing I should More ardently wish for, than to see it« (Locke: *The Correspondence IV*, S. 508). Vgl. auch die Briefe vom 16. September 1693 (ebd., S. 729) und vom 27. December 1693 (ebd. S. 767f.). In einem Brief an Tyrrell vom 4. August 1690 bestätigt Locke, dass er in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* keine Demonstration der Moral vorgelegt habe – weil dies dort nicht sein »business« gewesen sei (S. 113); das heißt aber nicht, dass er es nirgendwo getan hätte.

¹²⁶ Vgl. auch RC, S. 141: »such a body of ethics, proved to be the law of nature, from principles of reason, and teaching all the duties of life; I think nobody will say the world had before our Saviour's time«; S. 144: »The rules of morality were in different countries and sects different. And natural reason no-where had cured, nor was like to cure the defects and errors in them«; man beachte, dass Lockes Aussagen hier einen zeitlichen Index haben!

ne vom göttlichen Gesetz unterschiedene normative Entität versteht, sondern bloß als denjenigen Teil des letzteren begreift, der sich auf natürlichem Wege einsehen lässt.¹²⁷ Wenn er also in der *Zweiten Abhandlung* primär vom Gesetz der Natur spricht,¹²⁸ so bedeutet dies lediglich, dass das dabei verfolgte Argument offenbarungsunabhängig funktioniert – was im Übrigen auch exakt zu der im *Versuch über den menschlichen Verstand* projektierten Demonstration der Moral passt, die ihrerseits ebenfalls ausschließlich mit den Bordmitteln der menschlichen Vernunft erbracht werden soll.¹²⁹ Einzig und allein in seiner *Reasonableness of Christianity* wird Locke in einer an Augustinus gemahnenden Manier¹³⁰ parallel revelationstheoretische Begründungswege beschreiten bzw. vorschlagen.

Dass im *Versuch über den menschlichen Verstand* und in der *Zweiten Abhandlung* (unter anderem) derselbe Gegenstand behandelt wird, heißt freilich noch nicht, dass beide Werke auch dasselbe theoretische Projekt oder Programm verfolgen. Um darüber Gewissheit zu erlangen, muss ich deshalb *zweitens* nachweisen, dass das Naturzustandsargument tatsächlich eine genuin *philosophische* Demonstration der Moral darstellt bzw. intendiert. Da es hierzu eine Reihe von alternativen Deutungsangeboten gibt, die genau dies in Zweifel ziehen oder bestreiten,¹³¹ möchte ich den Nachweis dafür zunächst *ex negativo* über den Umweg ihrer Widerlegung angehen. Dabei werde ich konkret begründen, dass Lockes Ausführungen bezüglich des Naturzustands weder ein *historisches Narrativ* über die faktischen Anfänge und Ursprünge politischer Gemeinschaften anbieten noch als *anthropologische Analyse* der positiven wie negativen Aspekte und Merkmale der menschlichen Natur gedacht sind und schließlich auch keine im originären Sinne *theologische Reflexion* über die göttliche Seinsordnung vorlegen. Bei den damit angegebenen

¹²⁷ Im Brief an Tyrrell vom 4. August 1690 spricht Locke vom »branch of the divine law which is calld the law of nature« (S. 111); schon in 1,2,6 ist die Rede vom »Gesetz der Natur« als »dem Gesetz eines Gottes«, das mit dem »Licht der Vernunft« erschließbar sei. Vgl. Drury: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas«, S. 533: »The natural law is that part of divine law promulgated by the natural light, whereas the rest of divine law is known by revelation«; Riley: »On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy«, S. 443: »»divine law« [...] comprises both reason and revelation«; vgl. ferner Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die »Reasonableness of morality««, S. 78; Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 485.

¹²⁸ Es finden sich in den *Zwei Abhandlungen* auch Stellen, wo vom »Gesetz Gottes und der Natur« die Rede ist (z. B. I, § 116; II, §§, 66, 142, 195). Es ist auf den ersten Blick nicht ganz klar, ob hier zwei verschiedene Gesetze gemeint sind. Eine Passage, in der Locke Hooker zitiert, deutet aber darauf hin, dass er das Gesetz der Natur bloß als den offenbarungsunabhängig einsehbaren Teil des göttlichen Gesetzes begreift (vgl. II, § 136, Fn. 2).

¹²⁹ Vgl. 3,11,15-17; 4,3,18-20; 4,4,7f.; 4,12,8; 4,4,12. Bereits in seinen *Essays on the Law of Nature* behauptet Locke, dass sich das Gesetz der Natur mittels Vernunft und Sinneserfahrungen erkennen lässt (vgl. S. 100-106).

¹³⁰ Darauf macht zurecht Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die »Reasonableness of morality««, S. 87f. aufmerksam.

¹³¹ Dabei handelt es sich um all jene Autorinnen und Autoren, die entweder bestreiten, dass Locke die im *Versuch über den menschlichen Verstand* angekündigte Demonstration der Moral selbst durchgeführt habe oder behaupten, dass es keinen inneren Zusammenhang zwischen dem *Versuch über den menschlichen Verstand* und den *Zwei Abhandlungen* gebe; vgl. dazu exemplarisch die in den Fußnoten 9-11 genannte Literatur.

Auslegungsweisen handelt es sich lediglich um einige der prominentesten Deutungen innerhalb der Forschungsliteratur zu Locke.

Im *dritten* und letzten Schritt meiner Interpretation möchte ich schließlich positive Gründe für meine These offerieren, dass die im *Versuch über den menschlichen Verstand* in Aussicht gestellte Demonstration der Moral in der *Zweiten Abhandlung* enthalten ist. Dabei werde ich zeigen, dass sich die normative Argumentation der letzteren in den spezifischen Begrifflichkeiten und Konzepten des ersteren reformulieren bzw. rekonstruieren lässt. Dass dies als probater Beleg für meine Behauptung gelten kann, liegt daran, dass Locke die Durchführbarkeit seines moralepistemologischen Demonstrationsprogrammes konzeptionstheoretisch begründet. Genauer: In seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* vertritt er die Ansicht, dass auf dem Gebiet der Moral sichere Erkenntnisse und Beweisführungen genau deshalb möglich sein sollen, weil die Kategorien, mit denen dabei operiert wird (Locke bezeichnet sie in seiner eigenen Terminologie als »gemischte Modi«), mentale Eigenkonstruktionen des menschlichen Geistes darstellen, die als solche auch vollständig erfasst und eingesehen werden können. In diesem Umstand liegt für ihn die Möglichkeit einer Wissenschaft der Ethik begründet – wie sich zum Beispiel der folgenden Textpassage entnehmen lässt: »Die meisten gemischten Modi, zumal jene, die in das Gebiet der Moral gehören, stellen Verbindungen von Ideen dar, die der Geist nach eigenem Belieben zusammenfügt, für die sich also nicht immer allzeit vorhandene Muster als existierend nachweisen lassen. [...] Da die gemischten Modi Kombinationen von mehreren Ideen sind, die der Menscheng Geist willkürlich vereinigt hat, und zwar ohne Bezugnahme auf irgendwelche Urbilder, so kann man, wenn man nur will, auch genau die Ideen kennen, die zu jeder einzelnen Verbindung gehören. [...] Hierin liegt eigentlich ein schwerer Vorwurf gegen diejenigen, die sich über *moralische* Dinge nicht völlig klar und deutlich ausdrücken. Denn die genaue Bedeutung der Namen der gemischten Modi oder, was dasselbe heißt, die reale Wesenheit jeder Art ist erkennbar, da sie nicht ein Werk der Natur, sondern des Menschen sind. [...] Aus diesem Grunde bin ich denn auch kühn genug zu glauben, daß sich die Moral ebenso beweisen lasse wie die Mathematik, weil wir die reale Wesenheit der Dinge, für die die moralischen Begriffe stehen, genau und vollständig erkennen können« (3,11,15f.). Was damit konkret gemeint ist, werde ich später ausführlich erörtern. Hier möchte ich nur festhalten: Wenn Lockes moralphilosophisches Demonstrationsprogramm gerade dadurch gekennzeichnet ist, dass es mit »gemischten Modi« operiert; und wenn wiederum gezeigt werden kann, dass sich die Naturzustandsargumentation der *Zweiten Abhandlung* in exakt diesen Kategorien explizieren lässt; dann liegt der Schluss nahe, dass es sich bei letzterer um die Durchführung des im *Versuch über den menschi-*

chen Verstand angekündigten ethischen Projektes (oder zumindest um eine Exempel desselbigen) handelt. Dass Locke diesen Zusammenhang selbst nicht aufdeckt, ist darauf zurückzuführen, dass er seine Autorenschaft an den *Zwei Abhandlungen* zeit seines Lebens aus Rück- oder Vorsichtsgründen geheim zu halten suchte.¹³² Offen mit Konzepten zu argumentieren, die eindeutig dem *Versuch über den menschlichen Verstand* entstammen und zuzurechnen sind,¹³³ hätte demnach im Gegensatz zu seiner eigenen Intention gestanden. Dazu alsbald mehr.

Bevor ich im Folgenden meine eigene Interpretation entwickle, möchte ich nun aber zunächst die Zurückweisung der oben angeführten alternativen Deutungsmöglichkeiten des Lockeschen Naturzustandsmodells und der von ihm ausgehenden normativen Argumentation in der *Zweiten Abhandlung* in Angriff nehmen. Ich beginne dabei mit der *historisierenden* Lesart. Diese Deutung, für die sich eine Reihe wichtiger Autorinnen und Autoren namhaft machen lässt,¹³⁴ fußt auf der Annahme, dass Locke eine zeitlich zurückliegende Epoche der Menschheitsgeschichte vor Augen hat, wenn er vom Naturzustand spricht – und dass der Sinn ihrer Vergegenwärtigung darin bestehen soll, von ihr ausgehend die Gründung politisch verfasster Gemeinwesen nachzuzeichnen. Dies scheint auf den ersten Blick nicht völlig unplausibel zu sein, führt doch die *Zweite Abhandlung* die Frage nach dem »wahren Ursprung« staatlicher Regierungen bereits im Titel. Darüber hinaus ist es auch kaum zu leugnen, dass weite Teile ihrer Argumentation in Form von Entwicklungsnarrativen und Entstehungsgeschichten verfasst sind (etwa das fünfte und das achte Kapitel). Und schließlich wirft Locke am Ende seiner Beschreibung des Naturzustands selbst die als »gewichtiger Einwand« bezeichnete Frage auf: »Wo sind oder wo befanden sich jemals

¹³² Das Motiv der Vorsicht akzentuieren u. a. Cox: *Locke on War and Peace*, S. 11-16; Cranston: *John Locke. A Biography*, S. 318; Laslett: »Introduction«, S. 4-6, 65f. (auf S. 66 führt Laslett zudem das Argument der Inkompatibilität der *Zwei Abhandlungen* und des *Versuchs über den menschlichen Verstand* an); Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 35f.; Strauss, S. 214-217; Thiel: *John Locke*, S. 96. Ashcraft: *Revolutionary Politics* sieht als die »reason Locke published the *Two Treatises of Government* anonymously« hingegen primär Rücksicht an: »Locke had many personal friends who were members of William's government, and others who were members of Parliament. He might very well have stood to lose their friendship, or their personal confidences, if the *Two Treatises* were read, as we know it was, as a distinctly radical document [...]. Locke was true enough to his beliefs not to shrink from publishing the work, but why should he in addition make himself offensive to his friends« (S. 600f.). Vgl. ferner Dunn: »The politics of Locke in England and America in the eighteenth century«, S. 57: »at no time do we know him [Locke; T. P.] to have made explicit written admission of his authorship [of the *Two Treatises*; T. P.]«.

¹³³ Das Konzept der »mixed modes« lässt sich ideengenealogisch zwar auf die »entia moralia« bei Pufendorf: *The Law of Nature and Nations*, S. 1-13 zurückführen; vgl. dazu Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 96-104. Allerdings hat bereits Barbeyrac: »An Historical and Critical Account of the Science of Morality«, S. 4f., 11-13 eindeutig Locke als den Kulminationspunkt der mit diesem Konzept operierenden neueren Wissenschaft der Moral ausmachen können (vgl. S. 4f., 11-13); vgl. dazu Tully: *Discourse on Property*, S. 5-12.

¹³⁴ Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, S. 908-911; ders.: *Revolutionary Politics*, S. 330f.; Batz: »The Historical Anthropology of John Locke«; Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 192; Cox: *Locke on War and Peace*, S. 94-104; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 85-93; Glat: »John Locke's Historical Sense«; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 33; Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 131; Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«; Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, S. 118f., 126-133; Parry: *John Locke*, S. 57; Specht: *John Locke*, S. 178-180; Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 240; Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 493. Zuckert: *Natural Rights and the New Republicanism*, S. 18 versteht Lockes Ansatz als »a rationalist mytho-poetic account«.

Menschen in einem solchen Naturzustand?« (II, § 14). Obgleich er hierauf nicht eigentlich eine geschichtliche Antwort gibt, sondern stattdessen auf die internationalen Staatenbeziehungen sowie die ihm kontemporären Lebensverhältnisse nichteuropäischer Gesellschaften verweist (vgl. ebd.), könnte man darin ebenfalls ein Interesse an der Realität des infrage stehenden Zustandes vermuten. Das alles sind durchaus gewichtige Indizien, die für die Plausibilität der geschilderten Deutung sprechen.

Gleichwohl lassen sich gleich mehrere Einwände gegen diese Lesart geltend machen, die in der Summe die sie stützenden Gesichtspunkte meines Erachtens bei weitem überwiegen. Ein *erster* entsprechender Hinweis ist bereits der *Ersten Abhandlung* zu entnehmen. So konstatiert Locke im Anfangsparagraphen des sie beschließenden elften Kapitels: »Die große Frage, die die Menschen zu allen Zeiten beunruhigt [...] hat, war nicht etwa die, ob es eine Gewalt auf der Welt geben soll, auch nicht, woher diese Gewalt nun gekommen ist, sondern es war die Frage, wem diese Gewalt zufallen sollte« (I, § 106). Als zentrales Problem wird hier also nicht die Herkunft, sondern die Legitimität politischer Machtausübung ausgemacht. Wenn dies das Fazit der *Ersten Abhandlung* darstellen soll, dann wäre es insgesamt besehen überaus verwunderlich, wenn das normative Kernargument der *Zweiten Abhandlung* doch wieder mit historischen Ursprungsfragen befasst wäre; denn deren Klärung ist für die zuvor aufgeworfene Problemstellung nicht eigentlich von Belang – wie auch Locke selbst noch einmal bekräftigt, wenn er festhält, dass »ein Schluß von dem, was war, auf das, was von Rechts wegen sein sollte, keine allzu große Beweiskraft hat« (II, § 103).¹³⁵ Damit soll keinesfalls unterschlagen werden, dass es in der *Zweiten Abhandlung* geschichtliche Passagen und Erörterungen gibt; sie sind ohne Frage vorhanden und spielen für die Erklärung der Entstehung sozialer Konflikte, wie im letzten Kapitel gezeigt, eine tragende Rolle. Allerdings kommt ihnen bei der Frage nach den legitimen Formen ihrer politischen Pazifizierung keine große Bedeutung zu. Bemerkenswert in dieser Hinsicht ist, dass Locke ausgerechnet in jenem Paragraphen der *Zweiten Abhandlung*, der dem ersten Paragraphen des letzten Kapitels der *Ersten Abhandlung* zahlenmäßig entspricht (beide tragen die Nummer

¹³⁵ Weitere Stellen, in denen die Bedeutungslosigkeit geschichtlicher Zeugnisse bzw. vergangener Zustände und Praktiken für normative Problemstellungen aufgrund der kategorischen Differenz von Faktizität und Normativität akzentuiert wird, finden sich z. B. in I, § 57, 59; II, § 76. Von der Stoßrichtung her analog ist auch die von Locke bereits in seinen frühen *Essays on the Law of Nature* behauptete Irrelevanz der Tradition für die Erschließung des Gesetzes der Natur (vgl. S. 91-93). Vgl. darüber hinaus schließlich 4,4,8: Es sind »für die Wahrheit und Gewißheit moralischer Erörterungen der Lebenswandel der Menschen und die Tatsache, ob die behandelten Tugenden überhaupt in der Welt existieren oder nicht, unabhängig. Ciceros Pflichtenlehre ist deshalb nicht weniger wahr, weil es keinen Menschen auf der ganzen Welt gibt, der seine Vorschriften genau befolgte und dem Musterbild des tugendhaften Mannes, das Cicero uns entworfen hat, gerecht würde«.

106), eingesteht, dass die von ihm normativ problematisierten patriarchalen Monarchien historisch besehen tatsächlich die ersten Regierungsformen bildeten (vgl. II, § 106).¹³⁶ Noch deutlicher kann man die Irrelevanz geschichtlicher Zeugnisse und Faktenlagen für die Legitimitätsprobleme des Politischen kaum zum Ausdruck bringen.¹³⁷

Dieser Eindruck lässt sich noch weiter erhärten, indem man *zweitens* berücksichtigt, an welchen Stellen und in welcher Weise der Terminus Naturzustand in der *Zweiten Abhandlung* überhaupt Verwendung findet. Im fünften Kapitel über die Entstehung des Eigentums, das für gewöhnlich herangezogen wird, um Locke eine phasentheoretische Auslegung jenes Zustandes nachzuweisen oder zuzuschreiben,¹³⁸ taucht er überhaupt nicht auf¹³⁹ – weshalb auch die besagte Deutung fehlt. Im achten Kapitel wiederum, das die Herausbildung politischer Gemeinwesen thematisiert, sind zwar dezidierte Referenzen auf den Naturzustand vorhanden; er erweist sich darin aber als ein Konstrukt, das sich gegen geschichtliche Falsifikationen immun zeigt, weil es auf einer theoretisch-konzeptuellen und nicht auf einer empirischen Ebene situiert ist. So kulminiert die Konzession, dass Menschen den historischen Quellen zufolge immer schon in politisch organisierten Gemeinwesen, zumal ursprünglich monarchisch regierten, gelebt hätten, nicht etwa in einer Preisgabe der Annahme eines vorgängigen Zustandes der Freiheit und Gleichheit (und somit in einer »Korrektur« der Theorie durch die Geschichte), sondern in der Schlussfolgerung,

¹³⁶ Schochet: »The family and the origins of the state in Locke's political philosophy« gelangt daher zu der Schlussfolgerung: »Locke's reconstruction of the historical origins of the state was not vastly different from the position of Sir Robert Filmer, for Locke acknowledged both that government had, in all probability, begun in the family and that the first ruler was a patriarchal monarch. But the similarity stopped at these points of superficial agreement. [...] Filmer saw no logical gap between the presumed beginnings of the state and his own ethico-political doctrine, and he treated the latter as a valid inference from the historical fact. Locke, on the other hand, held that origins have almost nothing to do with subsequent duty« (S. 91); so auch Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, S. 909.

¹³⁷ Mit meiner obig skizzierten Deutung schlage ich also eine prinzipielle Abtrennung der geschichtlichen von den Naturzustandspassagen in der *Zweiten Abhandlung* vor; während die ersteren die Ursprünge von Politik, Eigentum, Geld und Ökonomie thematisieren und eine v. a. konflikttheoretische und sozialphilosophische Bedeutung haben, verfolgt Locke in den letzteren eine dezidiert normative und von historischen Fragestellungen unabhängige Argumentation. Lockes Geschichtsmodell mag also, wie u. a. die in Fußnote 134 erwähnten Arbeiten in der Regel betonen, stadien- bzw. phasentheoretisch konzipiert sein; sein Modell des Naturzustandes ist es meiner Interpretation zufolge hingegen nicht. Dies bedeutet auch, dass das von Locke erwähnte »Goldene Zeitalter« für mich kein Intervall des Naturzustandes, sondern eine Stufe der historischen Entwicklung von Gesellschaften ist; ähnlich bei Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 90: »The historically demonstrable beginnings of social life are the ›golden age‹ of early government, never a state of nature«.

¹³⁸ Vgl. abermals die in Fußnote 134 erwähnten Arbeiten. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke* glaubt unter Berücksichtigung der differierenden Beschreibungen im 5. und im 8. Kapitel der *Zweiten Abhandlung* Locke eine Unklarheit attestieren zu können: »Er entwirft gewissermaßen zwei Bilder: das eine unterscheidet im Naturzustand zwei Phasen, einen geldlosen Urzustand und den Naturzustand nach der Erfindung des Geldes [...]; im zweiten Bild entstehen die Gemeinwesen aus nomadisierenden Großfamilien, die sich zu einem Staat unter der Führung des Vaters zusammenschließen, weil sie von außen her bedroht werden« (S. 91). Ich sehe darin keine Unklarheit, sondern Lockes Bereitschaft, die Kontingenz und Varianz geschichtlicher Entwicklungsprozesse zu konzedieren.

¹³⁹ Um einen möglichen Einwand zu entkräften: Im 5. Kapitel *ist* gelegentlich die Rede von einem »Naturzustand« (II, § 30) bzw. einem »gemeinsamen Zustand« (II, § 27; vgl. §§ 28, 30); damit ist jedoch nicht der Naturzustand der normativen Gleichheit und Freiheit des 5. Kapitels gemeint, sondern der »Zustand des Gemeinguts« (II, § 30), also eine Situation, in der sich die *Ressourcen der Natur* befinden, sofern sie noch nicht privat angeeignet wurden.

dass dann eben auch jene anfänglichen Herrschaftsformen aus diesem Zustand herzuleiten oder verständlich zu machen sind (vgl. II, § 105ff.). Anders gesagt: Der *status naturalis* fungiert hier als ein als gültig vorausgesetztes Konzept, das von Fakten gar nicht affiziert werden kann, weil es den theoretischen Interpretationsrahmen vorgibt, in dessen Lichte diese Fakten immer schon gedeutet sind.¹⁴⁰ Alle Gemeinwesen müssen sich als aus dem Konsens freier und gleicher Menschen hervorgehend denken lassen (können), ganz gleich wie sich ihre tatsächlichen Ursprünge dargestellt haben mögen, weil sie andernfalls nicht in ihren Legitimitätsgründen (um die es hier geht) einsichtig gemacht werden könnten;¹⁴¹ die angesprochene Vorgängigkeit des Naturzustandes ist demnach eine legitimitätslogische und keine historisch-faktische; das Konzept markiert und bezeichnet keinen ursprünglichen geschichtlichen Ausgangspunkt, sondern es ist ein theoretisches Deutungsinstrument mit einem spezifischen normativen Ziel.¹⁴²

Dringlich wird dieses Instrument – und das ist der *dritte* und letzte Punkt, den ich gegen die historisierende Lesart des Naturzustands vorbringen möchte – wiederum erst zu einem bestimmten Zeitpunkt *in* der Geschichte: jenem nämlich, an dem das anfängliche Goldene Zeitalter der Unschuld und Tugend aufgrund der institutionell katalysierten Entbindung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung einer Situation der Konkurrenz und der sozialen Konflikte das Feld geräumt hat. Die Textstelle, der sich dies entnehmen lässt, habe ich bereits zweimal ausführlich zitiert; sie lautet in Kurzform: »In späteren Zeiten aber, als Ehrgeiz und Verschwendungssucht die Macht zu erhalten und zu vermehren suchten, ohne dabei die Aufgaben zu erfüllen, für die sie verliehen worden war [...], sahen die Menschen sich genötigt, *den Ursprung* und die Rechte *der Regierungen* sorgsamer zu untersuchen« (II, § 111). Es liegt auf der Hand, dass Locke hier auf sein eigenes normatives Begründungsprojekt anspielt. Da dieses, wie alsbald näher gezeigt werden soll, im Konzept des Naturzustands wurzelt, lässt sich schließen: Der *status naturalis*

¹⁴⁰ Ähnlich Ashcraft: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, wenn er vom »historischen« Naturzustand den Naturzustand als eine »moral fiction« abhebt, welcher auf einer anderen als der geschichtlichen Ebene angesiedelt sei (S. 900). Meine Differenz zu Ashcraft (und z. B. auch zu Siep: »Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten«, der ebenfalls eine rechtsphilosophische *und* eine geschichtliche Dimension im Konzept des Naturzustands bei Locke ausmacht) besteht primär darin, dass ich den Naturzustand *ausschließlich* als moralphilosophische Konstruktion ansehe und in ihm *überhaupt keine* historische Beschreibung sehe; dass Locke gleichwohl gelegentlich darauf verweist, dass Menschen gemäß dem Naturzustand leben könnten oder gelebt hätten (vgl. z. B. II, §§ 14, 102f.) dient m. E. nur dazu, zu zeigen, dass diese Konstruktion keine gänzlich wirklichkeitsferne ist. Ein weiterer Grund dafür mag sein, dass Locke aufgrund von Filmers »historischer« Argumentation seinerseits gewisse geschichtliche Anklänge ins Spiel bringen musste; so Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 91-93, 101, 103f., 112f.; Tarlton: »Reason and History in Locke's »Second Treatise«, S. 251.

¹⁴¹ Vgl. zu diesem Aspekt auch Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 52: »His [Locke's; T. P.] task is to reinterpret the historical record in the light of his normative theory«.

¹⁴² Vgl. dazu den Kontrast philosophischen und historischen Wissens in GE, 195: »In der Geschichte sollte die zeitliche Ordnung vorherrschen, bei philosophischen Untersuchungen die natürliche, die darin besteht, daß man bei allem Weiterschreiten von dem Platz, an dem man sich gerade befindet, zu dem nächsten und angrenzenden geht.«

ist ein historisches *Produkt*, kein historisches *Stadium* – eine Erfindung, die zu einem bestimmten Zeitpunkt und mit einer spezifischen Intention gemacht wird. Er kündigt nicht davon, in was für einem Zustand Menschen ursprünglich einmal gelebt haben mögen, sondern informiert darüber, »in welchem Zustand sich die Menschen von Natur aus befinden« (II, § 4).¹⁴³ In der Terminologie des *Versuchs über den menschlichen Verstand* könnte man sagen, dass Locke mit ihm deren »natürliche Relationen« (2,28,2) zueinander analysiert – also diejenigen Verhältnisse, die nicht »auf dem Willen der Menschen oder auf einem Übereinkommen in der menschlichen Gesellschaft beruhen« (2,28,3). Wendet man sich von dieser horizontalen Ebene ab und betrachtet stattdessen die vertikale Beziehung zwischen Gott und dem Menschengeschlecht (die dem Konzept ebenfalls inhäriert), so beschreibt der Naturzustand hingegen eine Relation, die als »eingesetzt oder willkürlich« (ebd.) zu klassifizieren ist – jene nämlich, in die der erstere das letztere durch die Gabe seines Gesetzes gestellt hat.¹⁴⁴ Darauf wird alsbald zurückzukommen sein.

Zunächst möchte ich aber mit meiner argumentativen Zurückweisung der von mir verworfenen Alternativdeutungen des Naturzustandes fortfahren und mich nun der *anthropologischen* Lesart zuwenden. Sie wird von all jenen vertreten, die der Auffassung sind, dass Locke sich des besagten Konzeptes primär als eines Vehikels zur Erforschung der menschlichen Natur bediene.¹⁴⁵ Wer sich diese Sichtweise zu eigen macht, nähert Lockes Intention und Vorgehensweise derjenigen von Thomas Hobbes oder auch von Jean-Jacques Rousseau an, die beide analoge Zielsetzungen verfolgen. So hat ersterer in seiner Abhandlung *De Cive* die von ihm verfolgte Methode in der folgenden Weise beschrieben: »aus den Elementen, aus denen eine Sache sich bildet, wird sie auch am besten erkannt. Schon bei einer Uhr, die sich selbst bewegt, und bei jeder etwas verwickelten Maschine kann man die Wirksamkeit der einzelnen Teile und Räder nicht verstehen, wenn sie nicht auseinandergenommen werden und die Materie, die Gestalt und die Bewegung jedes Teiles für sich betrachtet wird. Ebenso muß bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat zwar nicht aufgelöst, aber doch gleichsam als aufgelöst betrachtet werden, d. h. es muß richtig erkannt werden, wie die menschliche Natur geartet ist, wieweit sie zur Bildung des Staates geeignet ist oder nicht.«¹⁴⁶ Und Rousseau wiederum sah sich in seinem *Diskurs über die Ungleichheit* dazu veranlasst, auf den Naturzustand zurückzu-

¹⁴³ So auch Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 83.

¹⁴⁴ Vgl. dazu auch Tully: *Discourse on Property*, S. 10.

¹⁴⁵ Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, insb. S. 100: »the state of nature [...] expresses Locke's view of the nature of man and his capacities. [...] The problem of the state of nature is essentially a question about the nature of man. The condition of man in nature before government is only a secondary problem«; Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 177; Macpherson: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«, S. 9; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 82f., 90, 93, 100.

¹⁴⁶ Hobbes: *Vom Bürger*, S. 67.

gehen bzw. sich seiner zu bedienen, um »zu unterscheiden, was in der aktuellen Natur des Menschen ursprünglich und was künstlich ist«. ¹⁴⁷ Greift also womöglich auch Locke auf das besagte Konzept zurück, um anthropologische Einsichten zu gewinnen und davon ausgehend Rechtfertigungen (Hobbes) oder kritische Evaluationen (Rousseau) in Bezug auf die sozialen und politischen Verhältnisse vorzunehmen?

Diese Deutung kann nicht zutreffen – was abermals damit zusammenhängt, dass die Argumentation des Naturzustands eine präskriptive und kein deskriptive ist. Aussagen über die faktische biologische oder psychologische Natur des Menschen spielen dabei nur eine sehr untergeordnete Rolle – wie sich unter anderem darin zeigt, dass wesentliche Aspekte und Eigenschaften derselbigen schlicht ausgeblendet bleiben. So findet weder das triebtheoretisch fundamentale Streben nach Anerkennung noch das ihm soziologisch korrespondierende Gesetz der Meinung oder der Mode in den beiden zentralen Kapiteln zum Naturzustand (Kapitel 2 und 8) auch nur eine einzige Erwähnung. Warum das gar nicht anders sein kann (zumindest sofern meine eigene positive Deutung des Konzepts zutrifft), werde ich in Kürze ausführlicher erläutern. Hier möchte ich nur festhalten, dass es sich bei der Lockeschen Version des Naturzustands um ein in anthropologischer Hinsicht äußerst sparsames Modell handelt, das keineswegs die Fülle oder auch nur einen bestimmenden Teil der physischen menschlichen Beschaffenheit zum Gegenstand hat, zu erörtern sucht oder für seine Argumentation als entscheidend voraussetzen muss. Die »Natur«, die das Konzept im Namen mit sich führt, referiert nicht auf die konstitutionellen Eigenschaften der Gattung Mensch als einer biologischen Spezies; man sollte den Terminus meines Erachtens, wie schon oben dargelegt, eher im Lichte des *Versuchs über den menschlichen Verstand* deuten: als »natürlich« hätte dementsprechend eine Situation zu gelten, die die *conditio humana* bzw. das normative Geflecht menschlicher Bezüge unter Abstraktion aller sozialen, kulturellen und insofern »künstlichen« Überformungen in den Blick zu bekommen sucht (um davon ausgehend die solchen Überformungen vorausliegenden Implikationen der Moral auf philosophische Weise zu erschließen). Darauf zielt die Fiktion bzw. Hypothese des Naturzustands ab. Lockes *diesbezügliche* Argumentation an Hobbes oder an Rousseau zu assimilieren (mit denen er in seinen tatsächlichen psychologischen Ausführungen durchaus sehr vieles teilt), ist daher eine Verken- nung seiner eigentlichen Intention.

¹⁴⁷ Rousseau: *Diskurs über die Ungleichheit*, S. 47. Ein wesentlicher Unterschied zwischen Hobbes und Locke auf der einen und Rousseau auf der anderen Seite besteht freilich darin, dass der letztere das Konzept des Naturzustandes im Gegensatz zu den ersteren beiden nicht primär dazu heranzieht, um (ideale) politische Institutionen zu *legitimieren*, sondern um (faktische) soziale und politische Verhältnisse zu *kritisieren*; in seiner ausgereiften normativen politischen Philosophie (dem *Gesellschaftsvertrag*) spielt das Konzept (anders als noch im ursprünglichen *Genfer Manuskript*) denn auch keine Rolle mehr; vgl. dazu Pongrac: *Rousseau für Einsteiger. Eine Einführung in den Gesellschaftsvertrag*, S. 25-27.

Damit komme ich zur *theologischen* Interpretation des Naturzustands. Sie wird von jenen Autorinnen und Autoren vertreten, die Locke unterstellen, dass er mit dem genannten Konzept eine Beschreibung der Rolle vorzunehmen beansprucht, die Gott für den Menschen im Rahmen seiner Schöpfungsordnung vorgesehen habe.¹⁴⁸ Wenn damit die ihrem Inhalt nach »calvinistisch« anmutende Verpflichtung zur Arbeit und rationaler Lebensführung gemeint sein soll,¹⁴⁹ so kann dieser Deutung dasselbe entgegnet werden, was auch schon bei der obigen Zurückweisung der historisierenden Lesart gesagt wurde: sie ist nicht eigentlich falsch, allerdings wird das inhaltliche Motiv, auf welches sie referiert, in einem anderen Kontext als dem des Naturzustands vorgebracht, weswegen es sich abermals nicht zur Klärung von dessen eigentlichem Sinn oder Gehalt fruchtbar machen oder ausschlichten lässt. Wenn hingegen »theologisch« lediglich anzeigen soll, dass dem *status naturalis* Lockes Anschauung zufolge ein von Gott dekretiertes Gesetz (das Gesetz der Natur) konzeptuell notwendig inhäriert, so ist diese Feststellung so fundamental richtig wie ihre Etikettierung sachlich falsch. Denn da das Argument des Naturzustands, wie zu zeigen sein wird, eine objektive Demonstration der Moral intendiert, bleibt dabei alles ausgeblendet, was sich nur auf dem Wege des Glaubens und der Offenbarung wissen lässt. Weil aber genau diese Wissensformen den definierenden Gegenstand der Theologie darstellen, kann wiederum der Naturzustand nicht eigentlich als ein Axiom derselbigen bezeichnet werden. Exakt deshalb scheint es mir angebracht, die von ihm ausgehende normative Argumentation als eine genuin *philosophische* zu begreifen und auszuweisen. Dieser Deutung (und damit meiner positiven Beweisführung für die These, dass die im *Versuch über den menschlichen Verstand* projektierte Demonstration der Moral im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* durchgeführt worden ist) möchte ich mich nun zuwenden.

Ich werde dabei wie folgt vorgehen. Da Locke die Ermöglichungsbedingung rationaler Beweisführungen auf dem Feld der Moral, wie ich bereits weiter oben dargelegt habe, daran festmacht, dass die Kategorien, die dabei Verwendung finden, als »gemischte Modi« zu klassifizieren sind, will ich zunächst deren definierenden Merkmale und Charakteristika vorstellen – und im Zuge dessen zeigen, dass exakt diese Merkmale und Charakteristika auch auf das Konzept des Natur-

¹⁴⁸ Dunn: *The Political Thought of John Locke*: »The state of nature [...] is not an asocial condition but an ahistorical condition. It is that state in which men are set by God. The state of nature is a topic for theological reflection, not for anthropological research. [...] In itself it is simply an axiom of theology. It sets human beings in the teleology of divine purposes« (S. 97, 103); ähnlich Priddat: *Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes*, passim. Auch Waldron: *God, Locke, and Equality* betont die theologischen Voraussetzungen von Lockes normativer Argumentation, ohne dabei allerdings direkt auf das Konzept des Naturzustands Bezug zu nehmen (vgl. v. a. S. 44-82).

¹⁴⁹ Vgl. z. B. Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 259f.; Baltes: *The Empire of Habit*, S. 75-89; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 245-261 (dazu kritisch Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 127); Parry: *John Locke*, 27f.; Skinner: *The foundations of modern political thought* begreift nicht nur die Arbeits- und Eigentumslehre, sondern die *Zwei Abhandlungen* insgesamt als »the classic text of radical Calvinist politics« (S. 239).

zustandes zutreffen. Mit anderen Worten: Es geht mir im Folgenden um den Nachweis, dass es sich bei letzterem, ideentypologisch gesprochen, um einen gemischten Modus handelt. Als wesentliche Eigenschaften dieses Kategorientyps werde ich *erstens* dessen Arbitrarität, *zweitens* seine Nichtreferenzialität, *drittens* den Umstand, dass sich die ihm zugewiesene Einheit einem rein mentalen Akt verdankt sowie *viertens* die Erkennbarkeit seiner »realen Wesenheit« identifizieren. In all diesen Hinsichten unterscheiden sich gemischte Modi von »Substanzen«, welche es zur Klärung und Abgrenzung immer wieder heranzuziehen gilt. Nachdem ich die genannten Merkmale und Charakteristika erörtert und ihre Anwendbarkeit auf das Konzept des Naturzustands nachgewiesen habe, möchte ich im letzten Schritt meiner Ausführungen die typologische Klassifikationsebene verlassen und den inhaltlichen Überlegungen Lockes folgen – wobei ich zeigen werde, dass das Argument des Naturzustands eine genuin philosophische Reflexion über die Implikationen des göttlichen bzw. des Gesetzes der Natur darstellt. Mit diesem Schritt endet zugleich meine Klärung der Frage, ob und in welcher Weise die von Locke identifizierten moralischen Gesetze als Pazifizierungsmittel der im letzten Kapitel in ihrer Genese rekonstruierten sozialen Konflikte fungieren können.

Ich steige ein mit der typologischen Diskussion und beginne hier mit dem *ersten* obig genannten Wesensmerkmal gemischter Modi: ihrer Arbitrarität. Sie ist darauf zurückzuführen, dass es sich bei gemischten Modi um »komplexe Ideen« handelt, die aus verschiedenen »einfachen Ideen« in einer solchen Weise kompiliert werden,¹⁵⁰ dass die konkrete Auswahl der sie ausmachenden Elementarideen auf einem freien Akt des Verstandes beruht, dem keinerlei Notwendigkeit inhäriert. Diesen Umstand hat Locke an unterschiedlichen Stellen seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* immer wieder betont; eine besonders prägnante, weil sehr nachdrückliche, lautet: »Ferner sind diese Wesenheiten der Arten gemischter Modi nicht nur überhaupt vom Geist geschaffen, sondern auch *ganz willkürlich gebildet*« (3,5,3).¹⁵¹ Man sollte »willkürlich« hier allerdings nicht als völlig beliebig, zufällig oder planlos verstehen;¹⁵² das verbietet sich schon allein deshalb, weil Locke betont, dass gemischte Modi »chimärisch« würden, sobald »irgend je-

¹⁵⁰ »Einfache Ideen« sind Locke zufolge die nicht weiter zerlegbaren Elemente unseres Denkens, die dem bei ihrer Wahrnehmung passiven menschlichen Geist durch Sinneserfahrung oder Reflexion zugeführt werden (vgl. 2,2,1f.). »Komplexe Ideen« verdanken ihre Genese dagegen einem aktiven Kombinationsakt des Geistes; sie werden »durch die Vereinigung von mehreren einfachen Ideen gebildet« (2,12,1).

¹⁵¹ Weitere Stellen sind 2,31,3; 3,5,5f.; 3,5,15; 3,11,15.

¹⁵² Das wäre die Lesart von Leibniz: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand* (vgl. S. 55); zur Kritik Ogawa: *Locke on Ideas of Substances and Mixed Modes*, S. 6-10. Vgl. ferner Ott: »Archetypes without Patterns: Locke on Relations and Mixed Modes«, S. 311, 313; Specht: *Das Allgemeine bei Locke*, S. 368f.; Israelsen: »God, Mixed Modes, and Natural Law: An Intellectualist Interpretation of Locke's Moral Philosophy«, S. 1128-1130 betont, dass die Arbitrarität gemischter Modi keineswegs bedeute, dass sie völlig wahllos gebildet werden könnten: »mixed modes can and must be judged according to natural reason for their elucidation and perfection« (S. 1128).

mand unvereinbare Ideen in ihnen zusammenfügen wollte« (2,30,4).¹⁵³ Mindestens die logische Kompatibilität der verbundenen Ideen sollte also sichergestellt sein bzw. darf hier vorausgesetzt werden. Es erscheint mir daher sinnvoll, den arbiträren Charakter der gemischten Modi schlicht darin auszumachen, dass ihre Zusammenstellung und Bildung auf keinerlei sachlicher Notwendigkeit beruht, sondern sich eines freiwilligen Aktes des Verstandes verdankt; und da wiederum Freiwilligkeit Intentionalität impliziert, kann man sagen: Der Entwurf gemischter Modi ist insofern arbiträr, als er einem bestimmten *Zweck* und einer je spezifischen *Absicht* dient; sie werden nur gebildet (oder benutzt), wenn und insofern man die dabei unterstellte *Intention* teilt.¹⁵⁴ Mehr besagt das Konzept der Willkürlichkeit ja auch nicht.

Dass dies eine adäquate Rekonstruktion von Lockes Position darstellt, lässt sich problemlos anhand eines Zitates exemplifizieren, in dem der zugleich arbiträre wie zweckgerichtete Charakter der Bildung gemischter Modi in der folgenden Weise veranschaulicht wird: »Ist denn etwa die Idee ›Mensch‹ in der Natur enger als die Idee ›Schaf‹ mit dem Töten verbunden, so daß man in dem einen Fall eine besondere Art von Handlung geschaffen hat, die man als *Mord* bezeichnet, in dem anderen Fall dagegen nicht? Oder welcher Zusammenhang besteht in der Natur zwischen der Idee der Beziehung von ›Vater‹ und ›Töten‹, die zwischen ›Sohn‹ oder ›Nachbar‹ nicht vorhanden wäre? Weshalb also vereinigt man jene zwei zu einer komplexen Idee und macht sie damit zur Wesenheit der besonderen Art *Vatermord*, während die andere Zusammenstellung überhaupt keine Art bildet? [...] So verbindet der Geist bei den gemischten Modi willkürlich solche Ideen zu komplexen, die ihm geeignet erscheinen. Andere dagegen, die in der Natur genauso eng zusammengehören, bleiben vereinzelt und werden nie zu einer Idee vereinigt, weil man für sie keinen einheitlichen Namen benötigt. [...] Folglich sind diese Arten gemischter Modi ein Werk des Verstandes [...]; er [...] setzt sie so zusammen, wie sie seinen Zwecken am besten gerecht werden« (3,5,6).¹⁵⁵

In exakt demselben Sinn ist nun auch der von Locke in der *Zweiten Abhandlung* bebilderte Naturzustand eine arbiträre Schöpfung des menschlichen Geistes. Er setzt sich ebenfalls aus einer

¹⁵³ Vgl. Ogawa: *Locke on Ideas of Substances and Mixed Modes*, S. 7.

¹⁵⁴ Vgl. 3,5,6-8; 2,22,5f. Dazu LoLordo: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke's Philosophy«, S. 657, 665. Die Intention bei ihrer Bildung ist dabei, anders als bei Substanzideen, nicht schon im Vorhinein festgelegt; vgl. Bolton: »Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay«: »One way in which ideas of substances and modes differ is [...] that an idea of a substance *must* be intended to copy certain actual things, but an idea of a mode need not be« (S. 498). In der Regel werden sie aber zu genuin moralischen Zwecken konstruiert; vgl. dazu die im folgenden Absatz zitierte Passage aus dem *Versuch über den menschlichen Verstand*.

¹⁵⁵ Das Beispiel des Vatermords findet sich auch schon in 2,22,4. Vgl. dazu LoLordo: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke's Philosophy«: »The idea of parricide is not arbitrary in the sense of being capricious or random. Out of the multitude of possible collections of qualities that could be grouped together, we pick out those that are useful to us, given our needs and interests« (S. 657).

Menge von Elementen zusammen, die zwar nicht inkompatibel sind, aber genauso wenig notwendigerweise in der vorliegenden Form miteinander hätten kombiniert werden müssen. Um welche Elemente es sich dabei konkret handelt, werde ich später genauer darlegen. Hier reicht es mir festzuhalten, dass der leitende Gesichtspunkt bei ihrer Zusammenfügung zu einem kompakten Konzept eine spezifische *normative Intention* oder *Zwecksetzung* war: die philosophische Diskussion der Implikationen des göttlichen Gesetzes. Hätte Locke bei der Konstruktion des Naturzustandes eine andere Absicht verfolgt und zum Beispiel mit dem Modell die *historischen* Ursprünge politischer Gemeinwesen untersuchen wollen, so wäre die von ihm getroffene Auswahl nicht nur anders ausgefallen, sondern auch anderen Restriktionen unterworfen gewesen – was vor allem damit zusammenhängt, dass es sich beim Konzept des Naturzustandes dann nicht um einen normativen gemischten Modus gehandelt hätte, sondern er unter die Kategorie eines deskriptiven Substanzbegriffes gefallen wäre. Dazu im nächsten Punkt mehr. Hier möchte ich abschließend lediglich bemerken, dass es die spezifische *normative Intention* war, die Locke bei der Bildung seines Modells und der konkreten Auswahl der ihm zugehörigen Komponenten geleitet hat.

Damit komme ich zur *zweiten* zentralen Eigenschaft gemischter Modi, die ich als Nichtreferenzialität bezeichnet habe. Hierunter ist der mit dem Merkmal der Arbitrarität unmittelbar korrespondierende Umstand zu verstehen, dass gemischte Modi keine Abbilder oder Repräsentationen realer Entitäten sind; es handelt sich bei ihnen vielmehr um »willkürliche Zusammenstellungen einfacher Ideen, die der Geist ohne Bezug auf irgendwo existierende Urbilder oder unveränderliche Muster zusammenfügt« und die folglich »gar keine Kopien von wirklich bestehenden Dingen sein sollen, sondern Urbilder, die der Geist schafft, um danach die Dinge zu ordnen und zu benennen« (2,31,3).¹⁵⁶ Dadurch unterscheiden sie sich zugleich klar von Substanzideen, deren wesentlichen Sinn Locke darin sieht, tatsächlich existierende Dinge begrifflich einzufangen und zum Ausdruck zu bringen;¹⁵⁷ infolge dieser Differenz kommen die letzteren Konzepte nämlich

¹⁵⁶ Weitere Stellen sind: 2,22,1f.; 3,5,3; 3,5,5f.; 3,5,12-14.

¹⁵⁷ Zu den Substanzideen vgl. exemplarisch 2,12,6: »die Ideen von Substanzen sind solche Kombinationen von einfachen Ideen, die man als Darstellungen bestimmter, selbständig bestehender *Einzel*dinge ansieht«; zum referenzialitätsbezogenen Gegensatz gemischter Modi und Substanzen vgl. Bolton: »Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay«, S. 498; LoLordo: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke's Philosophy«, S. 646f. Dass gemischte Modi nicht als Repräsentanten wirklicher Dinge respektive Zustände fungieren, heißt nicht, dass reale Entitäten bei ihrer Bildung keine Vorbildfunktion haben oder Inspirationsquelle sein dürften; vgl. nämlich 2,22,9; 3,5,3; dazu Perry: »Locke on Mixed Modes, Relations, and Knowledge«, S. 222: »In Locke's view, ideas of mixed modes and relations cannot be inadequate to reality because, unlike simple ideas and ideas of substances, it is not their function to represent any external realities. [...] There is no inconsistency between this position and Locke's admission that we *can* be inspired to form ideas of mixed modes by observing combinations of qualities«; auch hierin erkenne ich eine Parallele zum Konzept des Naturzustands, für das Locke immer wieder empirische Beispiele zur Versinnbildlichung anführt – ohne dass die theoretische Funktion des Naturzustands deshalb die einer Abbildung der Realität wäre.

gerade nicht, wie es bei gemischten Modi der Fall ist, ohne Referenz auf externe Gegebenheiten aus: »Vielmehr müssen unsere Ideen von Substanzen, da sie Abbilder sein sollen und sich auf Urbilder außerhalb von uns beziehen, immer von etwas, das existiert oder existiert hat, entnommen werden. Sie dürfen nicht aus Ideen bestehen, die nach unserm Belieben, ohne ein reales Muster, dem sie entlehnt wären, vereinigt sind, selbst dann nicht, wenn wir in einer derartigen Verbindung nichts Unvereinbares wahrnehmen können« (4,4,12).¹⁵⁸ Aufgrund dessen ist der menschliche Geist bei der Konstruktion gemischter Modi gleichsam »freier« als beim Entwurf von Substanzideen – weil er sich bei diesen, anders als bei jenen, an empirische Beobachtungen zu halten hat und durch sie in seinen Konzeptualisierungen korrigiert werden kann. Anders gesagt: Im Falle der letzteren fungiert die Realität als Maßstab der Konzepte; im Falle der ersteren dienen die Konzepte als Maßstab oder Beurteilungskriterium für die Realität.

