

Elmar Waibl

Ökonomie und Ethik I

Die Kapitalismusdebatte
in der Philosophie der Neuzeit

3. Auflage

problemata
frommann-holzboog 104.1

Herausgeber der Reihe „problemata“: Günther Holzboog

Die Deutsche Bibliothek – CIP-Einheitsaufnahme

Waibl, Elmar

Ökonomie und Ethik / Elmar Waibl. –

Stuttgart-Bad Cannstatt : frommann-holzboog.

(problemata ; 104)

NE: GT

1. Die Kapitalismusdebatte in der Philosophie der Neuzeit. –

3. Aufl. – 1992

ISBN 3-7728-0893-X brosch.

7

© Friedrich Frommann Verlag · Günther Holzboog

Stuttgart-Bad Cannstatt 1992

Satz und Druck: Laupp & Göbel, Nehren bei Tübingen

Einband: Otto W. Zluhan, Bietigheim

Zusammenfassung

Das vorliegende Buch ist eine wirtschaftsethische Theoriegeschichte des Kapitalismus, das die Kontroverse über die moralische Rechtmäßigkeit des Kapitalismus im argumentativen Pro und Contra der Philosophie verfolgt.

In eingehender Erörterung beschreibt es die philosophischen Legitimationstheorien des Kapitalismus von J. Locke und A. Smith, unter Mitberücksichtigung von Th. Hobbes und B. Mandeville. Im Vordergrund steht dabei das „Argument vom Indianerhäuptling“, mit dem das vorkapitalistische Verständnis von der Wirtschaft als Nullsummenspiel überwunden wurde. In der gegenwärtigen Renaissance des radikalen Wirtschaftsliberalismus spielt dieses Argument neuerlich eine bedeutsame Rolle.

Die Untersuchung beschreibt ferner die kritische Infragestellung dieser Legitimationstheorien durch J.-J. Rousseau, Fr. Schiller, die Philosophie der Deutschen Romantik und K. Marx. Sie erbringt dabei den Nachweis, daß deren Kritik in wesentlichen Punkten auf der Reaktualisierung vorkapitalistischer wirtschaftsethischer Vorstellungen beruht. Die Herkunft dieser Vorstellungen, deren wirkungsgeschichtliche Reichweite sich bis in die rezente Alternativ- und Ökologiebewegung erstreckt, wird bis zu ihren Ursprüngen in der Denkwelt der Bibel sowie in der Philosophie der Antike und des Mittelalters zurückverfolgt. Mit dem Aufweis mittelalterlicher und romantischer Elemente im Denken von Marx ist für das Verständnis des Marxismus ein neuer Gesichtspunkt gewonnen.

Ein neuer Aspekt der Thematik wird auch mit der Darstellung der ästhetischen Kapitalismuskritik Fr. Schillers aufgewiesen, in der die luziden kritischen Implikationen seiner Ästhetik ersichtlich gemacht werden.

Das Buch wendet sich fachübergreifend an Philosophen, Wirtschafts- und Sozialwissenschaftler, Moraltheologen und Ideenhistoriker sowie an all jene, denen in der brennenden Streitfrage über die ethische Legitimität von Wirtschaftsordnungen an einer theoretisch fundierten, differenzierten und kritisch gesicherten Meinungsbildung gelegen ist.

Summary

The book at issue offers an economic-ethical history of the theories of capitalism. It displays the pros and cons of philosophy arguing in the controversy about the ethical legitimacy of capitalism.

It comprehensively discusses the philosophical legitimization theories of the capitalism of J. Locke and A. Smith, considering also Th. Hobbes and B. Mandeville. The emphasis is thereby on the „argument of the (Red) Indian chief“, by means of which the pre-capitalistic understanding of economy as a „zero-sum game“ was overcome. This argument has recently played an important role in the present renaissance of the radical economic liberalism.

Moreover, this investigation describes how these legitimization theories were questioned by J.-J. Rousseau, Fr. Schiller, the German Romantic philosophers, and K. Marx. It thereby proves that their criticism is essentially based on the re-actualization of pre-capitalistic economic-ethical conceptions. The origin of these conceptions, whose effective influence has extended even to the recent alternative and ecology movements, is traced back to the Bible as well as to ancient and medieval philosophy. By revealing medieval and romantic elements in the system of Marx the book contributes to a new point of view for the understanding of Marxism.

Another new aspect of the topic is added through the presentation of Fr. Schiller's aesthetic criticism of capitalism, which makes evident the lucid and critical implications of his aesthetics. Interdisciplinary in approach and purpose, the book is addressed to philosophers, economists and sociologists, moral theologians and historians of ideas. On the whole it concerns everyone who is interested in the burning issue of the ethical legitimacy of economic orders and is anxious to form an opinion that is theoretically well-grounded, differentiated and (critically) justified.

Inhaltsverzeichnis

Einleitung	13
I. Die ökonomische Ethik des Mittelalters	
1. Grundzüge der mittelalterlichen Denk- und Lebenswelt	34
2. Der Eigentumsbegriff bei Thomas von Aquin	37
3. Die Wertung der Armut	48
4. Die Wertung der Arbeit	50
5. Das Problem des Zinswuchers	54
II. John Lockes ideelle Begründung und ökonomische Rechtfertigung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft	
1. Die Idee der Aufklärung und ihre Grenzen	70
2. Die kontraktualistische Begründungstheorie der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft	80
(a) Zur Typologie der Sozialkontraktstheorie	80
(b) Klassifikation der Lockeschen Sozialkontraktstheorie	83
3. Die analytische Ableitung der kapitalistischen Klassengesellschaft aus dem egalitären Naturzustand	90
(a) Quelle und Schranken legitimen Eigentumserwerbs .	105
(b) Die Theorie der Lohnarbeit	115
(c) Die Rechtfertigung kapitalistischer Lohnarbeit: Das „Argument vom Indianerhüptling“	121
III. Adam Smiths Apologie des Wirtschaftsliberalismus	
1. Vom Segen der Ungleichheit, des Eigennutzes und der Arbeitsteilung	134

2. Die ökonomisch-materialistische Deutung der gesellschaftlichen Entwicklungsdynamik	138
3. Die Theorie der Lohnarbeit	141
4. Die Harmonisierung der Sonderinteressen durch die „invisible hand“	146
5. Die Aufgabenbestimmung des Staates	150
6. Adam Smith und Bernard Mandeville	151
 IV. Jean-Jacques Rousseaus Kritik der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft	 163
1. Die Absage an die kapitalistischen Wertprinzipien	163
2. Der Ursprung der Ungleichheit	167
3. Die Ambivalenz des Fortschritts	171
4. Der Mensch der Konkurrenzgesellschaft	176
5. Das präkapitalistische Wertfundament von Rousseaus Kapitalismuskritik	182
 V. Friedrich Schillers ästhetische Gesellschaftskritik	 194
1. Naturstaat und sittlicher Staat	195
2. Die Kritik an der Aufklärung	199
3. Die Kritik an der Arbeitsteilung	203
4. Die Doppelnatur des Menschen und ihre ästhetische Vermittlung	209
5. Die Metaphysik des Schönen	212
6. Analyse und Kritik des bürgerlichen Bewußtseins	214
7. Die Kritik am „cartesianischen“ Naturbegriff	219
8. Zur Rezeption und Aktualität von Schillers Gesellschaftskritik	221
 VI. Karl Marxens Elendsbilanz der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft	 226