Dieser Gegensatz sei mithilfe eines einfachen Beispiels veranschaulicht: Angenommen, es ließe sich durch empirische Beobachtungen nachweisen, dass einem bestimmten natürlichen Objekt eine spezifische Eigenschaft ermangelte, die bislang als ein wesentliches Merkmal desselbigen galt: dann müsste daraufhin das Konzept dieses Objektes entsprechend korrigiert bzw. modifiziert werden. Dies wäre etwa der Fall, wenn durch die Begegnung mit einem schwarzen Schwan die Aussage »Alle Schwäne sind weiß!« falsifiziert würde. Ganz anders stellt sich der Sachverhalt hingegen im bereits oben angeführten Beispiel des »Vatermords« dar. Wenn sich hier durch empirische Beobachtungen erwiese, dass eine zuvor als ein derartiger Mord etikettierte Tat bestimmter Eigenschaften entriete, die für das Konzept als wesentlich zu gelten haben (indem sich zum Beispiel herausstellte, dass es sich bei dem Täter bzw. der Täterin gar nicht um den Sohn bzw. die Tochter des Ermordeten handelte), dann wäre hiervon ausgehend keineswegs das Konzept zu revidieren, sondern stattdessen zu schlussfolgern, dass die als von ihm abweichend beobachtete Handlung nicht als ein Vatermord klassifiziert werden kann; darin besteht die spezifische Pointe der Lamech-Geschichte in Lockes *Versuch über den menschlichen Verstand* (vgl. 3,6,44). Der erste hier geschilderte Fall der Schwäne exemplifiziert die Konstruktion bzw. Korrektur von Substanzideen, der zweite des Vatermordes steht beispielhaft für das Konzept bzw. den Einsatz eines gemischten Modus.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Das hier angesprochene »reale Muster« entspricht bei Substanzideen dem, was Locke als »Substrat« (vgl. 2,23,1) zu bezeichnen pflegt: »die Voraussetzung irgendeines nicht näher zu bestimmenden Trägers derjenigen Qualitäten, die einfache Ideen in uns zu erzeugen imstande sind« (2,23,2); vgl. dazu ausführlich Bolton: »Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay«; vgl. auch Specht: *Das Allgemeine bei Locke*, S. 383-385.

¹⁵⁹ Eine ähnliche Exemplifizierung findet sich auch bei LoLordo: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke's Philosophy«, S. 647; vgl. auch Tully: *Discourse on Property*, S. 13f. Locke schlägt vor, gemischte Modi von anderen Ideen auch terminologisch abzugrenzen und bezeichnet sie als »notions« statt »ideas« (vgl. 2,22,2; vgl. dazu auch Locke: »Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Letter«, S. 132f.).

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen fällt der Nachweis nicht schwer, dass auch das Konzept des Naturzustands, wie es in der *Zweiten Abhandlung* Verwendung findet, die als Nichtreferenzialität bezeichnete Eigenschaft gemischter Modi teilt – und daher diesem Kategorientypus und nicht dem der Substanzideen zuzurechnen ist. Wäre es anders, hätte Locke anbetachts seiner durch empirische Beobachtungen veranlassten Konzession an die von seiner Hypothese abweichenden tatsächlichen Anfänge politischer Gemeinwesen eine Korrektur am Postulat eines »ursprünglichen« Zustandes der Freiheit und Gleichheit vornehmen müssen; genau dies tut er aber, wie bereits oben ausgeführt, gerade nicht, sondern hält stattdessen unbeirrt an seiner theoretischen Konstruktion fest. Der Grund dafür besteht darin, dass sein Konzept kein Abbild realer Zustände, keine Kopie »von etwas, das existiert oder existiert hat« (4,4,12) sein soll (und somit auch keine historischen Beschreibungen intendiert), sondern ein Muster oder Modell darstellt, das »der Geist schafft, um danach die Dinge zu ordnen und zu benennen« (2,31,3) – nämlich um die Implikationen des göttlichen Gesetzes für das menschliche Zusammenleben zu erörtern und zu demonstrieren. Wie bereits gesagt: Der Naturzustand fungiert als ein als gültig vorausgesetztes Konzept, das von Fakten gar nicht affiziert werden kann, weil es den normativen Interpretationsrahmen vorgibt, in dessen Lichte diese Fakten immer schon gedeutet sind.

Damit komme ich zur *dritten* Eigenschaft gemischter Modi: dem Umstand, dass die Einheit ihrer Elemente keine natürliche oder in der Natur vorfindliche ist, sondern das Resultat einer geistigen Konstruktionsleistung darstellt. Dieser Punkt ergibt sich als unmittelbare Konsequenz der obigen Ausführungen: Denn weil gemischte Modi willkürliche Schöpfungen des menschlichen Geistes sind und nicht als Kopien oder Abbilder realer Entitäten fungieren, so folgt daraus, dass ihr innerer Zusammenhang als einheitliches Konzept gleichfalls eine künstliche Kreation sein muss. So konstatiert auch Locke: »Da jeder gemischte Modus aus vielen unterschiedlichen einfachen Ideen besteht, erhebt sich mit Recht die Frage, woher er seine Einheit habe und wie gerade diese Vielheit dazu komme, nur eine einzige Idee auszumachen [...]. Darauf antworte ich: Es ist klar, daß er seine Einheit einem Akt des Geistes verdankt, der jene verschiedenen einfachen Ideen kombiniert und sie als eine einzige, aus eben diesen Bestandteilen bestehende komplexe Idee ansieht. Das Kennzeichen dieser Verbindung nun oder das, was sie [...] erst vollständig macht, ist der einheitliche *Name*, der dieser Kombination gegeben wird« (2,22,4). Auch hie-

rin unterscheiden sich gemischte Modi eindeutig von Substanzideen, die als intendierte Abbilder realer Dinge die wirkliche Einheit des von ihnen Repräsentierten in der Natur präsupponieren müssen – was Locke über den Terminus des »Substrats« verständlich zu machen sucht.¹⁶⁰

Es erscheint mir wichtig, an dieser Stelle ein mögliches Missverständnis auszuräumen, das auch für die prätendierte Durchführbarkeit des im *Versuch über den menschlichen Verstand* umrissenen moralphilosophischen Programms von Relevanz ist: Dass Locke den willkürlichen und geschaffenen Charakter gemischter Modi auf konzeptueller Ebene betont, impliziert keineswegs, dass er die Realität des bei der Kreation eines solchen Konzepts jeweils Ineinandergefügten bezweifeln würde. Mit anderen Worten: Die Bestandteile eines gemischten Modus bzw. die Dinge, die die in ihm vereinten Ideen repräsentieren, werden von Locke *nicht* als unreal angesehen; als unreal (im Sinne von: nicht von Natur aus derart verbunden oder zusammengehörig) gilt ihm lediglich die spezifische Komposition ihrer Fusionierung oder Zusammenstellung, die durch einen »Namen« fixiert und zum Ausdruck gebracht wird. Kurz gesagt: Konstruiert oder künstlich geschaffen ist die Einheit der Elemente (aus der sich das Konzept überhaupt erst als ein solches ergibt), nicht die Elemente selbst.¹⁶¹ Dies gilt auch für den »Naturzustand« – der seinerseits als Terminus für eine bestimmte Verbindung von Elementen steht, die allesamt als real anzusehen sind, aber deren konkrete Kombination nichtsdestotrotz eine artifizielle Schöpfung des menschlichen Geistes darstellt. Um welche Elemente es sich dabei handelt, werde ich in Kürze klären. Zuvor möchte ich aber noch abschließend die *vierte* und mithin letzte Eigenschaft gemischter Modi darstellen und diskutieren.

Diese Eigenschaft ist die vollständige Erkennbarkeit der realen Wesenheit derartiger Ideen. Sie wird von Locke insbesondere dafür verantwortlich gemacht, dass im Bereich gemischter Modi (und mithin auf dem Feld der Moral) sicheres Wissen erlangt werden kann – wie sich zum Beispiel der folgenden Textpassage entnehmen lässt: »Aus diesem Grunde bin ich denn auch kühn genug zu glauben, daß sich die Moral ebenso beweisen lasse wie die Mathematik, weil wir die

¹⁶⁰ Zum Begriff »Substrat« vgl. Fußnote 158. Zum Gegensatz von realer bzw. konstruierter Einheit vgl. Aronson, Lewis: »Locke on Mixed Modes, Knowledge, and Substances«; LoLordo: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke’s Philosophy«, S. 648f. Die von Aronson und Lewis vorgelegte Deutung, dass gemischte Modi aufgrund ihrer lediglich konstruierten Einheit keine »reale Wesenheit« besäßen, halte ich für falsch; aus dem konstruierten Charakter gemischter Modi folgt m.E. lediglich, dass ihre »reale Wesenheit« ebenfalls eine ideelle, nämlich geistig konstruierte ist; vgl. dazu 3,11,15, wo Locke in Bezug auf gemischte Modi konstatiert, dass ihre »reale Wesenheit [...] nicht ein Werk der Natur, sondern des Menschen« sei; vgl. ferner die folgende Argumentation; vgl. schließlich Woolhouse: »Locke on Modes, Substances, and Knowledge«.

¹⁶¹ Vgl. Ott: »›Archetypes without Patterns‹: Locke on Relations and Mixed Modes«, der in Bezug auf die Bildung gemischter Modi konstatiert: »the ideas (or the qualities they represent) that are getting mixed are scattered across multiple substances. What is getting united *is* real, in the strongest sense. What is missing is a principle of unity *in the thing*. In substances, this principle of unity is the substratum« (S. 314); vgl. auch Perry: »Locke on Mixed Modes, Relations, and Knowledge«, S. 221.

reale Wesenheit der Dinge, für die die moralischen Begriffe stehen, genau und vollständig erkennen können« (3,11,16).¹⁶² Unter dem Terminus »reale Wesenheit« hat man mit Locke wiederum »das eigentliche Sein eines Dinges [zu] verstehen, wodurch es ist, was es ist. In diesem Sinn kann die wirkliche, innere aber im allgemeinen (bei Substanzen) unbekannte Beschaffenheit der Dinge, auf der ihre erkennbaren Eigenschaften beruhen, als ihre Wesenheit bezeichnet werden. Dies ist die eigentliche und ursprüngliche Bedeutung des Wortes« (3,3,15).¹⁶³ Die reale Wesenheit bezeichnet folglich die Tiefenstruktur oder den inneren Aufbau partikularer Objekte. Wie im Zitat bereits anklingt, schließt Locke deren Erkennbarkeit im Falle von Substanzen gerade aus. Dieser ihr Gegensatz zu den gemischten Modi bietet sich erneut als fruchtbare Möglichkeit für die Erläuterung des hier infrage stehenden Sachverhaltes an.

Dass wir Locke zufolge bei natürlichen Objekten oder Substanzen außerstande seien, deren reale Wesenheit zu erschließen, ist seiner Ansicht nach dem Umstand geschuldet, dass wir in ihrem Fall der Möglichkeit ermangeln, in deren Inneres vorzudringen und ihre Tiefenmechanik aufzuschlüsseln. Zwar ließen sich durchaus Vermutungen darüber anstellen, wie das eigentliche Sein oder die interne Beschaffenheit partikularer Dinge konstituiert bzw. aufgebaut sein mag – und Locke stellt selbst derlei Vermutungen an, indem er sich die Korpuskulartheorie seines Mentors Robert Boyle wenigstens tentativ zu eigen macht.¹⁶⁴ Allerdings ist er zugleich davon überzeugt, dass solches Wissen stets hypothetischer Natur bleiben müsse – was nicht nur daran liege, dass uns die Erkenntnisinstrumente fehlten, mit denen sich die Mikrostruktur der Materie transparent machen ließe (was eventuell ein lediglich technisches Problem darstellen könnte), sondern darüber hinaus daraus resultiere, dass es prinzipiell nicht möglich sei, nachzuvollziehen, wie sich die innere Wirkmechanik und Funktionsweise natürlicher Objekte in deren empirisch erkennbare Eigenschaften übersetzt.¹⁶⁵ Da wir solche Objekte nicht selbst gemacht haben, bleibt uns deren mikroskopische Mechanik opak und unzugänglich und die Konsequenzen oder Auswirkungen der letzteren intransparent und verschlossen.

Genau dies ist nun bei gemischten Modi anders. Weil wir deren Bestandteile exakt kennen und ihre Anordnung selbst verfügt haben, können wir auch präzise ermitteln, was logisch oder theo-

¹⁶² Weitere Stellen sind 3,11,15; 4,12,8.

¹⁶³ Die so verstandene »reale Wesenheit« grenzt Locke von der »nominalen Wesenheit« ab; unter »nominale Wesenheiten« versteht er die vom menschlichen Geist aus Klassifizierungsgründen konstruierten Art- bzw. Gattungsbegriffe; ihnen attribuiert er keinerlei extramentale Existenz; vgl. 3,3,1-20, insb. 15. Zur Interpretation und Diskussion vgl. ausführlich Specht: *Das Allgemeine bei Locke*, S. 409-451.

¹⁶⁴ Vgl. 4,3,16; GE, 193. Vgl. dazu Aaron: *John Locke*, S. 121-123; Anstey: »Locke and Natural Philosophy«; Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 51-58, 78f.; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 35-38, 41-43, 44-75.

¹⁶⁵ Vgl. 3,3,18; 4,3,16; und insb. 4,16,16. Vgl. zu diesem Problem Specht: *John Locke*, S. 100-103; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 45f., 79-85.

retisch aus ihnen folgt. Zwar mögen wir, wenn und insoweit ein gemischter Modus auf elementarer Ebene aus Ideen aufgebaut ist, die reale Entitäten repräsentieren, in Unkenntnis über deren jeweilige Tiefenstruktur oder ihre realen Wesenheiten verbleiben; sie sind allerdings auch nicht eigentlich relevant.¹⁶⁶ Denn hier interessiert bloß, was aus der konkreten Anordnung dieser Elemente, ihrer artifizuell hergestellten Konstellation und Wechselwirkung resultiert. Und das wiederum lässt sich Locke zufolge nicht anders als bei mathematischen Gleichungen oder geometrischen Figuren sicher wissen und rational demonstrieren.¹⁶⁷ Die Nähe zu Hobbes ist hier sehr deutlich spürbar.¹⁶⁸ Eine mögliche derartige Relation, Konstellation oder Anordnung von Ideen wird nun von Locke in seinem *Versuch über den menschlichen Verstand* in der folgenden Weise beschrieben und auf ihre potenziellen moralphilosophischen Konsequenzen hin zugespitzt: »Erwägen wir die Idee eines höchsten Wesens von unendlicher Macht, Güte und Weisheit, dessen Werk wir sind und von dem wir abhängen. Erwägen wir ferner die Idee unserer selbst als eines mit Verstand und mit Vernunft begabten Wesens. Bedenken wir nun, daß diese beiden Ideen zu denjenigen Ideen gehören, die klar in uns vorhanden sind. Meines Erachtens erkennen wir dann, daß diese beiden Ideen bei rechter, erschöpfender Betrachtung die Grundlagen für unsere Pflichten und für die Richtlinien unseres Handelns bieten, so daß die *Moral* dann dadurch einen Platz unter denjenigen *Wissenschaften* erhalten würde, die der *Demonstration fähig sind*« (4,3,18). Meine Hypothese lautet nun, dass die hier beschriebene Situation genau diejenige ist, die Locke in der *Zweiten Abhandlung* als Naturzustand bezeichnet hat – und dass folglich die in der soeben zitierten Passage angekündigte Demonstration der *Moral* in der zuletzt genannten Schrift ihre tatsächliche Durchführung gefunden hat. Die damit skizzierte Deutung möchte ich nun konkret entfalten und damit die typologische Klassifikationsebene verlassen, um mich den Inhalten der normativen Argumentation Lockes zuzuwenden.

¹⁶⁶ Ein prägnantes Beispiel gibt 3,11,15: »Man wende hier nicht ein, daß auf dem Gebiet der *Moral* die Namen von Substanzen ebensooft wie die Namen der Modi gebraucht werden müßten, woraus Dunkelheit zu entstehen pflege. Denn wenn bei moralischen Untersuchungen die Substanzen eine Rolle spielen, so wird ihre jeweilige natürliche Beschaffenheit nicht so sehr untersucht als vielmehr vorausgesetzt. Wenn wir beispielsweise sagen, daß der Mensch den Gesetzen unterworfen sei, so verstehen wir dabei unter Mensch nur ein körperliches vernünftiges Geschöpf. Was die reale Wesenheit oder andere Qualitäten dieses Geschöpfes darstellen mögen, kommt hierbei gar nicht in Betracht. Deshalb mag die Frage, ob ein Kind oder ein Idiot im physischen Sinne ein Mensch sei, für den Naturforscher noch so umstritten sein: der moralische Mensch, wie ich es ausdrücken möchte, bleibt davon gänzlich unberührt. Er besteht in der unverrückbaren, unabänderlichen Idee eines Wesens, das Körper und Vernunft besitzt«.

¹⁶⁷ Vgl. 3,3,18; 3,11,15-17; 4,4,6-8; 4,12,8.

¹⁶⁸ Hobbes: *Vom Menschen*, S. 19f.: »Eine demonstrative Erkenntnis a priori ist uns [...] nur von den Dingen möglich, deren Erzeugung von der Willkür der Menschen abhängt. [...] So sind streng beweisbar die meisten Sätze über Größe, deren Wissenschaft Geometrie heißt. [...] Außerdem läßt sich die Politik und die Ethik, d.h. die Wissenschaft von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit, Billigkeit und Unbilligkeit, apriorisch demonstrieren«. Diese Gemeinsamkeit erstreckt sich auch über Hobbes hinaus auf Autoren wie Suarez, Bacon, Pufendorf, Boyle, Newton, Vico; vgl. dazu insg. Tully: *Discourse on Property*, S. 23: »Locke's constitution theory of archetype ideas, or theory of maker's knowledge, can be seen as a generalisation of the traditional theory of practical or maker's knowledge.«

Als Grundlage meiner Interpretation fungiert also die Annahme, dass die Idee des Naturzustandes einen gemischten Modus und mithin eine willkürliche Schöpfung des menschlichen Geistes darstellt – und dass die konkrete Intention seiner Kreation, wie bereits im obigen Zitat anklingt, darin besteht, die spezifischen Implikationen der normativen Beziehung zwischen Gott und den Menschen philosophisch zu demonstrieren. Was in jenem Zitat zwar unerwähnt bleibt, aber der Sache nach vorausgesetzt werden kann, ist der Umstand, dass sich diese Beziehung im Begriff des göttlichen bzw. des Gesetzes der Natur¹⁶⁹ zusammenfasst; denn das besagte Gesetz bezeichnet diejenige moralische Regel, mit der der erstere die Gestaltung seines Verhältnisses zu letzteren zu organisieren sucht – jedenfalls sofern man, wie es sich für eine philosophische Beweisführung ziemt, offenbarungsabhängige Regulationsformen ausblendet. Im Anschluss an meine obigen Ausführungen möchte ich an dieser Stelle noch einmal explizit betonen, dass den Naturzustand als einen konstruierten gemischten Modus zu deuten keineswegs heißt, die elementaren Bestandteile der unter seinem Namen fingierten Situation ebenso als menschengemacht zu verstehen – was insbesondere auch für das Gesetz der Natur gilt. Nicht dieses also ist ein humanes Artefakt (jedenfalls nicht für Locke); als imaginiert hat vielmehr die Fiktion einer Konstellation zu gelten, in der es als einziger normativer Maßstab fungiert und alle anderen moralischen Regeln ausgeblendet bleiben. Kurz: Nicht das Gesetz, sondern der Entwurf einer Situation seiner exklusiven Geltung stellt eine »willkürliche« Konstruktion dar. Oder noch einmal anders formuliert: Die Idee, die willentlichen Handlungen der Menschen auf das Gesetz der Natur zu beziehen und sie einmal hypothetisch ausschließlich unter dem Gesichtspunkt dieser Relation zu betrachten – diese Idee ist die Idee des Naturzustandes als eines »frei« entworfenen Konstruktes zur Examinierung der daraus resultierenden normativen Folgen.

Um diese Deutung als korrekt auszuweisen, muss ich *erstens* belegen können, dass das Gesetz der Natur für Locke tatsächlich eine konstitutive und nicht bloß akzidentielle Komponente des Naturzustands darstellt; denn anderenfalls wäre der letztere auch nicht eindeutig als Demonstration der Implikationen des ersteren interpretierbar. Aus exakt demselben Grund muss sich *zweitens* zeigen lassen, dass im Naturzustand die Sollgeltung aller anderen moralischen Regeln (also die des Gesetzes der öffentlichen Meinung oder der Mode sowie die des bürgerlichen Gesetzes) in der Tat hypothetisch ausgeklammert wird. Beide Nachweise sind schnell erbracht. In Bezug

¹⁶⁹ Dass Gott den Menschen ein Gesetz gegeben hat, um auf diese Weise die normative Beziehung zwischen ihm und der Menschheit zu regeln, ist eine Auffassung, die Locke zeit seines Lebens vertreten hat; vgl. ELN, S. 81-88; Locke: »Law of Nature«; 1,2,6; 2,28,7; I, §§ 56, 92f.; II, §§ 6, 56f., 66, 142, 195; GE, 61; RC, S. 133; Locke: »Of Ethic in General«.

auf den ersteren herrscht nicht bloß große Einigkeit innerhalb der Forschungsliteratur¹⁷⁰ (wenn- gleich auch abweichende Stimmen zu vernehmen sind¹⁷¹); es lassen sich darüber hinaus zudem explizite Äußerungen von Locke selbst zu seiner Beglaubigung heranziehen; so stellt er im hier- für einschlägigen Kapitel der *Zweiten Abhandlung* unmissverständlich fest: »Im *Naturzustand* herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz ent- spricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und un- endlich weisen Schöpfers, die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinan- der gefällt« (II, § 6). Dieser Stelle ließen sich zahlreiche weitere hinzufügen.¹⁷² Angesichts des- sen bin ich davon überzeugt, dass überwältigende textliche Evidenzen dafür sprechen, dass Lo- cke das Gesetz der Natur tatsächlich als einen nichtzufälligen, sondern wesentlichen Bestandteil des Naturzustandes begriffen hat.¹⁷³

Dass im damit bezeichneten fingierten Szenario wiederum die normative Geltung aller anderen moralischen Regeln hypothetisch ausgeblendet bleibt, lässt sich ebenfalls leicht nachweisen. So

¹⁷⁰ Ich erspare es mir, Quellen dafür aufzuzählen und nenne im Folgenden nur die wichtigsten Ausnahmen.

¹⁷¹ Neben Strauss: *Naturrecht und Geschichte*, S. 228f. sowie Cox: *Locke on War and Peace*, S. 55f., 70-72, 79f., 84f., 93f. ist v. a. Simmons: *On the Edge of Anarchy* eine solche abweichende Stimme; vgl. 25: »the specific rights and duties granted originally to each under natural law may be altered. [...] [T]here is no specific moral characteri- sation of the state of nature that can be given even for mature adults. No adults in the state of nature will necessarily possess any particular set of rights or duties. Which rights and duties they possess will follow from their specific moral histories«; S. 34: »Locke's state of nature has no precise moral characterization«. Zur Kritik an Strauss und Cox vgl. Dunn: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«; ders.: *The Political Thought of John Locke*, S. 158-164; Riley: »On Finding an Equilibrium Between Consent and Natural Law in Locke's Political Phi- losophy«, S. 445-447; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 53f., 56-62, 74f.; Tully: *Discourse on Proper- ty*, S. 63; Yolton: »Locke on the Law of Nature«; zur Kritik an Simmons vgl. die Fußnote 173.

¹⁷² Vgl. neben den in Fußnote 169 genannten Stellen aus der *Zweiten Abhandlung* auch folgende prägnante Passa- ge: »Die *natürliche Freiheit* des Menschen liegt darin, von jeder höheren Gewalt auf Erden frei zu sein, nicht dem Willen oder der gesetzgebenden Gewalt eines Menschen unterworfen zu sein, sondern lediglich das Gesetz der Na- tur zu seinem Rechtsgrundsatz zu erheben« (II, § 22).

¹⁷³ Simmons: *On the Edge of Anarchy* gelangt ausgehend von seiner Zurückweisung der notwendigen Geltung des Gesetzes der Natur im Naturzustand (S. 25, 34) zu einer rein negativen Lesart des letzteren bei Locke: »A is in the state of nature [...] if and only if A has not voluntarily agreed to join (or is not longer a member of) any legitimate political community« (S. 21). Aus dieser Lesart folgt per Implikation, dass sich Locke zufolge auch Kinder im Na- turzustand befinden müssten. Dies ist aber nicht die in der *Zweiten Abhandlung* vertretene Position; vielmehr heißt es dort: »*Kind* werden [...] nicht in diesem völligen Zustand der *Gleichheit* geboren, sie werden aber doch für ihn geboren« (II, § 55). § 191, den Simmons heranzieht, um zu belegen, dass »[e]ach person [also auch Kinder; T. P.] is born into the state of nature« (S. 22), gibt diesen Sachverhalt nicht her; denn darin erklärt Locke lediglich, dass »der Mensch *von Natur aus frei* von Unterwerfung gegenüber jeglicher Regierung« (§ 191) sei. Nicht einer Regie- rung unterworfen zu sein impliziert aber nur dann im Naturzustand zu sein, wenn der Naturzustand durch die Nega- tion politischer Mitgliedschaft definiert wäre; genau das möchte Simmons in diesem Zusammenhang aber allererst nachweisen – seine Argumentation ist folglich zirkulär. Sie ist aber auch falsch: Denn mit Locke kann man sowohl keiner Regierung unterworfen als auch nicht im Naturzustand sein. Dies ist der Fall für Kinder, die Locke zufolge keiner politischen, sondern der elterlichen Gewalt unterworfen sind (vgl. II, §§ 55, 59-62, 71).

kontrastiert Locke den politischen Zustand, innerhalb dessen ja das bürgerliche Gesetz das Verhalten der Menschen reguliert, wiederholt mit dem Naturzustand – was beide als wechselseitig exklusiv auszuweisen scheint und mithin auch das Bestehen des besagten Gesetzes im Kontext des letzteren ausschließt.¹⁷⁴ Noch darüber hinaus konstatiert er an einer bedeutenden Stelle seiner Argumentation ganz explizit: »Menschen, die nach der Vernunft zusammenleben, ohne auf Erden einen gemeinsamen Oberherrn mit der Macht, zwischen ihnen zu richten, über sich haben, befinden sich im *eigentlichen Naturzustand*« (II, § 19). Diese Stelle ist nicht nur deswegen interessant, weil sie noch einmal belegt, dass Locke im Naturzustand die Existenz des Gesetzes der Natur voraussetzt; denn dieses Gesetz »entspricht« seinen Worten zufolge ja der Vernunft (vgl. II, § 6), welche hier als geltendes Richtmaß des Zusammenlebens unterstellt wird. Die zitierte Stelle ist vielmehr auch deshalb erhellend, weil sie expliziert, dass die Menschen im *status naturalis* ohne einen irdischen »Oberherrn« oder »Richter« (ebd.) koexistieren. Als ein solcher Richter hätte aber nicht bloß das bürgerliche Gesetz, sondern – und zwar in noch weitaus stärkerem Maße – auch die öffentliche Meinung oder das Gesetz der Mode zu gelten. Mir scheint daher die Annahme plausibel, dass Locke die Geltung des letzteren im Naturzustand ebenfalls ausgeblendet wissen will.¹⁷⁵ Diese Annahme passt zudem zu dem bemerkenswerten Umstand, dass Locke die hypothetisch in den *status naturalis* versetzten Menschen nicht, wie es seiner Anthropologie entspräche, als aufeinander verwiesene, soziale Wesen adressiert,¹⁷⁶ sondern sie stattdessen als monadische Individuen ansieht und behandelt; für das normative Argument des Naturzustands bleibt die ontologisch präsupponierte Gesellschaftlichkeit der menschlichen Gattung, die sich im Streben nach Anerkennung geradeso wie in der Wirkmächtigkeit des Gesetzes der Meinung artikuliert, außen vor, weil es ausschließlich die Implikationen eines anderen moralischen Regulativs für das humane Miteinander zu demonstrieren sucht.¹⁷⁷

Ich fasse daher noch einmal zusammen: Der Naturzustand versinnbildlicht für Locke eine fiktive Konstellation, die dadurch charakterisiert ist, dass das göttliche Gesetz bzw. das Gesetz der Natur als einzige Richtschnur oder als exklusiv gültiger Vergleichsmaßstab für die Beurteilung

¹⁷⁴ Vgl. II, §§ 89f., 94.

¹⁷⁵ Vgl. auch die in Fußnote 172 zitierte Passage aus II, § 22.

¹⁷⁶ Vgl. II, § 77: »Gott hat den Menschen so geschaffen, daß es [...] nicht gut für ihn war, allein zu sein. Er stellte ihn unter den starken Zwang von Bedürfnis, Zweckmäßigkeit und Neigung, um ihn in die *Gesellschaft* zu lenken, und stattete ihn zugleich mit Verstand und Sprache aus, um in ihr zu verbleiben und sie zu genießen«; in II, § 101 attribuiert Locke dem Menschen »die Liebe und Bedürfnis nach Gesellschaft«; vgl. ferner 3.1.1, wo es heißt, dass »Gott den Menschen zu einem geselligen Wesen bestimmt hatte«. Zur Kritik an der verbreiteten Deutung Lockes als (anthropologischem) Individualisten vgl. Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«; dies.: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«; Batz: »The Historical Anthropology of John Locke«; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 35; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 89.

¹⁷⁷ Dass man ontologische (bzw. anthropologische) Fragen und solche der Parteinahme trennen könnte und sollte, betont Taylor: »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«.

menschlicher Handlungen fungiert bzw. unterstellt wird. Dass es sich dabei um keine tatsächliche Situation, sondern um eine willkürliche Konstruktion handelt, sieht man schon daran, dass sich analoge Szenarien und Betrachtungsweisen auch für die anderen moralischen Regeln imaginieren bzw. entwickeln ließen¹⁷⁸ – oder sogar völlig andere, nichtmoralische Standards in Betracht gezogen werden könnten. Kurz gesagt: Die Idee des Naturzustands ist ein philosophisches Gedankenexperiment, das darin besteht, einmal durchzuspielen, welche Folgen es hätte, wenn man die menschlichen Handlungen ausschließlich unter dem Gesichtspunkt ihrer Relation zum göttlichen Gesetz bzw. zum Gesetz der Natur betrachten würde und alle anderen möglichen relationalen Bezüge (insbesondere die zum bürgerlichen Gesetz und die zum Gesetz der Meinung oder der Mode) dabei ausgeklammert blieben. Das Gedankenexperiment des Naturzustands erweist sich mithin als ein willkürlich geschaffenes moralitätsanalytisches Konstrukt, als ein »gemischter Modus«, von dem ausgehend sich, so der Anspruch, der Mathematik analoge Beweise führen und explizieren lassen sollen. Worin diese bestehen und worin demnach die intendierte Argumentation kulminiert, möchte ich nun näher darstellen und diskutieren.

Da wir es hier mit einer dezidiert philosophischen Demonstration zu haben, aus der klares und zuverlässiges moralisches Wissen entspringen können soll, dürfen in das Gedankenexperiment des Naturzustandes nur solche elementaren Ideen eingehen, deren Wahrheit sich auf rationalem Wege einsehen lässt. Dagegen muss aus demselben Grunde all das ausgeblendet bleiben, worüber mit den Bordmitteln der menschlichen Vernunft lediglich Spekulationen möglich sind, aber keine echte Gewissheit zu erlangen ist. Philosophisch demonstrieren lassen sich Locke zufolge *erstens* die Existenz und das Schöpferium Gottes sowie dessen entscheidenden Eigenschaften: Ewigkeit, Allmacht, Allwissenheit, Weisheit (vgl. 3,6,11; 4,10,1ff.).¹⁷⁹ Ich erspare mir hier die Mühe, den Gottesbeweis des *Versuchs über den menschlichen Verstand* näher zu erläutern und dessen offenkundigen Schwächen und Unzulänglichkeiten aufzuzeigen,¹⁸⁰ sondern führe lediglich das Ergebnis an, zu dem Locke gelangt, und setze dessen Gültigkeit um der Argumentation willen im Folgenden schlicht voraus. Dieses Ergebnis lautet: »So führt uns unsere Vernunft von

¹⁷⁸ Dies veranschaulicht Locke in 2,28,15 exemplarisch an dem Beispiel der Beurteilung eines Duells: »Betrachtet man das Duell in seiner Relation zum göttlichen Gesetz, so verdient es den Namen Sünde. Bezieht man es auf das Sittengesetz, so heißt es in manchen Ländern Tapferkeit und Tugend. Wird es auf die öffentlichen Gesetze mancher Regierungen bezogen, so nennt man es ein Kapitalverbrechen«. Keine dieser Relationen ist eine notwendige; sie sind alle zu jeweils unterschiedlichen Beurteilungszwecken ersonnene, d. h. willkürliche Konstruktionen.

¹⁷⁹ Allmacht und Weisheit bzw. Güte werden Gott von Locke bereits in ELN (z. B. S. 117f.) attribuiert; vgl. ferner 2,13,23: »Gottes Allmacht«; 2,23,13: »unendliche Macht und Weisheit Gottes«; 3,6,12: »unendliche Macht und Weisheit des Schöpfers«; 4,3,18: »Idee eines höchsten Wesens von unendlicher Macht, Güte und Weisheit, dessen Werk wir sind und von dem wir abhängen«; GE, 136. Eine gute Diskussion der normativen Relevanz dieser Eigenschaften (und ihrer Relation zum Recht qua Schöpfung) gibt Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 26-36.

¹⁸⁰ Vgl. Ayers: »Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay«, v. a. S. 249-251; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 94f.; Lascano: »Locke's Philosophy of Religion«, v. a. S. 470-475.

der Betrachtung unserer selbst und dessen, was wir unfehlbar in unserer eigenen Beschaffenheit finden, zu der Erkenntnis dieser sicheren und offenkundigen Wahrheit, *daß es ein ewiges, allmächtiges und allwissendes Wesen gibt*. [...] Für mich ergibt sich [...] klar, daß wir von der Existenz Gottes eine gewissere Erkenntnis besitzen als von irgendeinem andern Ding, das uns unsere Sinne nicht unmittelbar enthüllt haben. Ja, ich glaube behaupten zu dürfen, daß wir mit größerer Sicherheit wissen, daß es einen Gott gibt, als daß irgend etwas außer uns existiert« (4,10,6). Die Aussage ist so deutlich, wie sie sein kann.

Philosophisch wissen lässt sich ferner nicht nur die Existenz eines Gottes sowie seine basalsten Eigenschaften, sondern zudem *zweitens* die konkrete Form unserer Beziehung zu ihm: Wir sind von ihm erschaffene wie auserwählte Geschöpfe und durch den Besitz eines rationalen Erkenntnisvermögens dazu befähigt wie verpflichtet, seine Absichten zu berücksichtigen und umzusetzen. Dass aus Gottes Schöpfertum auf der einen und der menschlichen Abhängigkeit auf der anderen Seite offenbar umfassende Rechte des ersteren sowie spezifische Obligationen der letzteren resultieren, gilt Locke dabei als ein gleichsam selbstevidentes bzw. intuitiv einleuchtendes Axiom, das nicht weiter hinterfragt oder hergeleitet werden kann.¹⁸¹ Die sich aus ihm ergebenden Pflichten verdichten sich in dem Gebot, die menschliche Gattung in möglichst vielen ihrer einzelnen Individuen zu erhalten und folglich deren Eigentum an sich selbst (ihren Körper und ihre Gesundheit), an ihren Handlungen (ihre Freiheit) sowie an ihren materiellen Gütern (ihren Besitz) zu respektieren und zu bewahren.¹⁸² Dieses Gebot (und mithin die spezifische normative Beziehung zwischen Gott und den Menschen) objektiviert sich, wie bereits erläutert, in Gestalt des Gesetzes der Natur, dessen Implikationen das Experiment des Naturzustands ja zu erschließen und zu diskutieren sucht; die hierfür einschlägige Textpassage aus der *Zweiten Abhandlung* habe ich oben schon teilweise zitiert.¹⁸³ Als Fundament des Gesetzes der Natur wiederum lässt

¹⁸¹ Vgl. bereits ELN, wo Locke ohne weitere Begründung vom »right which the creator has over his creation« (S. 117) spricht. Den Versuch einer Plausibilisierung über die Beziehung zwischen Vater und Sohn gibt Locke: »Law of Nature«. In den *Zwei Abhandlungen* findet sich das Recht qua Schöpfung als obligationstheoretische Geltungsgrundlage des göttlichen Gesetzes in I, §§ 52f.; II, §§ 6, 56. Zur Diskussion vgl. Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 257-263; Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 44-46, der zu dem Schluss gelangt: »The right of creation is [...] the keystone of Locke's legalist theory of morality« (S. 46); Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 106f., 125f.; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 25f.; Tully: *Discourse on Property*, S. 35-43; Simmons: *The Lockean Theory of Rights* bilanziert seine Deutung wie folgt: »We must obey God because He is God« (S. 36).

¹⁸² Der Grundsatz der Menschheitserhaltung als höchste Norm des Gesetzes der Natur findet sich in II, §§ 6f., 11, 16, 134f., 171, 182f.; eine interessante Diskussion zum Verhältnis dieses Grundsatzes zu anderen möglichen Kandidatinnen (Gerechtigkeit; goldene Regel) für die Rolle der obersten Norm in Lockes Naturrechtslehre gibt Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 194-205. Die im Begriff des Eigentums kompilierte Trias Leben, Freiheit, Besitz findet sich in II, §§ 87, 123, 131, 135, 137, 149, 171, 173, 227; Tully: *Discourse on Property* stellt fest: »Locke's term ›property‹ means ›right‹ of any sort« (S. 7) und sei »both a right and the referent of the right« (S. 61).

¹⁸³ Sie lautet komplett: »Im *Naturzustand* herrscht ein natürliches Gesetz, das jeden verpflichtet. Und die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll. Denn alle Menschen sind das Werk eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers, die Diener

sich die aus der vertikalen Beziehung zwischen Schöpfer und Geschaffenem resultierende horizontale Gleichheit der Menschen untereinander ausmachen.¹⁸⁴ Ein Mehr an normativen Inhalten (als die soeben zusammengefassten) setzt das Argument des Naturzustandes in der Tat nicht voraus; es ist aus noch zu erläuternden Gründen von seinem sachlichen Gehalt her erstaunlich simpel und in seinen innerlichen Elementen nur wenig ausdifferenziert bzw. ausgefaltet.¹⁸⁵ Die Gültigkeit oder Wahrheit der in diesem Absatz ergänzten Ideen setze ich um der Argumentation willen im Folgenden ebenfalls voraus.

Philosophisch wissen lassen sich den obigen Ausführungen gemäß also die Existenz und einige Wesensmerkmale Gottes sowie der normative Kern unserer Beziehung zu ihm, der sich im Gesetz der Natur objektiven Ausdruck verschafft. Mit den Bordmitteln der menschlichen Vernunft in ihrem Wahrheitsgehalt nicht zu überprüfen sind Lockes Ansicht zufolge hingegen sämtliche Behauptungen, die sich auf das Leben nach dem Tod sowie mutmaßliche providentielle Aktivitäten Gottes beziehen. Darüber lassen sich vielmehr lediglich Spekulationen an- oder Glaubenssätze aufstellen.¹⁸⁶ Dies gilt nicht zuletzt auch für die »Belohnungen und Strafen in einem anderen Leben, die der Allmächtige festgesetzt hat, um die Befolgung seiner Gesetz zu erzwingen« (2,21,70); sie sind ebenfalls »nur als reine Möglichkeit« (ebd.) zu betrachten, können also nicht

eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden. Sie sind sein Eigentum, da sie sein Werk sind, und er hat sie geschaffen, so lange zu bestehen, wie es ihm, nicht aber wie es ihnen untereinander gefällt. Und da sie alle mit den gleichen Fähigkeiten versehen wurden und alle zur Gemeinschaft der Natur gehören, so kann unter uns auch keine *Rangordnung* angenommen werden, die uns dazu ermächtigt, einander zu vernichten, als wären wir einzig zum Nutzen des anderen geschaffen, so wie die untergeordneten Lebewesen zu unserem Nutzen geschaffen sind. Wie ein jeder *verpflichtet ist*, sich selbst zu erhalten und seinen Platz nicht vorsätzlich zu verlassen, so sollte er aus dem gleichen Grunde, und wenn seine eigene Selbsterhaltung nicht dabei auf dem Spiel steht, nach Möglichkeit auch *die übrige Menschheit erhalten*. Er sollte nicht das Leben eines anderen oder, was zur Erhaltung des Lebens dient: Freiheit, Gesundheit, Glieder oder Güter wegnehmen oder verringern« (II, § 6).

¹⁸⁴ Diese Gleichheit ist nicht Resultat des *bloßen* Geschaffenseins der Menschen (sonst müsste sie auch für Tiere, die gleichfalls Gottes Kreaturen sind, gelten), sondern Konsequenz der *spezifischen* Beziehung der Menschen zu Gott: sie sind »die Diener eines einzigen souveränen Herrn, auf dessen Befehl und in dessen Auftrag sie in die Welt gesandt wurden« (II, § 6). Diese spezifische Bestimmung des Menschen zeigt sich Locke zufolge an dem Umstand, dass die Menschen von Gott mit dem Vermögen der *Vernunft* ausgestattet wurden und deswegen (anders als Tiere) moralisch responsibel sind; vgl. dazu die folgenden Stellen: »Gott macht den Menschen [...] zu einem vernunftbegabten Wesen [...], die Vernunft war [...] ein Kennzeichen der ganzen Gattung« (I, § 30); sie ermöglicht den Menschen nicht nur die Erkenntnis des Gesetzes der Natur (vgl. II, §§ 6, 11, 57, 59, 170), sondern ist eben dadurch auch der Grund ihrer normativen Gleichheit: »Denn alle, die an derselben Natur [...] teilhaben, sind von Natur aus gleich und sollten dieselben gemeinsamen Rechte und Privilegien genießen« (I, § 67). Die Bedeutung des mit der Vernunft gegebenen Abstraktionsvermögen betonen Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 113f.; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 75-82; Zuckert: *Natural Rights and the New Republicanism*, S. 282-284. Aus all dem folgt: Locke vertritt eine Vernunftmoral und kennt keine Differenz zwischen moralischen Subjekten und moralischen Adressaten.

¹⁸⁵ Im Gegensatz etwa zu Pufendorf wie Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die »Reasonableness of morality«, S. 76f. betont.

¹⁸⁶ Vgl. 4,11,12 sowie insb. Locke: »Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his second Letter«, S. 489: »though the light of nature gave some obscure glimmering, some uncertain hopes of a future state; yet human reason could attain to no clearness, no certainty about it«.

den Status rationaler Gewissheiten erlangen.¹⁸⁷ Dass dies ausreichen mag, um wenigstens einige gläubige Menschen zur Befolgung des Gesetzes der Natur anzuhalten – wenngleich sich die meisten von ihnen nur wenig darum kümmern dürften (vgl. 2,28,12) – muss man nicht einmal kategorisch bestreiten.¹⁸⁸ Klar jedoch ist, dass ein dezidiert philosophisch gemeintes Gedankenexperiment nicht auf lediglich spekulativen Glaubenssätzen oder Vermutungen aufbauen kann. Sämtliche Annahmen bezüglich der jenseitigen Straftätigkeiten Gottes müssen daher aus *methodologischen* Gründen aus der Argumentation des Naturzustandes ausgeschlossen bleiben, wenn die intendierte Rationalität der Beweisführung und des Begründungszusammenhangs aufrechterhalten werden soll. Die philosophische Demonstration hat ohne Präsupposition künftiger Belohnungen oder Strafen auszukommen und voranzuschreiten.

Daraus ergibt sich nun allerdings eine außerordentlich folgenschwere Konsequenz. Da nämlich unter Voraussetzung der Lockeschen Ethik von der Existenz eines moralischen Gesetzes überhaupt nur dann die Rede sein kann, wenn ihm zugleich externe Belohnungen oder Strafen nachweislich anhängen – weil und insofern diese ja schlechthin konstitutiv für moralische Güter und Übel sind –, muss unweigerlich ein Substitut für die auf rein rationalem Weg nicht feststellbaren göttlichen Sanktionen gefunden werden, wenn nicht der Begriff eines entsprechend dekretierten Gesetzes komplett preisgegeben werden soll – dessen Implikationen das Gedankenexperiment »Naturzustand« aber ja gerade diskutieren und demonstrieren möchte. Ich bin daher davon überzeugt, dass Locke nicht zuletzt das hiermit bezeichnete Problem im Sinn hat, wenn er die Menschen als »Diener« »eines einzigen allmächtigen und unendlich weisen Schöpfers« klassifiziert und betont, dass sie »auf dessen Befehl und in dessen Auftrag [...] in die Welt gesandt wurden« (II, § 6). Denn bloß einen Paragraphen später zieht er aus dieser Feststellung den Schluss, dass im Naturzustand »die *Vollstreckung* des natürlichen Gesetzes in jedermanns Hände« gelegt sei (II, § 7) und greift damit genau das Thema auf, mit dem der vorige Absatz geendet hat: die Notwendigkeit, dass *innerweltlich* an Verbrechern und Verbrecherinnen »Gerechtigkeit geübt werden soll« (II, § 6). Kurz: Dass die Menschen auf Befehl Gottes in die Welt gesandt sind und des-

¹⁸⁷ Vgl. Lockes Brief an Tyrrell vom 4. August 1690 (Locke: *The Correspondence IV*, S. 110-113).

¹⁸⁸ Locke hat diesbezüglich gleichwohl große Zweifel; vgl. neben 2,28,12 auch 2,21,37: »Wie viele Menschen gibt es, deren Geist man die Freuden des Himmels anschaulich dargestellt hat und die sie sowohl als möglich, als auch als wahrscheinlich anerkennen, sich aber doch ganz gern mit ihrem irdischen Glück begnügen würden! So gibt bei solchen Leuten das Unbehagen, das mit dem auf die Genüsse dieses Lebens gerichteten Begehren verknüpft ist, den Ausschlag; es bestimmt ihren Willen von Fall zu Fall, wobei sie nicht einen Finger rühren, um die Güter jenes künftigen Lebens zu erlangen, wie groß sie sich diese auch vorstellen«. Diese Auskunft ist moralitätspsychologisch überaus folgenreich; nicht nur atheistische (vgl. BT, S. 95), sondern auch »viele« gläubige Menschen sind demnach primär diesseitig orientiert. Es waren nicht zuletzt solche Bedenken, die Locke dazu veranlasst haben, ab der zweiten Auflage seines *Versuchs über den menschlichen Verstand* die güter- durch die unbehagenstheoretische Psychologie zu ersetzen (vgl. 2,21,35f.); sie stellen zudem eine weitere Quelle für Lockes dezidiert diesseitigen Reformbestrebungen dar, die am weltlichen Anerkennungsstreben ansetzen und Thema des nächsten Kapitels sind.

sen Intentionen umzusetzen haben, heißt nicht zuletzt auch (bzw.: ist so zu deuten), dass dieser jenen den Strafvollzug seines Gesetzes anvertraut und übereignet hat; denn anders ließe sich der Begriff des letzteren unter den Bedingungen des Naturzustandes überhaupt nicht halten.¹⁸⁹ Die *erste* Implikation des hier verfolgten moralphilosophischen Gedankenexperiments besteht demnach in der von Locke selbst als »sehr seltsame Lehre« (II, § 9, vgl. § 11) bezeichneten Annahme einer allen Menschen individuell übertragenen Strafkompetenz an Gottes statt – gleichviel, welche alternativen Plausibilisierungsversuche und Begründungen derselbigen Locke darüber hinaus noch erdacht und angefügt haben mag.¹⁹⁰

Als Konsequenz dieser ersten Implikation lässt sich nun sogleich eine weitere Folgerung philosophisch deduzieren: Die aus ihr resultierende Konstellation einer stellvertretend und individualisiert vollstrecken Privatjustiz des Gesetzes der Natur ist aus verschiedenen Gründen alles andere als unproblematisch. *Erstens* nämlich sind Menschen, anders als Gott, keineswegs allwissend, sondern durchaus fehlbar. Wie immer klar und einleuchtend die Grundnormen des Gesetzes der Natur auch sein mögen,¹⁹¹ mindestens ihre Anwendung auf einzelne Fälle stellt die dazu berufenen und beauftragten Individuen oft vor beträchtliche kognitive Schwierigkeiten (vgl. II, § 124). *Zweitens* lassen sich Menschen, im Gegensatz zu Gott, auch nicht als prinzipiell unparteiliche Richterinnen und Richter ausweisen. Lockes Ansicht nach sei es vielmehr »sehr wahrscheinlich, daß in eigener Sache Leidenschaft und Rache sie zu weit fortreißen und ihren Eifer übertreiben, in Sachen anderer Menschen dagegen Nachlässigkeit und Gleichgültigkeit sie zu

¹⁸⁹ Ähnlich Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 131: »the ideas of duty and right (and, more generally, of morality) imply the existence of law. But there can be only a real law where there are sanctions attached to disobedience, where violations of the law are rightfully punished [...]. If, then, the law of nature is to be a genuine law [...], the law must rightly be backed up by physical force. Since it is a genuine law, binding even in our natural state, Locke supposes, someone in the state of nature must have the right to enforce natural law (and if someone has that right, everyone must have it [...])«. Simmons hält diese Argumentation für inkonsistent, da Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* aus seiner Diagnose der vielfachen Nichtbeachtung des göttlichen Gesetzes (vgl. 2,28,12) nicht folgere, dass dieses Gesetz deshalb kein Gesetz sei: »This observation that God's sanctions are insufficient to compel obedience does not lead Locke to doubt that the law of nature is a true law« (S. 135). Simmons Kritik ist allerdings selbst wenig stichhaltig, da Locke nicht so sehr die *Effektivität*, sondern die *Existenz* von Sanktionen als konstitutiv für seinen Gesetzesbegriff ansieht (trotz aller Betonung ihrer motivationalen Relevanz); denn anderenfalls wären für Locke auch staatliche Gesetze keine Gesetze (was sie aber sind), da die mit ihnen verknüpften Sanktionen ebenso wenig imstande sind, sämtliche Verbrechen effektiv zu verhindern (vgl. 2,28,12).

¹⁹⁰ Hier sind zwei Argumentationslinien relevant: 1. Die naturrechtliche Strafbefugnis ist ein Korrelat des ebenfalls allen Individuen zukommenden »*Recht[es], die Menschheit zu erhalten*« (II, § 11); 2. Die naturrechtliche Strafbefugnis ist notwendig, weil sonst ein Staat keinerlei Recht hätte, Fremde auf seinem Territorium für Gesetzesbrüche haftbar zu machen, da diese ihn nicht autorisiert und ihm somit kein konventionelles Recht eingeräumt haben (vgl. II, § 9). Zur Diskussion vgl. die in Fußnote 116 genannte Literatur.

¹⁹¹ Vgl. v. a. II, § 124: »das Gesetz der Natur [ist] für alle vernunftbegabten Wesen klar und verständlich« und II, § 6: »die Vernunft, der dieses Gesetz entspricht, lehrt die Menschheit, wenn sie sie nur befragen will, daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll«. Dass tatsächlich alle Menschen ungeachtet ihrer Herkunft und ihres Bildungsstandes diesbezüglich von Locke für kompetent befunden werden, betont Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 83-107.

indifferent machen werden« (II, § 125).¹⁹² Hier findet, nebenbei bemerkt, auch die im vorigen Kapitel als sekundäre Konfliktursache etikettierte Rachsucht Erwähnung (ohne freilich in ihrem konkreten Verursachungszusammenhang erschlossen zu sein – der, wie erläutert, bei einer Reflexion über das Gesetz der Natur schon aus methodologischen Gründen ausgeblendet bleiben muss). *Drittens* schließlich sind Menschen, erneut im Gegensatz zu Gott, nicht allmächtig. Aufgrund des zu erwartenden Widerstands von Seiten derjenigen Verbrecherinnen und Verbrecher, an denen Gerechtigkeit zu üben wäre, macht dies wiederum »die Bestrafung häufig gefährlich und oftmals für die, die sie durchführen sollen, verderblich« (II, §126). All das lässt sich als unweigerliche Konsequenz der ihrerseits argumentativ notwendigen sanktionstheoretischen Kompetenzübertragung demonstrieren.¹⁹³

Es ist in diesem Zusammenhang durchaus bezeichnend, dass sich die soeben beschriebenen drei Probleme im Naturzustand (die fehlerhafte Auslegung des Gesetzes der Natur; die Parteilichkeit seiner Anwendung; das Unterbleiben seiner Vollstreckung) als unmittelbare Konsequenzen der menschlichen Unzulänglichkeiten an exakt denjenigen Wesensmerkmalen darstellen, die Gott in vollkommener Weise ausgebildet hat (Allwissenheit; Güte bzw. Weisheit; Allmacht). Diese bemerkenswerte Korrespondenz deutet meines Erachtens abermals darauf hin, dass die »seltsame Lehre« einer Humanberechtigung zum naturgesetzlichen Strafvollzug von Locke unter genuin substitutiven Gesichtspunkten erdacht und entwickelt worden ist. Die Probleme, die an ihr auszumachen sind, resultieren präzise aus dem Umstand, dass es sich um Menschen handelt, die hier im Bedarfsfall an Gottes statt deswegen sanktionierend eingreifen müssen, weil andernfalls der Begriff des Gesetzes der Natur unter den philosophischen Voraussetzungen des Gedankenexperiments »Naturzustand« strenggenommen gar nicht zu halten wäre. Wie dem auch sei: Das Resultat dieses Experiments besteht an betrachts seiner Implikationen jedenfalls darin, dass von einer effektiven Geltung des besagten Gesetzes unter den Bedingungen seiner ausschließlichen Geltung keine Rede sein kann (um es einmal ein wenig paradox zu formulieren). Oder anders gesagt und an den hier verfolgten größeren Argumentationszusammenhang rückgebunden: Eine breitenwirksame und nachhaltige Pazifizierung der im letzten Kapitel in ihrer Genese erklärten sozialen Konflikte ist vermittels der dritten von Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* unterschiedenen und in ihren Implikationen im Naturzustandsargument der *Zweiten Ab-*

¹⁹² Vgl. II, § 13: »Gegen diese seltsame Lehre, nämlich daß im Naturzustand jeder die vollziehende Gewalt des Gesetzes der Natur innehat, wird man ohne jeden Zweifel einwenden, es sei unvernünftig, daß die Menschen Richter in eigener Sache seien, und die Eigenliebe werde sie sich selbst und ihren Freuden gegenüber parteiisch machen. Andererseits würden sie sich in der Bestrafung anderer durch ihre Bosheit, Leidenschaft und Rache zu weit hinreißen lassen«. Vgl. ferner II, § 136.

¹⁹³ Die genannten Mängel werden in II, § 136 noch einmal knapp wiederholt.

handlung demonstrierten und ausbuchstabilten moralischen Regel (dem Gesetz Gottes) ebenfalls nicht zu erwarten – jedenfalls nicht unter den hier präsupponierten »natürlichen« Umständen und Bedingungen.

Damit ist das Gedankenexperiment des Naturzustandes aber noch nicht an sein logisches Ende gelangt. Stellt die an sämtliche Individuen einzeln übertragene Befugnis zum naturgesetzlichen Strafvollzug dessen erste Denknöwendigkeit und die Demonstration der daraus unvermeidlich resultierenden Probleme wiederum deren Implikation dar, so lässt sich als dritte daran anschließende Folgerung nur die Forderung nach einer anderen, aussichtsreicheren Umsetzung und Implementierung oder Institutionalisierung des göttlichen Gesetzes als des »einzig wahre[n] Prüfstein[s] moralischer Lauterkeit« (2,28,8) aufstellen. Denn bloß auf solche Weise wäre eine faktische Befriedung der im letzten Kapitel beschriebenen sozialen Konflikte tatsächlich erwartbar – deren Genese ja immerhin in demselben Buch umrissen wird, das auch das Gedankenexperiment des Naturzustands enthält, weswegen davon auszugehen ist, dass das letztere eine Antwort auf die durch die Existenz der ersteren vorgegebene konkrete Problemstellung zu geben sucht. Mit ihm stellt sich Locke der letzten Endes durch »Ehrgeiz und Verschwendungssucht« sowie »Schmeichelei« verursachten Nötigung, »den Ursprung und die Rechte der Regierungen sorgsamer zu untersuchen und Wege zu finden, um die Ausschreitungen in Schranken zu halten und den Mißbräuchen jener Macht vorzubeugen« (II, § 111).¹⁹⁴

Wie die spezifische Antwort der *Zweiten Abhandlung* auf dieses Problem aussieht, ist bekannt: Sie verlangt, dass »alle Menschen [...] auf ihre persönliche Macht der Bestrafung [...] verzichten, damit sie allein von denjenigen ausgeübt werde, die unter ihnen dazu bestimmt werden, und zwar nach solchen Regeln, wie sie die Gemeinschaft oder diejenigen, die zu diesem Zweck von ihr ermächtigt werden, vereinbaren. Und hierin sehen wir das ursprüngliche *Recht und den Ursprung* von beiden, der *legislativen und exekutiven* Gewalt wie auch der Regierungen und der Gesellschaften selbst« (II, §127).¹⁹⁵ Bekannt ist ebenfalls (wenigstens den meisten¹⁹⁶), dass Locke nicht auf Hobbesschen Pfaden wandelt und also die geforderte Preisgabe der privatisierten

¹⁹⁴ Vgl. auch II, § 162: »in den Anfängen der Regierungen [...] war Regierung fast vollständig *Prärogative*. Wenige feste Gesetze genügten, Besonnenheit und Fürsorge des Herrschers taten das übrige. Als aber Irrtum oder Schmeichelei schwache Fürsten dazu verleiteten, diese Macht zu ihren eigenen persönlichen Zwecken zu gebrauchen und nicht zum öffentlichen Wohl, sah sich das Volk genötigt, die *Prärogative* [...] einzuschränken.«

¹⁹⁵ Hier werden »Recht« und »Ursprung« in einem Atemzug genannt (im engl. Orig.: »the original right and rise«). Meiner Lesart zufolge muss man »Ursprung« in diesem Zusammenhang als eine geltungslogische und nicht als eine zeitliche Kategorie lesen; das passt deutlich besser zum § 111 (der das Bestehen einer schon etablierten, obgleich korrumpierten Regierung und Gesellschaft präsupponiert). Zu Lockes diesbezüglichem Sprachgebrauch vgl. auch Aarsleff: »The state of nature and the nature of man in Locke«, S. 103: »Owing to a particular habit of mind, common in his day and a universal mode in the eighteenth century, Locke could not separate principles from sources«.

¹⁹⁶ Die wichtigsten Ausnahmen sind Strauss: *Naturrecht und Geschichte*; Cox: *Locke on War and Peace*; Zuckert: *Natural Rights and the New Republicanism*.

und individualisierten Auslegung wie Exekution des Gesetzes der Natur nicht mit dessen gänzlicher Aufhebung kurzschließt; vielmehr gilt ihm dieses Gesetz »als Symbol einer ewigen Regel für alle Menschen, für *Gesetzgeber* wie auch für alle anderen. Die *Vorschriften*, die sie für die Handlungen anderer Menschen geben, müssen ebenso wie ihre eigenen Handlungen und die der anderen mit dem Gesetz der Natur, d. h. mit dem Willen Gottes, der in ihnen Ausdruck kommt, vereinbar sein« (II, § 135).¹⁹⁷ Das philosophische Gedankenexperiment des Naturzustands läuft mithin darauf hinaus, die Einrichtung von Institutionen zu fordern, die dafür tauglich erscheinen und Sorge tragen sollen, dass das Gesetz der Natur respektive Gottes tatsächlich seinen Niederschlag in den positiven bürgerlichen Gesetzen (und somit in der zweiten von Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* unterschiedenen moralischen Regel) zu finden vermag – in der Hoffnung, dass auf diesem Wege ein friedliches und gerechtes Miteinander sichergestellt werden kann. Wie diese Positivierung des Naturgesetzes konkret angedacht ist, möchte ich im folgenden Kapitel erläutern und diskutieren.

Zuvor will ich allerdings noch eine letzte mögliche Implikation der normativen Argumentation der *Zweiten Abhandlung* umreißen: Wenn die Forderung, den *status naturalis* deswegen zu verlassen, weil unter seinen Voraussetzungen von einer effektiven Geltung des einzig wahren und objektiven moralischen Gesetzes nicht auszugehen ist, tatsächlich das Resultat einer streng philosophischen Beweisführung darstellt (die ja sogar mathematischen und geometrischen Deduktionen vergleichbar sein soll), dann wüsste ich nicht, was dagegen spräche, ebenjene Forderung als ein in der Tat kategorisches und nicht bloß hypothetisches Gebot der praktischen Vernunft zu verstehen; immerhin ergibt sie sich ja als Implikation einer strikt rationalen und wissenschaftlichen Beweisführung auf dem Feld der Moral. Kurz: Lediglich prudentiell wäre dann nicht das Gebot, den Naturzustand zu verlassen (das man vielmehr als einen bindenden ethischen Imperativ auszulegen hätte), sondern vielmehr der Vorschlag, wie diesem Gebot institutionell konkret nachgekommen werden sollte; er nämlich hängt, wie noch zu zeigen ist, von den spezifischen, sich in einem steten Wandel befindlichen und voneinander differierenden historischen Umständen ab. Anbetrachts solcher Erwägungen läge es jedenfalls nahe, Locke auch in der hier ange deuteten Hinsicht als einen Vorläufer Immanuel Kants zu begreifen.¹⁹⁸

¹⁹⁷ Vgl. II, § 12: »Denn wahrhaftig so verhält es sich mit einem großen Teil der *staatlichen Gesetze* [...], die nur insoweit gerecht sind, als sie auf dem Gesetz der Natur beruhen, nach dem sie zu ordnen und auszulegen sind.«

¹⁹⁸ Kant: *Die Metaphysik der Sitten*, §§ 8 (S. 364f.), 15 (S. 373-377), 42 (S. 423f.), 44 (S. 429f.) hat das Verlassen des Naturzustandes als eine Gebot der Pflicht und nicht bloß der Klugheit verstanden. Indem ich Lockes Position der von Kant annähere, widerspreche ich v. a. Simmons: *On the Edge of Anarchy*, der dafür argumentiert hat, dass Lockes politischer Voluntarismus auf einen Lockean philosophical anarchism hinauslaufe (vgl. v. a. S. 260-269); vgl. dazu auch ders.: *The Lockean Theory of Rights*, S. 67.

Zur Komplettierung meiner Argumentation möchte ich nun noch einen letzten zuvor liegengelassenen Faden wieder aufgreifen, um ihn abschließend in das Geflecht meiner Überlegungen einzuweben. Ich hatte ja ursprünglich postuliert, dass von einer nachhaltigen und breitenwirksamen Pazifizierung der im vorigen Kapitel in ihrer Entstehung beschriebenen sozialen Konflikte mit Locke genau dann und nur dann auszugehen ist, wenn sowohl das Gesetz der Meinung oder der Mode (und demnach die kulturellen Überzeugungsmuster einer Gesellschaft) als auch das bürgerliche Gesetz (und also die staatlich dekretierten Vorschriften und Normen des Miteinanders) mit dem göttlichen Gesetz inhaltlich in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Dass der letzte Teil dieses Postulates (die Forderung nach einer »Positivierung« des göttlichen Gesetzes im Medium des bürgerlichen) präzise die Pointe der normativen Argumentation der *Zweiten Abhandlung* darstellt, habe ich soeben erklärt – und den entsprechenden Punkt somit abgehakt (wenngleich ich die konkrete Form seiner institutionellen Befolgung und Umsetzung im nächsten Kapitel noch näher erörtern möchte). Dabei handelt es sich aber lediglich um die Hälfte des hier Erforderlichen. Mindestens ebenso wichtig – anbedachts der enormen Bedeutung des Verlangens nach Anerkennung innerhalb der menschlichen Psyche wohl eher noch wichtiger – wäre es allerdings, dass auch die gesellschaftlichen Meinungen (und mithin die Inhalte des Gesetzes der Mode) an die göttlichen Gebote angepasst und dementsprechend reformiert würden. Genau hierüber schweigen sich die *Zwei Abhandlungen* jedoch aus; im gesamten Text finden sich keinerlei Hinweise darauf, dass Locke irgendwelche konkreten institutionellen Maßnahmen für eine Verbesserung der Sitten, Bräuche und Meinungen vorschlagen oder auch nur in Erwägung ziehen würde – im Unterschied etwa zu Hobbes, der vor dem Hintergrund einer diesbezüglich durchaus ähnlichen Anthropologie und Problemstellung für eine Reform der Universitäten und eine staatliche Lenkung der öffentlich verkündeten Lehren und der in der Gesellschaft vorfindlichen Überzeugungen plädiert hatte.¹⁹⁹ Diese Differenz scheint bemerkenswert, ist allerdings keineswegs mysteriös.

Sie findet nämlich darin ihre Erklärung, dass Locke im Einsatz staatlicher Zwangsmittel und in etwaigen autoritären Indoktrinierungsprogrammen schlicht keine probaten oder irgend erfolgsversprechenden Instrumentarien für eine Läuterung der gesellschaftlich vorherrschenden Sichtweisen und Überzeugungen erkennen mag. Dies lässt sich insbesondere seinem *Brief über Toleranz* entnehmen – in dem zum Beispiel die folgende aufschlussreiche Feststellung zu finden ist: »Nur Einleuchtendes und Augenscheinliches kann einen Wechsel in menschlichen Meinungen bewerkstelligen; und solche Erleuchtung kann in keiner Weise von körperlichen Leiden oder

¹⁹⁹ Vgl. Hobbes: *Vom Bürger*, S. 136f.; *Leviathan*, S. 139f., 186, 246f., 340, 411-413, 543f.; ders.: *Behemoth oder das Lange Parlament*, S. 53, 59, 64, 66-68, 168f.

irgendeiner andern äußeren Strafe ausgehen« (BT, S.17). Eben darum sei es Lockes Auffassung zufolge aber auch »nicht die Aufgabe der Gesetze, für die Wahrheit von Meinungen, sondern für das Wohl und die Sicherheit des Gemeinwesens und der Güter und der Person jedes einzelnen Sorge zu tragen. Und so gehört es sich. Denn der Wahrheit würde es am besten bekommen, wenn man sie einmal auf sich selbst angewiesen sein ließe« (ebd., S. 81). Eine staatliche Steuerung der öffentlichen Anschauungen und Überzeugungen wäre demnach nicht bloß unfruchtbar, sondern geradezu kontraproduktiv. Aufklärung kann sich in den Augen Lockes, wie bereits in einzelnen Passagen des letzten Kapitels erklärt,²⁰⁰ nur diskursiv vollziehen und im Medium des argumentativen Streits zwischen voneinander abweichenden Positionen förderlich zur Entfaltung kommen. Beargwöhnen müsse man dies seiner Auffassung nach allerdings nicht; denn: »Es ist nicht die Verschiedenheit der Meinungen (die nicht vermieden werden kann), sondern die Verweigerung der Toleranz (die hätte gewährt werden können) für die, die verschiedener Meinung sind, die alle [...] Tumulte und Kriege erzeugt hat« (ebd., S. 109). Kurz: Einzig durch einen unreglementierten öffentlichen Diskurs, den intersubjektiven Austausch von Privatpersonen *coram publico* (für den sich Locke stark macht und einsetzt),²⁰¹ nicht jedoch durch Gewalt und Zwang von Seiten der öffentlichen Person des Staates wäre demnach eine wahrhafte Besserung der Sitten und der Modeansichten zu erwarten und zu erhoffen.

Wenn das aber die Position ist, auf die sich Locke festlegen lässt, dann kann man dem hier zuletzt verhandelten Problem (dem Problem also, dass er auch Sorge dafür tragen müsste, das Gesetz der Meinung oder der Mode und nicht bloß das bürgerliche Gesetz dem göttlichen Gesetz anzupassen), noch einmal eine andere Wendung geben: Die *Zwei Abhandlungen* schlagen zwar keine institutionellen Vorkehrungen zur Läuterung der gesellschaftlichen Sichtweisen und Sitten vor, weil und insofern dergleichen ja auch nicht in Übereinstimmung zu Lockes Position zu bringen wäre und solcherlei Maßnahmen in seinen Augen sowohl die Zuständigkeit als auch die Fähigkeit politischer Einrichtungen übersteigen dürften. Sie sind aber zugleich – *als politisches*

²⁰⁰ Vgl. S. 39f.

²⁰¹ Das betont zurecht Koselleck: *Kritik und Krise*, der die mit dem Gesetz der Meinung verbundene Stoßrichtung der von Locke beschriebenen und betriebenen Aufklärung wie folgt bilanziert: »Die privaten Ansichten der Bürger erheben sich [...] zum Gesetz [...]. Privatraum und Öffentlichkeit schließen sich so wenig aus, als daß vielmehr diese aus jenem hervorgeht. Die Selbstgewißheit des moralischen Innenraums liegt in seiner Fähigkeit zur Publizität. Der Privatraum weitet sich eigenmächtig zur Öffentlichkeit aus, erst in ihrem Medium erweisen sich die persönlichen Meinungen als Gesetz. [...] Locke hat durch seine Interpretation des philosophischen Gesetzes den von Hobbes einer staatlichen Politik untergeordneten Innenraum des moralischen Gewissens politisch aufgeladen. Die öffentlichen Handlungen unterliegen nicht nur der staatlichen Instanz, sondern zugleich der moralischen Instanz der Bürger. Damit hat Locke den entscheidenden Einbruch in die absolutistische Ordnung formuliert, die sich in dem Verhältnis von Schutz und Gehorsam ausdrückte: die Moral ist nicht mehr eine formale Gehorsamsmoral, nicht einer absolutistischen Politik untergeordnet, sondern sie tritt den staatlichen Gesetzen gegenüber« (S. 44, 45f.).

*Pamphlet*²⁰² – selbst Lockes Versuch, Einfluss auf die öffentliche Meinung zu nehmen und das Sinnen und Denken der Menschen zum Besseren hin zu verändern.²⁰³ Dadurch erklärt sich auch der eigentümliche Doppelcharakter des Buches. Es ist in gleichen Teilen eine streng philosophische und echt wissenschaftliche Reflexion über die Implikationen des göttlichen Gesetzes (eine rationale Beweisführung auf dem Feld der Moral und der gemischten Modi) wie eine politische Intervention in die öffentlichen Meinungsbildungsprozesse. Und durch diesen konkreten Doppelcharakter soll – oder genauer: nur durch ihn kann (unter Voraussetzung der Lockeschen Position) – sowohl das staatliche als auch das gesellschaftliche Gesetz der Meinung den Forderungen des göttlichen Gesetzes nähergebracht werden. Wie genau dies angedacht ist und aussehen soll, möchte ich im nun folgenden Kapitel näher erörtern und diskutieren.

²⁰² Dass es sich bei ihnen um eine im Kontext der »exclusion crisis« entstandene Streitschrift handelt, ist seit Laslett: *Introduction* eine weit verbreitete Annahme in der Forschung zu Locke; vgl. exemplarisch Ashcraft: *Revolutionary Politics*, passim; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 43-57; Tarlton: »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*«. Die zuvor vertretene Mehrheitsmeinung in der Forschung findet sich z. B. bei Aaron: *John Locke*, der konstatiert, das Ziel sei »to justify the Revolution of 1688« (S. 270).

²⁰³ Vgl. Rose: »The Contexts of Locke's Political Thought«, S. 54: »To understand why Locke *printed* as well as wrote his works, we need to realize that he lived in the era of an emerging public sphere«; »Locke's writings« seien »intended as weapons in the partisan conflicts played out in a growing market of print and ›public opinion«.

III. Perspektiven politischer Konfliktbewältigung

Während ich mich im ersten Kapitel mit den Ursachen sozialer Konflikte befasst habe und dabei zu dem Ergebnis gelangt war, dass sich ihr Entstehen mit Locke auf die institutionell kanalisierte Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung zurückführen lässt, welches durch die historische Herausbildung von Geld und ausdifferenzierten politischen Ämtern neue Anreize und Möglichkeiten zur Verfügung gestellt bekommt, sich sozial destruktiv in Form von Besitzstreben und Herrschsucht zu manifestieren, ging es mir im zweiten Kapitel um eine Erörterung der genuin moralischen Möglichkeiten einer breitenwirksamen und nachhaltigen Pazifizierung derartiger Konflikte. Die Bilanz fiel dabei weithin negativ aus. So kann anetrachts der geschilderten Umstände weder das Gesetz der Meinung oder der Mode (das die gesellschaftlich de facto gültigen und hier als korrumpiert zu unterstellenden Wertmaßstäbe lediglich artikuliert, nicht jedoch transformiert) noch das bürgerliche Gesetz (das sich unter den präsupponierten Bedingungen als ein partikulares Instrument der Herrschenden darstellt) konfliktschlichtende Potenzen größeren Ausmaßes entfalten; und auch das Gesetz Gottes bzw. der Natur (die dritte von Locke im *Versuch über den menschlichen Verstand* unterschiedene moralische Regel) vermag in Ansehung der gegebenen Umstände kaum als effektiv friedensstiftende Instanz zu fungieren. So sind es in seinem spezifischen Falle zwar nicht die Normen selbst, die inhaltlich korrumpiert wären; allerdings erweist sich sowohl seine Auslegung als auch seine Umsetzung unter den Voraussetzungen des Lockeschen Naturzustands (d. h. bei Abstraktion von Institutionen, die seine Verwirklichung fördern könnten) als durchweg problematisch – weswegen es im Hinblick auf die Pazifizierung der im ersten Kapitel in ihrer Genese beschriebenen sozialen Konflikte ebenfalls als praktisch oftmals folgenlos (oder doch wenigstens nicht folgenreich genug) bezeichnet werden muss.

Eine Pointe der *Zwei Abhandlungen* bestand nun vor dem Hintergrund dieser Problemdiagnose darin, eine Positivierung des Gesetzes der Natur derart zu fordern, dass politische Einrichtungen geschaffen werden sollten, die eine nachhaltige und wirksame Implementierung desselbigen erwartbar oder immerhin wahrscheinlicher machen. Eine Pointe *meiner* Ausführungen wiederum war die Feststellung, dass die Umsetzung dessen lediglich eine notwendige, nicht jedoch hinreichende Bedingung für die Lösung der hier in Aussicht stehenden Aufgabe darstellen würde. Ich hatte vielmehr dafür argumentiert, dass eine nachhaltige und breitenwirksame Pazifizierung der im ersten Kapitel in ihrer Genese beschriebenen sozialen Konflikte mit Locke genau dann und nur dann zu erhoffen wäre, wenn sowohl das Gesetz der Meinung oder der Mode (und demnach die kulturellen Überzeugungsmuster einer Gesellschaft) als auch das bürgerliche Gesetz (und

also die staatlich dekretierten Vorschriften und Normen des Miteinanders) mit dem göttlichen Gesetz inhaltlich in Übereinstimmung gebracht werden könnten. Und ich hatte zugleich darauf hingewiesen, dass die *Zwei Abhandlungen* tatsächlich beiden Forderungen nachzukommen suchen, indem sie einerseits als moralphilosophisches Traktat konkrete institutionelle Vorschläge zur Lösung des beschriebenen Problems machen (um so das bürgerliche Gesetz dem der Natur näherzubringen) und andererseits als politisches Pamphlet Lockes Versuch einer Einflussnahme auf die öffentliche Meinung (und also das Gesetz der Mode) darstellen.

Das Ziel der nun folgenden Ausführungen besteht darin, die soeben geschilderten Sachverhalte weiter zu vertiefen und mithin die verschiedenen Hinsichten auszuleuchten, in denen Locke mit seinen *Zwei Abhandlungen* die im Zuge des Entstehens von Geld und ausdifferenzierten politischen Ämtern erfolgende Entfesselung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung so zu modellieren oder zu kanalisieren sucht, dass sich das besagte Verlangen nicht länger in größtenteils sozial destruktiver Form zu manifestieren und auszuwirken vermag – was einer Reorientierung des Miteinanders am Metaregulativ des Gesetzes der Natur (des Grundsatzes der Menschheitserhaltung) gleichkommt. Dabei werde ich meinen obigen Darlegungen folgend *sowohl* die institutionelle Dimension seines Werkes *als auch* die konkrete Weise, in der es sich als eine politische Intervention in die öffentlichen Meinungsbildungsprozesse verstehen lässt, thematisieren und erörtern. Da sich im Zuge dieser Auseinandersetzung zeigen wird, dass der in der *Zweiten Abhandlung* angedachte freiheitliche Staat seinen Anforderungen entsprechend disponierte Subjekte unterstellen muss (und infolgedessen, d. h. aufgrund seiner Freiheitlichkeit, von Voraussetzungen lebt, die er selbst nicht garantieren kann), möchte ich schließlich im letzten Schritt meiner Argumentation noch einmal zu den pädagogischen Überlegungen Lockes zurückkehren, die in meinen Augen die *dritte* konstituierende Komponente des von ihm verfolgten Projektes darstellen; dieses wird nur durch die Berücksichtigung aller hier genannten Aspekte in seiner Fülle und inhaltlichen Stoßrichtung vollständig transparent.

Beginnen möchte ich mit dem Problem, dessen Aufriss den Abschluss des letzten Kapitels bildete: der Frage also, inwiefern sich die *Zwei Abhandlungen* als eine politische Intervention und demnach als Versuch einer Einflussnahme auf die öffentliche Meinung bzw. als Beitrag zu einer inhaltlichen Reformierung des Gesetzes der Mode begreifen lassen. Dabei geht es mir der hier zunächst verfolgten Fragerichtung entsprechend einstweilen noch nicht darum, welche konkreten institutionellen Vorschläge Locke in seinem politikphilosophischen Hauptwerk entwickelt bzw. anzupreisen weiß (auch wenn die breitere Rezeption derartiger Vorschläge sicherlich nicht ohne Auswirkungen auf den gesellschaftlichen Diskurs bleiben dürfte); ich interessiere mich an

dieser Stelle vielmehr bis auf weiteres ausschließlich für die pragmatische oder kommunikative Dimension der *Zwei Abhandlungen* – und folglich für die Frage, mit welchen rhetorischen Mitteln und Argumentationsfiguren sie eine Korrektur an den korrumpierten kulturellen Überzeugungsmustern und Wertvorstellungen vorzunehmen suchen. Etwaige institutionentheoretische Erwägungen finden hierbei lediglich insofern und insoweit Berücksichtigung, wie sie einen hinreichend relevanten Beitrag zu dem infrage stehenden Problem einer Reformierung der öffentlichen Meinung darstellen – bzw. sich als ein solcher Beitrag interpretieren und ausweisen lassen.

Ich habe bereits bei der erstmaligen Formulierung dieses Problems am Ende des letzten Kapitels einzelne Anregungen zu seiner Bewältigung angedeutet, wie sie im Werk von Thomas Hobbes zu finden sind – und im Anschluss daran die spezifischen Gründe dafür genannt, warum Locke sich den von Hobbes angedachten Maßnahmen nicht mehr verschreiben oder anschließen kann. Die damit aufgeworfene vergleichende Perspektive ist eine ausgesprochen fruchtbare – weshalb es mir zielführend erscheint, noch einmal Gebrauch von ihr zu machen und sie weiter zu vertiefen. Denn Hobbes sieht sich zu der Publikation seiner politischen Schriften, die ihrerseits das Ziel einer Modifikation der herrschenden Meinungen verfolgen, unter dem Eindruck einer Problemstellung veranlasst, die derjenigen Lockes zugleich in einigen wesentlichen Hinsichten ähnelt, wie von ihr in ebenso charakteristischen Zügen auf eine informative Art und Weise verschieden ist. Diese Gemeinsamkeiten und Differenzen aufzuschlüsseln, bietet sich daher als eine vielversprechende Möglichkeit an, die konkrete rhetorische Dimension und Stoßrichtung der *Zwei Abhandlungen* (ihren pamphletistischen Charakter als politische Interventionen in das Geflecht hegemonialer Überzeugungen und Sichtweisen) zu explizieren und verständlich zu machen; die mit ihrer Veröffentlichung verfolgte Programmatik gewinnt dadurch zugleich an Kontur wie an substanzieller Nachvollziehbarkeit und Plastizität.

Ich beginne mit den Ähnlichkeiten in den Problemstellungen von Hobbes und Locke. Sie lassen sich augenscheinlich bereits daran ausmachen, dass beide Philosophen gleichermaßen die Frage zu beantworten suchen, wie ein friedliches und hinreichend gerechtes soziales Miteinander auf institutionellem Wege zu erreichen, sicherzustellen und aufrechtzuerhalten wäre. Dieser Punkt ist trivial und wenig aufschlussreich. Als schon etwas interessanter – aber in Anbetracht der obigen Ausführungen gleichwohl nicht wirklich überraschend – hat hingegen der Umstand zu gelten, dass sich die Gemeinsamkeiten zwischen Hobbes und Locke auch auf die ihrem geteilten Ansinnen zugrundeliegende Problem diagnose erstrecken – jedenfalls soweit es um die Identifizierung des primären psychologischen Motivs geht, das der erstrebten Pazifizierung als Haupthindernis entgegengestellt wird; denn wie der letztere machte bekanntermaßen auch der erstere

für das Entstehen zwischenmenschlicher Konflikte vornehmlich eine exzessive und hemmungslose Form des Verlangens nach sozialer Anerkennung und Bestätigung verantwortlich, die bei ihm in der Regel unter der Bezeichnung »eitle Ehrsucht« oder »Ruhmsucht« firmiert²⁰⁴ – und ihrerseits als das Begehren zu begreifen ist, Bewunderung und Hochachtung qua Überlegenheit zu erlangen. Die durch dessen Prävalenz letztursächlich angefachte Konfliktdynamik hat Hobbes in seiner Abhandlung *De Cive* beispielhaft wie folgt beschrieben: »Da nun alle geistige Lust und Freude darin besteht, jemand zu finden, mit dem verglichen man von sich selbst hoch denken kann, so müssen notwendigerweise die Menschen ihren gegenseitigen Haß und ihre Verachtung bald durch Lachen, bald durch Worte, bald durch Gesten oder andere Zeichen merken lassen, und nichts ist kränkender und pflegt wiederum so sehr die Lust zu steigern, andere zu verletzen.«²⁰⁵ Dies ist nur eine exemplarische Stelle unter vielen anderen möglichen; die in ihr zum Ausdruck kommende psychologische Dimension seiner Problemdiagnose, deren letztliche Verankerung in der menschlichen Triebstruktur und Begehrendynamik (die der Lockeschen Analyse und Deutung bis zu diesem Punkt durchaus gleicht), hat Hobbes bis in seine Spätschriften hinein nicht modifiziert.²⁰⁶

Worin die beiden Philosophen hingegen auf eine durchaus aufschlussreiche Art und Weise voneinander abweichen, ist die konkrete soziale Verortung des entfesselten oder übersteigerten und dadurch eminent konfliktstimulierenden Wunsches nach Anerkennung oder Auszeichnung qua Überlegenheit – und mithin die schichtspezifische Zuordnung des besagten Begehrens in seiner pathologischen Erscheinungsform. Mit anderen Worten: Während sich in der *psychologischen* Grundlegung und Analyse weitreichende und signifikante Gemeinsamkeiten zwischen Hobbes und Locke nachweisen lassen, treten kaum weniger bemerkenswerte Unterschiede dort zutage, wo es zur eigentlich *soziologischen* Diagnose bzw. zur gesellschaftstheoretischen Erweiterung

²⁰⁴ Vgl. Hobbes: *Vom Menschen*, S. 34; ders.: *Vom Bürger*, S. 80, 109, 77f., 196, 211; ders.: *Leviathan*, S. 56, 95f., 244, 446, 466. Dass Ehrgeiz bzw. Ruhmsucht bei Hobbes als primäre Konfliktursachen firmieren, hat v. a. Strauss: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis* betont.

²⁰⁵ Hobbes: *Vom Bürger*, S. 80f. Vgl. ebd., S. 126, 228, wo vom »Wettstreit um Ehre« die Rede ist; vgl. S. 172.

²⁰⁶ Vgl. z. B. Hobbes: *Leviathan*, S. 95: »jedermann sieht darauf, daß ihn sein Nebenmann ebenso schätzt, wie er sich selbst einschätzt, und auf alle Zeichen von Verachtung oder Unterschätzung hin ist er von Natur aus bestrebt, soweit er es sich getraut (was bei weitem genügt, Menschen, über denen keine allgemeine, sie zum Stillhalten zwingende Macht steht, dazu zu bewegen, daß sie sich gegenseitig vernichten), seinen Verächtern durch Schädigung und den anderen Menschen durch das Exempel größere Wertschätzung abzunötigen«; S. 133: »Die Menschen liegen in einem ständigen Wettkampf um Ehre und Würde [...]; folglich entsteht zwischen den Menschen aus diesem Grund Neid und Haß und letztlich Krieg«. Es ist bemerkenswert, dass bei der Beschreibung des Naturzustands im 13. Kapitel des *Leviathan* als Konfliktursachen noch gleichgewichtig Konkurrenz, Misstrauen und Ruhmsucht Erwähnung finden (vgl. S. 95), im 17. Kapitel über die Ursachen der Staatsgründung dann aber nurmehr ruhmstuch- bzw. ehrgeizbezogene Motive von Bedeutung sind (vgl. S. 133f.). Bereits dieser Umstand erscheint mir auszureichen, um die Deutung zu widerlegen, dass im *Leviathan* Ehr- bzw. Ruhmsucht keine zentrale Rolle mehr als Konfliktentstehungsmotiv spielten – wie es etwa McNeilly: *The Anatomy of Leviathan*, S. 138-167 und Hampton: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, S. 58-79 behauptet haben. Auch im *Behemoth* identifiziert Hobbes vollkommen analog »ehrgeizige Geistliche und ehrgeizige Adelige« (S. 27) als Hauptkonflikttreiber des Bürgerkriegs.

und Komplettierung der Konfliktentstehungsanalyse beider Autoren kommt; aus ihnen erklären sich schließlich auch die beträchtlichen Differenzen in der jeweilig verfolgten rhetorischen und argumentativen Strategie zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung bzw. zur Reformierung der im gesellschaftlichen Diskurs dominant gewordenen korrumpierten Sichtweisen und Überzeugungen (die ihrerseits eine wichtige Rolle für das Aufflammen sozialer Konflikte spielen). Wie dies konkret zu verstehen und inhaltlich im Einzelnen zu unterscheiden ist, möchte ich nun im Folgenden näher auseinanderlegen und diskutieren.

Ich beginne mit Hobbes. In seinen Augen sind es vor allem die »auführerischen Geistlichen«²⁰⁷ sowie die in den klassischen republikanischen Lehren unterrichteten Demagoginnen und Demagogen,²⁰⁸ denen ein Übermaß an sozialem Geltungsdrang und eine schrankenlose Begierde nach Macht und Herrschaft attribuiert werden müsse; in ihnen habe man seiner Ansicht nach die entscheidenden gesellschaftlichen Trägerschichten eines besonders stark ausgeprägten Verlangens nach Anerkennung und Bestätigung qua Überlegenheit auszumachen – weswegen von den beiden genannten Gruppen auch das größte initiale Gefährdungspotential für eine dauerhafte Aufrechterhaltung von Frieden und Ordnung ausginge.²⁰⁹ Dieses Potenzial vermag sich Hobbes zufolge in handfesten sozialen Konflikten nun genau dann zu entladen, wann immer es den besagten Akteurinnen und Akteuren glückt, breitere Teile der einfachen Bevölkerung mit ihren Idealen und Überzeugungen anzustecken und aufzustacheln (und also: in ihnen ebenfalls eine Verstärkung und Entfesselung ihres Geltungswunsches zu bewirken), um sie derart für die eigenen Macht- und Herrschaftsinteressen einzubinden und auszunutzen. Im Bewusstsein genau dieser Problemstellung ist das Vorwort von *De Cive* verfasst, in dem es etwa heißt: »Meine Absicht ist [...] nicht darauf gerichtet gewesen, Lob zu erringen [...], sondern ich habe das Buch Ihretwegen, der Leser wegen geschrieben. Wenn Sie die von mir aufgestellte Lehre erfaßt und begriffen haben werden, so hoffe ich, [...] daß Sie nicht mehr von ehrgeizigen Menschen sich werden mißbrauchen lassen, um mit Ihrem Blute diesen zur Macht zu verhelfen. Ich hoffe, daß Sie es vielmehr vorziehen werden, den gegenwärtigen Zustand, auch wenn er nicht der beste ist, selbst zu genießen, als Krieg zu beginnen, damit, nachdem Sie selbst getötet worden oder das Alter Sie verzehrt hat, andere in einem spätern Jahrhundert eine verbesserte Verfassung besitzen.«²¹⁰

²⁰⁷ Hobbes: *Behemoth*, S. 57; vgl. ebd., S. 2, 4f., 16, 21, 27, 32, 41f., 45f., 57, 66, 68. Vgl. ferner ders.: *Vom Bürger*, S. 72f.; ders.: *Leviathan*, S. 446, 466, 543f.

²⁰⁸ Vgl. Hobbes: *Vom Bürger*, S. 72f.; ders.: *Leviathan*, S. 78, 167, 249f., 520, 543f.; ders.: *Behemoth*, S. 5, 26f., 31f., 33, 41f., 43, 45, 64, 68.

²⁰⁹ Eine hervorragende systematisierende Deutung von Hobbes' Konfliktentstehungsanalyse findet sich bei Melzer: *The Natural Goodness of Man*, S. 120-126.

²¹⁰ Hobbes: *Vom Bürger*, S. 72.

Um nun vor dem Hintergrund dieser Problemdiagnose die öffentlichen Meinungen und Ansichten derart zu beeinflussen, dass die Gefahr eines Ausbruchs von sozialen Konflikten größeren Stils, wenn schon nicht gänzlich ausgeschlossen, so doch zumindest in ihrer Wahrscheinlichkeit deutlich minimiert wird, sieht sich Hobbes vor eine zweifache Aufgabe gestellt: *Einerseits* muss er die Überzeugungskraft und damit die Virulenz der von den als umstürzlerisch identifizierten Kräften breitenwirksam verkündeten Ideologien so zu schwächen versuchen, dass sie nicht länger als attraktiv (geschweige denn als Beweggrund, um in ihrem Namen zu den Waffen zu greifen) erscheinen. Diesem Anliegen sind besonders die letzten beiden Bücher des *Leviathan* gewidmet, in welchen Hobbes nicht nur fälschlich als »christlich« etikettierte Widerstandslehren durch Rekurs auf die Bibel zu desavouieren sucht, sondern zudem die Unangemessenheit klassischer republikanischer Vorstellungen mit Blick auf die ihm kontemporären Verhältnisse nachzuweisen bestrebt ist (und nebenbei: die Herrschaftsinteressen ihrer Fürsprecherinnen und Fürsprecher vorführt und demaskiert).²¹¹ *Andererseits* sollte er, wie es auch bereits im Vorwort von *De Cive* anklang, mit geeigneten argumentativen und rhetorischen Mitteln zusätzlich Sorge dafür tragen, dass sich die überwiegende Anzahl der einfachen Menschen nicht mehr so leichtfertig in ihren Leidenschaften erregen und dadurch zu Gewalttaten verlocken oder anstiften lässt. Dieser konkreten Aufgabenstellung begegnet Hobbes mit der effektvollen Inszenierung seiner spezifischen Konzeption eines kriegerischen Naturzustands. Darauf möchte ich kurz näher eingehen, um mich im Anschluss daran wieder Locke zuzuwenden und dessen Strategie zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung zu erörtern.

Das von Hobbes kunstvoll arrangierte Szenario des Naturzustandes dient einem primären, allem anderen übergeordneten Ziel: Es soll den Menschen so drastisch wie möglich vor Augen führen, was ihnen bevorstünde, wenn sie sich entweder selbst aktiv und eigenmächtig ihren ungezügelter Leidenschaften und Geltungsbedürfnissen auslieferten oder aber sich dazu in einer reaktiven Art und Weise von anderen reizen, verführen oder hinreißen ließen – nämlich der perennierende Zustand eines »Krieges eines jeden gegen jeden«.²¹² Mit dieser dramatisierenden Bebilderung der möglichen Konsequenzen ihres Tuns sucht Hobbes bei seinen Rezipientinnen und Rezipienten exakt das zu erreichen, was er im Vorwort von *De Cive* als vordringlichstes Ziel angegeben hat: durch Konfrontation mit dem größtmöglichen Übel eines gewaltsamen Todes den Hochmut

²¹¹ Vgl. die in den Fußnoten 207 und 208 genannten Stellen aus dem *Leviathan*. Eine die Herrschaftsinteressen der Geistlichen besonders klar dechiffrierende Stelle findet sich im 43. Kapitel: »so hat es auch zu allen Zeiten in der Kirche Christi falsche Lehrer gegeben, die danach trachteten, sich beim Volk durch phantastische Lehren Ansehen zu verschaffen und mit Hilfe dieses Ansehens (wie es in der Natur des Ehrgeizes liegt) das Volk zu ihrem privaten Vorteil zu lenken« (S. 446); analog in Bezug auf die weltlichen Politiker und Politikerinnen ebd., S. 167, S. 520f.

²¹² Hobbes: *Leviathan*, S. 96; vgl. ebd., S. 131-135, 245, 446; ders.: *Vom Bürger*, S. 83f., 124, 152, 165.

und Stolz der Menschen zu brechen und sie stattdessen zu Demut und Bescheidenheit anzuhalten.²¹³ Ähnlich wie bei Locke ist es also nicht der auf die Erlangung materieller Güter ausgerichtete Selbsterhaltungstrieb, der im fingierten Szenario des Naturzustands die primäre Konfliktsache darstellt (was einzig unter Bedingungen der Knappheit anzunehmen wäre, von denen bei Hobbes jedoch keine Rede ist);²¹⁴ das dort adressierte Problem besteht vielmehr darin, dass die Menschen im Großen und Ganzen *zu wenig* um ihre Selbsterhaltung, ihr bloßes Überleben, bekümmert seien und sich stattdessen *zu viel* um Ansehen und Ehre, Wertschätzung und Ruhm in den Augen ihresgleichen sorgten (was unweigerlich zu dauernden Konflikten führe, die für die basalen Überlebensinteressen aller maximal nachteilig seien). Mit anderen Worten: Der rhetorische Zweck der Inszenierung eines kriegerischen Naturzustandes ist es, die maßlose Gier nach Anerkennung und Bestätigung über die erschreckende Veranschaulichung ihrer möglichen Folgen zu mäßigen und zu depotenzieren, die Menschen gegen ihre gefährlichen Versuchungen zu immunisieren und sie auf andere, materielle Ziele (den Selbsterhaltungstrieb) hin zu orientieren. Durch die Verbindung dieser konsequenzialistisch verfahrenen Kritik mit einer ihr korrespondierenden Widerlegung der verlockenden und aufputschenden Lehren, die von den ganz besonders ehrgeizigen Gruppen und Individuen zur Beförderung ihrer eigenen Absichten unters Volk gebracht werden, sucht Hobbes das (von ihm freilich nicht so bezeichnete) Gesetz der Meinung oder der Mode derart zu reformieren, dass es sich nicht mehr in erster Linie konfliktstimulierend auszuwirken vermag.

Damit komme ich zu Locke. Obschon dieser letztlich dasselbe psychologische Begehren für das Ausbrechen sozialer Konflikte verantwortlich macht wie sein Landsmann vor ihm (eine sich im Wunsch nach Überlegenheit artikulierende pathologische Erscheinungsform des Strebens nach Anerkennung), ist die von ihm vorgenommene soziale Zuordnung und Einbettung des besagten Verlangens derjenigen des letzteren geradezu diametral entgegengesetzt. Waren es bei Hobbes

²¹³ Aufschlussreich ist in dieser Hinsicht das Frontispiz des *Leviathan*, das mit einem Ausspruch aus Hiob 41,25 überschrieben ist: »Non est potestas Super Terram quae Comparetur ei«; der in der Bibel darauf unmittelbar folgende Vers lautet: »Er sieht allem ins Auge, was hoch ist; er ist König über alle stolzen Tiere« (Hiob 41, 26).