1. Der Grundzug des Kapitalismus	229
2. Marxens Theorie des Wertschöpfungsprozesses	233
(a) Die Wertbestimmung der Ware Arbeitskraft	236
(b) Die wertschaffende Eigenschaft der Arbeit	238
(c) Notwendige und mehrwertschaffende Arbeit	240
3. Das Problem der Tauschgerechtigkeit	241
4. Der Artcharakter der Marxschen Kapitalismuskritik	245
(a) Interne und externe Kritik	245
(b) Das Lohndienstverhältnis als „fictio iuris“	247
5. Historische Vorläufer von Marxens ökonomischer Verelendungstheorie	256
6. Der lohntheoretische Aspekt der Verelendung	270
(a) Das Gesetz der Lohnbewegung	274
(b) Relative oder absolute Verelendung?	277
7. Der humane Aspekt der Verelendung: Entfremdung	292
(a) Jenseits der Entfremdung: Die Charakteristik der kommunistischen Zukunftsgesellschaft	305
8. Der Wertmaßstab der Marxschen Kapitalismuskritik	317
(a) Grundzüge der romantischen Lebensanschauung und Gesellschaftskritik	317
(b) Romantische Elemente im Denken von Marx	338
(c) Mittelalterliche Denkmotive in Marxens Kapitalismuskritik	362
Ausblick	391
Abkürzungsverzeichnis der Werktitel	393
Anmerkungen	395
Personenverzeichnis	417
Sachverzeichnis	421

II. John Lockes ideelle Begründung und ökonomische Rechtfertigung der bürgerlich-kapitalistischen Gesellschaft

Mit der im vorhergehenden Kapitel gegebenen andeutungsweisen Darstellung der Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik in der Philosophie der Antike und des christlichen Mittelalters sind die Voraussetzungen gegeben, ein Kapitel zu eröffnen, dem im Gesamtplan der vorliegenden Untersuchung zentrale Bedeutung zukommt. Vielfältige Gründe rechtfertigen es, in Lockes politischer Philosophie einen *Achsenpunkt in der ideengeschichtlichen Entwicklung* vom überkommenen mittelalterlichen zum genuin neuzeitlichen Gesinnungsstandpunkt anzusetzen.

Diese Einschätzung darf nicht als die Behauptung mißverstanden werden, daß mit Locke im Bereich der politischen Philosophie ab ovo eine neue denkerische Orientierung ans Licht getreten wäre. Vielmehr will damit gesagt sein, daß in Lockes Denken von langer Hand in die Wege geleitete ideengeschichtliche Umbildungsprozesse erstmals einen theoretisch geschlossenen Ausdruck erfahren haben. Wie ein Blick auf Denker der Spät-, ja vereinzelt sogar schon der Hochscholastik, sowie Theoretiker der aufstrebenden italienischen Stadtstaaten¹ zu zeigen vermöchte, brechen sich vereinzelt schon sehr früh Gedanken Bahn, welche die bürgerliche Emanzipationsbewegung indizieren. Locke ist also wohl eher als der erste gewichtige Kulminationspunkt dieser denkerischen Bestrebungen zu betrachten denn als deren Wegbereiter.

Unter die Theoretiker, die als treibende Kräfte der wirtschaftsethischen Umbruchbewegung der Neuzeit anzusehen sind, ist vor allem auch der ein halbes Jahrhundert vor Locke geborene *Thomas Hobbes*² zu rechnen. Trotz seiner ambivalenten Stellung im politischen Kräftefeld seiner Zeit und seiner in gewisser Hinsicht noch gegebenen Bindung an die alte Welt hat er mit manchen seiner Gedanken die Weichen für ein neues Wertverständnis der Ökonomie gestellt und damit die ideelle Grundlegung des Kapitalismus mit in die Wege geleitet. Da Hobbes aber insgesamt gesehen zu wenig mit einschlägigen Fragen befaßt war,

als daß es für unseren Zweck gerechtfertigt wäre, in einem gesonderten Kapitel auf ihn einzugehen, er aber andererseits – vornehmlich durch den Einfluß, den er auf Locke ausgeübt zu haben scheint, – an der Ausbildung einer affirmativen Theorie des Kapitalismus doch richtungsweisend mitgewirkt hat, ist es mir angebracht erschienen, einige seiner für unseren Zusammenhang bedeutsamen Gedanken an dieser Stelle zu umreißen.

Hobbes gibt in Ansätzen eine *Begründung und Rechtfertigung der Lohnarbeit*, die durchaus als ein Eintreten zugunsten des neuen Wirtschaftsideals zu werten ist, wenngleich es im Vergleich zu Locke noch kryptisch und wenig entschlossen anmutet. Zum Ausgangspunkt seiner Argumentation nimmt Hobbes das Axiom, daß alle Menschen von Natur freie Eigentümer ihrer selbst sind. Dieses *Selbstverfügungsrecht* schließt das Recht ein, frei über die eigene Arbeitskraft zu disponieren und ihre Nutzung entgeltlich zu veräußern. Das durch Selbstverkauf der Arbeitskraft gestiftete Lohndienstverhältnis ist ein *freies* Verhältnis, weil es einen autonomen Willensentscheid zu seinem Beweggrund hat. Die *soziale Verpflichtung*, die der Lohnarbeiter gegenüber seinem Lohnherrn eingeht, beruht mit anderen Worten auf einer *Selbstverpflichtung*. Für Hobbes gilt, daß „man niemals verpflichtet sein (kann), ohne daß man selbst sich verpflichtet hätte, denn alle Menschen sind ohne Unterschied von Natur aus frei.“³ Die *Macht*, die ein Mensch über einen anderen erlangt, ist nach aufklärerisch-liberaler Rechtsvorstellung nur dann eine legitime, wenn sie nicht auf gewaltsamer Aneignung, sondern auf *Ermächtigung* durch den Machtunterworfenen beruht. Dies ist für Hobbes im Lohndienstverhältnis exemplarisch der Fall, weshalb er die Art und Weise, wie im Kapitalismus Arbeit organisiert wird, nicht als herrschaftliche, sondern als freie, das *Autonomiepostulat* erfüllende Regelung der Wirtschaftspraxis wertet.

Angedeutet finden wir bei Hobbes auch den für die weitere Entwicklung der affirmativen Theorie des Kapitalismus wichtigen Gedanken, daß in wirtschaftlichen Austauschverhältnissen der Vorteil des einen nicht zwangsläufig der Nachteil des andern sein muß (Nullsummenspiel), sondern daß es sehr wohl möglich ist, Vereinbarungen zu *wechselseitigem Vorteil* zu treffen. Diese *beidseitige Gewinnsituation* sieht er

im Vertrag als der freien Willensübereinkunft freier Rechtssubjekte gegeben, da „alles, was freiwillig geschieht, um irgendeines dem Wollenden zufließenden Vorteils geschieht.“⁴ Dies gilt für den Arbeitsvertrag wie für jedes andere vertragliche Austauschverhältnis. – In dieser Sicht der Dinge erscheint der *Lohndienst* somit als die *freie Bekundung einer ursprünglichen Ich-Souveränität*, die das Recht einschließt, daß „auch die menschliche Arbeit ... zum eigenen (!) Vorteil ebenso wie jedes Gut gegen etwas anderes eingetauscht werden (kann).“⁵

Wie sich zeigt, liefert Hobbes den *Nachweis der ethischen Unbedenklichkeit des Lohndienstverhältnisses* unter Hinweis auf seine *Vertragsform*. Dem Lohnarbeiter geschieht – was immer auch der Inhalt des Vertrages sei – kein Unrecht, weil er aus freien Stücken in den Vertrag eingewilligt hat und seine *wirtschaftliche Bindung* somit auf *Selbstverpflichtung* beruht. Gemäß dem juristischen Diktum: *volenti non fit iniuria* „kann (man) nicht von einem Unrecht sprechen, wenn derjenige, den eine Tat trifft, vorher in sie eingewilligt hatte.“⁶

Dieser Gedanke findet auch in Hobbes' *Theorie der Tauschgerechtigkeit und der gerechten Preisbildung* Anwendung, die eine Absage an die mittelalterliche Lehre vom „*iustum pretium*“ darstellt. Zuzufolge dieser Lehre wird der Güterwert von den objektiven Herstellungs- oder Beschaffungskosten bestimmt. Ein Austausch von Wertäquivalenten, wie er von der Tauschgerechtigkeit gefordert wird, liegt dann vor, wenn zu einem Preis ge- und verkauft wird, der den *Herstellungs- oder Beschaffungskosten* des Tauschgutes entspricht. Verlangt ein Verkäufer mehr bzw. zahlt ein Käufer weniger, als es von den objektiven Kosten her gerechtfertigt wäre, dann wird der Tatbestand des Betrugs erfüllt.

Für Hobbes hingegen beruht der *Güterwert auf subjektiver Wertschätzung*, die in der Forderung des Verkäufers bzw. in der Zahlungsbereitschaft des Käufers ihren Ausdruck findet. Unter diesen Voraussetzungen ist der *jeweils vereinbarte Preis*, zu dem ein Austausch erfolgt, auch der *gerechte Preis*; denn die Tatsache, daß sich Käufer und Verkäufer in einer gemeinsamen Preisvorstellung getroffen haben, zeigt an, daß ihnen die getauschten Gegenstände als gleichwertig gelten. Jeder getätigte Tausch, der nicht erzwungen ist, sondern auf freier Vereinbarung beruht, ist eine wechselseitige Vermittlung von Wertäquivalenten und

somit nach dem Tauschgesetz, das den Austausch gleicher Wertgrößen fordert, gerecht. „Der Wert irgendwelcher Vertragsgegenstände“, so Hobbes, „richtet sich aber einzig nach dem Interesse der Vertragspartner. Jeder Preis, den sie für irgend etwas zu zahlen bereit sind ist folglich auch rechtmäßig.“⁷ Und seinen Standpunkt bekräftigend fügt er hinzu: „Als ob es ein Unrecht wäre, etwas teurer zu verkaufen als einzukaufen oder jemandem mehr zu geben als er verdient.“⁸ Ausschlaggebend für die Gerechtigkeit eines Austauschs ist eben allein die freiwillentliche Übereinkunft der Tauschpartner, zu vereinbarten Bedingungen zu tauschen. Mit diesem *marktwirtschaftlichen Verständnis der Tauschgerechtigkeit* war die Vorherrschaft der mittelalterlichen Lehre vom „iustum pretium“ gebrochen.

Hobbes hat in seiner Theorie der Lohnarbeit nicht nur auf den *Warencharakter*, den die menschliche Arbeitskraft in kapitalistischen Verhältnissen annimmt, hingewiesen, sondern auch die völlige Vereinnahmung des Menschen durch die zur alles bestimmenden Macht aufsteigenden Ökonomie ausgesprochen. Der *Wert des Menschen* ist nicht länger eine außerhalb ökonomischer Faßbarkeit liegende ideelle Größe, sondern schlichtweg *sein Tauschwert*: „Die Geltung oder der Wert eines Menschen ist, wie bei allen anderen Dingen, sein Preis, d. h. die Gegenleistung, die man für den Gebrauch seiner Macht zu erbringen bereit wäre. Es ist also kein absoluter Wert, sondern ein Wert, der abhängt von dem jeweiligen Bedarf und Urteil anderer.“⁹ Als scharfsichtiger Anatom der sich ausbildenden Marktgesellschaft hat Hobbes gesehen, daß im Zuge der Ökonomisierung aller Lebensverhältnisse die Wirtschaft aufhört, eine souveräne Veranstaltung des Menschen zu sein und der wirtschaftende Mensch selbst unter die Gesetze des Marktes subsumiert wird.

Ein Gedanke, der für den ideengeschichtlichen Durchbruch des neuen wirtschaftlichen Wertdenkens eine Schlüsselrolle gespielt hat, ist Hobbes' *anthropologische Grundannahme von der Unersättlichkeit der menschlichen Begierden und von der Ziellosigkeit des menschlichen Strebens*. Hobbes entwirft das Bild eines von grenzenlosem Erwerbsstreben getriebenen Menschen, für den sich jedes erreichte Ziel nur als neuerlicher Ausgangspunkt herausstellt und der folglich niemals zu wirklicher Erfüllung gelangt. Er verwirft die frühere moralphilosophische Vorstel-

lung von einem Dasein, das an einem obersten sinnverbürgenden Wert orientiert ist und befindet: „Glückseligkeit ist ein beständiges Fortschreiten von Wunsch zu Wunsch. Ist der eine erfüllt, so öffnet sich nur der Weg für den nächsten.“¹⁰

Mit diesem neuartigen Verständnis ist die Abkehr von der teleologischen Wirtschaftsethik der vorkapitalistischen Welt vollzogen. Für Aristoteles wie für Thomas war Wirtschaft wesentlich Bedarfsdeckungswirtschaft. Beide haben im Unterhaltsprinzip das Richtmaß gesehen, das der Ökonomie ihre oberste Bestimmung – ihr Telos – und ihre Schranke anweisen sollte. Beide haben sich mit allem Nachdruck gegen die Erwerbswirtschaft gewendet, die den abstrakten und maßlosen Habensinn zur bestimmenden Motivationsgrundlage des Wirtschaftens erhebt.