²¹⁴ Die Unterstellung eines Knappheitstheorems bei Hobbes ist oft das Ergebnis aus einer Kombination von hermeneutischer Nachlässigkeit und präsentistischen Interpretationsinteressen (Hobbes als rational-choice-Theoretiker). Ein typisches Beispiel dafür ist Nida-Rümelin: *Bellum omnium contra omnes*, der aus Hobbes' Feststellung »Und wenn daher zwei Menschen nach demselben Gegenstand streben, den sie jedoch nicht zusammen genießen können, so werden sie Feinde« (Hobbes: *Leviathan*, S. 95) schließt: »Die Konkurrenz um knappe Güter [...] mündet in dauernder Feindschaft und wechselseitiger Furcht« (Nida-Rümelin: *Bellum omnium contra omnes*, S. 112). Aber *erstens* postuliert Hobbes in der zitierten Passage kein Knappheitstheorem – sondern behauptet bloß, dass Menschen zu Feinden würden, *wenn* sie nach demselben, nicht gemeinsam verwendbaren Gut streben; und *zweitens* fungieren als Beispiele derartiger, nicht gemeinsam genießbarer Güter bei Hobbes in der Regel nicht solche des Selbsterhaltungstriebes, sondern solche der Ehre oder des Ruhmes, die einen positionellen oder relationalen und daher tatsächlich inhärent knappen Charakter haben; vgl. dazu Hobbes: *Leviathan*, S. 67-71, konzise S. 494: »Ich habe [...] gezeigt, daß ehren heißt, der Macht einer Person einen hohen Wert beimessen, und daß wir den Wert dadurch bemessen, daß wir diese Person mit anderen vergleichen«. Zur Kritik an der Unterstellung eines Knappheitstheorems bei Hobbes vgl. auch Abizadeh: »Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory«, S. 301.

primär aufstrebende oppositionelle Kräfte, die mit ihren umstürzlerischen Lehren die bestehenden Verhältnisse deshalb in Verwirrung zu bringen suchten, um auf solche Weise vor dem Volk zu Ansehen und Ruhm zu gelangen, so sind es bei Locke stattdessen machthungrige Parteigänger und Parteigängerinnen der Regierenden, die sich mit vermeintlich staatstragenden, aber im Ergebnis kaum weniger konfliktförderlichen Auffassungen in den Augen der Herrschenden zu empfehlen, hervorzutun und auszuzeichnen bestrebt zeigen. Diese Diagnose findet sich bereits in den Eröffnungspassagen der *Ersten Abhandlung*, wo es demgemäß heißt: »In der letzten Zeit hat sich unter uns eine Generation von Menschen gebildet, die den Fürsten gern mit der Ansicht schmeicheln möchten, daß ihre absolute Gewalt auf einem göttlichen Gesetz beruht [...]. Wenn es nach ihnen ginge, wären nicht nur alle Untertanen der schlimmsten Tyrannei und Unterdrückung ausgeliefert, sondern auch die Rechtstitel der Fürsten in Frage gestellt und ihre Throne erschüttert. (Denn nach ihrem System sind bis auf eine einzige Ausnahme alle als Sklaven geboren und durch göttliches Recht dem rechtmäßigen Erben *Adams* untertan.) Zur Erfüllung ihrer gegenwärtigen Absichten scheinen sie bereit, jeglicher Regierung den Krieg zu erklären und die Grundlage der menschlichen Gesellschaft umzustürzen« (I, § 3).²¹⁵ Und während es bei Hobbes vornehmlich die in ihren Leidenschaften leicht zu erregende und verführungsanfällige einfache Bevölkerung war, die einer Immunisierung gegen die Versprechungen aufrührerischer Lehren bedurfte, so sind es bei Locke hingegen die Herrschenden selbst, die vor den schmeichlerischen Einflüsterungen antichambrierender Ehrgeizlinge gewarnt und geschützt werden müssen. Kurz gesagt: Geht für den ersteren alle Gefahr gleichsam von unten aus, so hat man dem letzteren zufolge das vordringliche Bedrohungspotenzial für Frieden und Ordnung bevorzugt in den Schaltzentralen der Macht auszumachen und ebendort anzugehen und zu bekämpfen.²¹⁶

²¹⁵ Vergleichbare Stellen finden sich in I, §§ 72, 121, 126, 142f.; II, §§ 111, 112, 218, 162. Dass Filmer und Seinesgleichen in der historischen Situation Lockes keine »konservativen« Vorstellungen vertreten, sondern innovative und umstürzlerische Lehren predigen, betonen (contra Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«, Strauss: *Naturrecht und Geschichte* sowie Cox: *Locke on War and Peace*) etwa Dunn: »Consent in the Political Theory of John Locke«, S. 161 und Tully: *Discourse on Property*, S. 157, 169; vgl. zur Rolle der »flatterer« v. a. Tarlton: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*« sowie ders.: »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*«. Laslett: »Introduction« nennt Filmer »the man of the moment« (S. 67).

²¹⁶ Darin besteht ohne Zweifel der Sinn der folgenden, in einer lediglich rhetorischen Frage kulminierenden Textpassage: »Ich gebe zu, daß Stolz, Ehrgeiz und der hitzige Sinn einzelner Menschen oft große Verwirrung in einem Staatswesen gestiftet haben, und daß Aufruhr für Staaten und Königreiche verhängnisvoll gewesen ist. Aber ob das Unglück häufiger vom Übermut des Volkes und von seinem Verlangen, die rechtmäßige Autorität seiner Herrscher abzuschütteln, ausging, oder von der Unverschämtheit der Herrscher und ihren Versuchen, eine willkürliche Gewalt über ihr Volk zu erlangen und auszuüben, ob Unterdrückung oder Ungehorsam den ersten Anlaß zur Zerrüttung gegeben hat, das will ich der unparteiischen Geschichte zur Entscheidung überlassen« (II, § 230; vgl. zusätzlich §§ 227-229). In II, § 175 spricht Locke von den »Verwirrungen, die der Ehrgeiz in die Welt gebracht hat« und dem daraus resultierenden »Lärm des Krieges, der einen so großen Teil der Menschheitsgeschichte ausmacht«. In II, § 209 gilt es ihm als »der gefährlichste Zustand«, »wenn die Regierenden es einmal so weit gebracht haben, daß ihnen ihr Volk allgemein mit Argwohn begegnet«; auch hier geht die Gefahr also von den Regierenden aus.

Um nun genau dies zu tun und mithin das Gesetz der Meinung oder der Mode so zu reformieren, dass es nicht länger den Ehrgeiz der ohnehin schon Mächtigen weiter befeuert und intensiviert, verfolgt auch Locke eine doppelte Strategie: *Einerseits* sucht er die stabilitätsgefährdenden und letztlich konfliktförderlichen absolutistischen Dogmen der geltungshungrigen Parteigänger und Parteigängerinnen der Herrschenden zu blamieren und die wahren, nämlich sozial destruktiven Konsequenzen solcher Auffassungen aufzudecken. Diesem Anliegen ist die *Erste Abhandlung* gewidmet, in welcher Locke am Beispiel des seinerzeit besonders prominenten und wirkmächtigen Robert Filmer exemplarisch vorführt, dass dessen »zur allgemein gültigen Gotteslehre unserer Zeit« (I, Vorwort) ausstaffierten Überzeugungen nicht nur Vernunft wie Bibel gleichermaßen widersprechen (und also falsch sind), sondern zudem ihr präntiertes Ziel verfehlen, weil sie aufgrund ihres Unvermögens, die rechtmäßigen Inhaber oder Inhaberinnen der Souveränität zweifelsfrei zu identifizieren, keineswegs die Throne zu befestigen vermögen, sondern stattdessen maßlose Ambitionen schüren und dadurch alle Verhältnisse in Unordnung und Verwirrung stürzen (und demnach als schädlich bezeichnet werden müssen).²¹⁷ Entsprechend unzweideutig fällt denn auch das Fazit der Auseinandersetzung mit Filmers oder ähnlich gelagerten Lehrmeinungen im letzten Kapitel des Buches aus; dort heißt es: »Die Geschicklichkeit, die immer wieder angewandt wird, die Gewalt mit all dem Glanz und der Versuchung zu umgeben, die ihr der Absolutheitscharakter zusätzlich verleiht, ohne dabei zu zeigen, wer eigentlich ein Recht auf sie hat, kann doch letzten Endes nur dahin führen, den natürlichen Ehrgeiz des Menschen, der sich allzu gern über gegebene Grenzen hinwegsetzt, anzustacheln und zu verschärfen. Was bewirkt das schließlich anderes, als die Menschen zu einer noch egoistischeren Raffgier anzustacheln? Somit wird eine sichere und dauerhafte Grundlage für endlose Kämpfe und ewige Unzufriedenheit gelegt, anstatt für Frieden und Ruhe zu sorgen, was die Aufgabe jeder Regierung und der Endzweck der menschlichen Gesellschaft sein sollen« (I, § 106).²¹⁸ *Andererseits* sollte Locke

²¹⁷ Dass Filmers Lehren Vernunft und Bibel widersprechen, konstatiert Locke in I, §§ 11-13, 30, 150, passim; vgl. dazu Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 210f.; die zentrale Passage, in der Locke Filmers Auffassung der Unfähigkeit zeilt, die Machthabenden zu identifizieren und so ihre Autorität zu stützen, ist: I, § 81: »Es ist [...] sinnlos, von Unterwerfung und Gehorsam zu reden, ohne uns darüber aufzuklären, wem wir zu gehorchen haben«; weitere analoge Stellen finden sich in I, §§ 70-72, 75, 111, 119, 121f., 129; vgl. auch II, § 112. Tarlton: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*« beschreibt das letztliche Resultat von Lockes Kritik konzise wie folgt: »Filmer's was a conception of royal power impossible« (S. 60). Zur Auseinandersetzung Lockes mit Filmer vgl. ausführlich Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 47-76; Parry: *John Locke*, S. 73-83.

²¹⁸ Konkret gegen Filmer gerichtet macht Locke exakt diesen Punkt auch bereits zu Beginn der *Ersten Abhandlung* geltend; dort heißt es: »Konnte unser Autor mit der Errichtung einer so schrankenlosen Gewalt etwas anderes erreichen oder beabsichtigen, als der natürlichen Eitelkeit und dem Ehrgeiz der Menschen zu schmeicheln, die ihrer Anlage entsprechend mit dem Besitz der Macht zunehmen und wachsen? Denjenigen, die mit Einwilligung ihrer Mitmenschen zu hohen, aber beschränkten Machtgraden gelangt sind, redet er dadurch ein, daß sie mit dem Anteil, der ihnen übertragen wurde, gleichzeitig ein Anrecht auf die gesamte Macht haben, die man ihnen verliehen hat. Sie glauben nun tun zu können, was ihnen beliebt, nur weil sie die Macht haben, mehr auszurichten als andere. So werden sie zu einem Handeln verleitet, das weder ihnen selbst noch jenen, die unter ihrer Obhut stehen, zum Nut-

mit angemessenen argumentativen und rhetorischen Mitteln zusätzlich Sorge dafür tragen, dass sich die Regierenden – ungeachtet etwaiger ideologischer Rückendeckungen – ihrerseits nicht selbst allzu leichtfertig von den Möglichkeiten der ihnen anvertrauten Machtmittel berauschen und zu einem Missbrauch der letzteren verführen lassen – um auf derlei Weise womöglich ihren übersteigerten Geltungsdrang und Ehrgeiz zu befriedigen. Dieser konkreten Aufgabe nun begegnet Locke mit seinen Ausführungen zum Recht auf Widerstand.²¹⁹ Das möchte ich kurz näher veranschaulichen und plausibilisieren.

Das Widerstandsrecht ist das den differierenden Prämissen der Lockeschen Theorie angepasste funktionale Äquivalent des Hobbesschen Naturzustandes.²²⁰ Die der Inszenierung des letzteren analoge, aber an eine andere Adresse gerichtete Zielsetzung seiner Ausmalung und Konzession in den *Zwei Abhandlungen* besteht darin, den Herrschenden so unmissverständlich wie nötig vor Augen zu führen, was ihnen bevorstünde, wenn sie sich entweder selbst aktiv und eigenmächtig ihren leidenschaftlichen Machtgelüsten und Geltungsbedürfnissen auslieferten oder aber sich dazu von schmeichlerischen Emporkömmlingen verführen bzw. hinreißen ließen – nämlich die zwar stets nur zögerlich begonnene, letztendlich jedoch unausweichliche Erhebung der Unterdrückten. So stellt Locke in einer diesbezüglich einschlägigen Passage nachdrücklich fest: »Das allgemein und widerrechtlich mißhandelte Volk wird bei jeder Gelegenheit bereit sein, sich von der Bürde zu befreien, die schwer auf ihm lastet. Es wird die Gelegenheit herbeisehnen und suchen, und bei dem Wechsel, der Schwäche und den Zufälligkeiten der menschlichen Angelegenheiten wird es nur selten lange dauern, bis sie sich bietet« (II, § 224).²²¹ Auch hier ist es also die

zen dient. Das kann nur schweres Unheil zur Folge haben« (I, § 10). Vgl. auch Harris: *The mind of John Locke*, S. 245: »Locke's concern [...] was to cast the positions he rejected as the disturbers of the peace«.

²¹⁹ Dass dies der konkrete Hintergrund seiner Konzession dieses Rechtes ist, geht v. a. aus II, § 226 hervor; darin heißt es: »Diese Lehre von einer Gewalt im Volke [...] ist der beste Schutz gegen Rebellion [...]. Denn Rebellion ist nicht etwa eine Opposition gegen Personen, sondern gegen eine Autorität, die allein auf der Verfassung und den Gesetzen der Regierung beruht. [...] [S]o handelt es sich bei denjenigen, die im Gegensatz zu den Gesetzen wieder die Gewalt aufrichten, um *rebellare*, d. h. sie stellen den Kriegszustand wieder her und sind damit im eigentlichen Sinne Rebellen. Und da die Inhaber der Macht am leichtesten dazu neigen werden (durch ihren Anspruch auf Autorität, durch die Versuchung der Macht, die in ihren Händen liegt wie auch durch die Schmeicheleien ihrer Umgebung), so liegt das sicherste Mittel, mit dem man dieses Übel umgehen kann, darin, denjenigen die Gefahr und Ungerechtigkeit zu zeigen, die der Versuchung am stärksten ausgesetzt sind«; vgl. ferner BT, S. 111.

²²⁰ Diese Analogie findet sich auch bei Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 71f. Tarlton: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*« sieht eine Pointe der Kritik an Filmer darin, dass Locke dessen Lehre aufgrund ihrer Unfähigkeit, die jeweils legitimen Regierenden eindeutig zu identifizieren (und den sich daraus ergebenden anarchischen Konsequenzen) auf den herrschaftsfreien Naturzustand hinauslaufen ließe (vgl. S. 70f.).

²²¹ Vgl. auch II, §§ 94, 162, 168, 209f.; in BT, S. 101 heißt es analog: »Gerechte und maßvolle Regierungen haben überall Ruhe, überall Sicherheit. Aber Bedrückung bringt Gärungsstoffe hoch und läßt Menschen kämpfen, um ein lästiges und tyrannisches Joch abzuwerfen. [...] [E]s gibt nur ein Ding, das Menschen in aufrührerischen Bewegungen vereint, und das ist Unterdrückung«; auch in den *Gedanken über Erziehung* findet sich ein Pendant zur obigen Formulierung: »Herrschsucht und Strenge [sind] ein schlechtes Verhalten gegenüber Menschen [...], die über Vernunft zur eigenen Lebensführung verfügen; es sei denn, du wolltest erreichen, daß deine Kinder, wenn sie erwachsen sind, deiner überdrüssig werden und sich insgeheim fragen: »Wann wirst du endlich sterben, Vater?«« (GE, 40). Dass Locke öffentlich für ein Widerstandsrecht eintritt, um den Machthabenden so vor Augen zu führen, was ihnen im Falle tyrannischer Regierungsexzesse notwendig widerführe, betont Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 166;

Androhung möglicher kriegerischer Zustände, die als Veranschaulichung der wahrscheinlichen Konsequenzen ihres Tuns den Hochmut und die Ambitionen in diesem Falle der Herrschenden in Schach halten und moderieren soll; während jene Androhung noch bei Hobbes höchst dramatisierend und zuspitzend vorgebracht wurde, präsentiert sie Locke im nüchternen Gestus eines sich als Realismus gerierenden Understatements – was ihre Wirkung allerdings in keiner Weise schwächen dürfte. Solcher Differenzen im Ton zum Trotz ist aber jedenfalls auch bei letzterem nicht der Selbsterhaltungstrieb das als Ursache von sozialen Konflikten ausgemachte Problem, sondern der Appell an ihn gerade das rhetorische Instrument zur Unterbindung ihres Entstehens und Aufflammens. Mit anderen Worten: Der kommunikative Sinn des Verweises auf die Eventualität des Widerstandsfalls sowie der Behauptung seiner prinzipiellen Legitimität besteht darin, die potenziell schrankenlose Herrschsucht der Machthaberinnen und Machthaber zu zügeln und zu depotenzieren, sie gegen ihre Versuchung immun zu machen und an ihre geteilten materiellen Interessen mit der restlichen Bevölkerung zu erinnern.²²² Durch die Kombination dieser konsequenzialistisch verfahrenen Kritik mit der ihr korrespondierenden Widerlegung der letztlich gefährlichen Lehren ehrgeiziger Höflinge sucht Locke das Gesetz der Meinung oder Mode mit seinen *Zwei Abhandlungen* so zu reformieren, dass es sich nicht mehr in erster Linie konfliktstimulierend auszuwirken vermag.²²³

Nun hatte ich allerdings im ersten Kapitel darauf aufmerksam gemacht, dass sich mit Locke unter der Voraussetzung bestimmter externer Ermöglichungsbedingungen nicht nur das »Trachten nach Macht und Herrschaft« (GE, 103), sondern zudem auch das »Bestreben, mehr in unserem Besitz und unter unserer Kontrolle zu haben, als wir benötigen« (ebd., 110) als potenzielle Ursache sozialer Konflikte identifizieren und ausweisen lässt. Mit anderen Worten: Eine Gefahr für

ähnlich auch Tarlton: »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*«, S. 66. Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims* weist darauf hin, dass bereits die Postulierung eines Naturrechts auf Widerstand zur Wahrung bürgerlicher Interessen als Drohung zu lesen sei: »the vocabulary of rights is a combatant's language. [...] To call a civil interest a natural right is, for Locke, to sound the call for battle« (S. 105, 107).²²² Wider die Ausbildung von Sonderinteressen auf Seiten der Herrschenden argumentiert Locke auch in II, §§ 143, 164; besonders deutlich ist II, § 163: »Wer etwas anderes sagt [als zuzugeben, dass der Zweck der Regierung das Wohl der Gemeinschaft sei; T. P.], redet, als habe der Fürst ein gesondertes und vom Wohl der Gemeinschaft getrenntes Interesse [...]; und das ist die Wurzel und Quelle, der fast alle Übel und Unruhen entspringen, die in königlichen Regierungen vorkommen«. Dass Lockes publizistische Strategie darin besteht, die Regierenden (contra Filmer) ihrer gemeinsamen Interessen mit ihren Untertanen zu erinnern, betont Tarlton: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*«, S. 53, 67; ders.: »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*«, S. 56-58; vgl. auch Drury: »Locke and Nozick on Property«, S. 38; Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 55. Dass Locke die Notwendigkeit dieser Erinnerung vor dem Hintergrund seiner historischen Verfallsdiagnose erkennt, weiß Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 95. Dass die je Herrschenden besonderer Versuchungen des Machtmissbrauchs ausgesetzt sind, betont Locke u. a. in II, §§ 137, 143.²²³ Interessant ist in diesem Zusammenhang auch II, § 235, in dem Locke hervorhebt, dass der »Kriegszustand [...] alle Parteien gleichstellt und damit auch alle früheren Beziehungen der Ehrerbietung, Achtung und Rangordnung aufhebt«. Wenn die Regierenden also dem Motiv »Herrschsucht« Folge leisten, dann büßen sie aufgrund der Eventualität des Widerstandsfalls in letzter Konsequenz ihren besonderen Status des Anerkanntseins überhaupt ein.

die Aufrechterhaltung von Sicherheit und Ordnung und also für die Wahrung zwischenmenschlichen Friedens geht der hier rekonstruierten Anschauung zufolge nicht bloß von den politisch, sondern ebenso von den wirtschaftlich Mächtigen oder Begehrlichen aus. In Anbetracht dessen wäre daher zu erwarten, dass sich in den *Zwei Abhandlungen* als einem Pamphlet zur Beeinflussung der öffentlichen Meinung und der kulturell verbreiteten Wertvorstellungen auch Passagen finden, in denen gegen die Gefahren von Gier und Besitzstreben agitiert und angegangen wird. Allerdings gilt Locke ja zugleich für viele als ein Fürsprecher schrankenloser Kapitalakkumulation und als Verteidiger und Anwalt unbegrenzten wie unantastbaren individuellen Privateigentums.²²⁴ Vor dem Hintergrund solch konkurrierender Einschätzungen scheint sich eine gewisse Uneindeutigkeit oder Spannung in seinen Überlegungen und ideologischen Zielsetzungen abzuzeichnen – oder wenigstens anzudeuten.

Dieser Eindruck jedoch täuscht. Die vermeintliche Spannung oder gar Widersprüchlichkeit lässt sich nämlich ohne größere Schwierigkeiten auflösen, sobald man exakt darauf achtgibt, was Locke eigentlich genau kritisiert respektive befürwortet. So spricht er sich zwar in der Tat für eine gewisse Freisetzung der Ökonomie von traditionellen Einbettungen oder Rücksichten aus, wenn und insofern er das Privateigentum individuumsbezogen und naturrechtlich legitimiert. Dies tut er aber lediglich deshalb, weil ihm das Besitzstreben nicht per se als soziales Übel bzw. als für das Zusammenleben bedrohliche Gefahrenquelle gilt, sondern ihm nur dann und insoweit zum Problem avanciert, wie es als ein Mittel eingesetzt wird, um Macht über andere Menschen auszuüben oder sich ihnen gegenüber als überlegen oder besser darzustellen.²²⁵ Mit anderen Worten: Wie auch bereits zuvor ausgeführt, bekämpft Locke das rastlose Verlangen nach Eigentum einzig und allein als eine Erscheinungsform oder als einen Subtypus der Herrschsucht – und al-

²²⁴ Vgl. Strauss: *Naturrecht und Geschichte*; Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«, ders.: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«; Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 140-144. Nozick: *Anarchy, State, and Utopia* vertritt die Ansicht, dass die im Eigentumskapitel der *Zweiten Abhandlung* angeführte »proviso« nicht so sehr dazu diene, den Erwerb von Privateigentum zu begrenzen, sondern vielmehr umgekehrt den Nachweis ermöglihe, dass solcher Erwerb und das System einer freien Marktgesellschaft legitim seien, eben weil sie die Lockean proviso nicht verletzen, sondern dafür sorgten, dass niemand benachteiligt würde bzw. sogar alle profitierten (vgl. S. 174-182, v. a. 177, 182); vgl. auch Winfrey: »Charity Versus Justice in Locke's Theory of Property«, S. 435; zur Kritik vgl. Drury: »Locke and Nozick on Property«, Waldron: *The Right to Private Property*, S. 215f.; zur Diskussion vgl. Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 288-298, insb. S. 292-294.

²²⁵ Vgl. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 132: »what Locke is opposing [...] is not the desire for property as such but the desire for property as power over others«. Vgl. zudem I, § 39, wo Locke auf »den Unterschied zwischen *Herrschaft haben* [...] und völligem Eigentumsrecht« hinweist; vgl. ferner die rhetorische Frage in II, § 202: »Ist es vernünftig, [...] daß ein reicher Mann, der ein ganzes Land besitzt, deshalb ein Recht haben sollte, Haus und Garten seines armen Nachbarn an sich zu reißen, wann immer er will? Sich im rechtmäßigen Besitz großer Macht und Reichtümer zu befinden, die weit über die des größten Teiles der Söhne *Adams* hinausgehen, ist nicht nur keine Entschuldigung, sondern erst recht kein Grund für Raub und Unterdrückung [...], es ist vielmehr noch eine erhebliche Verschlimmerung des Tatbestandes«. Die zentrale Bedeutung dieser Unterscheidung zwischen Eigentum und Herrschaft für die *Erste Abhandlung* betonen z. B. Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 58f.; Rowen: »A Second Thought on Locke's *First Treatise*«.

so ausnahmslos unter der Voraussetzung und Bedingung, dass es sich dabei um eine sozial destruktive Artikulationsgestalt des normativ fragwürdigen und pathologischen Strebens nach Anerkennung und Bestätigung qua Überlegenheit handelt.

Gegen *diese* spezifische Gestalt und Motivation der individuellen Besitzanhäufung findet sich in den *Zwei Abhandlungen* aber wiederum durchaus eine Reihe von Einwänden. So weist Locke bereits in der *Ersten Abhandlung* darauf hin, dass es im Widerspruch zum Gesetz Gottes stehe, Eigentum als Instrument der Unterjochung oder Ausbeutung anderer Menschen zu benützen (I, § 41ff.) – und macht im Zuge dessen zudem auf das Gebot der »Barmherzigkeit« aufmerksam, das »jedem Menschen, der sonst keine Mittel für seinen Lebensunterhalt hat, einen Anspruch auf den Teil vom Überfluß des anderen, der notwendig ist, ihn vor äußerster Not zu bewahren« gebe; »denn für einen besitzenden Mann wäre es stets eine Sünde, wenn er seinen Bruder durch mangelnde Unterstützung aus dem eigenen Überfluß umkommen läßt« (I, § 42).²²⁶ Und noch dort, wo er in der *Zweiten Abhandlung* das Privateigentum zu rechtfertigen sucht, stellt er in direkter Kontinuität zu den soeben zitierten Erwägungen heraus, dass jedweder individuellen Appropriation gleichwohl gewisse Schranken gesetzt seien: Sobald nämlich Güter nicht verbraucht (vgl. II, §§ 31, 37f., 45) oder aber so monopolisiert würden, dass anderen Menschen die Möglichkeit ihrer Aneignung verstellt wäre (vgl. II, §§ 27, 33, 45), verwirke sofort der ursprüngliche auf sie bezogene Besitzanspruch, wodurch sie automatisch in den Zuständigkeitsbereich kollektiver Gestaltung bzw. politischer Regulierung fielen: »Denn in Staaten regeln die Gesetze das Eigentumsrecht, und der Landbesitz wird durch positive Satzungen genau bestimmt« (II, § 50; vgl. §§ 38, 45; I, § 91). Privateigentum ist demnach in den Augen Lockes nur soweit und solange legitim, wie es sich als ein die allgemeine Erhaltung förderndes und mithin sozial nützlich Instrument darstellt;²²⁷ wer sich lediglich um der Befriedigung eigener Leidenschaften willen

²²⁶ Die Bedeutung des Gebots der Barmherzigkeit (»charity«) bei Locke betonen z. B. Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 272f.; Dunn: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«; Tully: *Discourse on Property*, S. 131f., 137f.; Winfrey: »Charity Versus Justice in Locke's Theory of Property«. Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 178-184 begreift dieses Gebot als eine lediglich imperfekte Pflicht; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 327-336 argumentiert dafür, dass aus Lockes Theorie ein stärkeres Recht auf Barmherzigkeit abzuleiten sei, als Locke es selbst formuliert hat; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 177-187 sieht bei Locke ein Recht auf Barmherzigkeit auf Seiten der Bedürftigen, aber keine dezidierte Pflicht des Gebens auf Seiten der Reichen, sondern lediglich die Bestreitung ihres Rechtes, den Bedürftigen Widerstand zu leisten, formuliert (vgl. v.a. S. 185). Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims* meint dagegen bei Locke wie schon bei Pufendorf eine »primacy of property right over Christian charity« (S. 57) identifizieren zu können (vgl. auch ebd., S. 59, 7, 10).

²²⁷ So auch Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 152: »private property is only a means for Locke, the end being the common good«; Tully: *Discourse on Property*, S. 124: »Property is conditional upon its use to perform our positive duties to God«; S. 162: »Locke places the regulation of property as the means to an end of the public good«; vgl. auch ebd., S. 132; Ashcraft: *Revolutionary Politics* schließt: »property, as envisioned by Locke is totally enshrouded in a network of moral obligations. [...] Locke is plainly not interested in *individual motivations* for property development; rather, what concerns him are the moral and social uses to which property (and labor) can be put« (S. 262, 266); vgl. in Bezug auf Geld, Handel und Landbesitz auch ebd., S. 271-283. In I, § 86 betont Locke, dass

zu bereichern sucht (etwa, um andere von sich abhängig zu machen bzw. sich über sie zu stellen; oder um sich am eigenen Luxus ostentativ zu berauschen), muss daher durchaus mit Eingriffen oder sogar Enteignungen rechnen;²²⁸ denn »Gott gab die Welt [...] dem Fleißigen und Verständigen zur Nutznießung (und *Arbeit* sollte seinen *Besitzanspruch* darauf bewirken), nicht aber dem Zänkischen und Streitsüchtigen für seine Launen oder Begierden« (II, § 34). Dass es die Reichen und Mächtigen sind, die hier das anvisierte Angriffsziel darstellen, und nicht etwa die Armen und Besitzlosen (die wohl kaum aus bloßer »Streitsucht«, sondern wenn, dann aus Not, in die Besitztümer anderer eingreifen würden – und deren Ansprüche unter dieser Voraussetzung zudem nicht einmal verwerflich, sondern durch das Gebot der Barmherzigkeit legitimiert und gedeckt wären), habe ich im ersten Kapitel bereits erläutert und plausibel zu machen gesucht.

In den drei hiermit rekonstruierten Argumentationslinien (d.h. im Nachweis der Gefährlichkeit absolutistischer Lehren; in der Akzentuierung der fortwährenden Eventualität des Widerstandsfalls; sowie schließlich in der Erinnerung an die soziale Funktion des Eigentums) hat man meines Erachtens die bedeutendsten von Locke im Rahmen der *Zwei Abhandlungen* vorgebrachten Elemente einer Kritik und Aushöhlung der im gesellschaftlichen Diskurs vorherrschenden konfliktförderlichen und Ehrgeiz wie Begehrlichkeiten weckenden Überzeugungen auszumachen; sie stellen seinen spezifischen Versuch einer Beeinflussung des Gesetzes der Meinung oder der Mode dar (und bereiten zugleich die positiven institutionellen Überlegungen vor, mit denen ich mich in Kürze befassen werde). Dass diese Beeinflussung nicht nur eine zum moralisch Besseren schlechthin ist, sondern tatsächlich darauf abzielt, das besagte Gesetz dem göttlichen näherzubringen (wie es meiner Interpretation zufolge das hier verfolgte Anliegen sein müsste), zeigt sich nicht nur daran, dass der Rekurs auf Gott sowohl in den herrschafts- als auch in den ökonomiekritischen Argumentationen omnipräsent ist; so werden die sozial destabilisierenden absolutistischen Lehren direkt aus der Bibel widerlegt, die Ausführungen zum Widerstandsrecht über die rhetorische Figur eines Appells an den obersten Richter im Himmel beglaubigt (vgl.

das Recht auf Eigentum konditional in Bezug auf die Selbsterhaltung und mithin etwas Deriviertes ist; dazu, contra Nozick, Drury: »Locke and Nozick on Property«, S. 32; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 80f. ²²⁸ In I, § 41 spricht Locke den Armen ja explizit einen »Anspruch auf den [...] Überfluß des anderen« zu; vgl. dazu auch Locke: »Venditio«. Da Locke nur Luxus, nicht aber jedweden Komfort, als Überfluss begreift bzw. problematisiert (vgl. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 193; Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 285), können sich solche Enteignungen nicht bis zum Existenzminimum erstrecken; freilich ist eine exakte Grenzziehung schwierig und wird von Locke auch nirgends versucht. Dass seine Theorie Möglichkeiten der Umverteilung oder Enteignung vorsieht, betonen u. a. Lemos: »Locke's Theory of Property«, der Locke als moderaten Sozialisten etikettiert (vgl. insb. S. 226, 244); Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, der konstatiert: »Locke's position seems to require some form of ›social welfare‹ program« (S. 333); Tully: *Discourse on Property*, der in Locke einen Advokaten politischen Gemeineigentums erkennt (vgl. S. 163-170). Solchen Deutungen scheint prima facie II, § 138 zu widersprechen, in dem es heißt: »die höchste Gewalt [kann] keinem Menschen einen Teil seines *Eigentums* ohne seine eigene Zustimmung *wegnehmen*«; allerdings stellt Locke in II, § 140 klar, dass als solche Zustimmung die »der Majorität, die sie entweder selbst oder durch ihre gewählten Repräsentanten erteilt« gelten könne; dies ist Resultat des Umstands, dass Locke als Grundgesetz aller Staaten »die *Erhaltung der Gesellschaft*« (II, § 134) fasst.

II, § 241)²²⁹ und die Hilfspflichten der Reichen unter Bezug auf die Intentionen Gottes und den christlichen Wertekanon legitimiert (vgl. I, § 41ff.). Es lässt sich vielmehr auch daran ablesen, dass alle der hier erläuterten Interventionen letztlich die Wahrscheinlichkeit eines Ausbruchs von zwischenmenschlichen Konflikten zu minimieren suchen; weil aber wiederum »*das fundamentale Gesetz der Natur die Erhaltung der Menschheit ist*« (II, § 135),²³⁰ steht die inhaltliche Übereinstimmung der von Locke bei seinen Eingriffen in den öffentlichen Diskurs verfolgten Absichten mit dem Grundprinzip des besagten Gesetzes meines Erachtens außer Frage. An Betrachtung dessen bin ich davon überzeugt, dass sich die *Zwei Abhandlungen* in der Tat als der Versuch einer Angleichung des Gesetzes der Meinung oder der Mode an das Gesetz Gottes deuten bzw. rekonstruieren lassen – was wiederum ihren Charakter als intervenierendes Traktat hinreichend verständlich und nachvollziehbar machen dürfte.

Damit kann ich mich den konkreten Institutionalisierungsvorschlägen zuwenden, die Locke insbesondere in der *Zweiten Abhandlung* erarbeitet und ausgebreitet hat – und mithin die eigentlich politiktheoretische (und nicht mehr direkt politische) Stoßrichtung des besagten Werkes in den Blick nehmen. Wie schon zuvor erläutert, zielt auch diese Dimension seiner Überlegungen wieder darauf ab, die Verwirklichungschancen des göttlichen Gesetzes als »*einzig wahre[m] Prüfstein moralischer Lauterkeit*« (2,28,8) nach Möglichkeit zu maximieren. Allerdings geht es Locke in dem dabei verfolgten Zusammenhang nunmehr nicht länger vornehmlich um dessen Verankerung in der öffentlichen Meinung, sondern um seine Positivierung in Gestalt und über das Vehikel der bürgerlichen Gesetzgebung. Anders gesagt: Das primäre Ziel der institutionentheoretischen Ausführungen der *Zweiten Abhandlung* besteht in der gedanklichen Konstruktion von politischen Einrichtungen und Mechanismen, die eine aussichtsreichere Ermittlung, Implementierung und Sanktionierung des unter Naturzustandsbedingungen in den drei angegebenen Hinsichten prekären Gesetzes der Natur möglich machen sollen – um auf derlei Weise (und flankiert durch die obig beschriebene Einflussnahme auf die Öffentlichkeit) eine nachhaltige und breiten-

²²⁹ Der »appeal to Heaven« findet sich auch bereits in II, 20f., 168, 176. Seine Bedeutung betonen Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 180-186, der von einem »religiously guaranteed framework for action, on which the right of resistance depended for Locke« (S. 182) spricht; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 214f.; Seliger: »Locke's Theory of Revolutionary Action«, S. 555; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 225f.

²³⁰ Vgl. auch I, § 86; II, §§ 6f., 11, 16, 134f., 159, 171, 182f. Zur Diskussion dieses Grundsatzes vgl. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 194-205, der dessen Verhältnis zu den Geboten der Gerechtigkeit und der Goldenen Regel erörtert; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 128-130, die ihn in Bezug auf das Prinzip der Gesellschaftserhaltung beleuchtet; Simmons: *The Lockean Theory of Rights* konstatiert: »The superstructure of Locke's moral theory [...] is a kind of rule-consequentialism, with the preservation of mankind serving as the ›ultimate end‹ to be advanced« (S. 50) und präzisiert: »an act A is contrary to natural law if and only if A violates one of that set of rules [...] general conformity to which would more effectively preserve mankind than conformity to any alternative set« (S. 51); vgl. auch konzis ebd., S. 247: »We can ask ›by general conformity to what rules will mankind be best preserved?‹ and our answer will give us the content of natural law for Locke«.

wirksame Befriedung der im ersten Kapitel in ihrer Entstehungslogik rekonstruierten zwischenmenschlichen Konflikte zu erwirken oder zumindest wahrscheinlicher werden zu lassen. Diese auf Verwirklichungsprobleme der Moral bezogene Deutung der politiktheoretischen Stoßrichtung der *Zweiten Abhandlung* ist freilich alles andere als ungewöhnlich oder innovativ, wird sie doch von den allermeisten Autorinnen und Autoren der Forschungsliteratur zu Locke in der einen oder anderen Weise geteilt oder zumindest selten bestritten und in Frage gestellt.²³¹

Um vor diesem Hintergrund neuartige Impulse zu setzen, möchte ich deshalb eine zusätzliche und ergänzende Interpretationsmöglichkeit des in der *Zweiten Abhandlung* enthaltenen politikphilosophischen Programms anbieten und in den Fokus rücken, die zwar nicht im Widerspruch zu der obig skizzierten Standarddeutung steht, aber doch – indem sie sie um alternative Elemente bereichert und komplettiert – über sie hinausgeht und zugleich sachlich enger mit den sonstigen hier verfolgten Überlegungen verbunden ist. So werde ich nämlich im Folgenden dafür argumentieren, dass sich auch Lockes genuin institutionentheoretisches Denken auf das von ihm in sozialer wie psychologischer Hinsicht für fundamental befundene menschliche Streben nach Anerkennung beziehen lässt. Mit anderen Worten: Das anthropologisch tonangebende Verlangen nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung findet seinen Ausdruck und Niederschlag nicht nur dort, wo es um die Erklärung der *Entstehung* gesellschaftlicher Konflikte geht; seine Spuren lassen sich vielmehr selbst noch da nachweisen, wo politische Einrichtungen erdacht werden, die eine legitime und effektive *Befriedung* solcher Konflikte sicherstellen können sollen. Kurz: In das basale Strukturgefüge des in der *Zweiten Abhandlung* präsentierten idealen politischen Gemeinwesens ist der hier vertretenen These zufolge das Anerkennungsmotiv gleichsam konstitutiv miteingebaut und beständig mitgedacht.

In der hiermit angedeuteten Hinsicht sind Lockes institutionentheoretischen Vorschläge den zuvor betrachteten rhetorischen Interventionsbemühungen zugleich analog wie von ihnen auf eine durchaus bemerkenswerte Art und Weise verschieden. Analog ist meines Erachtens vor allem die *Intention* der beiden genannten Argumentationslinien, zielen sie doch gleichermaßen darauf ab, die destruktiven Konsequenzen eines ins Pathologische übersteigerten Geltungsdranges zu minimieren. Als verschieden stellt sich für mich hingegen der konkrete *Weg* dar, auf dem Locke dieses Ziel jeweils anzugehen und zu erreichen sucht. Sind seine Einflussnahmen auf die öffent-

²³¹ Vgl. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 181-185; Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 169-173; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 194f., 209f.; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 49f., 75; Lamprecht: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, S. 122f., 129; Plamenatz: *Man and Society*, S. 340f.; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 71-75; 95f.; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 132f.; Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 494; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 3 fasst zusammen: »For Locke and Lockean, of course, political philosophy is a branch, a part, or an application of moral philosophy«

liche Meinung primär daran orientiert, das Streben nach Anerkennung überhaupt zu zügeln oder zu unterdrücken und es durch alternative Motivationen (den Selbsterhaltungstrieb) zu substituieren, so zielen seine institutionentheoretischen Vorschläge meiner Auffassung zufolge in erster Linie darauf ab, dem besagten Streben sozial verträgliche und daher normativ akzeptable Möglichkeiten der Entfaltung, Kultivierung und Artikulation zur Verfügung zu stellen. Kurz gesagt: Geht es im ersten Falle um eine Eindämmung oder Begrenzung des allgemeinen menschlichen Verlangens nach intersubjektiven Wertschätzung und Bestätigung, rückt im zweiten Falle stattdessen seine Formung oder Hegung in den Fokus der Aufmerksamkeit.

Das soll nun freilich nicht bedeuten, dass das in der *Zweiten Abhandlung* entworfene politische Institutionengefüge sämtlicher Vorkehrungen für eine Unterdrückung oder schlichte Verhinderung allzu ehrgeiziger Ambitionen ermangelte und mithin ausschließlich auf eine Kanalisierung oder Moderierung solcher Ambitionen setzen würde. Immerhin ist Locke ein bekennender Gegner des Absolutismus und mit der prätendierten »Naturgegebenheit« von Herrsch- und Ehrsucht bestens vertraut. Allerdings sind die von ihm dafür kompensatorisch (und nicht formierend oder kultivierend) angedachten Mechanismen und Maßnahmen (ich denke hier zum Beispiel an seine Überlegungen zur Gewaltenteilung bzw. -verschränkung sowie natürlich an seine Hinweise zur Zweckgebundenheit aller Herrschaftsausübung) weithin bekannt und gründlich erschlossen – oder jedenfalls zumindest aus der soeben angegebenen Perspektive umfänglich diskutiert und erforscht worden. Es wäre daher nur wenig erhellend, sie erneut aus dieser Warte in den Blick zu nehmen und zu erörtern. Ich werde Lockes dezidiert herrschaftsbeschränkenden Vorschläge und Vorrichtungen deshalb nur insofern und insoweit näher in Betracht ziehen, wie sie auch einen Beitrag zur kanalisierenden Entfaltung und lenkenden Gestaltung des menschlichen Verlangens nach Anerkennung darstellen bzw. sich als ein solcher interpretieren und ausweisen lassen; dieses Verlangen und sein (nunmehr affirmierter) Niederschlag im politischen Ordnungsgefüge stehen somit erneut im Zentrum auch der nun folgenden Ausführungen.

Um dieser Interpretation ein hinreichend tragfähiges Fundament zu verschaffen, möchte ich zunächst auf eine Überlegung zurückkommen, die bereits im ersten Kapitel immerhin andeutungsweise zur Sprache gekommen ist. Ich hatte dort eine Passage aus den *Gedanken über Erziehung* zitiert, aus der hervorgeht, dass Lockes Ansicht zufolge bereits Kinder und mithin per Implikation noch Erwachsene ein ausgeprägtes Verlangen nach Freiheit und Unabhängigkeit verspüren bzw. umgekehrt eine starke Abneigung gegenüber Zwang und Fremdbestimmung erleben (vgl. GE, 103). Für den hier verfolgten Zusammenhang ist nun zunächst wichtig, dass sich diese Einschätzung und Bewertung nicht nur auf das Gut der *Freiheit* erstreckt, sondern ebenso sehr auch

für das der *Rationalität* Gültigkeit besitzt. Dies lässt sich etwa der folgenden Stelle aus Lockes pädagogischem Hauptwerk entnehmen, wo es heißt: »Wir möchten als *vernunftbegabte* Wesen gelten und unsere *Freiheit* haben; wir mögen nicht durch beständige Zurechtweisung und anmaßendes Wesen verstimmt werden und können hochfahrende Strenge und übermäßige Zurückhaltung an denen, mit denen wir verkehren, nicht ertragen« (GE, 41; Herv. T. P.). Freiheit und Rationalität stellen demnach bedeutende wohlbefindlichkeitswirksame Güter dar, ohne deren Besitz die meisten zu ihrem Gebrauch prinzipiell befähigten Menschen nicht zufrieden oder glücklich zu werden vermögen.²³²

Für meine weitere Argumentation ausschlaggebend ist nun insbesondere die Frage, warum oder wodurch die beiden genannten Güter solcherlei wohlbefindlichkeitswirksame Effekt zu zeitigen vermögen. In dieser Hinsicht vertritt Locke wiederum die Auffassung, dass nicht (bzw. nicht in erster Linie) ihr Besitz rein als solcher, sondern vielmehr die mit ihm gegebene Möglichkeit ihrer Demonstration oder Präsentation vor den Augen anderer Menschen die hierbei entscheidende Rolle spielt. So heißt es etwa in Bezug auf die Freiheit: »Kinder sind genauso darauf aus zu zeigen, daß sie frei sind, daß ihr eigenes gutes Tun aus freien Stücken erfolgt, daß sie ungebunden und unabhängig sind, wie der selbstbewußteste von euch großen Männern« (GE, 73). Und mit Blick auf das Gut der Rationalität gelangt Locke zu der analogen Schlussfolgerung, dass abermals bereits Minderjährige »gern als vernunftbegabte Wesen behandelt werden [wollen], und zwar früher als man denkt. Es ist dies ein Stolz, den man in ihnen nähren und, soweit es geht, zum wichtigsten Werkzeug ihrer Bildung machen sollte« (GE, 81). In Anbetracht des Umstandes, dass Locke in der zuerst zitierten Passage die Zurschaustellung von Freiheit als einen Ausdruck von »Selbstbewusstsein« verstanden wissen will und im zweiten Zitat die Zuschreibung von Rationalität mit dem Gefühl des »Stolzes« in Verbindung bringt, liegt es meines Erachtens auf der Hand, dass das Wohlbefindlichkeitsgefühl, welches im Falle einer Fremdwahrnehmung bzw. -bestätigung des Besitzes einer der genannten Eigenschaften eintritt, auf das (dadurch gestillte) Verlangen nach Anerkennung zurückzuführen ist. Mit anderen Worten: Menschen sind genau deshalb darauf aus, in den Augen von ihresgleichen als selbstbestimmte und/oder rationale Subjekte zu gelten bzw. als Inhaberinnen oder Inhaber der diesem Urteil zugrundeliegenden Charaktereigenschaften adressiert zu werden, weil sie auf solche Weise ihr Streben nach inter-

²³² Vgl. GE, 42: »Jeder Mensch muß früher oder später sich selbst und seiner eigenen Führung überlassen werden« [Herv.: T. P.]. In Bezug auf das Gut der Rationalität geht Locke sogar noch weiter: »ich rate Eltern und Erziehern, sich immer vor Augen zu halten, daß Kinder als vernunftbegabte Wesen zu behandeln sind« (GE, 54).

subjektiver Wertschätzung und Bestätigung zu befriedigen vermögen; Freiheit und Rationalität sind mithin anerkennungswirksame psychologische Güter.²³³

Wenn dies aber der Fall ist, dann wäre es um der Verhinderung einer Degeneration des Verlangens nach Anerkennung ins Pathologische willen und zur Eröffnung alternativer Möglichkeiten seiner Entfaltung sinnvoll, die politischen und sozialen Lebensverhältnisse so zu ordnen, einzurichten und auszugestalten, dass sie den unter ihren Bedingungen existierenden Menschen ausreichende Gelegenheiten zur Verfügung stellen, sich voreinander als rational und frei gerieren, darstellen und bestätigen zu können. Mehr noch: Die Gesellschaftsordnung sollte idealerweise so beschaffen sein, dass sie ihren Mitgliedern nicht nur in ihren *Binnenräumen* genügend Chancen und Perspektiven anerkennungswirksamer vernünftiger Selbstbestimmung und -betätigung zu eröffnen und bereitzustellen vermag; sie müsste vielmehr auch *insgesamt* als Objektivierung oder Vergegenständlichung der Autonomie und Rationalität aller ihrer Angehörigen verstanden werden können, um als ein gleichsam institutionell geronnener Ausdruck ihres Wunsches nach Geltung und Wertschätzung (und nicht als etwas äußerlich über sie Verfügtes, ihnen Heteronomes und sie dadurch Erniedrigendes) erfahrbar zu sein. Meine im Folgenden näher zu differenzierende These lautet, dass das von Locke in der *Zweiten Abhandlung* vorgeschlagene politische Institutionengebilde exakt dies bezweckt und erreicht. Es ist meiner Interpretation zufolge demnach selbst sowohl eine Erscheinungsform und Artikulationsgestalt der Freiheit und Vernunft seiner Mitglieder als auch ein Garant für die Eröffnung und Aufrechterhaltung von gesellschaftlichen Teilbereichen, in denen sich die beiden genannten Eigenschaften subjektiv spürbar und intersubjektiv vorführbar ausleben lassen. Diese These will ich nun näher explizieren und sie in ihren einzelnen Komponenten entfalten.

Ich werde dabei wie folgt vorgehen. *Zunächst* möchte ich erörtern, inwiefern und wodurch sich das von Locke angedachte Gemeinwesen in seiner Totalität als ein Gebilde begreifen lässt, das von seinen Mitgliedern als institutionelle Bestätigung und Bekräftigung ihrer Freiheit und Vernunft erfahren werden kann und so ihr Selbstbewusstsein und ihren Stolz zu nähren und mithin ihr Bedürfnis nach Anerkennung und Bestätigung zu befriedigen vermag; in dieser Hinsicht ist

²³³ Vgl. dazu Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 94: »What is practically decisive is not rationality itself but the common passion or *desire to be thought rational* and to have one's freedom«; ebd., S. 114: »What makes it necessary [...] to grant liberty is the human desire for liberty. That desire seems to have the same basis in pride as the dangerous desire for mastery. [...] Since Locke emphatically states that this phenomenon applies to grown men as well as children [...], one can appropriately conclude that this argument applies to the wider adult or political context as well«; vgl. zudem ebd., S. 115, 138, 176. Zur expressiven Dimension der Rationalität und deren sozialkritischen Implikationen vgl. Grant: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, S. 615: »that people take pride in their reasonableness is a potential weapon in the fight against dominant customs« und S. 622, wo von der »natural pride in reasonableness« bei Locke die Rede ist.

das Prinzip der zugleich *freiwilligen* wie *rationalen Zustimmung* entscheidend, das in der *Zweiten Abhandlung* als das einzig mögliche Fundament jedweder politischen Autorität ausgegeben wird. Seine Bedeutung schätzt Locke dabei als dermaßen erheblich ein, dass sich ein staatliches Ordnungsgebilde um seiner Legitimität willen aus dem freien und vernünftigen Konsens seiner Mitglieder hervorgehend nicht lediglich *denken* lassen können muss; vielmehr habe seiner Auffassung zufolge jedes einzelne Individuen eigens seine Zustimmung zu dem je bestehenden Regierungssystem zu erteilen, damit dieses Herrschaft über es auszuüben befugt ist. Denn nur auf eine solche Weise können sich alle Gesellschaftsmitglieder in ihrer Autonomie und Rationalität auch *tatsächlich* in dem gegebenen Gemeinwesen als aufgehoben und anerkannt wissen.