Mit Hobbes' anthropologischer Umorientierung ist das traditionelle philosophische Wirtschaftsverständnis überwunden. An seine Stelle tritt das auf die Annahme einer *grenzenlosen Dynamik menschlicher Bedürfnisse* aufbauende Konzept einer *grenzenlos dynamischen Wachstumswirtschaft*. Die ökologische Krise unserer Gegenwart ist – wie mir scheint – nicht zuletzt die Rechnungslegung über die vermessene Idee, die Wirtschaft auf Maßlosigkeit anzulegen und in einer endlichen Welt mit begrenzten Ressourcen die menschlichen Bedürfnisse ins Unendliche ausweiten zu wollen.

Ich übergehe nebensächlichere Gesichtspunkte, wie beispielsweise die das mittelalterliche Wertverständnis ins Gegenteil verkehrende Hobbesche Überzeugung von der *Ehrenhaftigkeit des Reichtums* und der *Schande der Armut*,¹¹ und erwähne als letzten Punkt dieser flüchtigen Übersicht über die wirkungsgeschichtlich bedeutsamen sozialphilosophischen und politökonomischen Gedanken von Th. Hobbes seine Überzeugung, daß der produktionsorientierte Gebrauch, den privatkapitalistische Unternehmer von ihrem Reichtum machen, ein *allgemeines „improvement“* bewirkt und daß die arbeitenden Menschen durch die unternehmerische Organisation von Lohnarbeit *besser situiert* werden als durch eigenständiges Wirtschaften. Diese Gedankensplitter deuten bereits auf die These vom allgemeinen, d. h. insbesondere im Interesse der Arbeiterschaft gelegenen Vorzug der kapitalistischen Wirtschaftsweise hin, die bei Locke ihre eingehende Ausarbeitung erfährt und in

der Folge ihren festen Platz in der affirmativen Kapitalismustheorie gefunden hat.

Es zeigt sich also, daß selbst ein nur oberflächlicher Blick auf die ideengeschichtliche Entwicklung, die Locke vorausliegt, auf Gedanken stoßen läßt, die in der einen oder anderen Hinsicht seinen Standpunkt präludieren. Dennoch scheint es mir gerechtfertigt, den ideengeschichtlichen Durchbruch vom überkommenen, an theologischen Wertvorstellungen orientierten Wirtschaftsideal des christlichen Mittelalters zum kapitalistischen Ideal einer nicht mehr an metaökonomischen Kriterien ausgerichteten Wirtschaft vornehmlich mit Lockes Namen zu verknüpfen. Mögen andere vor ihm dem neuen Gesinnungsstandpunkt den Weg geebnet haben und mögen vielleicht andere nach ihm (wie beispielsweise Adam Smith) größere Breitenwirkung erzielt haben: Locke darf mit Recht als der *spiritus rector des bürgerlich-kapitalistischen Wirtschafts-ethos* apostrophiert werden, weil er wie niemand sonst den Interessenstandpunkt der sich emanzipierenden bürgerlichen Klasse aufgegriffen und den zu seiner Zeit innerhalb des fortschrittlichen Bürgertums allgemein gehegten Wertidealen einen klaren und entschlossenen sprachlichen Ausdruck sowie ein leicht faßbares theoretisches Begründungsfundament gegeben hat. Der große analytische Gehalt seines Denkens und die bestechende Luzidität seiner Gedankenführung haben mich dazu bewogen, diesen in philosophischer Sicht vielleicht hervorragendsten Apologeten des kapitalistischen Wirtschaftsideals eingehend vorzuführen. Mit der Ausführlichkeit der Darstellung will auch bezweckt sein, dem Leser das beeindruckende Reflexionsniveau der bürgerlichen Gesellschaftstheorie exemplarisch vor Augen zu führen.

Das von P. C. Mayer-Tasch¹² vertretene Urteil, daß im Hinblick auf verfassungstheoretische Fragen das europäische Staatsdenken des 18. Jahrhunderts weithin nur mehr Fußnoten zu Locke geschrieben habe, scheint mir noch in eine andere Richtung die Erweiterung zuzulassen, daß auch Lockes politökonomisches Denken den Rang eines Standards errungen hat, der in seinen Grundaussagen für das liberale Bürgertum weitgehend verbindlich und richtungsweisend geblieben ist. Locke hat Argumentationsmuster ausgebildet, die in weiterentwickelter und verfeinerter Form selbst noch in rezenten radikalliberalen Legitimations-

modellen in Verwendung stehen. Die streitbaren Verfechter des Neoliberalismus, die in der gegenwärtigen Diskussion um gesellschaftliche Ordnungsmodelle wieder verstärkt auf sich aufmerksam machen, lassen erkennen, daß Locke (wie beispielsweise R. Nozicks explizite Anknüpfung an Locke zeigt)¹³ vom radikalliberalen Bürgertum immer noch als Mentor und Ideenreservoir betrachtet wird.

Für Marx war Locke der Denker, „der die neue Bourgeoisie in allen Formen vertrat ... und den bürgerlichen Verstand als menschlichen Normalverstand nachwies“.¹⁴ An anderer Stelle äußert Marx: „Lockes Auffassung ist um so wichtiger, da sie der klassische Ausdruck der Rechtsvorstellungen der bürgerlichen Gesellschaft im Gegensatz zur feudalen und seine Philosophie überdies der ganzen späteren englischen Ökonomie zur Grundlage aller ihrer Vorstellungen diente.“¹⁵ Diese Leistung, die *Geltung der Tradition disqualifiziert* und die *neuen gesellschaftspolitischen und ökonomischen Ideale legitimiert* zu haben, macht Locke zum vorzugsweisen *heuretés der bürgerlichen Gesellschaftstheorie*. Dabei ist aber zu beachten, daß Lockes geistiger Kampf nicht allein gegen das feudale Ordnungsideal gerichtet ist, das zu destruieren er beabsichtigt, um das bürgerliche an seine Stelle zu setzen. Die positive programmatische Grundlegung des bürgerlichen Wertkosmos impliziert vielmehr eine zweite Frontstellung, die Locke mit ebenso großer Entschlossenheit bezieht wie die gegen das feudale Legitimationsfundament gerichtete. Diese zweite Frontstellung ist gegen den vierten Stand gerichtet, den sich das Bürgertum zum Verbündeten seiner Emanzipationsbestrebungen gemacht hat, ohne ihn dann freilich voll an den Er rungenschaften der geglückten Emanzipation teilhaben zu lassen. Das kruziale Dilemma allen bürgerlichen Rechtfertigungsdenkens: die feudale Ständegesellschaft nur unter Zuhilfenahme emphatischer naturrechtlicher Lösungen von Freiheit und Gleichheit negieren zu können, die kapitalistische Klassengesellschaft aber nur mit diesen Lösungen widersprechenden Argumentationsverfahren rechtfertigen zu können, tritt bei Locke exemplarisch zutage. Nicht anders als Hobbes sucht Locke diesem Dilemma in höchst problematischer Weise dadurch zu entgehen, daß er seine Argumentation in zwei disparate Strategien auseinanderfallen läßt und die Negation des überkommenen feudalen Wertkosmos auf

ethischer Begründungsebene vorträgt, die kapitalistische Klassengesellschaft aber ökonomisch zu rechtfertigen sucht.