Damit hat sich die Bedeutung des Prinzips der freiwilligen und rationalen Zustimmung im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* aber noch nicht erschöpft. Lockes Wissen um die Wichtigkeit der individuellen Erfahrung autonomen und vernünftigen Handelns für die Speisung des je eigenen Selbstwertgefühls und Stolzes führt ihn nämlich dazu, dieses Prinzip nicht nur bei Gründungen von und Eintritten in politische Gemeinwesen als unabdingbar zu unterstellen; vielmehr möchte er dessen Relevanz auch *innerhalb* des Institutionengefüges selbst gewahrt wissen und berücksichtigt sehen. Die Gesellschaftsmitglieder sollen sich mithin auch dadurch in ihrer Freiheit und Rationalität bestätigt und anerkannt finden, dass ihnen Möglichkeiten gegeben werden, ihre eigenen Lebensumstände mitzugestalten und mitzubestimmen. Die Analyse dieser Optionen und also die Erörterung der verschiedenen von Locke vorgesehenen Foren und Formen *politischer Partizipation* ist der *zweite Schritt* meiner anerkennungstheoretischen Ausleuchtung des in der *Zweiten Abhandlung* entworfenen Gemeinwesens. Im Zuge seiner Behandlung werde ich auch auf die zentrale Implikation des im vorigen Kapitel erläuterten philosophischen Gedankenexperiments des Naturzustands zurückkommen, der zufolge es spezifischer politischer Institutionen bedarf, um die bürgerliche Gesetzgebung am göttlichen Gesetz auszurichten. Meiner Interpretation nach dienen die von Locke vorgeschlagenen Möglichkeiten der politischen Beteiligung also einem doppelten Zweck: Sie gestatten es nicht nur, dass sich die Gesellschaftsmitglieder in ihrer Autonomie und Vernunft entfalten und erfahren, um daraus ihren Selbstwert zu speisen; sie sollen auch eine bessere Verwirklichung des göttlichen Gesetzes gewährleisten können, als dies bei alternativen Formen der Gestaltung des Gemeinwesen zu erwarten wäre. Insgesamt be-
sehen argumentiere ich in diesem Zusammenhang nicht zuletzt gegen die häufig vertretene Vorstellung, dass Freiheit bei Locke lediglich oder primär die liberale des Individuums und Rationalität ausschließlich oder vornehmlich die ökonomische des Unternehmers meint; meiner Ansicht nach lassen sich bei ihm auch kollektive Formen vernünftiger Autonomie ausweisen.

Das soll nun allerdings wiederum nicht heißen, dass individuelle Freiheiten bei Locke keinerlei Relevanz hätten. Das Gegenteil ist der Fall. Locke legt großen Wert darauf, den Einzelnen auch *als* Einzelnen (und nicht bloß als Mitgliedern eines Kollektivs) Räume zur persönlichen Entfaltung und Betätigung zur Verfügung zu stellen, in denen sie sich ebenfalls als zugleich freie wie rationale Akteurinnen und Akteure verwirklichen können, um auf solcherlei Weise ihr Selbstbewusstsein zu steigern und die Besonderheit ihrer Identität zu verwirklichen; eine Assimilierung des Menschen an den Bürger, auf dass dieser seine Dignität und Bestätigung nurmehr in der affektiven Identifikation mit dem Gemeinwesen als Ganzem zu erfahren vermag, liegt ihm, anders als etwa Rousseau,²³⁴ fern. Und natürlich kommt in diesem Zusammenhang auch die Ökonomie als eine denkbare Arena und als ein mögliches Betätigungsfeld ins Spiel. Allerdings gilt selbst hier noch, wo es um die Räume *individueller* Selbstbestimmung und rationaler Selbstentfaltung innerhalb des Gemeinwesens geht, dass wirtschaftliche Aktivitäten lediglich *eine* Option neben anderen darstellen; Locke sieht darüber hinaus nämlich noch einige weitere Orte und Praktiken privater Persönlichkeitsentwicklung vor, die ihm ebenfalls dazu geeignet scheinen, das Verlangen nach Wertschätzung und Bestätigung auf eine befriedigende Art und Weise zu stillen. Mit diesen Zusammenhängen werde ich mich im *dritten* und letzten Schritt meiner Argumentation näher auseinandersetzen und befassen.

Bevor ich nun mit der angekündigten Diskussion des Prinzips der freiwilligen und rational motivierten Zustimmung einsteige, durch dessen Unterstellung sich die Gesellschaftsmitglieder als autonome und vernünftige Subjekte institutionell anerkannt wissen sollen, möchte ich zunächst noch einmal auf einen Gedanken zurückkommen, der bereits im letzten Kapitel wenigstens ansatzweise zur Sprache gekommen ist und dem für die gesamte ausstehende Argumentation eine große Bedeutung zukommt. Als ich zu Beginn jenes Kapitels Lockes Handlungstheorie erörtert und dabei die Auffassung verworfen habe, dass es sich bei ihr um eine deterministische Position handeln würde, bin ich auch kurz auf den Freiheitsbegriff eingegangen, der der Konzeption des *Versuchs über den menschlichen Verstand* zugrunde liegt. Freiheit wurde darin als das Vermögen definiert, dem je unmittelbaren Wollen widerstehen zu können, um die aktuellen individuellen Wünsche und Präferenzen einer kritischen Prüfung und Abwägung zu unterziehen und das

²³⁴ Vgl. Rousseau: *Vom Gesellschaftsvertrag*, S. 45: »Wer sich daran wagt, ein Volk zu errichten [*instituer*], muss sich imstande fühlen, sozusagen die menschliche Natur zu ändern; jedes Individuum, das von sich aus ein vollendetes und für sich bestehendes Ganzes ist, in den Teil eines größeren Ganzen zu verwandeln, von dem dieses Individuum in gewissem Sinn sein Leben und Dasein empfängt; [...] an die Stelle eines physischen und unabhängigen Daseins, das wir alle von der Natur erhalten haben, ein Dasein als Teil und ein moralisches Dasein zu setzen«. Diesen Unterschied zu Rousseau betonen Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 195-198; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 76-78; ihn verwischt Kendall: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, S. 92f.

Handeln am langfristigen eigenen Interesse auszurichten. Diese Sichtweise ist für den hier verfolgten Zusammenhang von überaus entscheidender Relevanz, macht sie doch klar, dass Locke Freiheit und Vernunft nicht als voneinander unabhängige Größen begreift, sondern von der ersteren überhaupt nur unter Voraussetzung des Gebrauchs der letzteren ausgehen kann; jedwedes autonome Agieren setzt seiner Auffassung zufolge die verstandesmäßige Überprüfung der eigenen Bedürfnisse auf ihre zu erwartenden Folgen konstitutiv voraus. Diese konzeptuelle Zusammengehörigkeit beider Vermögen des menschlichen Geistes ist auch in der *Zweiten Abhandlung* stets präsupponiert. Dort vertritt Locke ebenfalls die soeben illustrierte Anschauung – wie sich etwa der folgenden Textpassage entnehmen lässt, wo es in analoger Weise heißt: »Folglich *beruht die Unabhängigkeit* des Menschen wie auch seine Freiheit, nach seinem eigenen Willen zu handeln, auf *seiner Vernunft*« (II, § 63).²³⁵

Damit komme ich nun zum Prinzip der Zustimmung in seiner *ersten* von mir identifizierten Bedeutung: als tragendem Fundament des Institutionensystems insgesamt. Meiner anerkennungstheoretischen Lesart zufolge erfüllt das besagte Prinzip in diesem Zusammenhang einen doppelten Zweck: Es wird nicht nur zur *philosophischen* Rechtfertigung politischer Autorität herangezogen, sondern soll den Gesellschaftsmitgliedern in seiner von Locke vorgesehenen Umsetzung und Ausgestaltung auch ganz *praktisch* eine Erfahrung der Würdigung durch das Gemeinwesen ermöglichen, vermittels derer sie als autonome und vernünftige Subjekte Bekräftigung und Bestätigung finden. Dass das zuerst angeführte Rechtfertigungsmotiv eine entscheidende Rolle in der *Zweiten Abhandlung* spielt, ist dabei so wenig von der Hand zu weisen, dass sich ausführlichere Beweisführungen hierfür praktisch erübrigen; die Überzeugung, dass »*jeder Mensch von Natur aus frei ist* und ihn nichts als allein seine eigene Zustimmung einer irdischen Macht unterwerfen kann« (II, § 119), stellt so offenkundig den legitimationstheoretischen Leitgedanken des Werkes dar, dass ich mir detaillierte diesbezügliche Belege erspare.²³⁶ Aber darin erschöpft sich die Bedeutung des Prinzips der Zustimmung meiner Ansicht nach eben noch nicht; es hat auch

²³⁵ In Lockes *Leitung des Verstandes* heißt es analog: »Bei seiner Selbstbildung wendet sich der Mensch in letzter Instanz an seinen Verstand; denn obgleich wir die Fähigkeiten des Geistes unterscheiden und dem Willen die oberste Herrschaft zuerkennen, als ob er der Handelnde sei, so verhält es sich doch in Wirklichkeit so, dass der Mensch, welcher der Handelnde ist, sich zu dieser oder jener freiwilligen Handlung entschliesst, auf Grund seiner vorhergehenden wirklichen oder vermeintlichen Erkenntnis des Verstandes« (S. 1; vgl. zudem S. 30). Zur Zusammengehörigkeit von Freiheit und Vernunft vgl. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 188f., S. 206-224; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 47f.; Polin: »John Locke's conception of freedom«, S. 2f., 7, 13; Riley: »Locke on ›Voluntary Agreement‹ and Political Power«, S. 142f.

²³⁶ Sie stellt auch das Ergebnis der *Ersten Abhandlung* dar, in der Locke nachweist, dass »unser Autor [Filmer; T. P.] nicht zeigen kann, wer auf Grund des Naturrechts oder durch klares, positives Gesetz Gottes das [...] Recht hat, die Herrschaft dieses natürlichen Monarchen [Adam; T. P.] [...] zu erben« (I, § 119) und folgert: »solange uns nicht unser Autor oder sonst jemand den rechtmäßigen Erben *Adams* zeigen kann [...] sind wir alle frei« (I, § 105).

eine expressive, auf das Selbstverständnis der Individuen bezogene Seite, die man nicht aus den Augen verlieren oder gar gänzlich unterschlagen sollte.

Für die Existenz dieser weiteren Bedeutungsdimension lässt sich insbesondere ein Umstand als Nachweis anführen: Bei seiner näheren Beschreibung und Diskussion des Prinzips der Zustimmung legt Locke großen Wert darauf, dass sich das Gemeinwesen um seiner Legitimität willen aus dem zwanglosen Konsens der ihm eingegliederten Individuen hervorgehend nicht lediglich *denken* lassen können muss; vielmehr will er nur eine auch *tatsächlich* erteilte Einwilligung als Berechtigungsgrund für die legitime Ausübung politischer Herrschaft gelten lassen bzw. akzeptieren. In diesem Sinne hat man meines Erachtens die folgende Textstelle zu verstehen, wo entschieden festgehalten wird: »Nichts kann einen Menschen dazu [zum Untertan und Glied eines Staates; T. P.] machen als sein *wirklicher* Eintritt durch *positive* Verpflichtung und *ausdrückliches* Versprechen und Vertrag« (II, § 122; Herv.: T. P.).²³⁷ Wäre Locke ausschließlich mit politikphilosophischen Begründungsproblemen beschäftigt (um deren Lösung es ihm freilich *auch* geht), so hätte er sich ebenso gut mit der legitimitätstheoretischen Gedankenfigur einer lediglich *hypothetischen* Zustimmung zufrieden geben können, die ja nicht nur im Gedankenexperiment des Naturzustandes angelegt ist, sondern ihm auch durch andere Autoren bekannt gewesen sein dürfte.²³⁸ Dass er genau dies nicht tut, sondern stattdessen auf die Tatsächlichkeit der Beipflichtung insistiert, lässt sich meiner Überzeugung nach eben dadurch erklären, dass er aufgrund seines Wissens um die primären Entstehungsursachen sozialer Konflikte nicht auf einer rein theoretischen Ebene agiert oder verbleiben darf, sondern zusätzlich Sorge dafür zu tragen hat, dass die Menschen um der Befriedigung ihres Bedürfnisses nach Anerkennung willen auch *realiter* ihre subjektive Freiheit in den politischen Institutionen gewahrt und bestätigt erfahren können; das kann aber nur gelingen, wenn ihnen *echte* Einwilligungsmöglichkeiten gegeben werden.

Daraus folgt nun sogleich, dass das Prinzip der Zustimmung nicht nur im Falle etwaiger kollektiver Neugründungen von Gemeinwesen eine Rolle spielt, sondern auch in bereits existierenden Regierungssystemen nichts von seiner Relevanz einbüßt. Lockes Auffassung zufolge muss daher jedem unter solchen Voraussetzungen geborenen Individuum die Gelegenheit zur Billigung oder Ablehnung der mit dem Status quo gegebenen Bedingungen eröffnet werden;²³⁹ auf andere

²³⁷ Weitere Stellen, in denen die Forderung nach tatsächlicher Zustimmung erhoben wird, finden sich in II, §§ 15, 96, 102-104, 106, 112, 114, 117, 119, 121, 171, 175, 186, 189, 191f., 198.

²³⁸ Ich denke hier etwa an Hobbes, für den »bei der Ermittlung des Rechtes des Staates und der Pflichten der Bürger der Staat [...] nicht aufgelöst«, sondern lediglich »als aufgelöst betrachtet werden« muss (*Vom Bürger*, S. 67), weil für ihn nicht die Gründung von sowie der Eintritt in Gemeinwesen (mitsamt den ihnen korrespondierenden Akten tatsächlicher Zustimmung) das eigentlich zu lösende Problem darstellt, sondern stattdessen die Verhinderung von Aufruhr und Austritten; vgl. dazu: Abizadeh: »Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory«, S. 312.

²³⁹ Dass für Locke tatsächliche, je individuelle Zustimmung legitimitätstheoretisch unbedingt erforderlich ist, betonen Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 580; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 33f.; Grant: *John Lo-*

Weise wäre nämlich das Problem der Anerkennung, des sich innerhalb der vorgefundenen Institutionen in der eigenen Freiheit bestätigt wissen Wollens und erfahren Könnens, abermals nicht befriedigend zu lösen. Der Umstand, dass Locke eine solche Option erst mit dem Eintritt in das »Alter der Selbstverantwortung« bzw. das »Stadium der Vernunft« (II, § 59)²⁴⁰ vorsieht, belegt nicht nur erneut die konzeptuelle Zusammengehörigkeit von Autonomie und Rationalität in seinem Denken (Freiheit setzt Vernunft voraus),²⁴¹ sondern stellt zudem sicher, dass im bzw. über den Akt der Zustimmung neben der ersteren zugleich auch die zweite eine offizielle Berücksichtigung, Würdigung und Bestätigung erfährt. Wenn Locke also konstatiert: »politische Gemeinwesen beachten und erkennen an, daß die *Menschen zu einer bestimmten Zeit anfangen als freie Menschen zu handeln*« (II, § 62) und daraus folgert, dass jeder Mensch erst ab diesem Zeitpunkt »auch die freie Entscheidung darüber hat, welcher Regierung er sich unterstellen will und welchem politischen Körper er sich anschließen möchte« (II, § 118), dann sucht er dadurch meines Erachtens gerade zu verbürgen, dass die zustimmungsberechtigten Einzelnen jenem Begriff der vernünftigen Autonomie gerecht zu werden vermögen (und daher als Subjekte mit entsprechenden Kompetenzen adressiert und behandelt werden können), wie er auch im *Versuch über den menschlichen Verstand* Verwendung findet. Anders gesagt: Das von ihm angedachte Gemeinwesen erkennt seine Mitglieder folglich nicht nur als freie, sondern zugleich und in einem auch als rationale Akteurinnen und Akteure an.

Dass dies offensichtlich der Fall ist, lässt sich noch an einem weiteren Strang seiner Überlegungen verdeutlichen. So stellt Locke verschiedentlich fest, dass der hier in Frage stehende Akt der Zustimmung nicht bloß zum Vernunftgebrauch *befähigte* Akteurinnen und Akteure voraussetzt, sondern auch *tatsächlich* das Ergebnis vernünftiger Deliberation sein soll. Seiner Ansicht nach schließen sich Menschen nämlich nur aus dem Grunde einem politischen Gemeinwesen an, um auf solche Weise ihre eigene Daseinslage und das heißt die Bedingungen der Möglichkeit einer nachhaltigen und langfristigen Befriedigung ihrer Interessen zu optimieren – was sich wiederum gar nicht anders denn als Ausdruck vernünftiger Erwägungen und Motivationen auslegen lasse:

cke's Liberalism, S. 120-128, 131; Parry: *John Locke*, S. 103f.; Plamenatz: *Man and Society*, S. 339; Polin: »John Locke's conception of freedom«, S. 11f.; Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. 124f., 132f.; Riley: »On Finding an Equilibrium Between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy«, S. 438, 440; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 267-278; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 76. Dunn: *The Political Thought of John Locke* spricht fälschlich von einem lediglich »hypothetical agreement of the individual to be a member of the society« (S. 129); vgl. auch ders.: »Consent in the Political Theory of John Locke«, S. 168.

²⁴⁰ Neben Minderjährigen enthält Locke auch Menschen mit intellektuell-kognitiven Beeinträchtigungen oder psychischen Erkrankungen die Möglichkeit eines Zustimmungsakts vor (vgl. II, § 60). Dieser Punkt wird bei Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 72-82 im Zuge seiner Diskussion des Gleichheitsgrundsatzes immerhin tangiert.

²⁴¹ Vgl. auch II, § 61: »So werden wir *frei geboren*, sofern wir vernünftig geboren werden, was aber nicht heißen soll, daß wir beides sofort anwenden können: Das Alter, welches das eine bringt, bringt auch das andere mit sich«.

»denn man kann von keinem vernünftigen Wesen voraussetzen, daß es seine Lebensbedingungen mit der Absicht ändere, um sie zu verschlechtern« (II, § 131; vgl. § 164). Neben dem Argument, dass niemand einem oder einer anderen eine Macht verleihen könne, die er oder sie selbst nicht besitzt,²⁴² ist dies der zentrale Punkt, den Locke immer wieder gegen alle Fürsprecher und Fürsprecherinnen des Absolutismus anführt; würde man nämlich einem Fürsten eine willkürliche und sachlich wie zeitlich unbeschränkte Gewalt einräumen, »so wäre das Volk unter seiner Regierung nicht eine Gesellschaft vernunftbegabter Wesen, die zu ihrem gegenseitigen Wohl in eine Gemeinschaft eingetreten sind und Herrscher über sich eingesetzt haben, um dieses Wohl zu schützen und zu fördern, sondern man müßte in ihnen eine Herde niederer Geschöpfe sehen, unter der Herrschaft eines Herrn, der sie hält und sie zu seinem eigenen Vergnügen und Gewinn ausnutzt. Wenn die Menschen so tierisch und ohne jede Vernunft wären, um unter solchen Bedingungen in eine Gesellschaft einzutreten, dann könnte die *Prärogative* tatsächlich, wie mancher es gerne möchte, eine willkürliche Gewalt sein, dem Volk Schaden zuzufügen« (II, § 163; vgl. II, § 137). Man beachte, dass Lockes Argument hier nicht lautet, dass eine unbegrenzte Regierung deshalb anzulehnen sei, weil sie unmittelbar gegen die Interessen der ihr unterstellten Menschen verstoße, sondern weil eine solche Einrichtung eine *Depravierung und Erniedrigung* darstelle: Durch sie würden die Untertanen normativ auf eine Stufe mit Tieren gestellt und ihnen damit die Anerkennung als selbstverantwortliche und mündige, autonome und vernünftige Subjekte vorenthalten. Dass sie sich auch tatsächlich stets als solche verhalten, stellt freilich lediglich eine Präsupposition der Theorie dar, die mit rein theoretischen Mitteln selbst nicht einzulösen ist.

Damit lässt sich als Zwischenfazit an dieser Stelle festhalten: Das im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* entworfene Gemeinwesen kann aufgrund der von Locke vorgesehenen begründungstheoretischen Mechanismen, die konzeptuell im Prinzip der zugleich freiwillig erteilten wie rational motivierten Zustimmung gründen, insgesamt als Artikulation und Objektivierung der Autonomie und Vernunft seiner Mitglieder gelten. Infolge des nachdrücklichen Insistierens auf die Tatsächlichkeit des besagten Prinzips finden die Freiheit und Rationalität der Bürgerinnen und Bürger dabei nicht bloß *theoretisch* oder *hypothetisch* Ausdruck und Berücksichtigung im dort vorgeschlagenen Institutionengebilde (was der Fall wäre, wenn es sich aus deren vernünftigem

²⁴² Dieses Argument wird am klarsten formuliert in II, § 23: »Denn da der Mensch keine Gewalt über sein eigenes Leben hat, kann er sich weder durch einen Vertrag noch durch seine eigene Zustimmung zum Sklaven eines anderen machen. Er kann sich auch ebensowenig unter die absolute und willkürliche Gewalt eines anderen stellen, die es jenem erlauben würde, ihn zu töten, wenn es ihm gefiele. Niemand kann mehr Gewalt verleihen, als er selbst besitzt«; weitere Stellen finden sich in II, §§ 24, 135, 149, 168, 172. Zur Diskussion vgl. Polin: »John Locke's conception of freedom«, S. 7f.; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 48-55, 115-119.

Konsens hervorgehend lediglich *denken* lassen können müsste); die Gesellschaftsmitglieder haben vielmehr auch *praktisch* und *lebensweltlich* die Gelegenheit, sich in ihren normativ herausragendsten Eigenschaften und Fähigkeiten (die aus diesem Grund für sie zugleich eminente anerkennungsrelevante Güter darstellen) in gleichsam offizieller Weise gewürdigt, bestätigt und bejaht zu erfahren. Sie wissen es nicht nur, sondern sie tun es auch; ihre rationale Zustimmung ist eine wirkliche und reale, keine bloß fingierte oder imaginierte.

Damit möchte ich mich nun der Rolle des Prinzips der Zustimmung innerhalb der in der *Zweiten Abhandlung* entworfenen politischen Ordnung zuwenden. Meiner Deutung zufolge dient dessen konkrete institutionelle Implementierung nicht zuletzt dazu, sämtliche Gesellschaftsmitglieder auch dort noch als freie und rationale Subjekte gelten und wirken zu lassen, wo es um die Regelung und Ausgestaltung der Konditionen ihres Miteinanders geht. Dies ist nicht zuletzt deshalb so dringlich, weil die Bedingungen gesellschaftlichen Zusammenlebens unweigerlich eine gewisse Beschneidung oder gar Aberkennung der Autonomie und vernünftigen Selbstverantwortlichkeit der einzelnen Menschen mit sich bringen – was in anerkennungstheoretischer Hinsicht durchaus wohlbefindlichkeitsabträgliche Konsequenzen zeitigen und sich daher negativ auf das Selbstbewusstsein und den Stolz aller auswirken könnte.²⁴³ Als *freiheitseinschränkend* schlägt dabei zu Buche, dass unter der Voraussetzung politisch regulierter Beziehungen kein Einzelner mehr unbeirrt seinem eigenen Willen Folge leisten und nach Maßgabe ausschließlich individueller Präferenzen agieren darf, sondern das eigene Handeln den bürgerlichen Gesetzen anpassen muss; und, wie Locke selbst bemerkt: »Diese Gesetze der Gesellschaft schränken in vieler Hinsicht die Freiheit ein, die er nach dem natürlichen Gesetz hatte« (II, § 129).²⁴⁴ Präzise dadurch limitieren sie aber zugleich auch die Geltungsreichweiten *individueller Rationalität*, sind doch die Gesellschaftsmitglieder in vielen Angelegenheiten nicht länger Richterinnen und Richter in eigener Sache, sondern allzu oft dazu genötigt, sich den objektiv in den Gesetzen verkörperten Urteilen darüber, was für sie das Beste sei und ihren Interessen langfristig zupasskomme, sowie den dies taxierenden und auslegenden Instanzen unterzuordnen. Kurz: Selbst wenn die Gesell-

²⁴³ Vgl. abermals die bereits zitierte Stelle in GE, 41: »Wir möchten als vernunftbegabte Wesen gelten und unsere Freiheit haben; wir mögen nicht durch beständige Zurechtweisung [...] verstimmt werden«; eine solche »beständige Zurechtweisung« ist aber mit dem Unterworfensein unter Gesetze automatisch gegeben.

²⁴⁴ Auch das Gesetz der Natur schränkt die Freiheit des Menschen folglich bereits ein; diese Einschränkung ist aber weniger gravierend als im Falle der bürgerlichen Gesetze. Denn *erstens* enthält das Gesetz der Natur nicht sonderlich viele Vorschriften – jedenfalls nicht annähernd so viel wie die bürgerlichen Gesetze (an einer Liste versuchten sich Yolton: »Locke on the Law of Nature«, S. 487f. sowie Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 156; sie ist nicht lang); dies geht z. B. aus II, § 135 hervor, wo es heißt: »Die Verpflichtungen des natürlichen Gesetzes hören nicht etwa in der Gesellschaft auf, sondern werden in vielen Fällen nur enger gezogen«. Und *zweitens* sind beim Gesetz der Natur die Individuen selbst (und nicht fremde Instanzen) die Ausleger der Gebote.

schaftsordnung *insgesamt* als Vergegenständlichung der Autonomie und Vernunft ihrer Angehörigen erscheinen mag, bringen ihre internen Funktionsbedingungen doch *auch* eine Entmündigung und Verneinung des Selbstverantwortlichkeitsanspruchs der letzteren mit sich (oder laufen jedenfalls Gefahr, in einer solchen Weise wahrgenommen und erlebt zu werden).

Damit sich die Gesellschaftsmitglieder also auch im Inneren ihres Gemeinwesens als frei betätigen und erfahren können, sollten ihnen *erstens* hinreichende Einflussmöglichkeiten auf die Gesetzgebung zur Verfügung gestellt werden. Damit sie zugleich in ihrer Rationalität Bestätigung und Berücksichtigung finden, muss zudem *zweitens* sichergestellt sein, dass die Gesetze (ganz unabhängig davon, wie sie nun zustande gekommen sein mögen) inhaltlich so beschaffen sind, dass sie die Interessen eines und einer jeden so optimal und nachhaltig, wie unter den Bedingungen gesellschaftlichen Miteinanders möglich, zu fördern vermögen; denn anderenfalls könnten sie auch nicht mit den individuellen Vernunftkalkülen bzw. -ansprüchen sämtlicher Mitglieder des Gemeinwesens in Einklang gebracht werden. Während es im ersten Falle um die Forderung nach einer *aktiven* Zustimmung bei der *Gesetzgebung* und folglich um die Eröffnung politischer Beteiligungsmöglichkeiten geht, steht im zweiten Falle die Bedingung *passiver* Zustimmungswürdigkeit der Ergebnisse des legislativen Prozesses und also die positionsunabhängige Akzeptabilität der *Gesetze* im Zentrum der Erwägungen. Beide Anforderungen lassen sich mithin auf das Prinzip der Zustimmung beziehen und als Erfordernisse seiner innergesellschaftlichen Berücksichtigung oder Implementierung begreifen. Auch wenn sie logisch besehen durchaus voneinander unabhängig sind, sollte sich im Laufe der weiteren Diskussion zeigen, dass sie im Rahmen des in der *Zweiten Abhandlung* ersonnenen Institutionengefüges faktisch zugleich eng miteinander verzahnt und aufeinander verwiesen sind. Im Zuge ihrer Erörterung wird nicht nur das Motiv und der Beitrag des Verlangens nach Anerkennung eine Rolle spielen, sondern auch noch einmal auf das Gesetz der Natur zurückzukommen sein.

Ich beginne mit dem *zweiten* der oben genannten Punkte: der Forderung, dass die bürgerlichen Gesetze die Interessen aller Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen fördern und zum Ausdruck bringen können sollten, um dadurch aus deren Perspektive als rational und somit zustimmungswürdig einsehbar zu sein. Bevor ich mich mit der Frage beschäftige, *wie* Locke dies konkret sicherzustellen gedenkt (und welche Rolle das Verlangen nach Anerkennung dabei spielt), möchte ich zunächst klären, *ob* das normative Anliegen der *Zwei Abhandlungen* damit überhaupt korrekt getroffen ist; für diesbezügliche Zweifel könnte nämlich der Umstand sorgen, dass sich ihr Verfasser in unterschiedlichen ihrer Passagen einer Gemeinwohrrhetorik befleißigt, die auf den ersten Blick durchaus den Eindruck erwecken mag, dass ihm weniger das Wohl der einzelnen

Gesellschaftsmitglieder als das der Gesellschaft als Ganzer bzw. das des »Volkes« als einer eigenständigen kollektiven Entität am Herzen liege.²⁴⁵ So betont Locke beharrlich, dass die bürgerlichen Gesetze »das öffentliche Wohl der Gesellschaft« (II, § 89)²⁴⁶ zur Richtschnur hätten und durch ihre regulierenden Direktiven daher »jeder einzelne Teil, jedes Glied dieses Körpers [...] in seinen besonderen Funktionen auf das Gesamtwohl ausgerichtet« würde (I, § 93). Und an einer anderen Stelle findet sich sogar die folgende, in ihren potenziellen Implikationen wahrscheinlich noch weitreichendere und bedenklichere Behauptung: »für die Sicherheit des Volkes ist es besser, wenn einige wenige Privatpersonen hin und wieder Gefahr laufen, leiden zu müssen, als wenn das Haupt der Regierung leichthin und aus geringfügigen Anlässen preisgegeben werden soll« (II, § 205).²⁴⁷ Geht es Locke also womöglich tatsächlich, wie manche meinen, primär um den Erhalt und das Wohl des Ganzen (der Gemeinschaft mitsamt ihren Strukturen) und allenfalls sekundär und davon abhängig um die Interessen der Einzelnen?

Gegen diese Schlussfolgerung lassen sich wenigstens zwei oppositäre Argumentationslinien ins Feld führen und geltend machen. So ist es Locke *erstens* bereits aus epistemologischen Gründen unmöglich, einen derartigen Standpunkt einzunehmen: Als erkenntnistheoretischer Nominalist vertritt er zugleich einen ontologischen Partikularismus, dem zufolge »alle existierenden Dinge Einzeldinge sind« (3,3,1) und Allgemeinbegriffe gleich welcher Couleur nicht etwa extramental subsistierende kollektive Entitäten bezeichnen (deren Gegebenheit Locke ja gerade bestreitet), sondern lediglich »als Repräsentanten vieler einzelner Dinge aufgestellt werden« (3,3,11). Bei ihrer Konstruktion und Verwendung abstrahiere der menschliche Geist von allen empirisch vorfindlichen Unterschieden und nehme nur das in den Begriff mit auf, was den unter ihm befassten Einzeldingen *gemeinsam* ist bzw. worin sie ungeachtet ihrer sonstigen Differenzen miteinander *übereinstimmen*.²⁴⁸ Bezieht man diese Auffassung auf den hier infrage stehenden Sachverhalt,

²⁴⁵ Die Deutung Lockes als eines Kollektivsten geht v. a. zurück auf Kendall: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*. Zur Auseinandersetzung und Kritik vgl. Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 129; Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 204f.; Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 27-51; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 75-81, 302-311.

²⁴⁶ Vgl. II, §§ 3, 11, 89, 131, 134f., 142f., 149, 158, 215, 220, 222, 229, 239. Im 14. Kapitel über die Prärogative ist der Rekurs auf das Wohl der Gemeinschaft sogar noch prominenter, was insofern umso bedenklicher sein könnte, als deren Inhaber im Namen des Gemeinwohls gerade außerhalb der Gesetze zu regieren befugt ist.

²⁴⁷ Vgl. auch II, § 208: »Betrifft das Unrecht nur Fälle einiger weniger Privatpersonen, so haben die Betroffenen zwar das Recht, sich zu verteidigen«; jedoch: »einem oder nur wenigen unterdrückten Menschen ist es so gut wie unmöglich, die Regierung in Unruhe zu stürzen, wenn die Gesamtheit des Volkes sich nicht davon berührt fühlt«; vgl. dazu Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 112.

²⁴⁸ Vgl. das Beispiel in 3,3,9: »Jemand möge [...] mir [...] sagen, worin seine Idee *Mensch* von der Idee *Peter* und *Paul* [...] abweicht, wenn nicht darin, daß er etwas ausläßt, was jedem einzelnen Individuum eigentümlich ist, und [...] alles das zurückbehält, worin sie übereinstimmen«; kurz und prägnant auch 3,3,6: »Ideen werden dadurch allgemein, daß man sie von allen örtlichen und zeitlichen Umständen trennt und alle anderen Ideen von ihnen loslöst, die sie möglicherweise auf diese oder jene Einzelexistenz beschränken könnten«; vgl. dazu Aaron: *John Locke*, S. 193-207; Forde: *Locke, Science, and Politics*, S. 81-86; Specht: *Das Allgemeine bei Locke*, S. 320f., 449-451, konzise zur Bildung von Allgemeinbegriffen S. 321; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 30.

so lässt sich daraus ableiten, dass mit dem Konzept des Gemeinwohls gleichfalls keine überindividuell existierende Größe gemeint sein kann, sondern lediglich auf das Bezug genommen wird, was sämtliche Gesellschaftsmitglieder in Absehung von ihren jeweiligen Besonderheiten *teilen*: ihre fundamentalen Interessen, die sich Locke zufolge auf die Gütertrias Leben, Freiheit, Eigentum erstrecken.²⁴⁹ Dass diese »distributive« Auslegung der in den *Zwei Abhandlungen* präsupponierten Gemeinwohlkonzeption korrekt ist, lässt sich *zweitens* aber auch immanent und ohne Berufung auf den *Versuch über den menschlichen Verstand* belegen: Es wäre nämlich schlicht nicht sonderlich konsistent, wenn Locke in Mitgliedschaftsfragen entschieden auf die Notwendigkeit individueller Zustimmung insistiert, im Inneren des Gemeinwesens dann aber vornehmlich kollektive Gesichtspunkte gelten ließe. Diese Vermutung kann auch direkt am Text beglaubigt werden: So gelangt Locke im Anschluss an seinen Befund, dass Beitritte in die Gesellschaft »mit der Absicht jedes einzelnen« erfolgten, »sich selbst, seine Freiheit und sein Eigentum besser zu erhalten« zu der Folgerung: »Man kann deshalb auch nie annehmen, daß sich die Gewalt der Gesellschaft oder der von ihr eingesetzten *Legislative* weiter erstrecken soll als auf das *gemeinsame Wohl*« (II, § 131). Wenn Locke hier also behauptet, dass das Gemeinwohl »deshalb« den Maßstab und die Schranke politischer Gewalt darstelle, weil andernfalls die Forderung nach einem besseren Schutz des Lebens, der Freiheit und des Eigentums eines und einer jeden keine angemessene Berücksichtigung fände (und mithin das je individuelle Beitrittskalkül unterlaufen würde), dann ist daraus zu schließen, dass bei dem Gebrauch des zuerst genannten Begriffs die zuletzt aufgelisteten Güter stets implizit mitgedacht bzw. mitgemeint sind.²⁵⁰

Aus diesen Gründen werde ich im Folgenden davon ausgehen, dass Locke, wenn er als Auftrag der *Legislative* die Verabschiedung von Gesetzen angibt, »wie sie das öffentliche Wohl der Gesellschaft erfordert« (II, § 89), dabei solche Regeln im Sinn hat, die das Leben, die Freiheit und die Besitztümer eines jeden einzelnen Gesellschaftsmitglieds bestmöglich zu schützen in Aussicht stellen. Vor dem Hintergrund dieser Deutung lässt sich die normative Position der *Zweiten Abhandlung* nicht nur als eine Variante des Regelkonsequenzialismus ausweisen, die deontologische wie utilitaristische Elemente gleichermaßen beinhaltet und gegeneinander auszutarieren

²⁴⁹ Diese Trias findet Erwähnung in II, §§ 6, 59, 69, 75, 85, 87, 123, 131, 135, 137, 149, 171, 209, 221f., 227. Hierbei handelt es sich um das Locke von Grotius und Pufendorf bekannte »suum«; vgl. dazu Olivecrona: »Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property«; Tully: *Discourse on Property*, S. 80-91, 112-114.

²⁵⁰ Vgl. dazu Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 57: »The common good is conceived of not additively, but distributively«; ähnlich auch Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 38: »he [Locke; T. P.] equated the public good with the preservation of the property (i.e. the lives, liberties, and estates) of individuals«; in Bezug auf das Gesetz der Natur bei Locke gelangt Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. 120 zu derselben Einschätzung: »the fundamental law of nature is a distributive, not an aggregative, principle. By this I mean that it does not direct us to strive for the greatest public good, say, to preserve the greatest number of persons. Rather, it expresses concern for each person«; vgl. ferner Tully: *Discourse on Property*, S. 163.

und in ein Gleichgewicht zu bringen sucht.²⁵¹ Es bestätigt sich darüber hinaus zudem noch einmal, was ich im letzten Kapitel als Resultat des philosophischen Gedankenexperiments des Naturzustands angegeben habe: dass es die Aufgabe der Legislative sei, die bürgerliche Gesetzgebung inhaltlich am Maßstab des natürlichen bzw. göttlichen Gesetzes auszurichten; dessen wesentliches Gebot bestand Locke zufolge ja ebenfalls in der Forderung, »daß niemand einem anderen, da alle gleich und unabhängig sind, an seinem Leben und Besitz, seiner Gesundheit und Freiheit Schaden zufügen soll« (II, § 6). Dass es über diese Forderung hinaus tatsächlich kaum weitere, konkreter spezifizierte Vorschriften enthält,²⁵² sondern stattdessen als eine Art normatives Metaregulativ fungiert, dessen substanzielle Ausgestaltung und Umsetzung den gesetzgebenden Instanzen anheimgestellt und überantwortet bleibt, wird sich im Folgenden näher zeigen und dabei eine Erklärung oder wenigstens Deutung finden.

Damit komme ich nun zu der Frage, *wie* Locke sicherzustellen sucht, dass die bürgerlichen Gesetze in inhaltlicher Übereinstimmung mit dem Gemeinwohl respektive dem natürlichen Gesetz erlassen werden und demnach darauf abzielen, die fundamentalen Interessen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder bzw. die ihnen korrespondierenden Güter (Leben, Freiheit, Eigentum) optimal zu schützen, um dadurch zugleich die im ersten Kapitel in ihren Entstehungsursachen erklärten zwischenmenschlichen Konflikte langfristig und breitenwirksam zu pazifizieren. Im Zuge meiner Diskussion dieser Frage wird sich zeigen, dass das Verlangen nach Anerkennung und Bestätigung auch zu ihrer Klärung einen nicht zu vernachlässigenden Beitrag zu leisten vermag – was zugleich darauf schließen lässt, dass es nicht nur auf Seiten der den Regeln unterstellten Untertanen (die in ihrer Autonomie und Rationalität Wertschätzung erstreben), sondern auch auf Seiten der sie verabschiedenden Personen (die dasselbe Anliegen verfolgen) eine Rolle spielt. Das spezifische institutionelle Verhältnis, das in der *Zweiten Abhandlung* zwischen Gesetzgebenden und Gesetzesunterworfenen vorgesehen ist, stellt sich meiner Interpretation zufolge nämlich als ein solches dar, das eine für beide Parteien gelungene und mithin reziprok befriedigende Anerkennungsbeziehung genau dann und nur dann eröffnet und bereithält, wenn im legislativen Prozess eine Orientierung am Gemeinwohl vorausgesetzt werden kann; exakt aufgrund dieses Umstandes eignet es sich zugleich dazu, die Erwartbarkeit und Wahrscheinlichkeit einer derartigen Orientierung nachhaltig zu erhöhen.

²⁵¹ So Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 52f.; vgl. auch ebd., S. 11, 100f., 284. Tarcov: »A ›Non-Lockean‹ Locke and the Character of Liberalism« begreift Lockes politische Theorie sogar vornehmlich als deontologisch: »Locke's political theory is deontological rather than utilitarian« (S. 131); das ist nicht zuletzt gegen Brogan: »John Locke and Utilitarianism« gerichtet. Vgl. zur Diskussion auch Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 43.

²⁵² Auf die darin bestehende Differenz zu seinen Vorgängern, insb. Pufendorf, macht aufmerksam Ludwig: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die ›Reasonableness of morality‹«, S. 76f. Zum Versuch, eine Liste konkreter Vorschriften aus Lockes verschiedenen Werken zu destillieren, vgl. die in Fußnote 244 genannte Literatur.

Das Verhältnis, auf welches ich hier anspiele, ist das des Vertrauens (»trust«). Mit diesem Terminus sucht Locke die spezifische Beziehungsform zu charakterisieren, die im Rahmen des von ihm angedachten Gemeinwesens zwischen der Legislative und den restlichen Bürgerinnen und Bürgern vorgesehen ist. Die damit auf den Begriff gebrachte Relation, so möchte ich im Folgenden näher zeigen, scheint ihm als einzige dazu geeignet zu sein, sämtliche Bedingungen zu erfüllen, die als normative wie funktionale Anforderungen für eine politische Lösung der ihm vor Augen stehenden Aufgabe auszumachen sind. Gemäß der hier verfolgten Interpretation können diese Bedingungen in die folgenden vier Punkte aufgefächert werden: Die Vertrauensbeziehung zwischen Legislative und Staatsangehörigen bietet *erstens* den letzteren hinreichende Möglichkeiten zu einer Einflussnahme auf die Gesetzgebungsprozesse und vermag deshalb ihr nicht zuletzt anerkennungsfunktionales Bedürfnis nach Autonomie zu befriedigen. Befriedigung findet darüber hinaus *zweitens* auch ihr Verlangen nach einer Behandlung und Wertschätzung als rationale Akteurinnen und Akteure. *Drittens* lassen sich die beiden soeben genannten Punkte nicht nur im Hinblick auf die nicht unmittelbar und direkt in die Gesetzgebung involvierten Untertanen behaupten, sondern zudem für die aktiv an ihr beteiligten Individuen geltend machen; auch diesen werden demnach durch die Vertrauensbeziehung hinreichende Optionen zur Verfügung gestellt, sich als autonome und vernünftige Subjekte zu betätigen und darüber Achtung und Bestätigung zu erfahren. Schließlich maximiert die besagte von Locke in Aussicht gestellte Relation *viertens* die Wahrscheinlichkeit einer gemeinwohlorientierten Gesetzgebung (und damit zugleich die einer Pazifizierung der im ersten Kapitel beschriebenen sozialen Konflikte), weil und insofern sich nämlich die zuvor angeführten Befriedigungseffekte überhaupt nur unter ihrer Voraussetzung einzustellen vermögen und sie daher erstrebenswert erscheinen lassen. Alle der hier genannten Punkte sollen nun im Folgenden konkreter entfaltet und erörtert werden.

Ich beginne mit der Diskussion des zuerst genannten Punktes, in deren Zuge ich eingangs klären möchte, welche konkrete Form der Beziehung zwischen den gesetzgebenden Instanzen und den sonstigen Gesellschaftsmitgliedern Locke eigentlich genau mit dem Begriff des Vertrauens bezeichnet wissen will. Die hierfür sicherlich einschlägigste Stelle lautet wie folgt: »Obwohl es in einem verfaßten Staat [...] nur *eine höchste Gewalt* geben kann, nämlich *die Legislative*, der alle übrigen Gewalten untergeordnet sind und auch sein müssen, so ist doch die Legislative nur eine Gewalt, die auf Vertrauen beruht und zu bestimmten Zwecken handelt. Es verbleibt *dem Volk* dennoch *die höchste Gewalt*, die *Legislative* abzuberufen oder *zu ändern*, wenn es der Ansicht ist, daß die *Legislative* dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandelt. Denn da alle *Gewalt*, die im Vertrauen auf einen bestimmten Zweck übertragen wird, durch diesen Zweck begrenzt ist, so muß, wenn dieser *Zweck* vernachlässigt oder ihm entgegen gehandelt wird, dieses

Vertrauen notwendigerweise *verwirkt* sein und die Gewalt in die Hände derjenigen zurückfallen, die sie erteilt haben und die sie nun von neuem vergeben können, wie sie es für ihre Sicherheit und ihren Schutz am besten halten. Und so *behält die Gemeinschaft beständig eine höchste Gewalt für sich*« (II, § 149). Gemäß meiner vorherigen Ausführungen sollte klar sein, dass Locke, wenn er in der soeben zitierten Textpassage die korrekte Ausübung der legislativen Gewalt an die Erfüllung eines »Zweckes« koppelt, damit und dabei das zuvor diskutierte Gemeinwohl im Sinn haben dürfte; dessen Erfordernisse müssen bei der Gesetzgebung exklusiv maßgeblich sein. Diese Deutung lässt sich keinesfalls mit dem Hinweis widerlegen, dass in der *Zweiten Abhandlung* verschiedentlich auch die Erhaltung des Eigentums als Endziel der Regierung ausgegeben wird,²⁵³ denn sobald Locke den Begriff des Eigentums in politischen Kontexten verwendet, fächert er sich in ebenjene Gütertrias aus Leben, Freiheit und Besitz auf,²⁵⁴ die auch für das Gemeinwohl (und das göttliche bzw. Gesetz der Natur) maßgeblich und bestimmend ist.

Vor dem Hintergrund dieser Ausführungen lässt sich das im Begriff des Vertrauens zusammengefasste Beziehungsgefüge dann in der folgenden Weise systematisch umreißen: Der Zweck aller Gesetzgebung besteht Lockes Ansicht nach in dem Erlass von Regeln, die das Gemeinwohl optimal zu verwirklichen und demnach die fundamentalen Interessen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder bestmöglich zu schützen und zu fördern vermögen. Mit der Umsetzung dieser Direktive betraue das »Volk« eine Legislative, deren Einrichtung der Autor der *Zweiten Abhandlung* zugleich als »das *erste und grundlegende positive Gesetz* aller Staaten« (II, § 134) bezeichnet. In welcher spezifischen Art und Weise dabei verfahren wird, sieht er als Legitimitätstheoretisch unerheblich an; sogar eine rein monarchisch instituierte Legislative gilt ihm als normativ zulässig.²⁵⁵ Allerdings plädiert Locke aus prudentiellen Gründen (auf die ich in Kürze näher zu spre-

²⁵³ Vgl. II, §§ 3, 85, 87f., 94, 124, 127, 131, 134, 136, 138, 171, 199, 201, 222, 228f., 239.

²⁵⁴ Vgl. z. B. explizit II, § 87, 123, 131. Ein anderes als dieses weite Verständnis bei der Zweckbindung der Politik vorauszusetzen, wäre angesichts der Abkunft des Lockeschen Eigentumsbegriff aus dem Konzept des »suum« (vgl. die Literatur in Fußnote 249) auch schlicht inkonsistent; vgl. auch knapp Tully: *Discourse on Property*, S. 7: »Locke's term ›property‹ means ›right‹ of any sort«. Die Auffassung, dass Lockes Staat auf den Schutz von Eigentum im lediglichen engen Sinne (Besitz) abziele, geht wesentlich zurück auf Macpherson: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«; zur Kritik vgl. Dunn: »Consent in the Political Theory of John Locke«, S. 165-168; ders.: *The Political Thought of John Locke*, S. 134f.; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 88-90; Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 126. Zum weiten Verständnis von Eigentum vgl. auch Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 197f.; Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. 142f. Zum Verhältnis von Eigentum und Gemeinwohl vgl. Siep: »Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten«, S. 123-128; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 204; Tully: *Discourse on Property*, S. 162f.

²⁵⁵ So explizit in II, § 132; implizit enthalten ist dies auch in Lockes Diskussionen der frühen patriarchalen Regierungen, die ihm ja nicht als illegitim gelten; vgl. dazu Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 51-56. Zu Lockes institutionentheoretischer Enthaltensamkeit vgl. Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 137: »Locke was no doctrinaire about political institutions. He thought that the people were entitled to choose between a democracy, an oligarchy, and a monarchy, and if they chose either of the latter two, they could choose also whether appointment should be made electively or on an hereditary principle«; Rawls: *Lectures on the History*

chen komme) für eine oligarchische, also parlamentarische Variante; »in wohlgeordneten Staaten, in denen das Wohl des Ganzen gebührend berücksichtigt wird«, heißt es dementsprechend in einer zentralen Passage der *Zweiten Abhandlung*, würde »die legislative Gewalt in die Hände mehrerer Personen gelegt« (II, § 143). Um nun sicherzustellen, dass eine solcherart konstituierte Gesetzgebung stets das Gemeinwohl als oberste Richtschnur im Blick behält, schlägt Locke nicht etwa eine das Regierungshandeln rahmende und wechselseitige Rechte und Pflichten zwischen Untertanen und Staatsorganen explizierende bzw. verbriefende *Verfassung* vor; vielmehr votiert er für ein unilineares Auftragsverhältnis, in dessen Rahmen der Legislative eine einseitige Bringschuld (zur Gemeinwohlverwirklichung) aufgebürdet wird und sie sich einer ständigen Beobachtung, Beurteilung und Kontrolle durch die Gesellschaft ausgesetzt sieht – die ihrerseits wiederum lediglich solange den gesetzgebenden Instanzen verpflichtet bleibt, wie die besagten Instanzen dem allgemeinen Urteil der Öffentlichkeit zufolge zweckdienliche Regeln des Miteinanders zu verabschieden vermögen;²⁵⁶ auf diese Weise soll zugleich den Gesellschaftsmitgliedern ein hinreichender Einfluss auf die legislativen Prozesse garantiert sein. Locke kann demzufolge nicht eigentlich als ein Verfassungstheoretiker verstanden und etikettiert werden (was ohnehin wenig zu einem Denker passt, der eine dezidiert entwicklungstheoretische Sozialphilosophie vertritt und nachdrücklich auf die sich im Laufe der Geschichte wandelnden Erfahrungshorizonte der Menschen verweist²⁵⁷); der staatsphilosophische Kernbegriff, in dem sich die Essenz seiner *Zweiten Abhandlung* zusammenfasst, ist vielmehr der des Vertrauens.²⁵⁸

of *Political Philosophy* betont, dass Lockes Legitimitätskriterium ein negatives sei: »This criterion doesn't specify the best, or ideal, or even the better political regimes« (S. 131); vgl. zudem Grant: *Locke's Liberalism*, S. 96.

²⁵⁶ Vgl. II, § 149: »Es verbleibt dem Volk dennoch die höchste Gewalt, die Legislative abzuberufen oder zu ändern, wenn es der Ansicht ist, daß die Legislative dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandelt«; vgl. die Rekonstruktion von Rehm: »Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft«, S. 104f.: »Gerade weil es keinen wechselseitigen Vertrag gibt und das Verhältnis zwischen Gesellschaft und Regierung auf Vertrauen beruht, muss sich die Regierung konstant bemühen, dieses Vertrauen nicht zu enttäuschen. Das ist anspruchsvoller, als sich an festgelegte Aufgaben zu halten; durch ›trust‹ wird der Regierung ein über bloße Pflichterfüllung hinausgehendes Verhalten abverlangt, und ihre Funktionsträger müssen ein feines Sensorium dafür haben, was in der Gesellschaft als Bruch des Vertrauens empfunden werden könnte. [...] Streng genommen gibt es überhaupt keine Pflichten der Gesellschaft gegenüber der Regierung, aber Locke geht davon aus, dass die Gesellschaft einer Regierung, die ihren Zweck erfüllt, selbstverständlich Gehorsam leisten wird – schließlich liegt diese Zweckerfüllung in ihrem eigenen Interesse. Durch ›trust‹ wird folglich ein einseitiger Kontrollmechanismus etabliert«.

²⁵⁷ Vgl. z. B. II, §§, 106f., 110f.; vgl. dazu Rehm: »Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft«, S. 103: »Locke betont [...] die Abhängigkeit politischer Vorsichtsmaßnahmen von der Erfahrung der Gesellschaft«; vgl. ferner: Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«; Seliger: »Locke's Natural Law and the Foundation of Politics«, S. 349.

²⁵⁸ So auch Dunn: *Locke*, S. 52: »At the centre of Locke's conception of government [...] was the idea of trust«; vgl. S. 52-57; ähnlich Laslett: *Introduction*, S. 112: »The concept of trust is very specific to Locke [...] The word ›trust‹ is much more frequent than either contract or compact«; vgl. S. 112-116. Zur Bedeutung des Konzeptes bei Locke vgl. Parry: *John Locke*, S. 124-145; Rehm: »Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft«; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 68-72, 156-160; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 357-359. Zum ideengeschichtlichen Kontext seiner Verwendung Gough: *John Locke's Political Philosophy*, S. 154-192.

Das Konzept des Vertrauens bildet aber nicht nur das Gravitätszentrum von Lockes politischer Philosophie. Die mit diesem Konzept charakterisierte Beziehung ist meiner Überzeugung nach zudem die konkrete Art und Weise, in der das im *Versuch über den menschlichen Verstand* beschriebene Gesetz der Meinung oder der Mode innerhalb der *Zweiten Abhandlung* institutionentheoretisch Berücksichtigung findet. Die Parallelen sind zu offenkundig, als dass sie sich übersehen ließen: So ist *erstens* wie beim Gesetz der Meinung oder der Mode auch im Fall der Vertrauensbeziehung die Gesellschaft bzw. das »Volk« die richtende Instanz; in letzter Konsequenz entscheidet demnach einzig und allein die öffentliche Meinung darüber, ob ein Vertrauensbruch stattgefunden hat oder nicht. Diesen Punkt stellt Locke in aller Entschiedenheit klar. So konstatiert er in den Schlusspassagen seiner *Zweiten Abhandlung*: »Hier wird man sicher die übliche Frage stellen: *Wer soll Richter sein*, ob der Fürst oder die Legislative entgegen dem in sie gesetzten Vertrauen handeln? [...] Darauf antworte ich: *Das Volk soll Richter sein*. Wer sonst nämlich sollte der *Richter* sein, ob sein Vertrauensmann oder Abgeordneter richtig handelt und entsprechend dem Vertrauen, das man in ihn gesetzt hat, als derjenige, der ihn abordnete und deswegen auch immer die Macht behalten muß, ihn aus seinen Ämtern zu entfernen, wenn er sich in seinem Vertrauen getäuscht sieht?« (II, § 240). *Zweitens* ist aber nicht nur die richtende Instanz in beiden Fällen identisch; vielmehr erstreckt sich die Übereinstimmung auch auf die ihrem jeweiligen Urteil zugeschriebene Durchsetzungskraft: Wird im *Versuch über den menschlichen Verstand* das Gesetz der Meinung (noch vor dem göttlichen und dem bürgerlichen Gesetz) als wirkmächtigste Handlungsregel ausgewiesen und damit letztlich die Gesellschaft zum Souverän erklärt,²⁵⁹ so spricht Locke in der *Zweiten Abhandlung* dem »Volk« ganz analog die letzten Endes maßgebliche »höchste Gewalt« zu.²⁶⁰ Mit dieser Zuschreibung beschließt er sogar sein politikphilosophisches Hauptwerk (sie wird im allerletzten Satz formuliert); mit noch mehr Nachdruck lässt sich die Quintessenz der Abhandlung gar nicht auf den Punkt bringen.

²⁵⁹ Vgl. dazu Koselleck: *Kritik und Krise*, S. 43: »Der Träger der [...] Moral ist nicht mehr das Individuum, sondern die Gesellschaft, die ›society‹ [...]. Die Bürger ordnen sich nicht mehr nur der Staatsgewalt unter, sondern sie bilden zusammen eine society, die ihre eigenen moralischen Gesetze entwickelt, die neben die Gesetze des Staates treten [...]. [N]icht mehr der Souverän entscheidet, sondern die Bürger«.

²⁶⁰ Zwar ist die höchste »konstituierte« Gewalt Locke zufolge die Legislative (vgl. II, §§ 131, 134-136, 138, 150); aber deren Legitimität und damit ihr Bestand bleibt abhängig vom Urteilsspruch der Öffentlichkeit: »Und *so behält die Gemeinschaft beständig eine höchste Gewalt für sich* [...]. In dieser Beziehung kann man also sagen, daß die *Gemeinschaft immer die höchste Gewalt* darstellt (II, § 149). Mit der Behauptung, dass die »höchste Gewalt« beim »Volk« liegt, endet sogar die *Zweite Abhandlung* (II, § 243); noch deutlicher kann man den hier diskutierten Sachverhalt gar nicht zum Ausdruck bringen. Niesen: »Volksouveränität als Herrschaftsbegrenzung: Lockes Theorie des Verfassungsstaats« betont, dass Locke Begründer jener »Tradition der Verfassungstheorie« sei, die »zwischen formender Macht und geformten Mächten« unterscheidet und sich über Sieyes bis hin zu Rawls erstrecke (S. 135).

Wenn dem aber so ist; wenn also tatsächlich die mit dem Begriff des Vertrauens ausgezeichnete Beziehung zwischen der Gesellschaft und der von ihr berufenen Legislative den institutionentheoretischen Niederschlag des Gesetzes der Meinung oder der Mode innerhalb des in der *Zweiten Abhandlung* vorgeschlagenen Gemeinwesens bildet; dann ist daraus zu schließen, dass diese Beziehung, ganz genauso wie das Gesetz der Meinung und der Mode, zumindest *auch* eine nach Maßgabe des Prinzips der Anerkennung funktionierende Relation darstellt. Und mehr noch: Es handelt sich dabei nicht bloß um eine prinzipiell anerkennungstheoretisch zu fassende bzw. zu rekonstruierende Konstellation; das konkrete Verhältnis zwischen auftraggebender Gesellschaft und fiduziarisch operierender Legislative lässt sich zugleich als ein solches begreifen, in dessen Rahmen Anerkennung auf Seiten der gesetzgebenden Personen *ausschließlich* dann zu erlangen ist, wenn und insoweit diese Personen tugendhaft zu agieren und zu entscheiden sich imstande zeigen – und also der im ersten Kapitel als *gelungen* bezeichneten Spielart des Verlangens nach Wertschätzung und Bestätigung zu entsprechen vermögen. Der Grund dafür besteht in der spezifischen Struktur der hier diskutierten Auftragsbeziehung: Dank der in ihrem Rahmen eindeutig festgelegten Zweckfixierung können nämlich die legislativ tätigen Akteurinnen und Akteure mit Achtung, Lob und einer ihren Status anerkennenden Beglaubigung durch die restliche Bevölkerung lediglich unter der Bedingung rechnen, dass die von ihnen verabschiedeten Gesetze allseits als gemeinwohldienlich angesehen werden. Da aber Gemeinwohl und göttliches Gesetz, wie bereits dargelegt, koinzidieren; und da wiederum ein am letztgenannten Gesetz orientiertes Handeln von Locke als tugendhaft (im wahren und nicht bloß konventionalistischen Sinne) ausgewiesen wird;²⁶¹ ebendarum lässt sich folgern, dass zum Wohl der Allgemeinheit beschließende Gesetzgeberinnen und Gesetzgeber dem Begriff echter Tugend gerecht zu werden vermögen – und darüber und deshalb mit genereller Anerkennung rechnen dürfen (weil und insofern sie ja exakt den Zweck erfüllen, zu dem sie ihr Amt erhalten haben). Ich will mit all dem keinesfalls leugnen, dass nicht möglicherweise auch »materielle« Motive als Anreize für eine korrekte Ausübung der übertragenen Gesetzgebungskompetenz herhalten könnten; jedoch sind die beschriebenen Parallelen zwischen dem Gesetz der Meinung und der Relation des Vertrauens schlichtweg zu offensichtlich, als dass man das Anerkennungsmotiv in diesem Zusammenhang einfach unterschlagen dürfte; und um dessen Hervorhebung und Herauspräparierung geht es mir eben vordringlich.

²⁶¹ Vgl. GE, 61: »die wahre Grundlage und das Maß der Tugend [...] besteht darin, daß der Mensch seine Pflicht erkennt, und in der Befriedigung seinem Schöpfer zu gehorchen, indem er den Geboten jenes Lichts folgt, das Gott ihm verliehen hat«; GE, 136: »Grundlage der Tugend« ist ein »wahrer Begriff von Gott [...] als dem Urheber und Schöpfer aller Dinge, von dem wir alles empfangen, was wir haben, der uns liebt und uns alle Dinge gibt«.

Bevor ich nun konkreter erkläre, warum und wodurch im Rahmen der dargestellten Konstellation nicht nur eine gemeinwohlorientierte Gesetzgebung an Wahrscheinlichkeit gewinnt, sondern zugleich auch eine *wechselseitig* gelungene Anerkennungsbeziehung zwischen den Mitgliedern der Legislative und den sonstigen Angehörigen des Gemeinwesens erreicht werden kann (dabei geht es um die Behandlung der oben angeführten Punkte 2-4), möchte ich an dieser Stelle kurz innehalten, um eine weitere Frage zu adressieren, die sich vor dem Hintergrund des bislang Gesagten womöglich aufdrängen mag: Wenn es Locke, wie beschrieben, nicht zuletzt aus anerkennungstheoretischen Gründen um eine auch innergesellschaftliche Berücksichtigung und Implementierung des Prinzips der Zustimmung geht, weil Freiheit in seinen Augen ein diesbezüglich so relevantes und daher beachtenswertes Gut darstellt, warum verlangt er dann nicht gleich eine direktdemokratisch organisierte Gesetzgebung? Widerspricht seine prinzipielle Enthaltensamkeit (Monarchie, Oligarchie und Demokratie gelten ihm als gleichermaßen legitimierbare Optionen) und sein prudentielles Votieren für den Parlamentarismus nicht letztlich seiner eigenen Intention bzw. der Auffassung, die in deren Hintergrund als theoretische Basis auszumachen ist? Was führt ihn überhaupt dazu, den beschriebenen Standpunkt zu favorisieren?

Ich sehe mindestens drei Gründe, die Locke zur Einnahme der soeben skizzierten Position veranlasst haben dürften. Gegen eine *prinzipielle* Legitimitätstheoretische Festlegung auf eine einzige Form der Gesetzgebung (die direktdemokratische) spricht *erstens* abermals das, was ich auch bereits im Zusammenhang mit Lockes Ablehnung einer dezidiert konstitutionalistischen Option erwähnt habe: Für einen Entwicklungsdenker, der die sich im Laufe der Geschichte wandelnden Erfahrungshorizonte der Menschen betont und berücksichtigt, wäre es schlicht nicht sonderlich konsequent, ein ein für alle Mal und in sämtlichen Umständen gültiges und verpflichtendes Organisationsmodell des Politischen auszuzeichnen und vorzuschreiben. Für die *prudentielle* Bevorzugung des Parlamentarismus⁴ lässt sich wiederum *zweitens* ein Strang von Lockes Denken verantwortlich machen, den man als seinen »Realismus« bezeichnen könnte. So weist der Autor der *Zweiten Abhandlung* auf »die unterschiedlichen Meinungen und die gegensätzlichen Interessen« hin, »die unvermeidlich in allen menschlichen Versammlungen vorkommen« (II, § 98). Diese Feststellung, die kontextuell in erster Linie zur Begründung des Mehrheitsprinzips dienen soll, dürfte ihn automatisch auch zu einer gewissen Skepsis gegenüber zahlenmäßig allzu großformatigen Foren politischer Entscheidungsfindung führen – was wider die direktdemokratische Variante spricht. Weil aber Locke, wie bereits im ersten Kapitel beschrieben, im Austausch von Meinungsverschiedenheiten zugleich das Lebenselixier von Aufklärung und Fortschritt erkennt (vgl. GE, 145), kann ihm eine monarchisch eingerichtete Legislative (die einer argumentativen Begegnung unterschiedlicher Positionen und Überzeugungen überhaupt keinen Raum zu bieten

vermag) ebenfalls nicht als optimal erscheinen. Deshalb ist er auf den Mittelweg des Parlamentarismus verwiesen – in dessen Rahmen vom Elektorat berufene Abgeordnete, »nachdem sie so gewählt worden sind, frei handeln und beraten können, wie es nach Prüfung und reiflicher Erörterung die Bedürfnisse des Staates und das öffentliche Wohl zu verlangen scheinen«, und dabei keinerlei Entscheidung fällen müssen, bevor sie nicht »die Gründe auf allen Seiten abgewogen haben« (II, § 222).²⁶² *Drittens* aber braucht man Lockes Legitimitätstheoretisch enthaltsame und prudenziell parlamentarische Orientierung nicht einmal unbedingt als eine Rücknahme oder Beschränkung des Prinzips der Zustimmung und des Werts der Autonomie zu lesen; es wäre nicht weniger plausibel, darin gerade umgekehrt deren grundsätzliche Bestätigung und Bekräftigung zum Ausdruck gebracht zu sehen: Indem nämlich Locke den Menschen Freiheitsspielräume bei der Wahl ihrer politischen Institutionen offenhält, adressiert er sie als *selbstverantwortliche* Akteurinnen und Akteure; und indem er ihnen lediglich prudenziell gemeinte Vorschläge offeriert (anstatt prinzipiell fixierte Vorgaben zu machen), behandelt er sie zugleich als *vernünftige* Subjekte, die zu eigener Urteilsfindung befähigt sind. Mit anderen Worten: Auch über seine konkrete politikphilosophische Vorgehensweise erweist er ihnen Achtung und Anerkennung als freie und rationale Wesen.

Während mich in den letzten Abschnitten vornehmlich interessiert hat, inwiefern die Menschen in dem von Locke erdachten Gemeinwesen ihr nicht zuletzt anerkennungsfunktionales Bedürfnis nach *Autonomie* zu stillen vermögen (nämlich entweder direkt: durch eine unmittelbare Partizipation an der Gesetzgebung; oder indirekt: durch die fortwährende Beobachtung und letztinstanzliche Kontrolle der Legislative), möchte ich nun stärker die geltungstheoretische Dimension der *Rationalität* in den Fokus der Aufmerksamkeit rücken. Hierbei geht es mir um eine Vertiefung der Frage, warum und wodurch sich die mit dem Terminus des Vertrauens bezeichnete Beziehungsform als eine Relation der *wechselseitigen* Anerkennung zwischen den mit der Gesetzgebung beauftragten Abgeordneten und den restlichen Gesellschaftsmitgliedern ausweisen und begreifen lässt.²⁶³ Ich werde den spezifischen Grund dafür darin identifizieren, dass wir es hier mit einer Konstellation zu tun haben, in deren Rahmen sämtliche Beteiligten als vernünftige

²⁶² Lockes Regierungsideal ist – im Gegensatz etwa zu demjenigen Rousseaus (vgl. *Vom Gesellschaftsvertrag*, S. 117f.) – mithin ein »government by discussion«; vgl. dazu Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 189f.: »Locke measures government against the ideal of reasoned political deliberation. A good law is one that a disinterested observer would choose when presented with all the available facts and arguments. This means not that each individual legislator is expected to be disinterested, but that the legislative process is to be a process where arguments are presented and heard and issues decided by men who have not committed themselves before hearing the debate«. Vgl. insb. auch Waldron: *God, Locke, and Equality*, S. 132f.; vgl. ferner Parry: *John Locke*, 113f.

²⁶³ Bisher habe ich ja primär für die mit der Legislative betrauten Repräsentantinnen und Repräsentanten gezeigt, dass und wie sie sich Wertschätzung und Bestätigung vom Volk zu verschaffen vermögen: nämlich durch »tugendhaftes« Regieren bzw. eine am Gemeinwohl orientierte Gesetzgebung.

ge Akteurinnen und Akteure genau dann und nur dann adressiert werden und zur Geltung kommen können, wenn im legislativen Geschehen eine Orientierung am Gemeinwohl vorherrschend ist – wodurch wiederum zugleich die Erwartbarkeit einer solchen Orientierung anwächst (eben weil ihre Prävalenz mit reziprok befriedigenden Anerkennungswirkungen einhergeht). Die Vertrauensbeziehung maximiert meiner Interpretation zufolge also die Wahrscheinlichkeiten einer Gemeinwohlverwirklichung und die einer ubiquitären sowie nichtpathologischen Befriedigung des Triebes nach Wertschätzung und Bestätigung gleichermaßen und in korrelativer Abhängigkeit voneinander. Diese beiden Aspekte (und damit die oben angeführten Punkte 2-4) möchte ich im Folgenden synchron und zusammenhängend erläutern und besprechen.

Ich werde dabei exemplifizierend vorgehen, indem ich drei idealtypische Fälle entwerfe, deren Diskussion mir dazu dient, die soeben konstatierten Zusammenhänge plausibel zu machen. Im *ersten Fall* gehe ich davon aus, dass die mit der Legislative beauftragten Abgeordneten und die öffentliche Meinung dieselbe Überzeugung darüber hegen, was für alle Gesellschaftsmitglieder das Beste sei (und daher die Interessen eines und einer jeden optimal fördere), und dass die verabschiedeten Gesetze genau diesen Konsens reflektieren bzw. zum Ausdruck bringen. Im *zweiten Fall* nehme ich hingegen an, dass die Abgeordneten und die sonstigen Bürgerinnen und Bürger voneinander abweichende und nicht miteinander vereinbare Vorstellungen über den Gehalt des Gemeinwohls haben, und dass dabei die letzteren richtig liegen und die ersteren (sei es aus echter Unwissenheit oder aus strategischen Gründen) im Unrecht sind;²⁶⁴ in diesem Falle basieren die Gesetze daher nicht auf verallgemeinerbaren, sondern lediglich auf partikularen Interessen (nämlich auf jenen der Repräsentantinnen und Repräsentanten). Mein dritter und *letzter Fall* schließlich ist dem vorigen gegenüber spiegelbildlich konstruiert: Hier sind es die ins Parlament berufenen Abgeordneten, die eine dem Gemeinwohl entsprechende Gesetzgebung intendieren, während die bürgerliche Öffentlichkeit fälschlicherweise die Meinung vertritt, dass das Gegenteil zuträfe und ihre Interessen keine angemessene Berücksichtigung fänden. Jeden dieser Fälle werde ich auf seine anerkennungstheoretischen Implikationen hin befragen und erörtern, ob und gegebenenfalls wie das Streben nach Wertschätzung und Bestätigung jeweils gemeinwohldienliche Konsequenzen zu zeitigen sich imstande zeigt.

Ich beginne mit dem ersten Fall. Dieser ist trivial und kann deshalb schnell abgehandelt werden. Gemäß der bei ihm vorausgesetzten Prämissen erfüllen *erstens* die mit der Legislative betrauten

²⁶⁴ Die Voraussetzung der Diskussion ist hier also, dass es so etwas wie ein »objektives Gemeinwohl« (sei es nun in Bezug auf eine konkrete Gesellschaft oder generell) überhaupt gibt. Diese Ansicht ist freilich bestreitbar, liegt aber im Falle von Locke durchaus nahe, der das Gemeinwohl über die Gewährleistung derjenigen fundamentalen Interessen bestimmt und definiert, deren Schutz auch das zweifellos *objektive* Gesetz Gottes vorgibt und verlangt.

Abgeordneten tatsächlich ihren Arbeitsauftrag in sachlich angemessener Weise, indem sie dem Gemeinwohl dienliche Gesetze beschließen und verabschieden; damit werden sie zugleich dem objektiven und nicht rein konventionalistischen Begriff echter Tugend gerecht. *Zweitens* ist sich die Öffentlichkeit dieses Umstandes voll bewusst und teilt die ihm unterliegenden Einschätzungen und Urteile der Parlamentarierinnen und Parlamentarier, indem sie die fundamentalen Interessen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder optimal gewahrt und begünstigt weiß; die öffentliche Meinung dürfte daher insgesamt zu einer Akklamation des Handelns und Entscheidens der Abgeordneten tendieren und das in sie gesetzte Vertrauen bestätigen, bekräftigen und kontinuierieren. Dadurch wiederum können die mit der Gesetzgebung beauftragten Repräsentantinnen und Repräsentanten Wertschätzung und Achtung im Medium der öffentlichen Meinung bzw. in jenem des Gesetzes der Mode beziehen und ihr Verlangen nach Anerkennung stillen – was ihnen einen Anreiz verschaffen sollte, auch weiterhin gemeinwohlorientiert ihr Amt auszuüben. Die Wahrscheinlichkeit einer Berücksichtigung der fundamentalen Interessen jedes Gesellschaftsmitgliedes im legislativen Prozess und die der Befriedigung des Strebens nach Wertschätzung und Bestätigung auf Seiten der Abgeordneten steigen also gemeinsam und in wechselweiser Abhängigkeit voneinander an; und auch die nicht direkt an der Gesetzgebung beteiligten Bürger und Bürgerinnen werden so in ihrem Wunsch, als vernünftige Wesen behandelt zu werden und Achtung und Geltung zu erfahren, respektiert – eben weil ja, wie ausgeführt, die für sie bindenden Regeln und Normen letztlich im Dienste ihres langfristigen Wohlergehens stehen. Das Verlangen nach Anerkennung zeitigt in der hier vorausgesetzten Konstellation demnach für die Allgemeinheit (bzw. die Summe der Einzelnen) insgesamt vorteilhafte Konsequenzen.

Damit komme ich zu dem zweiten von mir konstruierten Fall. Dieser lässt sich ebenfalls leicht klären. Gemäß der bei ihm vorausgesetzten Prämissen kommen *erstens* die mit der Legislative betrauten Delegierten ihrem Arbeitsauftrag in einer sachlich inadäquaten Weise nach, indem sie Gesetze erlassen, die keinesfalls das Wohlergehen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen fördern, sondern stattdessen lediglich partikularen Zwecken dienen und dadurch primär den Herrschenden Vorteile verschaffen; die Abgeordneten verfehlen damit in ihrer fiduziarisch gedachten Tätigkeit zugleich den Begriff wahrhafter Tugend. *Zweitens* ist sich die bürgerliche Öffentlichkeit über diesen Umstand im Klaren, indem sie erkennt, dass die sie binden sollenden Regeln und Normen des Zusammenlebens nicht zu Gunsten aller fungieren, sondern die Mehrzahl der Bürgerinnen und Bürger benachteiligen. Dadurch werden wiederum die letzteren nicht nur in ihren materiellen Interessen geschädigt; eine derartige Schädigung ist Lockes Auffassung zufolge vielmehr zugleich äquivalent zu der Aussage, dass sie im legislativen Prozess nicht als rationale Wesen Berücksichtigung finden und mithin keine Behandlung als vernünftige Subjek-

te erfahren, sondern als bloße Mittel der Abgeordneten und ihrer einseitigen Zielsetzungen instrumentalisiert werden. Dies dürften die Gesellschaftsmitglieder deshalb nicht nur als nachteilig und schädigend, sondern darüber hinaus zudem als degradierend und entwürdigend erleben. Sowohl aus Selbsterhaltungs- als auch aus Anerkennungsgründen ist daher zu erwarten, dass sie der eingesetzten Legislative ihr Vertrauen entziehen und sich andere, in ihren Augen geeignetere Repräsentantinnen und Repräsentanten für eine effektivere Erfüllung dieser Aufgabe suchen (was wiederum die bisherigen Abgeordneten aufgrund der öffentlichen Aberkennung ihres vormals privilegierten Status' als kränkend empfinden dürften). Kurz gesagt: Das Verlangen nach Wertschätzung und Bestätigung (genauso wie das nach körperlichem Wohlbefinden) wirkt sich in der hier vorausgesetzten Konstellation mithin zuungunsten einer für die Allgemeinheit (bzw. die Summe der Einzelnen) nachteiligen Gesetzgebung aus; umgekehrt formuliert: Es begünstigt eine um das Wohlergehen eines und einer jeden bemühte Legislative.

Damit komme ich zu dem dritten von mir unterschiedenen Fall. Dieser ist der eigentlich interessante. Denn gemäß der bei ihm vorausgesetzten Prämissen handeln und entscheiden die mit der Legislative betrauten Abgeordneten objektiv besehen zwar durchaus tugendhaft, indem sie Gesetze verabschieden, die tatsächlich als gemeinwohldienlich gelten können, weil sie die Interessen sämtlicher Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen berücksichtigen und zum Ausdruck bringen. Allerdings wird dieser Umstand den hier gegebenen Parametern zufolge von der Überzahl der Bürgerinnen und Bürger gerade nicht unmittelbar eingesehen und gewürdigt, sondern stattdessen verkannt und missbilligt; nach Maßgabe der öffentlichen Meinung erledigen die mit der Gesetzgebung befassten Delegierten die ihnen übertragene Aufgabe daher in einer vermeintlich sachlich unangemessenen Art und Weise – und werden demzufolge dem konventionalistischen Verständnis von Tugend nicht gerecht. Dies wiederum könnte ihnen womöglich Anreize bieten, sich ihrerseits den (falschen, fehlerhaften, schlechten) Überzeugungen der Mehrheit der Bevölkerung anzupassen, um nicht deren Vertrauen einzubüßen, sondern weiterhin Hochachtung und Bestätigung im Medium ihrer Meinungen bzw. in dem des Gesetzes der Mode zu beziehen. Das Verlangen nach Anerkennung scheint in der dritten Konstellation somit prima facie eine Politik zu begünstigen, die man insofern als »populistisch« bezeichnen kann, als sie die unmittelbaren Ansichten des »Volkes« aus Machterhaltungs- und Geltungsgründen zum primären oder sogar ausschließlich gültigen Maßstab erhebt und darüber den normativ eigentlich ausschlaggebenden Bezugspunkt (das echte Gemeinwohl) aus den Augen verliert respektive unterschlägt.

Dieser Schluss ist jedoch unzutreffend – zumindest soweit mit ihm die Behauptung einhergeht, dass eine sich am normativ defizitären Willen der Öffentlichkeit orientierende Politik die Krite-

rien dessen erfüllen könnte, was sich mit Locke als eine *beiderseitig* gelungene Beziehung der Anerkennung (zwischen der Legislative und den übrigen Bürgerinnen und Bürgern) ausweisen ließe; eine als »populistisch« zu bezeichnende Gesetzgebung wird den im Rahmen einer solchen Beziehung unumgänglichen intersubjektivitätstheoretischen Anforderungen und Voraussetzungen nämlich gerade *nicht* gerecht. Vielmehr ist das Gegenteil der Fall: Meines Erachtens muss man eine derartige Form der Gesetzgebung aus Lockes Perspektive als Exempel einer scheitern- den oder misslingenden Praxis der Anerkennung verstehen, weil unter den in ihrem Fall präsupponierten Bedingungen das Kriterium der Rationalität keine adäquate Berücksichtigung findet und sämtliche beteiligten Akteurinnen und Akteure in dieser Hinsicht nur höchst unzureichend zur Geltung kommen können. Infolge dessen schlägt die Beziehung aber auf beiden dabei involvierten Seiten gleichermaßen fehl: Denn weder werden die den Gesetzen unterworfenen Gesellschaftsmitglieder darin ernsthaft und aufrichtig als vernünftige Subjekte adressiert oder behandelt; noch können die mit der Legislative beauftragten Abgeordneten vor ihrem Hintergrund eine hinreichend nachhaltige und wahrhaftig befriedigende Erfahrung der Anerkennung machen, weil sie nicht nur ihre eigenen Urteile und Überzeugungen verleugnen, sondern zudem diejenigen Akteurinnen und Akteure, deren Akklamation und Billigung sie im Rahmen der Vertrauensbeziehung strukturbedingt erstreben (müssen), gar nicht als ihnen gleichrangige oder ebenbürtige Wesen ansehen und behandeln (wodurch die Bestätigung, die sie sich von deren Seite erhoffen, wertlos erscheinen dürfte). Kurz: Vor der Kontrastfolie glückender oder unversehrter Intersubjektivitätsbedingungen indiziert, wie im Folgenden zu zeigen sein wird, eine »populistisch« verfahrenende Gesetzgebung deren letztendlichen Fehlschlag.

Um diesen Sachverhalt vollumfänglich zu verstehen, ist es erforderlich, noch einmal auf Lockes *Gedanken über Erziehung* zurückzukommen und dabei jene Passagen in den Fokus zu nehmen, in denen sich der englische Philosoph näher über die Voraussetzungen einer gelingenden Anerkennungsbeziehung erklärt. Diese Voraussetzungen lassen sich seiner Ansicht zufolge allesamt auf eine spezifische performative Einstellung zurückführen, mit der sich die beteiligten Subjekte im Rahmen einer solchen Beziehung idealerweise begegnen sollten. Locke selbst gibt ihr den Namen »Lebensart [breeding]« (GE, 93, 141) und konzeptualisiert sie als rechte Mitte zwischen dem Wunsch, in einer Interaktion selbst als Person Bestätigung zu erfahren und dem Verlangen, dem Gegenüber anerkennend entgegenzutreten und ihm oder ihr Achtung zu erweisen; sie fasst sich für ihn, kurz gesagt, in der Forderung zusammen, »*nicht zu gering von sich selbst und nicht zu gering von anderen [zu] denken*« (GE, 141). Diese Handlungsanweisung, die Locke als die »einzige Regel« (ebd.) für ein seinem Interaktionsideal angemessenes Verhalten ausweist, wird von ihm wie folgt näher expliziert: »Wir sollten nicht so gut von uns selbst denken, daß wir auf

unseren Wert pochen und uns selbst vor anderen den Vorzug geben, weil wir meinen, wir seien überlegen, sondern wir sollten bescheiden hinnehmen, was uns entgegengebracht wird, wenn es uns zukommt. Andererseits sollten wir aber auch so gut von uns denken, daß wir das, was uns zu tun auferlegt ist und was man von uns erwartet, ohne aus der Fassung zu geraten und ohne Verwirrung tun [...]. Wie der [letzte] erwähnte Fehler darin besteht, daß wir in unserem Benehmen gegenüber anderen zu ängstlich sind, so liegt der andere Mangel an Lebensart in dem Anschein, daß wir uns zu wenig bemühen, denen, mit denen wir zu tun haben, zu gefallen« (GE, 142f.). Und nur wenig später fasst Locke die von ihm mit dem Terminus »Lebensart« etikettierte Grundeinstellung noch einmal in der folgenden Art und Weise bilanzierend zusammen: »Worum sie [die Menschen; T.P.] sich im Verkehr bemühen und wonach sie streben sollten, das ist, Wertschätzung, Achtung und Wohlwollen zu zeigen, indem sie jedermann jene gebräuchlichen Förmlichkeiten und Rücksichten erweisen, die ihm höflicherweise zukommen. Dies ohne den Verdacht der Schmeichelei, Heuchelei oder niedrigen Gesinnung zu tun, zeugt von großem Geschick, das man nur mit verständigem Sinn, Vernunft und in guter Gesellschaft erwerben kann; es ist aber von so großem Nutzen im bürgerlichen Leben, daß es das Studium wohl lohnt« (GE, 144). Weder ein störrisches Pochen auf die eigenen Meinungen und den in egozentrischer Weise für höher erachteten Wert der eigenen Person und Sichtweise noch eine heuchlerische Selbstverleugnung und Assimilierung an die Überzeugungen anderer (um dadurch deren Bestätigung zu erlangen) sind in Lockes Augen als Fundamente einer gelungenen Anerkennungsbeziehung geeignet; eine solche Beziehung funktioniert nur auf achtungsegalitärer Basis.²⁶⁵

Für den hier diskutierten Zusammenhang ist nun insbesondere die konformistische Versuchung, die in der Struktur von Anerkennungsbeziehungen angelegt ist, interessant; denn ihr zu erliegen hat, wie ich im Folgenden darlegen werde, unter den im dritten Fall gegebenen Voraussetzungen ein Scheitern der Beziehung auf Seiten *beider* dabei involvierten Interaktionsparteien zur Folge. *Erstens* ist sie für die sich an die unmittelbaren und hier also falschen Ansichten der Öffentlichkeit anpassenden Abgeordneten unbefriedigend, weil diese im Zuge solchen Handelns ihren eigenen gut begründeten und zutreffenden Überzeugungen und Urteilen entsagen – was eine Form

²⁶⁵ In einer solchen anerkennungstheoretischen Weise lässt sich m. E. auch das Hooker-Locke-Theorem in II, § 5 lesen: »Wenn ich wünschen muß, aus der Hand eines jeden Menschen soviel Gutes zu empfangen, wie es ein jeder in seinem Herzen nur wünschen kann, wie könnte ich auch nur eine teilweise Erfüllung meines Wunsches erwarten, wenn ich nicht selbst darauf bedacht bin, den gleichen Wunsch auch einem anderen Menschen zu erfüllen, den er zweifellos hegt, da wir von einer Natur sind? [...] es gibt keinen Grund, weshalb andere mir ein größeres Maß an Liebe erweisen sollten als ich ihnen entgegengebracht habe. Mein Verlangen also, von denen, die von Natur aus meinesgleichen sind, so stark wie möglich geliebt zu werden, legt mir die natürliche Pflicht auf, ihnen genau dieselbe Zuneigung entgegenzubringen«. Ich plädiere mithin für eine eher an Hegel als an Kant gemahnende Lesart dieses Theorems; kantianisch – im Sinne der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs – deutet es hingegen Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 40-43.

der Selbstverleugnung und Selbsterniedrigung darstellt und impliziert. Darauf macht Locke mit Nachdruck aufmerksam, indem er die Forderung, »in seinem Benehmen keinerlei Geringschätzung, Mißachtung oder Nachlässigkeit gegenüber anderen an den Tag zu legen, sondern jedem entsprechend seinem Rang und seiner Stellung [...] Achtung und Wertschätzung zu erweisen« (GE, 143) abschließend um den Hinweis ergänzt und komplettiert, dass man dies tun solle, »ohne sich selbst zu niedriger und sklavischer Schmeichelei herabzuwürdigen« (ebd.).²⁶⁶ Eine Verhaltensweise, bei der sich ein Mensch (wie im »populistischen« Falle) wider besseren Wissens an die Meinungen anderer anpasst, um so deren Gunst zu behalten bzw. ihr Vertrauen zu bewahren, offenbart Locke zufolge also eine sklavische Gesinnung und Gemütsverfassung, die selbstentwürdigende Konsequenzen hat; wirklich befriedigende Anerkennungseffekte sind auf diese Weise schon allein deshalb nicht zu erlangen, weil sich das sie ersehende Subjekt bei dem Versuch, ihrer habhaft zu werden, selbst verneint und verliert; solcherlei Konformismus führt nicht zu einer intersubjektiven Bestätigung, sondern zu einer pathologischen Preisgabe der Identität.

Zweitens ist eine »populistische« Politik aber auch für die nicht mit der Gesetzgebung befassten Bürgerinnen und Bürger demütigend und missachtend; diese werden unter ihrer Voraussetzung nämlich ebenfalls nicht als rationale Subjekte adressiert und behandelt. So hält Locke fest: »Gewissen Meinungen entgegenzutreten und die Irrtümer anderer zu berichtigen, ist manchmal eine Forderung der Wahrheit und der Nächstenliebe, und die Höflichkeit bleibt gewahrt, wenn es mit gebührender Vorsicht und unter Berücksichtigung der Umstände geschieht« (GE, 143). Die Tatsache, dass Locke die Korrektur falscher Überzeugungen in diesem Zusammenhang nicht bloß als ein Gebot der »Wahrheit« begreift, sondern sie zugleich auch als eines der »Nächstenliebe« auspreist, ist meines Erachtens überaus aufschlussreich: Sie weist darauf hin, dass es seiner Ansicht nach eine Sache des Respekts ist, das jeweilige Gegenüber auf Irrtümer hinzuweisen; denn man nimmt einen anderen Menschen nur dann als ein vernünftiges Subjekt ernst, wenn man davon ausgeht, dass er sein Handeln durch gute Gründe steuert und dementsprechend auch auf argumentativ darlegendem und erläuterndem Wege von falschen Überzeugungen abgebracht werden kann. Ja, mehr noch: Locke scheint (anders als etwa Hobbes) sogar die Auffassung zu vertreten, dass sich ein sich selbst als rational achtendes Wesen durch gute Gründe nicht bloß umstimmen lassen *kann*, sondern dies sogar *will*. Darauf weist eine Formulierung aus den *Gedanken über Erziehung* hin, die ich oben bereits zitiert habe;²⁶⁷ sie lautet in Kurzform: »Wir möchten als *vernunftbegabte* Wesen gelten [...] und können [...] übermäßige Zurückhaltung an denen,

²⁶⁶ Zur Erinnerung: Die Kritik der Schmeichelei war auch ein zentrales Thema der *Ersten Abhandlung*. Vgl. dazu meine Ausführungen auf S. 113f. sowie die Literatur in Fußnote 215.

²⁶⁷ Vgl. oben S. 124.

mit denen wir verkehren, nicht ertragen« (GE, 41). Eine Geltung und Bestätigung als vernünftiger Akteur oder vernünftige Akteurin ist aus Perspektive der ersten Person Singular folglich lediglich dann subjektiv erfahrbar, wenn sich das Gegenüber in der Interaktion nicht verstellt und zurücknimmt, sondern authentisch die eigenen Überzeugungen vertritt und die Gründe offeriert, die für sie sprechen; andernfalls würde es den anderen nicht als gleichrangigen Interaktionspartner oder als ebenbürtige Interaktionspartnerin, dem oder der man Argumente *zumuten* kann, behandeln. Konkret auf den hier erörterten Zusammenhang bezogen bedeutet dies, dass die Legislative dazu aufgerufen ist, vor den Augen der Öffentlichkeit die eigenen Vorstellungen über das Gemeinwohl zu erörtern und zu plausibilisieren statt sie zu kaschieren oder zu verwerfen; denn sie wird nicht dazu eingesetzt, dem »Volk« nach dem Mund zu reden, sondern die Mängel eines Zustands zu beseitigen, der eintreten würde, wenn jeder und jede Richter bzw. Richterin in eigener Sache wäre. Und lediglich dann, wenn sie in der soeben skizzierten Weise Politik betreibt, bringt sie auch den restlichen Bürgerinnen und Bürgern angemessenen Respekt und hinreichende Wertschätzung als rationalen und argumentativ ansprechbaren Subjekten entgegen.

Drittens ist eine »populistisch« orientierte Gesetzgebung aufgrund der soeben skizzierten Konsequenzen (die nicht direkt an ihr partizipierenden Gesellschaftsmitglieder werden in ihrem Zuge nicht als vernünftige Akteurinnen und Akteure wahrgenommen) auch für die Abgeordneten in anerkennungstheoretischer Hinsicht wiederum unbefriedigend. Der Grund dafür besteht diesmal nicht in der bereits beschriebenen *Selbstverleugung* der Delegierten, die eine Folge »populistischer« Politik unter den hier präsupponierten Bedingungen darstellt. Vielmehr ergibt er sich als Resultat der *Fremdverachtung*, die ihr, wie im vorherigen Punkt ausgeführt, inhäriert. Denn wenn Anerkennung, wie ebenfalls bereits gezeigt, lediglich unter achtungsegalitären Voraussetzungen gelingen kann, dann muss sie notwendigerweise scheitern, sobald man das Gegenüber, dessen Wertschätzung man anstrebt und dessen Bestätigung man begehrt, selbst nicht als einen gleichrangigen Interaktionspartner oder eine ebenbürtige Interaktionspartnerin ansieht respektive behandelt. Genau das jedoch ist, wie im vorigen Punkt erläutert, hier der Fall; die eine »populistische« Gesetzgebung verfolgenden Abgeordneten adressieren die bürgerliche Öffentlichkeit nicht als eine rationale Instanz; das Vertrauen und die Bestätigung, die sie von ihr zurückgespiegelt bekommen, ist mithin schal.²⁶⁸ Aus einem korrelierenden Grund ist schließlich und letztlich

²⁶⁸ Dass eine Beziehung der Anerkennung scheitert, wenn das Subjekt sein Gegenüber nicht als ein selbstständiges und mithin autonomes Wesen adressiert, ist eine Pointe von Hegel: *Phänomenologie des Geistes*, S. 127-136; vgl. v. a. S. 133f., wo das Resultat einer solchen nichtegalitären Beziehung wie folgt beschrieben wird: »Das unwesentliche ist hierin für den Herrn der Gegenstand, welcher die Wahrheit der Gewißheit seiner selbst ausmacht. Aber es erhellt, daß dieser Gegenstand seinem Begriffe nicht entspricht, sondern daß darin, worin der Herr sich vollbracht hat, ihm vielmehr ganz etwas anderes geworden, als ein selbstständiges Bewußtsein. Nicht ein solches ist für ihn, sondern vielmehr ein unselbstständiges; er [ist] also nicht des Fürsichseins, als der Wahrheit gewiß, sondern

viertens auch für die nicht direkt an der Gesetzgebung beteiligten Bürgerinnen und Bürger eine auf »populistischem« Wege zu erlangende Anerkennung unter den hier vorausgesetzten Bedingungen nicht wahrhaft befriedigend: Denn sie wird ihnen von Subjekten entgegengebracht, die ihre eigenen Ansichten und Überzeugungen nicht ernstnehmen, sondern sich in der Interaktion verstellen und erniedrigen. Achtung und Bestätigung von nicht authentisch agierenden und sich selbst verleugnenden Akteurinnen und Akteuren ist aber ebenfalls keine echte oder angemessene Ressource der Selbstwertsteigerung; sie verstößt gleichermaßen gegen die Grundbedingung der Achtungsegalität. Kurz: Eine Gesetzgebung, die sich wissentlich und aus Machterhaltungs- bzw. Geltungsgründen an den falschen Überzeugungen der Öffentlichkeit orientiert und damit Verrat am wahren Gemeinwohl betreibt, führt in anerkennungstheoretischer Hinsicht zu defizitären Konsequenzen. Das Verlangen nach Wertschätzung und Bestätigung dürfte, recht verstanden, demzufolge auch in dem dritten von mir konstruierten Fall eine die fundamentalen Interessen sämtlicher Bürgerinnen und Bürger fördernde Politik begünstigen.

Damit kann ich meine Diskussion der Vertrauensbeziehung beschließen. In ihrem Verlauf hat sich gezeigt, dass sie optimal geeignet ist, die oben genannten Bedingungen eines für sämtliche Gesellschaftsmitglieder friedlichen und befriedigenden Zusammenlebens zu erfüllen. So eröffnet die Vertrauensbeziehung *erstens* allen Bürgerinnen und Bürgern hinreichende Einflussmöglichkeiten auf die konkrete Gestaltung der Gesetzgebungsprozesse (entweder direkt: auf parlamentarischem Wege; oder indirekt: durch die letztinstanzliche öffentliche Kontrolle des Regierungshandelns), und vermag damit deren nicht zuletzt anerkennungsbezogenes Verlangen nach Autonomie zu stillen. *Zweitens* können in ihrem Rahmen sämtliche Gesellschaftsmitglieder als rationale Subjekte zur Geltung kommen und Achtung gewinnen (entweder: durch eine dem objektiven Tugendbegriff entsprechende und mithin gemeinwohlorientierte direkte bzw. indirekte Beeinflussung der Legislative; oder: im passiven Bewusstsein, von Gesetzen regiert zu werden, die im langfristigen Dienste der eigenen fundamentalen Interessen stehen). *Drittens* hat sich herausgestellt, dass der Vertrauensbeziehung die Tendenz eignet, eine dem Wohlergehen aller Individuen gleichermaßen förderliche Gesetzgebung gerade deshalb zu begünstigen, weil die oben genannten anerkennungsrelationalen Befriedigungseffekte überhaupt nur unter der Voraussetzung einer solchen Ausrichtung der legislativen Praxis wechselweise zu erlangen sind. Kurz gesagt: Die Vertrauensbeziehung maximiert die Wahrscheinlichkeit einer Gemeinwohlverwirklichung, weil sich als deren Konsequenz ein allseitig erfüllender Zustand der Anerkennung auszubilden vermag. Dieser Zustand ist freilich fragil und in beständiger Gefahr. So setzt er *erstens*

seine Wahrheit ist vielmehr das unwesentliche Bewußtsein, und das unwesentliche Tun desselben. Die Wahrheit des selbstständigen Bewußtseins ist demnach das knechtische Bewußtsein«.

voraus, dass die Delegierten tatsächlich vor allem auf Achtung in den Augen der Öffentlichkeit (und nicht etwa primär auf materielle Vorteile) aus sind und also vornehmlich nach wahrer Tugend streben. Und er verlangt *zweitens* nach Bürgerinnen und Bürgern, die nicht bloß geduldig sind und die Bereitschaft mitbringen, sich von der eingesetzten Legislative im Zweifelsfall argumentativ überzeugen zu lassen, sondern die auch ein basales Verständnis vom und ein gewisses Interesse am Gemeinwohl besitzen, um die ihnen zugedachte letztinstanzliche Kontrollfunktion in sachlich angemessener Weise sowohl ausüben zu können als auch zu wollen. Beides verweist auf die kulturellen wie sozialisatorischen Voraussetzungen des von Locke vorgeschlagenen Gemeinwesens, auf die ich zum Ende der Arbeit zu sprechen komme. An dieser Stelle möchte ich noch kurz darauf hinweisen, dass sämtliche Ausführungen, die ich in den letzten Absätzen über die Legislative und ihr Verhältnis zur Öffentlichkeit gemacht habe, in gleicher Weise auch für die Exekutive und ihre Beziehung zu den übrigen Gesellschaftsmitgliedern Gültigkeit besitzen; denn für deren Gestaltung hat Locke ebenfalls die Konzeption des Vertrauens vorgesehen.²⁶⁹

Damit wende ich mich nun einem letzten institutionentheoretischen Kontext des in der *Zweiten Abhandlung* entworfenen Gemeinwesens zu, der nicht mehr unmittelbar die politische Sphäre betrifft, sondern in anderen sozialen Teilgebieten zu verorten ist und vornehmlich die »private« Seite des Lebens der Gesellschaftsmitglieder berührt und umfasst. So hatte ich ja bereits ausgeführt, dass Locke durchaus Wert darauf legt, den Einzelnen auch *als* Einzelnen (und nicht bloß als Mitgliedern eines Kollektivs) Räume zur persönlichen Entfaltung und Betätigung zur Verfügung zu stellen, in welchen sie sich, gleichfalls anerkennungswirksam, als freie und vernünftige Akteurinnen und Akteure verwirklichen können, um auf solcherlei Weise ihr Selbstbewusstsein zu steigern und die Besonderheit ihrer Identität zu verwirklichen; obzwar ein gewisses Interesse am politischen Geschehen für das Funktionieren des Lockeschen Gemeinwesens unabdinglich ist (s.o.), erfüllt sich dem Autor der *Zwei Abhandlungen* zufolge darin doch keineswegs der Lebenssinn der meisten Menschen vollumfänglich. Seiner Ansicht nach suchen die letzteren in der Regel vielmehr auch auf dezidiert persönlichen bzw. privaten Wegen nach Glück und Befriedigung, nach Wertschätzung und Bestätigung. Um die diesem Bedürfnis korrespondierenden und

²⁶⁹ Vgl. insb. II, § 222: »Was ich hier ganz allgemein über die Legislative gesagt habe, gilt auch von dem *höchsten Inhaber der Exekutive*. Denn da man in ihn ein zweifaches Vertrauen gesetzt hat, einerseits durch seine Teilnahme an der Legislative, andererseits durch die höchste Vollziehung der Gesetze, handelt er im Gegensatz zu beidem, wenn er versucht, seinen eigenen willkürlichen Willen zum Gesetz der Gesellschaft zu erheben. *Er handelt [...] dem Vertrauen zuwider*«; vgl. ferner II, §§ 156, 161, 164, 171, 221, 240 sowie die in Fußnote 258 genannte Literatur. Um terminologisch für Klarheit zu sorgen: Die vollstreckende Gewalt nennt Locke *Exekutive*, sofern sie durch das *Vertrauen der Gesellschaft* kontrolliert und an die Ausführung der *Gesetze der Legislative* gebunden ist; er bezeichnet sie als *Prärogative*, wenn für sie nurmehr das *Vertrauen*, aber nicht mehr die *Gesetze* maßgeblich sind.

ihm entsprechenden institutionell abgesicherten individuellen Freiheitsräume zum Zwecke rationaler Betätigung soll es mir im Folgenden gehen.