Wie Locke diesem Dilemma, vor das sich das Legitimationsinteresse der bürgerlichen Gesellschaft gestellt sieht, zu entgehen sucht, wird im folgenden zu zeigen sein. Getreu dem Vorsatz, ideengeschichtliche Hauptadern der Verhältnisbestimmung von Ökonomie und Ethik herauszuarbeiten, werde ich einen Aufriß von Lockes politischer Philosophie nur so weit zu geben versuchen, als dies für unsere Demonstrationszwecke erforderlich ist. Im Mittelpunkt der Ausführungen soll Lockes *philosophische Begründung des kapitalistischen Wirtschaftsideals* stehen, das an Hand seiner Eigentumstheorie, seiner Aufgabenbestimmung des Staates, seiner Rechtfertigung des Lohndienstverhältnisses und der kapitalistischen Akkumulation zu entwickeln sein wird. Lockes weitere, um nichts weniger bedeutende Leistungen, die vor allem für die politischen Bestrebungen des 18. Jahrhunderts richtungsweisend geworden sind, nämlich sein Eintreten für Toleranz sowie seine Anwaltschaft für die konstitutionelle Regierungsform und die Gewaltenteilung im Staate, werden nur insoweit am Rande zur Sprache kommen, als sie sich mit der theoretischen Grundlegung des politischen und ökonomischen Liberalismus verflochten erweisen.

Für opportun ist es mir allerdings erschienen, der Erörterung von Lockes politischer Philosophie eine Charakterisierung der Aufklärung voranzustellen. Ein Eingehen auf die allgemeinen Grundlagen der geistigen Kampfbewegung des Bürgertums ist nach meinem Dafürhalten für das Verständnis von Lockes Gedankengängen hilfreich, weil sich das gesamte Denken unseres Philosophen in exemplarischer Weise der Programmatik der Aufklärung verpflichtet weiß. Darüber hinaus markiert eine Vergegenwärtigung des ideellen Rahmens, an dem sich die bürgerliche Emanzipationsbewegung orientiert hat, den Boden, auf dem sich die geistige Auseinandersetzung des Bürgertums mit den Mächten der Tradition um eine neue politische und ökonomische Ordnung vollzogen hat. Mit Rücksicht auf das spezielle Interesse der vorliegenden Arbeit soll freilich nicht ein umfassendes Bild der Aufklärung gegeben werden, sondern sollen allein jene Punkte in den Vordergrund gerückt werden, auf die es für unseren Zweck maßgeblich ankommt.

1. Die Idee der Aufklärung und ihre Grenzen

Der Topos „Aufklärung“ umspannt das ganze Spektrum der *Bestrebungen des Bürgertums, sich geistig, wirtschaftlich und politisch von der Vorherrschaft des Adels zu emanzipieren* und sich als geistige, wirtschaftliche und politische Macht an seine Stelle zu setzen. Unbeschadet der Tatsache, daß sich das Gesicht der Aufklärung selbst im Zuge der Umwälzungen, die sie hervorgerufen hat, gewandelt hat, und dessenungeachtet, daß die Aufklärung in den verschiedenen Bereichen des Geisteslebens nicht völlig einheitlich war und darüber hinaus lokale Sonderentwicklungen ausgebildet hat, lassen sich allgemeine Bestimmungsstücke extrapolieren, die die aufklärerische Bewegung als ganze kennzeichnen.

Summarisch in wenige Schlagworte zusammengezogen kann gesagt werden, daß die Aufklärung für folgende Zielsetzungen und Ideale eingetreten ist: für den Gedanken, daß Freiheit ein allen Menschen zukommendes und unveräußerliches Gut ist; für die Aufhebung der persönlichen Abhängigkeitsverhältnisse (Hörigkeit und Sklaverei); für die Überzeugung, daß allen Menschen grundlegende und unaufhebbare Rechte (Menschenrechte) zukommen; für die Abschaffung der Folter und grausamer Hinrichtungsarten sowie allgemein für die Beförderung der Humanität; für das geistige Souveränitätsrecht (Mündigkeit) aller Menschen; für Denk-, Rede- und Veröffentlichungsfreiheit; für die Abschaffung der Zensur; für Toleranz in Glaubensfragen; für die Überwindung des Aberglaubens und der Vorurteile; für die weltanschauliche Neutralisierung des Staates (Trennung von Kirche und Staat); für Volksbildung durch Brechung des Bildungsmonopols des Klerus; für die Beschränkung der Befugnisse des Staates und für die Idee, daß nur die auf Ermächtigung der Staatsbürger beruhende Staatsmacht rechtmäßig ist (Volksouveränität); für das Recht auf Widerstand; für den Gedanken, daß jeder seines Glückes Schmied sein und jeder nach eigener Façon selig werden soll; für das Recht auf autonome Daseinsgestaltung; für die Gleichberechtigung der Geschlechter; für die Verbesserung der menschlichen Daseinsbedingungen und für fortschreitende Naturbeherrschung durch wissenschaftlichen Fortschritt; für die Freiheit des

wirtschaftlichen Verkehrs; für Vertragsfreiheit; für den Schutz vor Übergriffen in die Privatsphäre des Menschen und damit verbunden für den Schutz des privaten Eigentums. – Mit diesem Wertkatalog dürften die wesentlichen Zielvorstellungen aufgelistet sein, für die der Begriff „Aufklärung“ als Sammelbegriff steht.

Für das Verständnis desjenigen Gundanliegens der Aufklärung, auf das es im vorliegenden Zusammenhang in erster Linie ankommt, ist der sicherste Ausgangspunkt wohl das Wort selbst. Aus der *Lichtmetaphorik*¹⁶ des Wortes (franz. *éclaircissement*; engl. *enlightenment*; ital. *illuminismo*) spricht der Wille, das zum Feindbild gesetzte dunkle Mittelalter und seinen in Kirche und Staat fortlebenden Geist zu überwinden und *Theorie und Praxis auf das Prinzip der Rationalität zu gründen*.

„Einschbar“ im eigentlichen Wortsinn ist für das menschliche Auge nur der Gegenstand, der die Bedingungen optischer Rezeption erfüllt, d. h. der lichtreflektierende Gegenstand. Es ist daher naheliegend, im übertragenen Wortsinn alle Erklärungsgründe, die das menschliche Fassungsvermögen übersteigen, als dunkel und obskur zu bezeichnen. „Dunkel“ erscheint der Aufklärung am Mittelalter dessen Neigung, die Geltung seiner theoretischen und praktischen Prinzipien auf rational nicht einschbare Gründe zu stützen. Dunkel ist der Aufklärung auch der Grundzug des Mittelalters erschienen, sich geistig an Autoritäten zu orientieren und alle Einrichtungen unter Berufung auf Autoritäten zu rechtfertigen, die nach dem Verständnis der Aufklärung ihrerseits als rechtfertigungsbedürftig gelten müssen. Das aufklärerische Denken verwirft radikal einen jeden Gültigkeitsanspruch, der auf rational nicht hinterfragbaren Voraussetzungen aufbaut. Es muß deshalb grundsätzlich das metaphysische Erklärungsverfahren ablehnen, das in seinem innersten Kern darin besteht, Gegebenheiten durch Rückführung auf Gründe, die das Erfahrungsvermögen übersteigen, zu deuten; mit anderen Worten: Sachverhalte durch Rekurs auf Unbegreifbares begreifbar machen zu wollen. Es hat folglich weder Raum für Dogmen noch für geistige und gesellschaftliche Einrichtungen, die ihre Geltung aus der Tradition oder anderweitigen Autoritäten herleiten.