Dass Locke ihrer Eröffnung bzw. Gewährleistung eine hohe Relevanz beimisst, lässt sich dabei schnell am Text belegen. So ist zwar bereits bei der Erläuterung desjenigen Aktes, welcher die Legitimität politischer Autorität allererst konstituieren können soll, die Rede davon, dass durch ihn jeder Mensch, die Freiheit, »alles zu tun, was er für die Erhaltung seiner selbst und der übrigen Menschheit als richtig ansieht,« preiszugeben habe (II, § 129). Allerdings stellt Locke nur wenig später klar, dass das der Gemeinschaft beitretende Individuum im Zuge dessen lediglich »so weit auf seine natürliche Freiheit, allein für sich selbst zu sorgen, verzichten [muss], wie es das Wohl, das Gedeihen und die Sicherheit der Gesellschaft erfordern« (II, § 130). Da aber, wie bereits oben ausgeführt, das Gemeinwohl unter anderem die Freiheit eines jeden Gesellschaftsmitgliedes als konstitutiven Bestandteil und zu begünstigendes Gut mitumfasst, lässt sich davon ausgehend wiederum schlussfolgern: »es ist nicht das Ziel des Gesetzes, die Freiheit abzuschaffen oder einzuschränken, sondern sie zu erhalten und zu erweitern« (II, § 57). Die je persönlichen oder privaten Sphären individueller Selbstbestimmung und Selbstverwirklichung dürfen mithin in den Augen Lockes lediglich so weit begrenzt werden, wie es die Erhaltung des Wohlergehens und der Freiheit aller erforderlich macht; ihre Sicherung (oder sogar Förderung) stellt also eine nicht unwesentliche Aufgabe des Staates dar.

Die Frage, die sich im Anschluss hieran stellt, ist freilich, welche Art der freiheitlich-rationalen Betätigung Locke bei seiner Gewährleistung individueller Selbstbestimmungsräume eigentlich vornehmlich im Sinn hat. In dieser Hinsicht gilt es vielen als ausgemacht, dass es ihm in erster Linie um eine Freistellung und Freisetzung ökonomischer oder spezifisch kapitalistischer Aktivitäten gehe.²⁷⁰ Sieht man einmal davon ab, dass einer solchen Engführung auf das Wirtschaftliche die Tendenz eignet, sämtliche Formen politischer Selbstbestimmung und kollektiver Rationalität bei Locke zu übersehen bzw. zu unterschlagen (oder sie als bloße Erfüllungshelfen von Klasseninteressen auszugeben),²⁷¹ scheint eine derartige Charakterisierung zumindest mit Blick

²⁷⁰ Vgl. maßgeblich Macpherson: »Locke on Capitalist Appropriation«; ders.: »The Social Bearing of Locke's Political Theory« sowie Strauss: *Naturrecht und Geschichte*. Euchner: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 199 bilanziert: Es »bleibt der in den verschiedenen Entwicklungsphasen der Lockeschen politischen Theorie intendierte Staatszweck seinem Kern nach stets der gleiche: jedesmal geht es um die Sicherung der gesellschaftlichen Reproduktion auf der Basis bürgerlicher Verkehrsverhältnisse«; vgl. auch S. 204f. Vgl. ferner: Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 7, 10, 59-63; v. a. Tully: *Discourse on Property* attribuiert Lockes Theorie als ganzer hingegen eine entschieden antikapitalistische Stoßrichtung; vgl. ebd., S. 137f., 143, 145, 171, 175f.

²⁷¹ Noch Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. 138-155 sieht, wie vor ihm bereits Macpherson, Locke einen bürgerlichen Klassenstaat rechtfertigen. Zur Kritik an solchen Deutungen vgl. Ryan: »Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie«; Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 95-98. Gegen ökonomiefunktionalistische Lesarten der *Zwei Abhandlungen* macht Seliger: *The Liberal Politics of John Locke* bei Locke eine »primacy of the political over the economic sphere« geltend, die aus den »central axioms of Locke's theory« folge (S. 171).

auf die exklusiv individuellen Tätigkeitsformen dem ersten Eindruck nach durchaus zutreffend zu sein. So findet sich zum Beispiel schon in der *Ersten Abhandlung* die sicherlich normativ zu verstehende Formulierung, dass Gott bereits Adam einzig deshalb »aus dem *Paradies* vertrieb, um das Feld zu bebauen« (I, § 44).²⁷² Und auch in der *Zweiten Abhandlung* wird immer wieder der Eindruck erweckt, als würde Locke wirtschaftliche Aktivitäten geradezu als Paradigma rationaler menschlicher Praxis begreifen; so heißt es etwa im berühmten Eigentumskapitel in klarer Fortführung und Ergänzung der soeben zitierten Überlegung: »Gott, der die Welt den Menschen gemeinsam übertragen hat, hat ihnen auch die Vernunft verliehen, sie zum größten Vorteil und zur Annehmlichkeit ihres Lebens zu nutzen« (II, § 26). Und nur wenig später spezifiziert Locke die damit umrissene zugleich providentielle Berufung wie rationale Aufgabe des Menschen wie folgt: »Gott und seine Vernunft geboten ihm, sich die Erde zu unterwerfen, d. h. sie zum Vorteil des Lebens zu bebauen und auf diese Weise etwas dafür aufzuwenden, was sein eigen war – seine Arbeit« (II, § 32). Anbetrachts dieser und weiterer Textstellen²⁷³ scheint es auf der Hand zu liegen, dass Locke in der Verausgabung von Arbeit zwecks Unterwerfung und Kultivierung der Natur eine wesentliche, wenn nicht sogar die maßgebliche Komponente individueller menschlicher Rationalitätsentfaltung und -anwendung anzunehmen geneigt ist.²⁷⁴

Aber nicht nur die subjektive Vernunft, sondern auch die individuelle Freiheit scheint für Locke vornehmlich im Bereich des Ökonomischen angesiedelt zu sein und dort den primären Ort ihrer Entfaltung und Verwirklichung zur Verfügung gestellt zu bekommen. So ist *erstens* bereits der Begriff des Privateigentums (über dessen Gewährleistung sich die selbsterhaltungsfunktionale Appropriation der Natur vollziehen soll) über den der personalen Selbstverfügung geradezu definiert: Es sei das, was einem Menschen nicht ohne dessen Zustimmung weggenommen werden kann.²⁷⁵ Hier kommt offensichtlich das bereits aus dem Kontext der Rechtfertigung politischer Autorität bekannte Prinzip der freiwilligen Zustimmung erneut zum Einsatz. Es findet darüber hinaus aber *zweitens* auch noch bei der Begründung des Geldes (sowie der Legitimation der aus seinem Gebrauch resultierenden Ungleichheitskonsequenzen) Verwendung.²⁷⁶ Und schließlich

²⁷² Vgl. auch I, § 45: »Gott läßt ihn [Adam; T. P.] für seinen Lebensunterhalt arbeiten und scheint ihm eher einen Spaten zur Unterjochung der Erde in die Hand zu geben als ein Zepter zur Beherrschung ihrer Bewohner«.

²⁷³ Vgl. I, §§ 86f., 92, 87; II, §§ 34f., 44; auch Lockes Arbeitswertlehre (vgl. II, §§ 37, 40-43) ist hiervon beseelt.

²⁷⁴ Vgl. v. a. Macpherson: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«, S. 12: »Not only is the desire for accumulation rational, according to Locke, but accumulation is the essence of rational conduct. More precisely, the true nature of rational behavior is to expend labor improving the gifts of nature for subsequent enjoyment of greater real income or of greater power or prestige. This procedure, in Locke's view, requires private possession; and the measure of rational industriousness is the accumulation of possessions«; Steinvorth: »Locke, Arbeit und Emanzipation«, S. 709 erkennt bei Locke ebenso die »Annahme« einer »Entwicklung rationaler Fähigkeiten durch Arbeit«.

²⁷⁵ Vgl. insb. II, § 193: »Es liegt [...] im Wesen des Eigentums, daß es keinem Menschen ohne die eigene Zustimmung genommen werden kann«; vgl. ferner II, § 28 sowie 4,3,18.

²⁷⁶ Vgl. II, §§ 36f., 45-47 sowie v. a. § 50: »Da aber Gold und Silber [...] ihren Wert nur von der Übereinkunft der Menschen erhalten haben [...], ist es einleuchtend, daß die Menschen mit einem ungleichen und unproportionierten

erscheint *drittens* die ökonomische Sphäre der »freiheitlichen« Tausch- und Vertragsbeziehungen auch insgesamt als eine Arena, zu deren Schutz das Staatswesen nicht zuletzt konstituiert und beauftragt worden sei; darauf deutet etwa die folgende Formulierung Lockes hin: »Freiheit heißt aber nicht, wie uns gesagt wird, *eine Freiheit für jeden, zu tun, was ihm gefällt* [...]; sondern eine *Freiheit*, innerhalb der erlaubten Grenzen jener Gesetze, denen er untersteht, über seine Person, seine Handlungsweise, seinen Besitz und sein gesamtes Eigentum zu verfügen und damit zu tun, was ihm gefällt, ohne dabei dem eigenmächtigen Willen eines anderen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen zu folgen« (II, § 57).²⁷⁷ Es existiert folglich eine Vielzahl textlicher Evidenzen, die dafür sprechen, dass Locke in der Sphäre der Ökonomie (sei sie nun adäquat als kapitalistisch zu bezeichnen oder nicht) eine nicht unbedeutende Domäne auch für die Entfaltung und Vergegenständlichung individueller Willkürfreiheit ansieht.

Ich möchte diese Deutung daher auch gar nicht prinzipiell problematisieren oder infrage stellen. Gleichwohl will ich darauf hinweisen, dass sie mir zumindest tendenziell zugleich *verzerrt* wie *vereinseitigt* erscheint. *Verzerrt* erscheint sie mir vor allem deshalb, weil Locke ja auch um die Gefahren weiß, die im Bereich des Ökonomischen angelegt sind. Durch eine primäre Fokussierung auf diese Sphäre könnten die Menschen seiner Auffassung zufolge nämlich dazu verleitet werden, Eigentum nicht nur zu Zwecken der Daseinsvorsorge anzueignen, sondern sich seiner vor allem deshalb zu bedienen, um Macht über andere auszuüben oder sich in ihren Augen als besser, wertvoller, erfolgreicher usw. darzustellen. Kurz: Eine hauptsächliche Orientierung auf Reichtum und Besitz birgt das beständige Risiko, pathologische Formen des Strebens nach Anerkennung und Bestätigung zu nähren und unter bestimmten Umständen hervorzubringen. Auf diese Gefahr wurde bereits an verschiedenen Stellen aufmerksam gemacht. Um ihr entgegenzuwirken, sieht Locke nicht nur pädagogische Maßnahmen vor (denen ich mich zum Schluss zuwenden werde); man kann auch seine Ausführungen zu den Aufgaben des Staates im Lichte einer Verhinderung solcher Degenerationen des Verlangens nach Anerkennung ins Pathologische auslegen. Diese Deutungsmöglichkeit möchte ich kurz erläutern.

Besitz einverstanden gewesen sind. Denn sie haben durch stillschweigende und freiwillige Zustimmung einen Weg gefunden, wie ein Mensch auf redliche Weise mehr Land besitzen darf als er selbst nutzen kann, wenn er nämlich als Gegenwert für den Überschuss an Produkten Gold und Silber erhält, jene Metalle, die in der Hand des Besitzers weder verderben noch umkommen und die man, ohne jemandem einen Schaden zuzufügen, aufbewahren kann«. Freilich ist anzumerken, dass aus Lockes Feststellung, dass Geld zu gebrauchen ein Einverständnis mit den daraus resultierenden Ungleichheiten impliziert, keineswegs folgt, dass er selbst dieses Einverständnis positiv bewertet – zumal er eine in weiten Zügen negative Einstellung gegenüber der Erfindung von Geld hegt; dazu Dunn: *The Political Thought of John Locke*, S. 119; Grant: *John Locke's Liberalism*, S. 88; Seliger: *The Liberal Politics of John Locke*, S. 157; Tully: *Discourse on Property*, S. 146-154; zum Kontext Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 216. ²⁷⁷ Vgl. II, 123, wo Locke Freiheit mit einem Zustand gleichsetzt, in welchem der Einzelne »der absolute Herr seiner eigenen Person und seiner Besitztümer« ist.

Für sie entscheidend ist ein Strang der Lockeschen Überlegungen, der ebenfalls bereits obig zur Sprache kam und die Bedingungen wie Voraussetzungen legitimen Privateigentums betrifft und spezifiziert. Die berühmte im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* entwickelte arbeitstheoretische Fundierung der Möglichkeiten des Erwerbs von Gütern impliziert in den Augen des englischen Philosophen nämlich keine gleichsam lizenzlose Berechtigung der Einzelnen zu schrankenloser und sozial unbekümmerter Besitzanhäufung. Vielmehr sei gerade das Gegenteil der Fall: »Das-selbe Gesetz der Natur, das uns auf diese Weise [durch die Verausgabung von Arbeit; T. P.] Ei-gentum gibt, *begrenzt* dieses Eigentum auch« (II, § 31). Es begrenze es nämlich dadurch, dass es *erstens* die Aneignung von Gütern nur insofern und insoweit erlaube, wie »genug und ebenso gutes den anderen gemeinsam verbleibt« (II, § 27)²⁷⁸ sowie *zweitens* lediglich denjenigen Besitz für legitim befinde, der auch tatsächlich verbraucht wird (oder eine gleichwertige anderweitige Verwendung findet).²⁷⁹ Zieht man nun zusätzlich in Betracht, dass das hier als zuständiges nor-matives Regulativ ausgewiesene »Gesetz der Natur« Locke, wie schon verschiedentlich erwähnt, »als Symbol einer ewigen Regel für alle Menschen, für *Gesetzgeber* wie auch für alle anderen« (II, § 135) gilt, dann wüsste ich wiederum nicht, warum die durch es vorgegebenen Schranken und Bedingungen legitimen Privateigentums, wie einige meinen, im Laufe der Zeit aufgehoben oder ungültig werden sollten.²⁸⁰ Meines Erachtens stellt sich der Sachverhalt genau umgekehrt dar: War das Gesetz der Natur – wenigstens, was den hier infrage stehenden Aspekt anbelangt – unter den Anfangsbedingungen entstehender Gesellschaften eher eine das faktische Verhalten der Menschen beschreibende empirische Regel, so erlangt es im Zuge der weiteren geschichtli-chen Entwicklung und der mit ihr einhergehenden pathologischen Entfesselung des Verlangens nach Anerkennung erst eine wahrhaft als normativ zu bezeichnende Signifikanz: Es mutiert aus Gründen der Erforderlichkeit von einer Deskription zu einer Präskription.

Sollte diese Interpretation zutreffend sein, hätte die staatliche Legislative demnach nicht zuletzt dafür Sorge zu tragen, dass Eigentümerinnen und Eigentümer *erstens* auch tatsächlich von ihren Besitztümern Gebrauch machen und sie für legitime Zwecke verwenden – worunter nicht ledig-lich die individuelle Daseinsvorsorge zu verstehen wäre, sondern auch die Erhaltung möglichst

²⁷⁸ Weitere Stellen finden sich in II, §§ 33, 45; vgl. zudem §§ 34, 36. Zur Diskussion vgl. Lemos: »Locke's Theory of Property«, Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 288-298; Waldron: »Enough and as good left for others«, ders.: *The Right to Private Property*, S. 209-218; ders.: *God, Locke, and Equality*, S. 172f.

²⁷⁹ Vgl. II, §§ 31f., 37f.; vgl. zudem §§ 36, 46-48, 51. Zu anderweitigen Verwendungen vgl. z. B. Lemos: »Locke's Theory of Property«, der spezifiziert: »A person has a right to acquire only as much property as he does in fact use, either to satisfy his own needs and wants *or those of others*« (S. 235; Herv.: T. P.); Lemos interpretiert diese zweite Schranke der Aneignung als der ersten gegenüber parasitär (vgl. S. 233); Plamenatz: *Man and Society*, S. 367f. und Waldron: »Enough and as good left for others« begreifen sie umgekehrt als die einzige, die Locke behauptet bzw. behaupten kann; eine ausgewogene Diskussion bietet Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 278-298.

²⁸⁰ So etwa Andrew: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, S. 96; MacPherson: »Locke on Capitalist Appropriation«, S. 552, 555f., 559f., 563, 565f.; Strauss: »On Locke's Doctrine of Natural Right« S. 489-495.

vieler Mitmenschen fallen dürfte (welche Locke ja ganz ausdrücklich als fundamentales Gesetz der Natur begreift und ausgibt).²⁸¹ Darüber hinaus sollte die bürgerliche Gesetzgebung *zweitens* sicherstellen, dass es zu keinerlei monopolisierenden Aneignungen einzelner Güterklassen käme, sondern die Möglichkeit freien Erwerbs in allen Fällen offengehalten bliebe. Auch in Bezug auf die Verwendungsoptionen des je individuellen Privatbesitzes gelte demzufolge der Grundsatz, dass »Freiheit« nicht, »wie uns gesagt wird, *eine Freiheit für jeden, zu tun, was ihm gefällt*« (II, § 57) sei, sondern dass es dem Menschen lediglich zustehe, »*innerhalb der erlaubten Grenzen jener Gesetze, denen er untersteht*, über seine Person, seine Handlungsweise, seinen Besitz und sein gesamtes Eigentum zu verfügen und damit zu tun, was ihm gefällt, ohne dabei dem eigenmächtigen Willen eines anderen unterworfen zu sein, sondern frei dem eigenen zu folgen« (II, § 57; Herv.: T. P.J. Da aber die Gesetze das Wohlergehen aller Gesellschaftsmitglieder gleichermaßen zu fördern haben, ist die Legislative geradezu dazu verpflichtet, in ungleiche Eigentumsverteilungen dann einzugreifen, wenn diese Einzelne oder Gruppen soweit benachteiligen, dass sie ihre Erhaltung nicht mehr sicherstellen können und/oder die derart Benachteiligten sich aus ebenjenem Grund »dem eigenmächtigen Willen eines anderen unterworfen« sehen, der ihre ökonomische Zwangslage für seine eigenen Ziele ausnutzt; denn andernfalls wäre schlicht nicht sicherzustellen, dass sich alle Menschen (und nicht bloß die Reichen) tatsächlich ihrer Freiheit und Rationalität im Ökonomischen erfreuen können. Locke positioniert sich also entschieden gegen die potenziellen gesellschaftlichen Manifestationen bzw. Auswirkungen von Klassenungleichheiten (was eingedenk seiner Erklärung der Entstehung von sozialen Konflikten nur konsequent erscheint); dieser Aspekt ist ihm sogar so wichtig, dass er in seinem Falle ausnahmsweise selbst das Gesetz der Natur in Form der beiden obig genannten Aneignungsschranken inhaltlich näher konkretisiert. Alle weiteren Spezifizierungen des Grundsatzes der Menschheitserhaltung überlässt er hingegen dem prudentiellen Kalkül einer unter geschichtlichen Kontextbedingungen operieren müssenden Legislative und Öffentlichkeit.²⁸² Aus diesen Gründen jedenfalls erscheint es mir *verzerrt*, in Locke einen sozial unbekümmerten Advokaten kapitalistischer Akkumulation auszumachen.²⁸³

Für *vereinseitigt* halte ich den Fokus auf Ökonomie wiederum deshalb, weil das Feld wirtschaftlicher Aktivitäten für Locke lediglich eines neben verschiedenen anderen ist. Zwar gilt ihm die

²⁸¹ Vgl. II, §§ 6f., 11, 16, 134f., 171, 182f.; zur Diskussion vgl. die in Fußnote 182 und 230 genannte Literatur.

²⁸² Eine weitere Ausnahme, die aber dasselbe Sachgebiet betrifft und erneut darauf hinweist, dass Locke die soziale Funktion von Eigentum stets im Sinn behält, ist das Recht der Nachkommen auf Erbschaft, das in I, § 88 aus dem Fortpflanzungstrieb und in I, § 89 aus der Schwäche der Kinder hergeleitet wird. Zur sozialen Funktion des Eigentums vgl. Ashcraft: *Revolutionary Politics*, S. 264: »In Locke's view, God has a wider purpose in mind than simply providing for the individual's self-preservation; rather, individual labor is seen as a contributory action to the improvement and benefit of life, taken in a collective sense«; vgl. Tully: *Discourse on Property*, S. 132f.

²⁸³ Vgl. die in Fußnote 270 und 271 genannte Literatur.

emergierende bürgerliche Marktgesellschaft ohne Zweifel als eine wichtige Arena der je individuellen Freiheitsentfaltung und rationalen Lebensgestaltung. Aber er sieht darüber hinaus eben noch weitere Bereiche des Privaten (dem er als einer der ersten Denker im neuzeitlichen Sinne Raum gibt)²⁸⁴ als potenzielle Betätigungssphären für die persönliche Selbstverwirklichung der Einzelmenschen an; und diese Sphären sind meines Erachtens durchaus mitgemeint, wenn Locke darauf hinweist, dass »es ist nicht das *Ziel des Gesetzes* [sei], die *Freiheit* abzuschaffen oder einzuschränken, sondern *sie zu erhalten und zu erweitern*« (II, 57). Das in der *Zweiten Abhandlung* entworfene Gemeinwesen soll seinen Mitgliedern meiner Deutung zufolge also zusätzlich zur politischen Daseinsform des *zoon politikon* und zur ökonomischen Existenzweise als *homo oeconomicus* nach Möglichkeit noch weitere Aufgabenkreise und Lebensbereiche eröffnen und institutionell garantieren, in denen sie Verdienste erwerben, ihren Ehrgeiz befriedigen und die Besonderheit ihrer jeweiligen Identität als selbstverantwortliche und mündige, als freie und vernünftige Individuen entfalten und realisieren können – um dadurch ihren Selbstwert zu steigern und sich vor den Augen ihrer Mitmenschen auszuzeichnen. Es bietet den Einzelnen damit Gelegenheiten, sich in einer nichtpathologischen – weil: sozial verträglichen – Weise über andere zu erheben und der eigenen herausragenden besonderen Fähigkeiten inne zu werden – und dafür Akklamation zu bekommen. Dieses Streben (das freilich auch in der politischen oder ökonomischen Welt statthaben kann) scheint Locke nicht nur als ein *natürliches*, sondern darüber hinaus auch als ein *legitimes* Bedürfnis anzusehen – wie sich zum Beispiel der nachfolgenden Textpassage entnehmen lässt, wo es heißt: »Obwohl ich [...] gesagt habe, *daß alle Menschen von Natur aus gleich sind*, kann man doch nicht annehmen, daß ich darunter jede Art von *Gleichheit* verstehe. *Alter* oder *Tüchtigkeit* können manchen Menschen einen gerechten Vorrang einräumen. *Hervorragende Talente* und *Verdienste* können andere über den gewöhnlichen Durchschnitt erheben. *Geburt* mag den einen, *Verwandtschaft* oder *Wohltaten* den anderen verpflichten, denjenigen Ehrerbietung zu erweisen, denen sie von Natur, aus Dankbarkeit oder anderen Rücksichten gebührt. Und dennoch verträgt sich all dies mit der *Gleichheit* aller Menschen« (II, § 53).²⁸⁵ Den Gesellschaftsmitgliedern sollten somit auch Sozialbereiche zur Verfügung stehen, in denen sie in ihrer Besonderheit glänzen bzw. Resonanz erfahren können; und hierbei hat Locke durchaus mehr und anderes als nur den Aktionsraum der Ökonomie im Sinn. Wenigstens finden sich

²⁸⁴ Vgl. etwa Kelly: »Private Family, Private Individual: John Locke's Distinction Between Paternal and Political Power«.

²⁸⁵ Simmons: *The Lockean Theory of Rights* löst die Spannung zwischen generellem Gleichheitsgebot und gerechtem Vorrang Einzelner bei Locke wie folgt: »all persons are moral equals (possessing the same rights and duties) when considered independent of any special relations or transactions into which they may have entered« (S. 84).

in seinen Werken verstreute Hinweise auf solcherlei Aktionsfelder, die ich zumindest kurz vor Augen führen möchte.

Da ist natürlich *erstens* die familiale Sphäre. Sie, die Locke schon aus ideologiekritischen Gründen²⁸⁶ in ihrer Eigenständigkeit akzentuieren und gegen das Gebiet und die Funktionslogik des Politischen abgrenzen muss, findet in der soeben zitierten Textpassage bereits dort Erwähnung, wo Geburt bzw. Verwandtschaft zur Sprache kommen. Zwar definiert und konzeptualisiert der Autor der *Zwei Abhandlungen* die Familie vor allem mit Bezug auf den in ihrem Rahmen zu erbringenden Fortpflanzungs- und Erziehungszweck und somit über ihren Beitrag zur Erhaltung der Gattung (vgl. II, §§ 78f.). Allerdings ist gerade dieser Aspekt nicht ohne anerkennungstheoretische Relevanz. So gilt Locke die Familie als ein Bereich des Miteinanders, in dem die Erziehungsberechtigten durch fürsorgliche Tätigkeiten nicht bloß die emotionale Seite ihrer Existenz zur Entfaltung bringen (können), sondern dafür mit einer Form der »Verehrung, Anerkennung, Achtung und Ehrerbietung« rechnen dürfen, die bei Voraussetzung einer angemessenen Erfüllung ihres erzieherischen Auftrages »die Kinder unter allen Umständen ihren Eltern schuldig sind« (I, § 90).²⁸⁷ Es handelt sich in seinen Augen hierbei mithin um die einzige Beziehungsform, in der Wertschätzung tatsächlich verpflichtend bzw. geboten sein soll.²⁸⁸

Zweitens begreift Locke auch die Wissenschaft als eine Sphäre, in der (entsprechend befähigte) Individuen zu »geistige[r] Größe« gelangen und ihren »Ehrgeiz« befriedigen können, indem sie »der Bewunderung der Nachwelt bleibende Denkmäler hinterlassen«.²⁸⁹ Diese Sphäre mitsamt den in ihr angelegten Möglichkeiten sieht er dabei als so bedeutsam an, dass er das Streben nach Wahrheit als eine potenzielle Artikulationsgestalt des Verlangens nach Anerkennung mit allem

²⁸⁶ Da Locke gegen Filmers Patriarchalismus agitiert, der politische an familiale Herrschaft assimiliert, muss er argumentationslogisch die Differenzen zwischen beiden Typen und Sphären des Miteinanders akzentuieren und herausarbeiten; sie bestehen neben den unterschiedlichen Zwecksetzungen (Gemeinwohlverwirklichung vs. Sozialisation) v. a. darin, dass elterliche Gewalt eine natürliche und zeitlich in sich beschränkte (sie reicht nur bis zum Alter der Mündigkeit) wie sachlich enger umgrenzte (sie erstreckt sich z. B. nicht auf das Eigentum der Kinder) Gewalt sei, während politische Gewalt eine konventionelle, zeitlich nicht intrinsisch beschränkte (sie endet nur kontingenterweise mit Eintreten eines Widerstandsfalles) wie sachlich weitreichendere Gewalt darstellt; vgl. dazu insb. die Gegenüberstellung in II, § 170f.; vgl. zudem I, §§ 64-66, 68, 96, 149; II, §§ 2f., 52-76, 77-79, 82f., 86, 106. Vgl. dazu Specht: *John Locke*, S. 176.

²⁸⁷ Eine Pointe der Forderung nach *lebenslanger* Ehrerbietung, die Kinder ihren Eltern Locke zufolge entgegenzubringen hätten, könnte man darin ausmachen, dass die letzteren auf diese Weise nicht (nur) von unmündigen, sondern (auch noch) von selbstverantwortlichen, freien und autonomen Subjekten Wertschätzung und Bestätigung erwarten können dürfen; damit wird folglich das anerkennungsfunktionale Erfordernis der Achtungsegalität eingehalten bzw. sichergestellt.

²⁸⁸ Dies konstatiert auch Rawls: *Lectures on the History of Political Philosophy*, S. 125f. Vorausgesetzt ist hierbei freilich die tatsächliche Erfüllung der Erziehungspflicht; denn bei mangelhafter Umsetzung oder Unterlassung derselbigen können Eltern ihr Recht auf Achtung und Ehrerbietung auch verwirken (vgl. I, § 100); vgl. dazu Simmons: *The Lockean Theory of Rights*, S. 179, 187-192.

²⁸⁹ Locke: *Versuch über den menschlichen Verstand* (Sendschreiben an den Leser), S. 11.

Nachdruck gegen die beiden primären pathologischen Erscheinungsformen des nämlichen Verlangens (Herrschaft und Gier) abzugrenzen sucht und es als nachhaltiger und attraktiver auszeichnet. Dies lässt sich etwa der folgenden Passage entnehmen, in der Locke konstatiert: »das eine wenigstens sollten alle diejenigen erwägen, die sich Gentleman nennen, daß, wie sehr sie auch Hochschätzung, Achtung, Macht und Ansehen als Zubehör ihrer Geburt und ihres Vermögens betrachten mögen, sie doch erleben werden, wie ihnen dies alles von Leuten niederer Herkunft entrissen werden wird, wenn diese sie an Kenntnissen übertreffen« (4,20,6). Freilich ist sich Locke auch der in dieser Sphäre angelegten Gefahren bewusst; denn die mit überlegenem Wissen potenziell einhergehenden Distinktionsgewinne könnten die Menschen auch dazu verleiten, ihr Streben nach »Ruhm und Ansehen« nicht in den Dienst der Wahrheitsfindung zu stellen und es auf solchem Wege zu befriedigen, sondern stattdessen primär darauf aus zu sein, die »Bewunderung anderer zu erwerben« (3,10,7) und sich ihrer Gefolgschaft zu versichern.²⁹⁰ Die im *Versuch über den menschlichen Geist* formulierte Kritik an den eingeborenen Ideen ist nicht zuletzt im Bewusstsein dieser Gefahren geschrieben worden.²⁹¹

Drittens sieht Locke auch die Religion als einen Bereich an, der von institutioneller Bevormundung freigestellt und den Einzelmenschen als ein Betätigungsfeld überlassen werden sollte, auf dem sie nach eigenem Wissen und Gewissen und demnach autonom und selbstverantwortlich ihre eigenen Glaubensvorstellungen praktizieren und gemäß selbst für richtig befundener Maximen leben und handeln dürfen. Das von Locke für ideal befundene Gemeinwesen erkennt seine Mitglieder mithin auch dort als rationale und freie Akteurinnen und Akteure an, wo es um Heilsfragen geht; denn seiner Ansicht zufolge bestehe »[a]lles Leben und alle Macht wahrer Religion [...] in der inneren und vollkommenen Gewißheit des Urteils«, weswegen schlechterdings »kein Glaube [...] Glaube ohne Fürwahrhalten« sein könne (BT, S. 11). Auch Lockes protestantische Akzentuierung der individuellen Subjektivität und Souveränität in Glaubensfragen eröffnet und

²⁹⁰ Vgl. auch 3,11,7, wo Locke eine Differenz zieht zwischen den »Vorkämpfer[n] für Wissenschaft, Wahrheit und Frieden« und den »Sklaven der Ruhmredigkeit, des Ehrgeizes oder der Parteisucht«; vgl. ferner 1,3,20; 3,10,7-13; 4,20,17; GE, 143. Vgl. dazu Grant: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, S. 59f.

²⁹¹ Lockes Kritik an dem Postulat der Existenz bestimmter dem menschlichen Geist schon bei Geburt eingeschriebener und also »angeborener« Ideen hat folglich eine gleichsam wissenssoziologisch informierte ideologiekritische Spitze: Seiner Ansicht nach dient das Postulat bestimmten sozialen Gruppen dazu, ihre jeweilige Weltansicht als natürliche auszugeben und so gegen jede Kritik zu immunisieren; vgl. v. a. 1,2,20, wo Locke entsprechende Gruppen denunziert als »Leute, die sich als die alleinigen Meister der wahren Vernunft aufspielen, die Urteile und Meinungen der übrigen Menschheit als belanglos beiseite schieben« und fortfährt: »Sie argumentieren dann folgendermaßen: »Die Prinzipien, die alle Menschen als wahr anerkennen, sind angeboren; solche, denen wirklich vernünftige Menschen zustimmen, sind die von allen Menschen anerkannten Prinzipien; wir und die uns Gleichgesinnten sind vernünftige Leute; da wir also übereinstimmen, sind unsere Prinzipien angeboren«; vgl. dazu v. a. Colman: *John Locke's Moral Philosophy*, S. 57; vgl. ferner und zum Kontext Aaron: *John Locke*, S. 88-94; Drury: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas«; Yolton: *Locke and the Compass of Human Understanding*, S. 172-175.

garantiert, sofern es zur Richtlinie der Regierungstätigkeiten avanciert und die bürgerliche Gesetzgebung beseelt und durchdringt, den einzelnen Menschen folglich eine soziale Sphäre der Mündigkeit und Selbstverfügung, in deren Rahmen sie ihre eigenen Vorstellungen entwickeln und praktizieren und die Besonderheit ihres (hier: religiösen) Empfindens und Rasonierens entfalten und in die Hand nehmen können.

Schließlich hebt Locke in sachlicher Korrespondenz zum zuvor adressierten Punkt *viertens* die Bedeutung der Meinungsfreiheit nicht nur mit Blick auf die Privatsphäre und den Binnenraum religiöser Gesinnungen hervor, sondern will sie in der Sphäre der Öffentlichkeit ebenso etabliert wissen und in Erscheinung treten sehen. So hat er sich bereits in seinem frühen *Essay Concerning Toleration* die Sichtweise zu eigen gemacht, dass die Freiheit der Meinung dasjenige Merkmal sei, wodurch sich der Mensch vom Tier unterscheidet und worin dessen eigentümliche Würde und Bedeutung bestehe.²⁹² Und auch in späteren Texten legt Locke großen Wert darauf, dass den Menschen ein Recht eingeräumt bleibt, ihre eigenen Urteile, Einschätzungen und Überzeugungen vor dem interessierten Publikum der Öffentlichkeit kundzutun, um auf solche Weise einen Beitrag zu Aufklärung und Fortschritt zu leisten und Resonanz in den Reaktionen von ihresgleichen erfahren zu können: »I know not why a man should not have liberty to print whatever he would speak.«²⁹³ Die Gewährleistung dieser Freiheit steht natürlich in einem engen Zusammenhang auch zum Konzept des Vertrauens, das ja die Möglichkeit einer Beurteilung der Regierung im Medium der öffentlichen Meinung konstitutiv erfordert und voraussetzt; sie ist mithin geradezu funktionalitätsnotwendig für das in der *Zweiten Abhandlung* vorgeschlagene Modell.

Mit diesen Hinweisen möchte ich meine Ausführungen zu den in Lockes idealem Gemeinwesen vorgesehenen (oder zumindest: in seinem Œuvre zu findenden und an die freiheitstheoretischen Überlegungen der *Zweiten Abhandlung* anschließbaren) sozialen Sphären und Praktiken individueller rationaler Selbstverwirklichung beschließen und mich zum Ende der Arbeit noch einem letzten Aspekt seines Denkens zuwenden, den ich zwar schon oben erwähnt, aber bis dato noch nicht weiter vertieft habe. Damit meine ich die sozialisatorischen und kulturellen Voraussetzungen, auf denen das politische wie gesellschaftliche Institutionengebilde des englischen Philosophen aus funktionalitätserforderlichen Gründen aufsattelt und basiert. So hatte ich ja darauf hingewiesen, dass das in der *Zweiten Abhandlung* entworfene Gemeinwesen *erstens* verlangt, dass das die Regierenden vor allem anderen beseelende Verlangen in dem Wunsch ausgemacht werden können muss, Anerkennung und Bestätigung in den Augen der Öffentlichkeit zu erlangen;

²⁹² Vgl. Simmons: *On the Edge of Anarchy*, S. 136.

²⁹³ Locke: »Liberty of the Press«, S. 331.

denn Politiker und Politikerinnen, die kein *echtes* Interesse an der öffentlichen Meinung haben, die die Mehrheit der Menschen ihnen gegenüber hegt, sondern primär auf die Befriedigung materieller Interessen aus sind, dürften sehr viel wahrscheinlicher auf ein nur scheinbar tugendhaftes und bloß vorgeschützt gemeinwohlorientiertes Verhalten setzen, in dessen Rücken sie partikuläre Zwecke verfolgen (eben weil ihnen eine gelungene Beziehung wahrhafter Anerkennung unter den beschriebenen motivationalen Voraussetzungen weniger Befriedigung zu verschaffen vermag, als die Stillung ihrer Selbsterhaltungsbedürfnisse). In einer dazu komplementären Weise sollte *zweitens* die bürgerliche Öffentlichkeit dazu angehalten werden, nicht vorschnell ihren unmittelbar vorhandenen Urteilen bzw. Bedürfnissen nachzugeben und die Regierung bei jeder auftretenden Abweichung davon kurzerhand zu tadeln und ihre sofortige Absetzung zu fordern; stattdessen wäre eine hinreichend geduldige und den rationalen Deliberationen der Abgeordneten gegenüber offene und interessierte Grundeinstellung zu begrüßen, die der spannungsgeladenen Vermittlungsbeziehung zwischen Öffentlichkeit und Legislative genügend Raum und Zeit zur Entfaltung lässt. *Drittens* schließlich sollten auch mit Blick auf die ökonomische Sphäre angemessene Vorkehrungen dafür getroffen werden, dass sich die in ihr erfolgreich tätigen Akteurinnen und Akteure nicht von den Möglichkeiten verführen lassen, die mit dem Besitz von wirtschaftlichen Ressourcen verknüpft sind: Weder dürfen sie der Verlockung erliegen, Eigentumsungleichheiten als Machtmittel auszunutzen (und sie dadurch in den Zweckzusammenhang der Herrschsucht einzubinden) noch eine (das Gebot der Barmherzigkeit unterlaufende) Gleichgültigkeit gegenüber den Leiden der Schwächeren ausbilden; und sie sollten sich schließlich auch nicht dem Verlangen hingeben, aus Gier oder Genusssucht Verschwendung zu praktizieren oder nach den Gütern anderer Menschen zu streben. In Bezug auf alle drei der hier angeführten Voraussetzungen oder Funktionserfordernisse des von ihm für ideal befundenen Gemeinwesens hat Locke in seinen Schriften etwas zu sagen.

Ich beginne mit einer Erörterung des *ersten* sowie des *dritten* Punktes. Sie stelle ich deshalb gemeinsam an den Anfang meiner Ausführungen, weil Locke sie beide auf gleiche Weise, nämlich auf sozialisatorischem bzw. pädagogischem Wege, anzugehen sucht. Da ich hier keine vollständige Rekonstruktion der Erziehungslehre des englischen Philosophen leisten kann und will, beschränke ich mich im Folgenden auf einige wenige Bemerkungen zu den wesentlichen Zielen, denen diese Lehre Vorschub leisten soll bzw. Rückhalt verschaffen möchte, und zu den Mitteln, die sie zu diesem Zwecke vorsieht und anempfiehlt. Beides hängt unmittelbar mit den oben verhandelten Gesichtspunkten zusammen – insofern nämlich die Lockesche Pädagogik nicht bloß darauf abzielt, den soeben dargestellten und einem friedlichen Zusammenleben der Menschen konträren Gefahren schon an der Wurzel ihres Entstehens aktiv entgegenzutreten und entgegen-

zuwirken, sondern dazu erneut primär auf das Streben nach Anerkennung setzt, dessen Rekonstruktion ja das hauptsächliche Anliegen der hier verfolgten Überlegungen darstellt.

Der handlungs- und triebtheoretische Startpunkt der *Gedanken über Erziehung* ist dabei derselbe, wie derjenige, den ich bereits im letzten Kapitel mit Bezugnahme auf den *Versuch über den menschlichen Verstand* rekonstruiert und dargestellt habe: die hedonistische Motivationslehre, der zufolge das »einzig wovon wir uns von Natur aus fürchten, [...] Schmerz oder Verlust des Wohlbefindens« sei (GE, 115). Sie markiert den Ursprung der gleichfalls bereits aus den obigen Ausführungen hinlänglich bekannten Vorstellung Lockes, »daß Behagen und Unbehagen, Lohn und Strafe die einzigen Beweggründe eines vernunftbegabten Wesens sind: sie sind Sporn und Zügel, durch die das ganze Menschengeschlecht in Bewegung gesetzt und geleitet wird, und darum müssen sie auch bei Kindern angewendet werden« (ebd., 54). Ebenso vertraut und geläufig schließlich ist der in der hier vertretenen Konzeption beständig unterstellte und in meinen obigen Darlegungen immer wieder angeführte Umstand, dass derlei Lohn bzw. Strafe sowohl körperlicher als auch geistiger Natur sein können – eben weil der Mensch Locke als ein auf beiden Ebenen in wohlbefindlichkeitstheoretischer Hinsicht sensibles und resonanzfähiges Wesen gilt.

Hiervon ausgehend stellt sich die in den *Gedanken über Erziehung* verfolgte Pädagogik (jedenfalls, soweit sie gegen die unter dem *ersten* und *dritten* Punkt genannten Gefahren gerichtet ist) dann wie folgt dar: Ihr erster und zugleich entscheidender Schritt besteht darin, die an körperlicher Lust bzw. körperlichem Schmerz orientierte Bedürfnisdimension in der Psyche des Heranwachsenden gegenüber dem auf geistige Freuden bzw. Leiden ausgerichteten Motivationskomplex überhaupt zu depotenzieren. Zu diesem Zweck empfiehlt Locke insbesondere, im Rahmen der Erziehung auf körperliche Züchtigungen bzw. Belohnungen nach Möglichkeit komplett zu verzichten. Über den spezifischen Grund dafür erklärt er sich in der folgenden Weise: »Körperlicher Schmerz und Lust ziehen meiner Meinung nach böse Folgen nach sich, wenn man sie zu Lohn und Strafe macht, mit denen man seine Kinder zu beherrschen sucht; denn [...] sie dienen nur zur Steigerung und Stärkung jener Neigungen, die wir unterdrücken und beherrschen sollen. Was für einen Grund legst du in ein Kind, wenn du seine Begierde nach einem Genuß gegen das Anerbieten eines anderen austauschst? Das heißt nur seine Begehrlichkeit steigern und sie lehren, weiter zu gehen. [...] Denn hier wechselst du nur den Gegenstand, schmeichelst aber dennoch seiner Begehrlichkeit [appetite]« (GE, 55).²⁹⁴ Anstelle des auf körperliche Befriedigungen

²⁹⁴ Weitere Stellen finden sich in GE, 48, 52, 107, 132; in GE, 115 heißt es zu den Gründen für diese Vorgehensweise prägnant: »wer sich einmal selbst soweit gebracht hat, körperlichen Schmerz nicht als größtes aller Übel zu betrachten oder als das Übel, vor dem er sich am meisten zu fürchten hat, der hat keinen kleinen Schritt auf dem Wege zur Tugend voran getan«; vgl. dazu Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 99, 102f., 116f.

abzielenden Selbsterhaltungstriebes solle demnach stattdessen das geistige Streben nach Anerkennung, das Verlangen nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung als primärer Anknüpfungspunkt sämtlicher pädagogischer Einflussnahmen fungieren; denn dieses sei nicht nur in verhaltenstechnischer Hinsicht formbarer und flexibler, sondern gilt Locke zudem als das menschliche Handeln letztlich ohnehin am stärksten prägende und beeinflussende Motiv. Kurz: »aufrichtige Scham und die Furcht zu mißfallen sind die einzig richtigen Abschreckungsmittel. Sie allein sollten das Kind zügeln und lenken« (GE, 60).²⁹⁵

Nachdem das Streben nach Anerkennung auf diese Weise zum maßgeblichen Bezugspunkt und zur entscheidenden motivationspsychologischen Größe der Erziehung geworden ist, besteht der nächste Schritt derselbigen darin, die Heranwachsenden dazu zu bringen, aus Furcht vor Scham bzw. aus Freude an Lob und Bestätigung die richtigen Handlungsgüter zu begehren.²⁹⁶ Mit Blick auf die unter dem *ersten* oben genannten (und vor allem für die *politische* Sphäre bedeutsamen) Punkt ist darunter natürlich vor allem das Gut der Tugend im objektiven und nicht rein konventionalistischen Sinne zu verstehen. Dessen Einverleibung sucht Locke durch eine Mischung aus sich sukzessiv zur Gewohnheit und zweiten Natur verdichtenden Gewöhnung, guten Vorbildern und Beispielen sowie das Prinzip der Nachahmung zu erreichen.²⁹⁷ Dabei schreckt er auch nicht vor (zweckdienlichen) Täuschungen der Heranwachsenden zurück. So sollten die Kinder seiner Ansicht nach »begreifen lernen, daß diejenigen, die wegen ihrer Artigkeit gelobt und geachtet werden, notwendigerweise auch von jedermann geliebt und geschätzt werden und alle anderen Dinge als eine Folge davon genießen, und daß andererseits jemand, der durch schlechtes Benehmen in Mißachtung geraten und nicht darauf bedacht ist, seinen guten Ruf [credit] zu wahren, unvermeidlich der Geringschätzung und Verachtung anheimfallen wird und in diesem Zustand folgerichtig alles entbehren muß, was ihm Befriedigung oder Vergnügen bereiten könnte. Auf diese Weise macht man die Gegenstände ihrer Wünsche zu Helfern der Tugend, indem beständige Erfahrung von Anfang an die Kinder lehrt, daß die Dinge, an denen sie Freude haben, nur denen zukommen und nur von denen genossen werden dürfen, die sich eines guten Rufes erfreuen« (GE, 58). Es ist auf die manipulative und gefährliche Dimension dieser täuschungsbasierten Erziehungspraxis hingewiesen worden,²⁹⁸ in deren Zuge die Befriedigung der körperlichen Be-

²⁹⁵ Vgl. insg. GE, 56-62; vgl. ferner GE, 132, 155; vgl. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 99.

²⁹⁶ Vgl. GE, 58, 70, 78, 94, 135, 185, 200; vgl. dazu Grant, Hertzberg: »Locke on Education«, S. 453.

²⁹⁷ Vgl. GE, 64-67, 71 82, 93; besonders prägnant ist die Formulierung in GE, 67: »Wir sind alle eine Art Chamäleon und nehmen die Farbe der Dinge an, die in unserer Nähe sind«; vgl. dazu insg. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 107f., 112f., 122.

²⁹⁸ Vgl. z. B. Tarcov: *Locke's Education for Liberty*, S. 104; ferner Baltes: *The Empire of Habit. John Locke, Discipline, and the Origins of Liberalism*.

gierden des Selbsterhaltungstriebes fälschlicherweise als eine *Folge* tugendhaften Agierens ausgegeben wird. Und doch: So sehr die hier zugrunde liegende Behauptung unter Voraussetzung der *realen* und mithin korrumpierten Verhältnisse unwahr ist (die Lasterhaften sind darin in der Regel *nicht* diejenigen, die am meisten entbehren müssen), so wahr wird sie doch für die Abgeordneten im Rahmen der *idealen* Ordnung, die Locke vor Augen steht; denn in deren Geltungshorizont profitieren sie (wie auch alle anderen) tatsächlich von tugendhaftem Handeln und Entscheiden, welches die Grundlage eines insgesamt florierenden Ganzen darstellt. Die Erziehung zur Tugend verweist damit bereits inhärent auf das in der *Zweiten Abhandlung* aspirierte politische Ordnungsmodell, das ihre (wie sie dessen) Voraussetzung darstellt.