„Die Philosophie der Aufklärung ... kämpft auf allen Gebieten gegen die Macht des bloßen Herkommens; gegen Tradition und Autori-

tät.¹⁷ Negiert ist damit das mittelalterliche Wissenschaftsverständnis, das den Bereich legitimer Fragestellungen im wesentlichen auf die eine Zielsetzung beschränkte, die irdische Wirklichkeit mit der göttlichen Heilsordnung in einen konsistenten Erklärungszusammenhang zu bringen, wodurch der Philosophie die subalterne Rolle einer ancilla theologiae angewiesen war. Entschieden verworfen ist damit auch das theologische Legitimationsverfahren der mittelalterlichen Soziallehre, eine bestimmte Ordnung von Wirtschaft und Gesellschaft als gottgewollt hinzustellen und auf diese Weise den Verpflichtungsgrund sozialer Einrichtungen und Regeln außerhalb der Reichweite rationaler Nachprüfbarkeit anzusiedeln. Hegel bringt das Rationalitätsideal der Aufklärung treffend auf den Begriff, wenn er als den hervorstechenden Grundzug der „Periode des denkenden Verstandes“ die Forderung ansieht: „das, was gelten, was festgesetzt sein soll in der Welt, muß der Mensch durch seine Gedanken einsehen; was für Festes gelten soll, muß sich bewähren durch das Denken.“¹⁸

Das *Prinzip der rationalen Begründungsverpflichtung* kann geradezu als Synonym dessen erachtet werden, wofür der Terminus „Aufklärung“ zuinnerst einsteht. Wissen, das Anspruch auf Zustimmung erhebt, muß demonstrierbar, argumentativ ausweisbar und im Idealfall mit mathematischen Beweisverfahren darstellbar sein. Ebenso muß sich im Bereich des Praktischen die Verbindlichkeit von Normen durch Argumentationsverfahren einsichtig machen lassen, die auf freie Zustimmung aller Normadressaten abzielen. Der Vorzug rational begründeter Normen wird dabei nicht zuletzt darin gesehen, daß ihre allgemeine Zustimmungsfähigkeit nicht von weltanschaulichen Vorbehalten eingeschränkt wird. Der rationalistischen, allein aus der Einsicht der Individuen abgeleiteten Begründung gesellschaftlicher Regeln eignet nämlich gegenüber einer theologischen Begründung der Vorzug, nicht von einem bestimmten religiösen Glauben, oder von der Glaubensbereitschaft des Menschen überhaupt, abhängig zu sein.¹⁹

Es ist ein das aufklärerische Rechtsdenken auszeichnendes Moment, blinde Gehorsamsverpflichtung durch normenkonformes Verhalten aus Einsicht zu ersetzen. Neben der pragmatischen Überlegung, daß sich die Verbindlichkeit von Normen, die im aufgeklärten Selbstinteresse

der Normunterworfenen liegt, leichter herstellen läßt, als wenn den Normadressaten ein ihrem Interesse widersprechendes Verhalten angeschlossen wird, ist es vor allem die Überzeugung, daß nur eine selbst-auferlegte Freiheitsbeschränkung mit der Würde einer freien Person in Einklang zu bringen ist.

Diesem aufklärerischen Grundgedanken, daß alle gesellschaftlichen, durch ein normatives Ordnungssystem geregelten Beziehungen zwischen Individuen auf dem *Prinzip sozialer Handlungsautonomie* zu basieren haben, trägt die *Lehre vom Gesellschaftsvertrag* Rechnung. (Eine Darstellung der allgemeinen Charakteristika dieser Doktrin wird zu Beginn des nächsten Abschnittes gegeben.) Für das kontraktualistische Denken liegt der Geltungsgrund von Normen im Willen der normunterworfenen Individuen. Eine jede Einschränkung der Freiheitssphäre der Individuen (und nichts anderes beinhalten Normen) ist nur als selbstaufgelegte zulässig. Kant spitzt diesen Gedanken in die Forderung zu: „Niemand ist obligiert ausser durch seine Einstimmung.“²⁰ Für die kontraktualistische Theorie der Gesellschaft und des Staates ist ein komplexes Normensystem, wie es in einer staatlich geregelten Ordnung sozialer Beziehungen vorliegt, dann verbindlich, wenn es (so die stärkere Theorievariante) auf einer *de facto* erfolgten Zustimmung der ordnungsunterworfenen Individuen beruht bzw. wenn sich (so die schwächere Theorievariante) die allgemeine *Zustimmungsfähigkeit* mittels eines Gedankenmodells erweisen läßt. Immer ist aber der *Individualwille als Quelle aller Rechtsverbindlichkeit* und das Individualinteresse als Maßstab für die Legitimität von freiheitseinschränkenden Normensystemen anerkannt. Es liegt auf der Hand, daß mit der *liberalen Zustimmungstheorie der Staatsrechtfertigung* der mittelalterliche Ordnungsbegriff, der die Verpflichtung zum Regelgehorsam gegenüber einer bestimmten politischen Ordnung aus einem dem Individualwillen vorgeordneten transzendenten Willen herleitet, in seinem innersten Kern getroffen und damit die Legitimationsgrundlage des feudal-ständischen Ordnungsmodells destruiert war.

Der kritische Anspruch der Aufklärung, das allgemeine Vernunftinteresse in jeder Hinsicht zum alleinigen Maßstab der Wirklichkeit zu setzen, war freilich zu sehr mit dem partikularen Emanzipations-

interesse des Bürgertums verwoben, als daß es der Aufklärung hätte erspart bleiben können, an ihrem eigenen Anspruch gemessen und ihrerseits zum Gegenstand der Kritik zu werden. Vor allem von sozialistischen Denkern, aber auch von bürgerlicher Seite wurde auf die *Inkonsistenz zwischen aufklärerischer Theorie und Praxis* aufmerksam gemacht.