Noch interessanter sind meines Erachtens Lockes erziehungstheoretischen Vorschläge in Bezug auf den *dritten* (und also das Verhalten in der ökonomischen Welt betreffenden) Punkt. In dieser Hinsicht bedient er sich nämlich der auf den ersten Blick höchst kontraintuitiven Idee, die kompetitive Dimension und Stoßrichtung des Strebens nach Anerkennung (den Wunsch, sich selbst gegenüber anderen auszuzeichnen und besser als sie zu stellen) nicht etwa zur Förderung oder Anstachelung eines dem wirtschaftlichen Konkurrenzprinzips entsprechenden Handelns fruchtbar zu machen, sondern sie gerade umgekehrt in den Dienst einer Zügelung oder Verhinderung solchen Agierens zu stellen. Den Grundgedanken und die hierbei angedachte Strategie erläutert Locke in der folgenden Weise: »Was das Haben und Besitzen gewisser Dinge anlangt, so lehre sie [die Kinder; T. P.], sich von dem, was sie haben, leicht und freiwillig zugunsten ihrer Freunde zu trennen, und laß sie durch Erfahrung erkennen, daß der Freigebigste immer das meiste hat und Achtung und Lob obendrein, und sie werden schnell lernen, entsprechend zu handeln. [...] Mach daraus einen Wettstreit unter deinen Kindern, die in dieser Hinsicht einander übertreffen sollen; und wenn es ihnen leicht geworden ist, sich von dem ihrigen zu trennen, wird Gutmütigkeit ihnen zu fester Gewohnheit werden, und sie werden Gefallen daran finden und es sich zur Ehre anrechnen, anderen gegenüber freundlich, freigebig und höflich zu sein« (GE, 100). Dabei legt Locke insbesondere bei den Reichen und Besitzenden großen Wert darauf, solcherlei Praxis anzuwenden, sind sie doch umstandsbedingt diejenigen, die am stärksten den destruktiven Versuchungen der Gier und des Gewinnstrebens ausgesetzt sind: »Je mehr sie haben, um so mehr sollten sie lernen, freundlich zu sein, mitleidig und sanft ihren Brüdern gegenüber, die niedriger stehen und denen ein kärglicheres Teil zugefallen ist« (GE, 117). So wenig das hier empfohlene pädagogische Vorgehen abermals bei Voraussetzung der gegebenen korrumpierten Verhältnisse (in denen der Freigebigste durchaus Nachteilen ausgesetzt sein dürfte) wahr sein mag, als so richtig könnte es sich unter den Bedingungen einer solidarischen Ökonomie erweisen, in deren Rahmen kooperative gegenüber Konkurrenzgesichtspunkten prävalieren; und eine solche Form

der Ökonomie lässt sich mit Locke, wie obig beschrieben, durchaus als wünschenswert begründen. In ihrem Dienste steht auch ein weiteres in den *Gedanken über Erziehung* formuliertes Erziehungsideal, das punktgenau die in der *Zweiten Abhandlung* genannte aneignungstheoretische Schranke sowie den normativen Grundsatz des Gesetzes der Natur reflektiert: »Von Anfang an sollte Kindern Abscheu vor dem Töten und Quälen jeglichen lebenden Wesens anezogen werden; sie müssen lernen, nichts zu verderben oder zu zerstören, es sei denn notwendig für die Erhaltung oder zum Vorteil eines edleren Lebens. Und in der Tat, wenn die Erhaltung der gesamten Menschheit, soweit es im Vermögen des einzelnen liegt, jedem einzelnen am Herzen läge, wie es tatsächlich seine Pflicht ist, wenn dies der wahre Grundsatz wäre, nach dem wir unsere Religion, Politik und Moral ausrichten würden, dann würde die Welt weitaus ruhiger und in weit besserem Zustand sein, als sie ist« (GE, 116). Auch hier verweist folglich die in den *Gedanken über Erziehung* verfolgte Pädagogik auf denjenigen Gesellschaftszustand – setzt ihn voraus und sucht ihn zu befördern – der in der *Zweiten Abhandlung* als ein Ideal ausbuchstabiert ist und im letzten Zitat in konjunktivischer Form vorweggenommen zu sein scheint.

Damit komme ich schließlich zum *dritten* und letzten die Voraussetzungen des Lockeschen Gemeinwesens betreffenden Punkt: Der Forderung nach einer den rationalen Argumentationen der Abgeordneten gegenüber offenen, interessierten und geduldigen Öffentlichkeit. Auch zu deren Begünstigung sieht Locke *erstens* pädagogische Maßnahmen vor: So tritt er in seinen *Gedanken über Erziehung* jedweder Rechthaberei entgegen und favorisiert eine Haltung der »gefällige[n] Zurückhaltung« und der »Achtung vor den Meinungen anderer« (GE, 145) als Ideal charakterlicher Bildung. Darüber hinaus sucht er *zweitens* auf die Erwachsenen Einfluss zu nehmen, indem er bereits in den anfänglichen Passagen des *Conduct of Human Understanding* ein nachdrückliches Lob für die Offenheit den Meinungen anderer gegenüber ausspricht und sie als eine wichtige Erkenntnisressource anpreist; so heißt es dort: »da Niemand Alles sieht und da wir gewöhnlich verschiedene Ansichten von den Dingen haben je nach unsern verschiedenen Stellungen zudenselben [...], so ist es weder ungereimt zu denken, noch unter eines Menschen Würde zu versuchen, ob nicht ein Anderer Einsicht in Dingen hat, die ihm selbst entgegen sind.«²⁹⁹ Und schließlich kann man *drittens* seine Ausführungen zum Widerstandsfall in der *Zweiten Abhandlung* im Lichte einer dieselbe Zielsetzung verfolgenden Einwirkung auf die Öffentlichkeit verstehen: Während diese Ausführungen die Herrschenden an die fortwährende Möglichkeit einer Erhebung der Bürgerinnen und Bürger bei gemeinwohlwidrigem Regieren erinnern soll, lassen sie sich den letzteren gegenüber wiederum umgekehrt als der Mahnruf lesen, »[n]icht bei jedem

²⁹⁹ Locke: *Leitung des Verstandes*, S. 4.

kleinen Mißstand in der Verwaltung öffentlicher Angelegenheiten« (II, § 225) zur Revolution zu schreiten. Auch in dieser Hinsicht scheinen Lockes in seinen verschiedenen Werken verfolgten Überlegungen aufeinander zu verweisen und miteinander in Zusammenhang zu stehen.

An dieser Stelle kann ich meine Ausführungen abschließen und zum Ende kommen. Das Motiv der Anerkennung hat, so bleibt nach den obigen Rekonstruktionen festzuhalten, auch dort seine Spuren hinterlassen und einen Niederschlag gefunden, wo es um die politische Bewältigung jener sozialen Konflikte geht, die auf rein moralischem Wege nicht zu lösen sind und die sich als das geschichtliche Resultat seiner naturwüchsigen und unreglementierten, durch die Entstehung von Geld und politischen Institutionen kanalisierten und katalysierten Entfaltung lesbar machen ließen. Lockes Denken ist mithin ein einheitliches und ein ganzes. Es verfolgt allerorts dasselbe Ziel: die Begründung und Ermöglichung einer den korrumpierten Status quo transzendierenden, gerechten und vernünftigen gesellschaftlichen wie politischen Ordnung; und es ist dabei in den meisten seiner Verästelungen zugleich durchwirkt von demselben Motiv: dem Streben nach Anerkennung als einer wesentlichen Komponente der menschlichen Natur und des menschlichen Zusammenlebens. Dies aufzudecken und transparent werden zu lassen, war das primäre Anliegen und das maßgebliche Ziel der vorliegenden Arbeit.

Fazit

John Locke als einen Theoretiker der Anerkennung zu lesen, hat sich als ein fruchtbares Unterfangen erwiesen. Das Verlangen nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung, auf den ersten Blick vor allem präsent in den pädagogischen Erörterungen des Engländers sowie in seinen Ausführungen zum Gesetz der Meinung oder der Mode im *Versuch über den menschlichen Verstand*, bietet sich an als ein geeignetes Motiv, von dem ausgehend sich sowohl seine soziale als auch seine politische Philosophie einer ertragreichen Neulektüre unterziehen lassen. Es stellt einen äußerst ergiebigen Leitgesichtspunkt dar, der als organisierendes Prinzip einer systematischen Rekonstruktion zu fungieren vermag und auf diese Weise neue und innovative Einsichten in das Gesamtwerk ermöglicht. So rückt mit ihm nicht nur ein ohnehin zentraler Aspekt von Lockes *psychologischer* Auffassung ins Zentrum der interpretativen Bemühungen. Das Verlangen nach Anerkennung, nach intersubjektiver Wertschätzung und Bestätigung, kann darüber hinaus auch als Schlüssel verwendet werden, mit dessen Hilfe ein Zugang zu den *historischen* und *kulturpessimistischen* Passagen der *Zwei Abhandlungen* zu gewinnen ist: Es fügt der in diesen Passagen lediglich grob umrissenen Untergangserzählung eines vormals sittlich intakten »goldenen Zeitalters« dasjenige Motiv hinzu, durch dessen Unterstellung der ganze Prozess allererst transparent und verständlich werden dürfte. Denn es ist das Verlangen nach Anerkennung (und nicht das in seinem Umfang *prinzipiell* beschränkte Streben nach Selbsterhaltung), das in Gestalt seiner zwei korrumpierten Artikulationsformen *Gier* und *Herrschaft* zur zentralen Ursache sozialer Konflikte avanciert, sobald es mit *Geld* und *politischen Institutionen* dauerhafte Möglichkeiten zu seiner pathologischen Entfaltung (als Wunsch nach Überlegenheit) zur Verfügung gestellt bekommt. In dieser Weise wird es zum Anlass der von Locke verfolgten Bemühungen um eine »Besserung« der sittlichen Verhältnisse. Und mehr noch: Die Bezugnahme auf das Verlangen nach Anerkennung ermöglicht zudem ein vertieftes Verständnis dafür, dass sich diese Bemühungen nicht als ein ausschließlich *moralisches*, sondern ebenso sehr als ein *politisches* Projekt darstellen (müssen). Denn die besagtem Verlangen inhärente *konventionalistische* Tendenz hat zur Folge, dass sowohl das *Gesetz der Meinung* als auch das *bürgerliche Gesetz* (und mithin zwei zentrale von Locke unterschiedene moralische Regularien) unter Voraussetzung der in der *Zweiten Abhandlung* erhobenen Verfallsdiagnose ihre Potenz zum Besseren einbüßen: Sie richten das Handeln der Menschen – zumal das der Herrschenden – an den korrumpierten Wertmaßstäben des *Status Quo* aus, dessen Sittlichkeit sie reflektieren, statt sie zu transzendieren. Hierdurch wird das Gedankenexperiment des *Naturzustands* erforderlich, das sich meiner Deutung zufolge als Lockes Versuch lesen lässt, die pazifizierenden Potenziale eines dritten moralischen

Regelwerkes – des göttlichen Gesetzes – in Gestalt einer *moralphilosophischen Demonstration* auszuloten. Sie kulminiert in der Forderung nach einer Schaffung von politischen Institutionen, die eine nachhaltige und breitenwirksame Befriedung der im ersten Kapitel in ihrer Genese rekonstruierten sozialen Konflikte gewährleisten können (sollen). Auch in diesen Zusammenhängen spielt das Streben nach Anerkennung eine Rolle. So lässt es sich nicht nur heranziehen, um die *ideologiekritische Stoßrichtung* der *Ersten Abhandlung* zu explizieren (Lockes Kritik an der Schmeichelei um Bestätigung lechzender Günstlinge). Es kann zudem zur Interpretation des in der *Zweiten Abhandlung* ersonnenen idealen *Gemeinwesens* fruchtbar gemacht werden. Dieses stellt sich in seinem Lichte als Lockes konkreter Versuch dar, sozial verträgliche und politisch ergiebige (weil gemeinwohlförderliche) *Institutionen und Praktiken der Anerkennung* anzudenken und vorzuschlagen. Insbesondere das dafür wegweisende und insgesamt tragende Konzept des *Vertrauens* (»trust«) konnte auf diesem Wege einer innovativen und aufschlussreichen Neudeutung zugeführt werden. Aber auch die anderen sozialen Sphären individueller Rationalitätsentfaltung und Selbstverwirklichung, die im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* vorgesehen oder zumindest angedeutet sind, lassen eine anerkennungstheoretische Lesart zu. Lockes »Liberalismus« hat mithin eine expressive Dimension, weil Freiheit und Rationalität in seinen Augen anerkennungsfunktionale Güter darstellen. In all dem bestehen wesentliche *Einsichten* und *Ergebnisse* der vorliegenden Arbeit.

Ihren *Ertrag* oder *Mehrwert* für die Forschung sehe ich vor allem auf zwei Feldern angesiedelt. *Erstens* vermag sie dem Projekt einer Ideengeschichte der Anerkennung neue Impulse zu geben. Die Studie, die Honneth vor einiger Zeit dazu veröffentlicht hat,³⁰⁰ erweist sich vor dem Hintergrund meiner Rekonstruktionen nämlich als sowohl ergänzungs- wie auch als korrekturbedürftig. Sie erweist sich als *ergänzungsbedürftig*, weil sich unter Voraussetzung der Gültigkeit meiner Interpretation eine Geschichte des anerkennungstheoretischen Paradigmas der europäischen Philosophie nicht länger ohne die Berücksichtigung Lockes schreiben lässt; schon die Ausklammerung des Beitrages von Hobbes (oder von Pufendorf) dazu ließ sie als lückenhaft erscheinen. Genau aus diesem Grund ist sie meines Erachtens aber auch *korrekturbedürftig*. Denn die Fundamente der von Honneth proklamierten Trennbarkeit dreier nationaler Kulturen und Denkweisen des Anerkennungsparadigmas,³⁰¹ zumal der französischen und der englischen Traditionslinie, büßen vor dem Hintergrund meiner Ausführungen an Tragfähigkeit ein. So lässt sich *einerseits* das englische Anerkennungsdenken nicht länger als ein unzweideutig positives und völlig

³⁰⁰ Vgl. Honneth: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*.

³⁰¹ Vgl. ebd., S. 182-235.

ambivalenzbefreites ausweisen und so trennscharf vom französischen Modell abheben;³⁰² Lockes Vorstellungen sind deutlich vielschichtiger; er weiß (wie schon Hobbes vor ihm) auch um die gefährlichen und destruktiven Potenziale des Strebens nach sozialer Wertschätzung und Bestätigung. *Andererseits* wird die Konstruierbarkeit national verschiedener Denktraditionen der Anerkennung darüber hinaus durch rezeptionsgeschichtliche Gesichtspunkte konterkariert: So galt zwar dem Schüler Lockes, Anthony Ashley Cooper, 3. Earl of Shaftesbury, mit dem Honneth die englischsprachige Traditionslinie anheben lässt,³⁰³ die Philosophie seines einstmaligen Hauslehrers bekanntlich als wenig attraktiv.³⁰⁴ Dafür hat Locke einen umso stärkeren Eindruck auf die Genfer Naturrechtsschule (Barbeyrac, Burlamaqui) hinterlassen, der schließlich auch bei Rousseau einen nicht unbeträchtlichen Niederschlag gefunden haben dürfte. Diese Rezeptionswege und intellektuellen Verknüpfungen mit einem dezidiert anerkennungstheoretischen Fokus weiter zu durchdringen, könnte sich als ein vielversprechendes Programm künftiger Forschungen darstellen; eine entsprechende Studie dazu befindet sich bereits in Vorbereitung.³⁰⁵ Das anerkennungstheoretische Paradigma dürfte in ihrem Lichte, wie auch das der Aufklärung, als ein in sich zusammenhängendes und gesamteuropäisches Projekt erscheinen.

Der *zweite* Mehrwert der vorliegenden Arbeit besteht in dem Impuls, den sie der Forschung zu Locke geben könnte. Mit meiner anerkennungstheoretischen Neulektüre seiner Philosophie habe ich lediglich einen ersten Schritt getan und gleichsam eine Tür aufgestoßen, durch die andere hindurchschreiten mögen. Sicherlich ließe sich die von mir eingenommene Perspektive zur Befragung und Analyse auch noch weiterer Zusammenhänge und Aspekte seines Denkens fruchtbar machen. Insbesondere eine intersubjektivitäts- und mithin anerkennungstheoretische Reinterpretation der normativen Grundprinzipien von Lockes Philosophie (des Gleichheitsgrundsatzes seines »Liberalismus«), wie ich sie in Bezug auf das Hooker-Locke-Theorem lediglich angedeutet habe,³⁰⁶ dürfte sich als ein aussichtsreiches Unterfangen herausstellen. Bisher kreisen die Debatten vornehmlich um die Frage, ob Lockes politische Philosophie (und mit ihr womöglich der Liberalismus insgesamt) auf ein religiöses Fundament konstitutiv angewiesen ist oder sich auch auf säkularem Wege halten und begründen ließe. Eine Berücksichtigung des Prinzips der Anerkennung könnte in diesem Zusammenhang die Waagschale weiter zugunsten der letzteren Position neigen, weil es eine gleichsam horizontale Grundlegung des Gleichheitsgedankens in den Horizont des Möglichen rücken ließe. Locke selbst hat diese Möglichkeit nicht er-

³⁰² Vgl. ebd., S. 84 sowie 182-235.

³⁰³ Vgl. ebd., S. 84-86.

³⁰⁴ Vgl. dazu Sprute: »John Lockes Konzeption der Ethik«, S. 127f.

³⁰⁵ Die vorliegende Arbeit sollte ursprünglich lediglich ein Teilkapitel dieses umfassenderen Projekts darstellen; sie mag nun als Prolegomenon für dasselbe gelten.

³⁰⁶ Vgl. dazu die Fußnote 265.

griffen. Seine Philosophie bleibt in vielen Zügen theonom. Und doch ist in Gestalt des Konzepts der Anerkennung ein Element in sein Denken eingelassen, das sich für eine weltlich-immanente Auslegung seines Projektes eignen und dem von ihm vertretenen Liberalismus womöglich eine neue diesseitige Vitalität oder immerhin Verständlichkeit vermitteln könnte.

Literatur

- Aaron, Richard I.: *John Locke*, Oxford³1971
- Aarsleff, Hans: »The state of nature and the nature of man in Locke«, in: John W. Yolton (Hg.): *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge 1969, S. 99-136
- Abizadeh, Arash: »Hobbes on the Causes of War: A Disagreement Theory«, in: *American Political Science Review*, Vol. 105 (May 2011), S. 298-315
- Andrew, Edward: *Shylock's Rights. A Grammar of Lockian Claims*, Toronto 1988
- Anstey, Peter: »Locke and Natural Philosophy«, in: Matthew Stuart (Hg.): *A Companion to Locke*, Chichester, West Sussex 2016, S. 64-81
- Aronson, Lewis: »Locke on Mixed Modes, Knowledge, and Substances«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 8, No. 2 (Apr. 1970), S. 193-199
- Ashcraft, Richard: »Locke's State of Nature: Historical Fact or Moral Fiction?«, in: *The American Political Science Review*, Vol. 62, No. 3 (Sep. 1968), S. 898-915
- Ashcraft, Richard: *Revolutionary Politics and Locke's Two Treatises of Government*, Princeton, New Jersey 1986
- Ayers, Michael R.: »Mechanism, Superaddition, and the Proof of God's Existence in Locke's Essay«, in: *The Philosophical Review*, Vol. 90, No. 2 (Apr. 1981), S. 210-251
- Baltes, John: *The Empire of Habit. John Locke, Discipline, and the Origins of Liberalism*, New York 2016
- Barbeyrac, Jean: »An Historical and Critical Account of the Science of Morality, And the Progress it has made in the World, from the earliest Times down to the Publication of Pufendorf: Of the Law of Nature and Nations: In a Prefatory Discourse to the said Work«, in: Samuel Pufendorf: *The Law of Nature and Nations. Eight Books*. Tr. Basil Kennett with the Notes of Jean Barbeyrac, London 1729
- Batz, William G.: »The Historical Anthropology of John Locke«, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 4 (Oct. - Dec. 1974), S. 663-670
- Bolton, Martha B.: »Substances, Substrata, and Names of Substances in Locke's Essay«, in: *The Philosophical Review*, Vol. 85, No. 4 (Oct. 1976), S. 488-513
- Böckenförde, Ernst W.: »Die Entstehung des Staates als Vorgang der Säkularisation«, in: ders.: *Recht, Staat, Freiheit. Studien zur Rechtsphilosophie, Staatstheorie und Verfassungsgeschichte*, Frankfurt am Main 1991, S. 92-114
- Brandt, Reinhard: »John Lockes Konzept der persönlichen Identität: Ein Resümee«, in: *Aufklärung*, Vol. 18, Themenschwerpunkt: John Locke Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie (2006), S. 37-54
- Brogan, Albert P.: »John Locke and Utilitarianism«, in: *Ethics*, Vol. 69, No. 2 (Jan. 1959), S. 79-93

- Bühler, Axel: »Nutzen und methodische Eigenheiten rationaler Rekonstruktionen im Rahmen ideengeschichtlicher Untersuchungen«, in: *Internationale Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 11, Heft 1 (2002), S. 117-126
- Cicero, Marcus Tullius: *De Finibus Bonorum et Malorum. Das höchste Gut und das schlimmste Übel* [45 v. Chr.]. Lateinisch und deutsch, herausgegeben von Alexander Kabza, München 1960
- Colman, John: *John Locke's Moral Philosophy*, Edinburgh 1983
- Cox, Richard: *Locke on War and Peace*, Oxford 1960
- Cranston, Maurice: *John Locke. A Biography*, Oxford, New York 1985
- Descartes, René: *Discours de la méthode. Von der Methode des richtigen Vernunftgebrauchs und der wissenschaftlichen Forschung* [1637]. Französisch–Deutsch. Übersetzt und herausgegeben von Lüder Gäbe, Hamburg 1960
- Drury, Shadia B.: »John Locke: Natural Law and Innate Ideas« in: *Dialogue*, No. 19 Vol. 4 (1980), S. 531-545
- Drury, Shadia B.: »Locke and Nozick on Property«, in: *Political Studies*, Vol. 30, No. 1 (Mar. 1982), S. 28-41
- Dunn, John: »Consent in the Political Theory of John Locke«, in: *The Historical Journal*, Vol. 10, No. 2 (1967), S. 153-182
- Dunn, John: »Justice and the Interpretation of Locke's Political Theory«, in: *Political Studies*, Vol. 16, No. 1 (Feb. 1968), S. 68-87
- Dunn, John: *The Political Thought of John Locke. An Historical Account of the Argument of the »Two treatises of government«*, Cambridge 1969
- Dunn, John: »The politics of Locke in England and America in the eighteenth century«, in: John W. Yolton (Hg.): *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge 1969, S. 45-80
- Dunn, John: *John Locke*, Oxford, New York 1984
- Euchner, Walter: *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Frankfurt am Main 1969
- Forde, Steven: *Locke, Science, and Politics*, Cambridge 2013
- Forde, Steven: »»Mixed Modes« in John Locke's Moral and Political Philosophy«, in: *The Review of Politics*, Vol. 73, No. 4 (Fall 2011), S. 581-608
- Glat, Mark: »John Locke's Historical Sense«, in: *The Review of Politics*, Vol. 43, No. 1 (Jan. 1981), S. 3-21
- Gough, John W.: *John Locke's Political Philosophy. Eight Studies*, Oxford ²1973
- Grant, Ruth W.: *John Locke's Liberalism*, Chicago 1987
- Grant, Ruth W.: »Locke's Political Anthropology and Lockean Individualism«, in: *The Journal of Politics*, Vol. 50, No. 1 (Feb. 1988), S. 42-63

- Grant, Ruth W.: »John Locke on Custom's Power and Reason's Authority«, in: *The Review of Politics*, Vol. 74, No. 4 (Fall 2012), S. 607-629
- Grant, Ruth W.; Hertzberg, Benjamin R.: »Locke on Education«, in: Matthew Stuart (Hg.): *A Companion to Locke*, Chichester, West Sussex 2016, S. 447-465
- Grotius, Hugo: *De jure belli ac pacis libri tres. Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens*. Paris 1625. Nebst einer Vorrede von Christian Thomasius zur ersten deutschen Ausgabe des Grotius vom Jahre 1707. Neuer deutscher Text und Einleitung von Walter Schätzel, Tübingen 1950
- Hampton, Jean: *Hobbes and the Social Contract Tradition*, Cambridge 1986
- Hancey, James O.: »John Locke and the Law of Nature«, in: *Political Theory*, Vol. 4, No. 4 (Nov. 1976), S. 439-454
- Harris, Ian: *The mind of John Locke. A study of political theory in its intellectual setting*, Cambridge 1994
- Hausen, Karin: »Die Polarisierung der ›Geschlechtscharaktere‹ – Eine Spiegelung der Dissoziation von Erwerbs- und Familienleben«, in: Werner Conze (Hg.): *Sozialgeschichte der Familie in der Neuzeit Europas. Neue Forschungen*, Stuttgart 1976, S. 363-393
- Hobbes, Thomas: *Naturrecht und allgemeines Staatsrecht in den Anfangsgründen* [1640]. Mit einer Einführung von Ferdinand Tönnies, Berlin 1926
- Hobbes, Thomas: *Vom Menschen* [1658], in: ders.: *Vom Menschen. Vom Bürger*. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick. 2., verbesserte Auflage. Hamburg 1966. S. 1-56
- Hobbes, Thomas: *Vom Bürger* [1647], in: ders.: *Vom Menschen. Vom Bürger*. Eingeleitet und herausgegeben von Günter Gawlick. 2., verbesserte Auflage. Hamburg 1966. S. 57-327
- Hobbes, Thomas: *Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates* [1651]. Herausgegeben und eingeleitet von Iring Fetscher. Übersetzt von Walter Euchner. Frankfurt am Main 1984
- Hobbes, Thomas: *Behemoth oder Das Lange Parlament* [1681]. Übersetzt, mit einer Einleitung und Anmerkungen herausgegeben von Peter Schröder. Hamburg 2015
- Honneth, Axel: »Rekonstruktive Gesellschaftskritik unter genealogischem Vorbehalt. Zur Idee der ›Kritik‹ in der Frankfurter Schule«, in: *Deutsche Zeitschrift für Philosophie*, Jg. 48, Heft 5 (2000), S. 729-737
- Honneth, Axel: *Anerkennung. Eine europäische Ideengeschichte*, Berlin 2018
- Hutchison, Ross: *Locke in France 1688-1734*, Oxford 1991
- Israelsen, Andrew: »God, Mixed Modes, and Natural Law: An Intellectualist Interpretation of Locke's Moral Philosophy«, in: *British Journal for the History of Philosophy*, Vol. 21, No. 6, S. 1111-1132
- Johnson, Laurie M.: *Locke and Rousseau. Two Enlightenment Responses to Honor*, Lanham, Maryland 2012

- Kant, Immanuel: *Die Metaphysik der Sitten* [1797]. Werke in zwölf Bänden. Band 8, Frankfurt am Main 1977
- Kelly, Kristin A.: »Private Family, Private Individual: John Locke's Distinction Between Paternal and Political Power«, in: *Social Theory and Practice*, Vol. 28, No. 3 (Jul. 2002), S. 361-380
- Kendall, Willmoore: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Urbana 1965
- King, Peter: *The Life and Letters of John Locke*, New York, London 1984
- Klinger, Cornelia: »Die Ordnung der Geschlechter und die Ambivalenz der Moderne«, in: Sybille Becker; Gesine Kleinschmidt; Ilona Nord; Gury Schneider-Ludorff (Hg.): *Das Geschlecht der Zukunft. Zwischen Frauenemanzipation und Geschlechtervielfalt*, Stuttgart 2000. S. 29-63
- Kondylis, Panajotis: *Die Aufklärung im Rahmen des neuzeitlichen Rationalismus*, Stuttgart 1981
- Koselleck, Reinhart: *Kritik und Krise. Eine Studie zur Pathogenese der bürgerlichen Welt*, Frankfurt am Main 1973
- Lamprecht, Sterling P.: *The Moral and Political Philosophy of John Locke*, New York 1918
- Lascano, Marcy P.: »Locke's Philosophy of Religion«, in: Matthew Stuart (Hg.): *A Companion to Locke*, Chichester, West Sussex 2016, S. 469-485
- Laslett, Peter: »Introduction«, in: John Locke: *Two Treatises of Government*. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett, Cambridge 1967
- Leibniz, Gottfried Wilhelm: *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Buch III-IV [1704]. Herausgegeben und übersetzt von Wolf von Engelhardt und Hans Heinz Holz, Darmstadt 1961
- Lemos, Ramon M.: »Locke's Theory of Property«, in: *Interpretation*, Vol. 5 (Winter 1975), S. 226-244
- Leyden, Wolfgang von: »John Locke and Natural Law«, in: *Philosophy*, Vol. 31, No. 116 (Jan. 1956), S. 22-35
- Leyden, Wolfgang von: »Locke's Strange Doctrine of Punishment«, in: Reinhard Brandt (Hg.): *John Locke Symposium Wolfenbüttel 1979*, Berlin, New York 1981, S. 113-127
- Locke, John: *First Tract on Government* [1660], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 3-53
- Locke, John: *Second Tract on Government* [ca. 1662], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 54-78
- Locke, John: *Essays on the Law of Nature* [1663-1664], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 79-133
- Locke, John: »Law of Nature« [1678], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 270

- Locke, John: »Happiness B« [1678], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 271
- Locke, John: »Reputation« [1678], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 271f.
- Locke, John: »Knowledge B« [1681], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 281f.
- Locke, John: »Virtue B« [1681], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 287f.
- Locke, John: »Thus I Think« [ca. 1686-1688?], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 296f.
- Locke, John: »Of Ethic in General« [ca. 1686-1688?], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 297-304
- Locke, John: *Ein Brief über Toleranz* [1689]. Englisch – Deutsch. Übersetzt, eingeleitet und in Anmerkungen erläutert von Julius Ebbinghaus, Hamburg 1996
- Locke, John: *Two Treatises of Government* [1689]. A Critical Edition with an Introduction and Apparatus Criticus by Peter Laslett Cambridge ²1967
- Locke, John: *Versuch über den menschlichen Verstand* [1689]. In vier Büchern, Hamburg 2006
- Locke, John: *Zwei Abhandlungen über die Regierung* [1689]. Herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt am Main 1977
- Locke, John: *Some Considerations of the Consequences of the Lowering of Interest, and Raising the Value of Money* [1692], in: ders.: *Locke on Money*. Edited in two Volumes, together with Ancillary Manuscripts, an Introduction, Critical Apparatus, and Notes by Patrick Hyde Kelly. Volume 1, Oxford 1991, S. 203-342
- Locke, John: *Gedanken über Erziehung* [1693]. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Heinz Wohlers, Stuttgart 2007
- Locke, John: »Homo ante et post Lapsum« [1693], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 320f.
- Locke, John: »Labour« [1693], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 326-328
- Locke, John: *The Reasonableness of Christianity as delivered in the Scriptures* [1695], in: ders.: *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Band 3, London ¹²1824, S. 1-158
- Locke, John: »Venditio« [1695], in: ders.: *Political Essays*. Edited by Mark Goldie. Cambridge 1997, S. 339-343
- Locke, John: »Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his Letter« [1697], in: ders.: *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Band 3, London ¹²1824, S. 97-185

- Locke, John: »Mr. Locke's Reply to the Bishop of Worcester's Answer to his second Letter« [1698], in: ders.: *The Works of John Locke in Nine Volumes*. Band 3, London ¹²1824, S. 191-498
- Locke, John: *Leitung des Verstandes* [1706]. Übersetzt und mit Einleitung herausgegeben von Jürgen Bona Meyer, Heidelberg 1883
- Locke, John: *The Correspondence of John Locke*. Edited by E. S. De Beer. In Eight Volumes. Volume Four. Letters Nos. 1242-1701, Oxford 1979
- LoLordo, Antonia: »Person, Substance, Mode and ›the moral Man‹ in Locke's Philosophy«, in: *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 40, No. 4 (Dec. 2010), S. 643-667
- Lovejoy, Arthur O.: »The Supposed Primitivism of Rousseau's ›Discourse on Inequality‹, in: *Modern Philology*, Vol. 21, No. 2 (Nov. 1923), S. 165-186
- Ludwig, Bernd: »Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die ›Reasonableness of morality‹«, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik / Annual Review of Law and Ethics*, Vol. 12, Themenschwerpunkt: Zur Entwicklungsgeschichte moralischer Grund-Sätze in der Philosophie der Aufklärung / The Development of Moral First Principles in the Philosophy of the Enlightenment (2004), S. 73-89
- Ludwig, Bernd: »›...one who has put himself into a state of war with me‹ – Natur- und Kriegszustand im *Second Treatise* (Kap. 2+3)«, in: Michaela Rehm, Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 65-77
- Lund, William R.: »Hobbes on Opinion, Private Judgement and Civil War«, in: *History of Political Thought* Vol. 13, No. 1 (1992), S. 51-72
- Macpherson Crawford B.: »Locke on Capitalist Appropriation«, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 4, No. 4 (Dec. 1951), S. 550-566
- Macpherson Crawford B.: »The Social Bearing of Locke's Political Theory«, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 7, No. 1 (Mar. 1954), S. 1-22
- McNeilly, Frederic S.: *The Anatomy of Leviathan*, New York 1968
- Medick, Hans: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973
- Melzer, Arthur M.: *The Natural Goodness of Man. On the System of Rousseau's Thought*, Chicago, London 1990
- Milam, Max: »The Epistemological Basis of Locke's Idea of Property«, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 20, No. 1 (Mar. 1967), S. 16-30
- Neuhouser, Frederick: *Rousseau's Critique of Inequality. Reconstructing the Second Discourse*, Cambridge 2014
- Nida-Rümelin, Julian: *Bellum omnium contra omnes. Konflikttheorie und Naturzustandskonzeption im 13. Kapitel des Leviathan*, in: Wolfgang Kersting (Hg.): *Thomas Hobbes. Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates*, Berlin 1996, S. 109-130

- Niesen, Peter: »Volkssouveränität als Herrschaftsbegrenzung: Lockes Theorie des Verfassungsstaats«, in: Michaela Rehm, Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 131-151
- Nozick, Robert: *Anarchy, State, and Utopia*, Oxford 1974
- Oakley, Francis: »Locke, Natural law and God – Again«, in: *History of Political Thought* Vol. 18 No. 4 (1997), S. 624-651
- Ogawa, Yoshinori: *Locke on Ideas of Substances and Mixed Modes*, Columbia 1993, <https://open.library.ubc.ca/cIRcle/collections/ubctheses/831/items/1.0087417> (letzter Zugriff: 03.09.2019)
- Olivecrona, Karl: »Appropriation in the State of Nature: Locke on the Origin of Property«, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 35, No. 2 (Apr. - Jun. 1974), S. 211-230
- Olivecrona, Karl: »Locke's Theory of Appropriation«, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 24, No. 96 (Jul. 1974), S. 220-234
- Ott, Walter: »Archetypes without Patterns: Locke on Relations and Mixed Modes«, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 99, 3 (2017), S. 300-325
- Parry, Geraint: *John Locke*, London 1978
- Pateman, Carol: *The Sexual Contract*, Stanford 1988
- Perry, David L.: »Locke on Mixed Modes, Relations, and Knowledge«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Volume 5, Number 3, July 1967, S. 219-235
- Plamenatz, John: *Man and Society. Political and Social Theories from Machiavelli to Marx. Volume One. From the Middle Ages to Locke*. A New Edition. Revised by M. E. Plamenatz and Robert Wokler, London, New York 1992
- Polin, Raymond: *La Politique Morale de John Locke*, Paris 1960
- Polin, Raymond: »John Locke's conception of freedom«, in: John W. Yolton (Hg.): *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge 1969, S. 1-18
- Pongrac, Timo: *Rousseau für Einsteiger. Eine Einführung in den Gesellschaftsvertrag*, Berlin 2015
- Poser, Hans: »Philosophiegeschichte und rationale Rekonstruktion Wert und Grenze einer Methode«, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 3, Heft 1 (1971), S. 67-76
- Priddat, Birger P.: *Theologie, Ökonomie, Macht. Eine Rekonstruktion der Ökonomie John Lockes*, Marburg 1998
- Priddat, Birger P.: »Eigentum, Arbeit, Geld: Zur Logik einer Naturrechtsökonomie bei John Locke«, in: Michaela Rehm, Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 79-93
- Pufendorf, Samuel: *The Law of Nature and Nations. Eight Books [1672]*. Tr. Basil Kennett with the Notes of Jean Barbeyrac, London 1729

- Pufendorf, Samuel: *Über die Pflichten des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur* [1673]. Herausgegeben und übersetzt von Klaus Luig, Frankfurt am Main, Leipzig 1994
- Rehm, Michaela: »The A. B. C. of Politicks«: Entstehungskontext und Rezeption von Lockes *Zwei Abhandlungen über die Regierung*«, in: Michaela Rehm, Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 1-16
- Rehm, Michaela: »Vertrag und Vertrauen: Lockes Legitimation von Herrschaft«, in: dies., Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 95-114
- Riley, Patrick: »On Finding an Equilibrium between Consent and Natural Law in Locke's Political Philosophy«, in: *Political Studies*, Vol. 22, No. 4, S. 432-452
- Riley, Patrick: »Locke on ›Voluntary Agreement‹ and Political Power«, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 29, No. 1 (Mar. 1976), S. 136-145
- Rose, Jacqueline: »The Contexts of Locke's Political Thought«, in: Matthew Stuart (Hg.): *A Companion to Locke*, Chichester, West Sussex 2016, S. 45-63
- Rousseau, Jean-Jacques: *Diskurs über die Ungleichheit. Discours sur l'inégalité* [1755]. Kritische Ausgabe des integralen Textes. Mit sämtlichen Fragmenten und ergänzenden Materialien nach den Originalausgaben und den Handschriften neu editiert, übersetzt und kommentiert von Heinrich Meier. Paderborn, München, Wien, Zürich 1984
- Rousseau, Jean-Jacques: *Brief an d'Alembert über das Schauspiel* [1758], in: ders.: *Schriften*. Band 1. Herausgegeben von Henning Ritter, Frankfurt am Main 1988, S. 333-474
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Über die Erziehung* [1762], Herausgegeben, eingeleitet und mit Anmerkungen versehen von Martin Rang. Unter Mitarbeit des Herausgebers aus dem Französischen übertragen von Eleonore Sckommodau, Stuttgart 2009
- Rousseau, Jean-Jacques: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* [1762]. In Zusammenarbeit mit Eva Pietzcker übersetzt & herausgegeben von Hans Brockard. Vollständig überarbeitete und ergänzte Ausgabe, Stuttgart 2011
- Rowen, Herbert H.: »A Second Thought on Locke's *First Treatise*«, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 17, No. 1 (Jan. 1956), S. 130-132
- Ryan, Alan: »Locke and the Dictatorship of the Bourgeoisie«, in: *Political Studies*, Vol. 13, No. 2 (Jun. 1965), S. 219-230
- Schochet, Gordon J.: »The family and the origins of the state in Locke's political philosophy«, in: John W. Yolton (Hg.): *John Locke: Problems and Perspectives. A Collection of New Essays*, Cambridge 1969, S. 81-98
- Seliger, Martin: »Locke's Natural Law and the Foundation of Politics«, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 24, No. 3 (Jul. – Sep. 1963), S. 337-354
- Seliger, Martin: »Locke's Theory of Revolutionary Action«, in: *The Western Political Quarterly*, Vol. 16, No. 3 (Sep. 1963), S. 548-568
- Seliger, Martin: *The Liberal Politics of John Locke*, London 1968

- Siep, Ludwig: »Der Zweck des Staates und die Legitimation seiner Gewalten«, in: Michaela Rehm; Bernd Ludwig (Hg.), *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 115-129
- Simmons, A. John: *The Lockean Theory of Rights*, Princeton, New Jersey 1992
- Simmons, A. John: *On the Edge of Anarchy*, Princeton, New Jersey 1993
- Smith, Jad: »Custom, Association, and the Mixed Mode: Locke's Early Theory of Cultural Reproduction«, in: *English Literary History* 73 (Winter 2006), S. 831-853
- Soles, David E.: »Intellectualism and Natural Law in Locke's *Second Treatise*«, in: *History of Political Thought*, Vol. 8, No. 1 (Spring 1987), S. 63-81
- Specht, Rainer: *John Locke*, München 1989
- Specht, Rainer: *Das Allgemeine bei Locke. Konstruktion und Umfeld*, Berlin, New York 2011
- Sprute, Jürgen: »John Lockes Konzeption der Ethik«, in: *Studia Leibnitiana*, Bd. 17, Heft 2 (1985), S. 127-142
- Stegmüller, Wolfgang: »Gedanken über eine mögliche rationale Rekonstruktion von Kants Metaphysik der Erfahrung«, in: ders.: *Aufsätze zu Kant und Wittgenstein*, Darmstadt 1974, S. 1-62
- Strauss, Leo: *The Political Philosophy of Hobbes. Its Basis and Its Genesis*, London 1936
- Strauss, Leo: *Naturrecht und Geschichte*, Frankfurt am Main ²1989
- Tarcov, Nathan: »A ›Non-Lockean‹ Locke and the Character of Liberalism«, in: Douglas MacLean, Claudia Mills (Hg.): *Liberalism Reconsidered*, Totowa, New Jersey 1983, S. 130-140
- Tarcov, Nathan: *Locke's Education for Liberty*, Chicago 1984
- Tarlton, Charles D.: »A Rope of Sand. Interpreting Locke's *First Treatise of Government*«, in: *The Historical Journal*, Vol. 21, No. 1 (Mar. 1978), S. 43-73
- Tarlton, Charles D.: »The Exclusion Controversy, Pamphleteering, and Locke's *Two Treatises*«, in: *The Historical Journal*, Vol. 24, No. 1 (Mar. 1981), S. 49-68
- Tarlton, Charles D.: »Reason and History in Locke's ›Second Treatise‹« Author(s): Source: *Philosophy*, Vol. 79, No. 308 (Apr., 2004), pp. 247-279
- Taylor, Charles: »Aneinander vorbei: Die Debatte zwischen Liberalismus und Kommunitarismus«, in: in Axel Honneth (Hg.): *Kommunitarismus. Eine Debatte über die moralischen Grundlagen moderner Gesellschaften*, Frankfurt am Main, New York 1993, S. 103-130
- Thiel, Udo: *John Locke. Mit Selbstzeugnissen und Bilddokumenten dargestellt* von Udo Thiel, Reinbek bei Hamburg 1990
- Tuck, Richard: *Hobbes*. Aus dem Englischen von Skadi Krause und Karsten Malowitz, Freiburg, Basel, Wien 1999
- Tully, James: *A Discourse on Property. John Locke and his adversaries*, Cambridge 1980

- Tully, James: »Governing Conduct: Locke on the Reform of Thought and Behaviour«, in: ders.: *An Approach to Political Philosophy. Locke in Contexts*, Cambridge 1993, S. 179-241
- Waldron, Jeremy: »Enough and as Good left for others«, in: *The Philosophical Quarterly*, Vol. 29, No. 117 (Oct. 1979), S. 319-328
- Waldron, Jeremy: *The Right to Private Property*, Oxford 1988
- Waldron, Jeremy: *God, Locke, and Equality. Christian Foundations in Locke's Political Thought*, Cambridge 2002
- Walzer, Michael: *Kritik und Gemeinsinn. Drei Wege der Gesellschaftskritik*, Berlin 1990
- Winfrey, John C.: »Charity Versus Justice in Locke's Theory of Property«, in: *Journal of the History of Ideas*, Vol. 42, No. 3 (Jul. – Sep. 1981), S. 423-438
- Wohlers, Heinz: »Nachwort«, in: John Locke: *Gedanken über Erziehung*. Übersetzung, Anmerkungen und Nachwort von Heinz Wohlers, Stuttgart 2007, S. 275-282
- Woolhouse, Roger S.: »Locke on Modes, Substances, and Knowledge«, in: *Journal of the History of Philosophy*, Vol. 10, No. 4, October 1972, S. 417-424
- Yolton, John W.: »Locke on the Law of Nature«, in: *The Philosophical Review*, Vol. 67, No. 4 (Oct. 1958), S. 477-498
- Yolton, John W.: *Locke and the Compass of Human Understanding. A Selective Commentary on the ›Essay‹*, Cambridge 1970
- Yolton, John W.: *John Locke and Education*, New York 1971
- Zuckert, Michael: *Natural Rights and the New Republicanism*, Princeton, New Jersey 1994
- Zurbuchen, Simone: »Ist Lockes politische Philosophie ›sexistisch‹ und ›rassistisch‹? Formen der Herrschaft im häuslichen Verband der Familie (Kap. 1 + 4 + 6 + 15)«, in: Michaela Rehm, Bernd Ludwig (Hg.): *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Berlin 2012, S. 17-34

Anhang: Zusammenfassung der Ergebnisse

In meiner Arbeit mache ich mir das Streben nach Anerkennung als Leitmotiv für eine systematische Rekonstruktion der Philosophie von John Locke zunutze. Es stellt nicht nur ein zentrales Element von Lockes *psychologischer* Theorie dar, sondern kann darüber hinaus als Schlüssel zur Deutung der *historischen* und *kulturpessimistischen* Partien der *Zwei Abhandlungen* herangezogen werden. Denn es ist das Verlangen nach Anerkennung, nicht das nach Selbsterhaltung, das in Gestalt von *Gier* und *Herrschaft* zur Ursache sozialer Konflikte avanciert, sobald ihm mit *Geld* und *politischen Institutionen* dauerhafte Möglichkeiten zur pathologischen Entfaltung (als Wunsch nach Überlegenheit) zur Verfügung stehen. Das Streben nach Anerkennung ermöglicht zudem ein tieferes Verständnis dafür, wieso Lockes Bemühungen um eine Besserung der sittlichen Verhältnisse nicht nur *moralischer*, sondern ebenso *politischer* Natur sind. Denn die *konventionalistische* Tendenz dieses Verlangens hat zur Folge, dass sowohl das *Gesetz der Meinung* als auch das *bürgerliche Gesetz* (zwei für Locke zentrale moralische Regelsets) ihre Kraft zum Besseren einbüßen: Sie richten das Handeln der Menschen – zumal das der Herrschenden – an den korrumpierten Wertmaßstäben des *Status Quo* aus. Hierdurch wird das Gedankenexperiment des *Naturzustands* erforderlich, das sich als Lockes Versuch lesen lässt, die pazifizierenden Potenziale des göttlichen Gesetzes in Form einer *philosophischen Demonstration* auszuloten. Letztere mündet in der Forderung nach einer Schaffung von politischen Institutionen, die eine *effektive Befriedung* der zuvor erörterten sozialen Konflikte garantieren sollen. Auch dabei spielt das Streben nach Anerkennung eine Rolle. So lässt es sich nicht nur verwenden, um die *ideologiekritische Stoßrichtung* der *Ersten Abhandlung* zu erklären; es kann auch zur Interpretation des in der *Zweiten Abhandlung* erdachten *Gemeinwesens* fruchtbar gemacht werden: Dieses stellt Lockes Versuch dar, politisch ergiebige, weil gemeinwohlförderliche *Institutionen der Anerkennung* zu ersinnen. Insbesondere das Konzept des *Vertrauens* (»trust«) vermag so einer innovativen Neudeutung zugeführt zu werden. Aber auch die anderen sozialen Sphären individueller Autonomie, die im Rahmen der *Zweiten Abhandlung* vorgesehen sind, lassen eine anerkennungstheoretische Lesart zu. Lockes »Liberalismus« hat mithin eine expressive Dimension, weil Freiheit und Rationalität für ihn anerkennungsfunktionale Güter darstellen.

This study argues for a systematic reconstruction of the philosophy of John Locke through the lens of his concept of *desire for recognition*. This leitmotif is not only an important element of Locke's *psychological* theory; it can also be used as an interpretative key to develop further understanding of the *historical* and *cultural pessimistic* paragraphs of the *Two Treatises on Government*. It is the desire for recognition, and not the desire of self-preservation, that becomes

the main reason for the emergence and perpetuation of social conflicts, once the genesis of *money* and *political institutions* has transformed it into its two pathological manifestations, *covetousness* and *love of dominion*. Moreover, the desire for recognition explains why Locke's efforts for an improvement of society are not only a *moral* but also a *political* project: I argue that the *conventionalist* tendency of the wish for praise and commendation accounts for a corruption of both the *law of opinion* and the *civil law*; both laws rather tend to reflect the corrupted ideals of the status quo than to transcend it. Therein lies the reason for the thought experiment of the *state of nature*, which can be interpreted as Locke's attempt to evaluate the pacifying potentials of the divine law in form of a *philosophical demonstration*. This demonstration culminates in a call for political institutions that can effectually *put an end to the social conflicts* discussed before. Here the desire for recognition once again plays a decisive role. Not only can it be used to illuminate the *critique of ideology* that is pursued in the *First Treatise* but it also helps to interpret and understand the *political and social order*, which is developed in the *Second Treatise*. This order is Locke's attempt to design *institutions* that *shape the desire for recognition* in a mutually beneficial way. In this context it is especially the concept of *trust* that undergoes an innovative and novel reinterpretation. But the desire for recognition is also valuable to comprehend further aspects and domains of Locke's ideal society. His »liberalism« has an expressive dimension because freedom and rationality are, in his view, goods of recognition.