Als genuin aufklärerisch haben wir in den vorhergehenden Erörterungen die Forderung erkannt, daß allen Individuen das Vermögen zu mündigem Vernunftgebrauch zuzuerkennen ist, das sie dazu befähigt, autonome Urheber ihrer Handlungen zu sein. Mit diesem gegen die ständischen Privilegien des Adels und des Klerus gerichteten Gedanken ist das überkommene Ordnungsprinzip verworfen, demzufolge die Gesellschaft kraft eines geburtsrechtlichen Kriteriums in Subjekte und Objekte, in Führer und Geführte zerfällt. Es ist eine in Bekundungen aufklärerischen Denkens immer wiederkehrende Überzeugung, daß allen Individuen gleichermaßen ursprüngliche und unverzichtbare Freiheitsrechte zukommen.²¹ In den Gesellschaftsvertragslehren von Hobbes und Locke ist es vor allem anderen die Freiheit zu autonomer Daseinsgestaltung, die als das grundlegende Naturrecht angesehen wird. Im Hinblick auf die politische Regelung des Zusammenlebens ist diese Freiheit gleichbedeutend mit dem Recht auf politische Willensäußerung. Denn nur eine selbstauferlegte Beschränkung der individuellen Freiheit ist mit dem Postulat individueller Freiheit vereinbar; nur ein auf die freie Zustimmung der Normunterworfenen gegründetes politisches Ordnungssystem vermag dem Prinzip sozialer Handlungsautonomie Genüge zu tun.

Die doppelte, sowohl gegen die Mächte des ancien régime als auch gegen die Ansprüche des vierten Standes gerichtete Frontstellung des sich emanzipierenden Bürgertums hat ihren Niederschlag in der bürgerlichen Gesellschaftstheorie darin, daß der Kampf gegen den Ordnungsbegriff des ancien régime unter emphatischer Betonung einer naturrechtlichen Freiheit und Gleichheit aller Individuen vorgetragen wurde, daß aber dort, wo es um die eigene Herrschaftssicherung gegenüber den Machtansprüchen des vierten Standes ging, diese Losungen eine weitreichende Einschränkung und Umdeutung erfuhren.

In politischer Umsetzung hätte das naturrechtliche Ideal gleicher Freiheit die Forderung nach einer Gesellschaftsordnung bedeuten müssen,

in der die politische Entscheidungsbefugnis der *Gesamtheit* des Volkes obliegt. Es liegt auf der Hand, daß die numerische Überzahl des Proletariats eine eminente Gefährdung der Herrschaftsposition des Bürgertums bedeuten mußte, der es sich durch ein *politisches Ausschlußverfahren* zu erwehren suchte. Die angesichts des ethischen Anspruchs, mit welchem das Bürgertum die Geltung des feudalen Ordnungsbegriffs in Abrede gestellt hat, überaus problematische *Strategie, die Arbeiterklasse von den politischen Entscheidungsprozessen fernzuhalten*, bestand darin, die *Ausübung staatsbürgerlicher Rechte von der Voraussetzung des Eigentümerstatus abhängig zu machen*. Daß der Mensch sich nur als Eigentümer zum vollwertigen Bürger qualifiziert, oder mit anderen Worten: daß nur die Eigentümer Träger der politischen Entscheidungsprozesse und Subjekte der Regierung sein können, ist geradezu eine stehende Überzeugung der älteren bürgerlichen Gesellschaftstheorie.

Robert Musil hat in „Der Mann ohne Eigenschaften“ diesen grundlegenden *Widerspruch des bürgerlichen Humanismus, durch Ausgliederung eines Teils der Gesellschafter aus dem bürgerlichen Rechtsverband die Gleichheit wiederum zu einem gesellschaftlichen Privileg zu machen*, treffend zugespitzt in der Bemerkung: „Vor dem Gesetz waren alle Bürger gleich, aber nicht alle waren eben Bürger.“²²

Auch für *Locke* hat der politische Repräsentationsanspruch in der gesetzgebenden Körperschaft auf der Bemessungsgrundlage des Eigentums zu erfolgen; jeder Teil des Volkes kann Vertretung seiner Interessen „lediglich im Verhältnis zu dem Beistand beanspruchen..., den er der Öffentlichkeit leistet“ (ST § 158). *Diderot* und *Mably* haben ebenfalls die Ausübung politischer Rechte vom Eigentümerstatus abhängig gemacht.²³ Selbst die während der Revolution Cromwells als radikal-demokratische Bewegung in Erscheinung getretenen *Leveller* haben den Lohn- und Almosenempfängern die Teilnahme an allgemeinen Wahlen vorenthalten.²⁴ In der französischen Verfassung von 1791 ist die *Kongruenz von Bürger und Eigentümer* folgendermaßen kodifiziert: „Um aktiver Bürger zu sein, ist es notwendig:eine direkte Steuer zu zahlen, die wenigstens den Wert von drei Arbeitstagen gleichkommt... nicht dem Bedientenstand anzugehören, d. h. Lohnempfänger zu sein.“²⁵

Gerechtfertigt wird die Gleichsetzung von Bürger und Eigentümer mit dem Argument, daß politische Willensbekundung wirtschaftliche Eigenständigkeit zur Voraussetzung haben müsse, weil nur diese eine autonome Willens- und Meinungsfreiheit gewährleistet; wer dem Willen eines Herrn unterworfen ist, kann folglich zur politischen Willensäußerung nicht befähigt sein. Daß ökonomische Uneigenständigkeit den Menschen in die paradoxe Situation versetzt, zum einen der politischen Gesellschaft zugehörig, hinsichtlich der politischen Entscheidungsbefugnis aber der bürgerlichen Gesellschaft *äußerlich* zu sein, läßt sich auch aus *Kants* Rechtsphilosophie entnehmen: Die Gleichheit und Freiheit der Gesellschafter „als Menschen, die zusammen ein Volk ausmachen“ (als passiver Teil des Staates), schließt nicht auch das Recht ein, an der Gesetzgebung mitzuwirken, denn „das Recht der Stimmgebung zu haben, d. i. Staatsbürger, nicht bloß Staatsgenosse zu sein, dazu qualifizieren sich nicht alle mit gleichem Recht.“ Um aktiver Staatsbürger zu sein, bedarf es neben der gesetzlichen Freiheit und der bürgerlichen Gleichheit der „bürgerlichen Selbständigkeit, seine Existenz und Erhaltung nicht der Willkür eines Anderen im Volke, sondern seinen eigenen Rechten und Kräften als Glied des gemeinen Wesens verdanken zu können, folglich die bürgerliche Persönlichkeit, in Rechtsangelegenheiten durch keinen Anderen vorgestellt werden zu dürfen.“ Was darunter näherhin zu verstehen ist, macht Kant an folgenden Beispielen deutlich: „Der Geselle bei einem Kaufmann oder Handwerker; der Diensthote (nicht der im Dienste des Staates steht); der Unmündige (naturaliter vel civiliter); alles Frauenzimmer und überhaupt jedermann, der nicht nach eigenem Betrieb, sondern nach der Verfügung anderer (außer der des Staates) genötigt ist, seine Existenz (Nahrung und Schutz) zu erhalten, entbehrt der bürgerlichen Persönlichkeit, und seine Existenz ist gleichsam nur Inhärenz. – Der Holzhacker, den ich auf meinem Hofe anstelle ... der Schmied ... der Hauslehrer ... der Zinsbauer ... sind bloße Handlanger des gemeinen Wesens, weil sie von anderen Individuen befehligt oder beschützt werden müssen, mithin keine bürgerliche Selbständigkeit besitzen.“²⁶

Für *Marx* fallen die *Grenzen der Aufklärung* mit den *Grenzen der bürgerlichen Emanzipationsinteressen* zusammen; die Menschenrechte,

in denen sich das gesamte Anliegen der Aufklärung zusammengezogen findet, sind für ihn nichts anderes „als die Rechte des Mitglieds der bürgerlichen Gesellschaft, d. h. des egoistischen Menschen, des vom Menschen und vom Gemeinwesen getrennten Menschen.“ Das Recht auf Freiheit, das in der französischen Verfassung von 1791 sowie in der Erklärung der Menschenrechte von 1793 als Recht, alles zu tun, was einem anderen nicht schadet, definiert ist, ist für Marx das Recht der „Absonderung des Menschen von dem Menschen“. Das Menschenrecht auf Privateigentum, das in der Verfassung von 1793 als willkürliches Verfügungsrecht über die eigenen Güter, Einkünfte etc. definiert ist, gilt ihm als das „Recht des Eigennutzes“, auf dem die bürgerliche Gesellschaft basiert.²⁷ Insgesamt ist für Marx der Geist, der sich in den aufklärerischen Manifesten und in den Verfassungskodifikationen kundtut, „der Herren eigener Geist“, d. h. der Geist einer *besitzindividualistischen Gesellschaft*, konstituiert aus *egozentrischen und kompetitiven Monaden*, von denen jede im Mitmenschen die Schranke ihres selbstbezogenen Interesses erfährt. Ohne hier die Marxsche Polemik weiter zu verfolgen läßt sich zusammenfassend sagen, daß seine Kritik darauf abzielt, den allgemeinen Emanzipationsanspruch der Aufklärung als partikulares Klasseninteresse sowie die „Menschen“-Rechte als die Rechtsvorstellungen der Bourgeoisie zu entlarven.

Aber nicht nur Marx und andere sozialistische Denker wie beispielsweise Marxens Schwiegersohn *Paul Lafargue*, für den die Menschenrechte „nur die Rechte der kapitalistischen Ausbeutung sind“,²⁸ haben auf die Widersprüche im aufklärerischen Denken hingewiesen. Von bürgerlicher Seite hat der Ökonom und Wirtschaftspolitiker *Walter Eucken* (1891–1950) zu bedenken gegeben, daß eine offene Konkurrenzwirtschaft, wie sie im Freiheitsbegriff des aufklärerischen Liberalismus gedacht ist, zu einer unmittelbaren Bedrohung der aufklärerischen Rechtsgüter werden muß. Eine offene Konkurrenzwirtschaft – so Euckens Gedankengang – begünstigt den universalen Hang zur Monopolbildung und führt zur Ausbildung privater wirtschaftlicher Machtkörper, die als faktisch rechtsetzende Mächte auftreten und damit den Rechtsstaat bedrohen. Nach Eucken hat sich der Rechtsstaat, wie er als Errungenschaft der Aufklärung auf uns gekommen ist, in der einen

Hinsicht bewährt, daß er die Individuen vor Übergriffen seitens des Staates hinreichend zu schützen vermag; die Individuen vor Übergriffen seitens anderer Bürger zu bewahren, ist ihm nicht hinreichend gelungen.²⁹

Ich vertrete die Überzeugung, die ich in den folgenden Ausführungen zu erhärten habe, daß sich die von W. Eucken erhobene Kritik bereits auf Lockes Legitimationstheorie des Wirtschaftsliberalismus stützen läßt. Locke hat durchaus gesehen, daß die uneingeschränkte Wirtschaftsfreiheit die Gefahr in sich trägt, zu den urprünglichen Freiheitsrechten in Widerspruch zu treten. Die *absolute Erwerbsfreiheit* des Kapitalismus hat die Ausbildung eines *sozialen Machtungleichgewichts* zur Folge, welches das *Autonomieprinzip*, auf das nach liberalem Credo alle gesellschaftlichen Beziehungen gegründet sein sollen, *faktisch aushöhlt* und zu einem leeren, papierenen Versprechen macht. *Akkumulation von Kapital* ist *Akkumulation von sozialer Macht*, die sich in einer dem aufklärerischen Rechtsdenken zuwiderlaufenden Weise als einseitige regelsetzende Instanz geltend machen kann und *Gleichrecht in Vorrecht verkehrt*.

Für Locke wie für den liberalen Denkstandpunkt insgesamt ist das Lohndienstverhältnis ein mit dem aufklärerischen Autonomieprinzip übereinstimmendes Verhältnis, weil es auf freier vertraglicher Übereinkunft freier Rechtssubjekte beruht. Die Freiheit des Menschen, in ein Lohndienstverhältnis einzutreten, wird aber dort zur Scheinfreiheit, wo Lohnarbeit faktisch durch ein wirtschaftliches Machtungleichgewicht erzwungen wird. Die einseitige Konzentration von sachlichen Produktionsmitteln, d. h. von Kapital, hat zur Folge, daß sich die Eigentumslosen mangels anderer Möglichkeiten der Subsistenzvermittlung den Kapitaleigentümern verdingen müssen. Es liegt also die von W. Eucken kritisch vermerkte Situation vor, daß der Mensch der liberalen Wirtschaftsgesellschaft nicht in dem Maße vor *Machtübergriffen seitens der Mitmenschen* geschützt ist wie vor Machtübergriffen des Staates. Der kapitalistische Lohnarbeiter wird tatsächlich von keiner staatlichen Obrigkeit in das Lohndienstverhältnis gezwungen, wohl aber häufig durch die wirtschaftlichen Machtverhältnisse, d. h. durch seine *soziale Ohnmacht*, zum Eintritt in das Lohndienstverhältnis genötigt. Die einseitige

Vormachtstellung einiger Individuen über andere, die es nach aufklärerischem Gleichheitsdenken gar nicht geben dürfte, tritt also durch die vom Kapitalismus begünstigte schroffe wirtschaftliche Ungleichheit wieder zutage. War es im Feudalismus das Privileg, das einen Rechtstitel auf außergewöhnlichen Vermögenserwerb darstellte, so ist es im Kapitalismus umgekehrt das große Erwerbsvermögen, das Privilegien begründet und das Gleichrecht unterminiert. In Zuspitzung des Sachverhalts könnte man sagen, daß die *privatwirtschaftliche* Akkumulation und Kontrolle der sachlichen Produktionsmittel die Hintertür darstellt, durch die im Kapitalismus das – den aufklärerischen Grundsätzen zuwiderlaufende – *Privileg* wieder ins Spiel kommt. Tatsächlich liegt beiden Begriffen ein und dieselbe Wortwurzel, nämlich das „privus“ bzw. „private“ zugrunde. Es ist das „Vorenthalten“ bzw. „Aussperren“ der Nicht-Eigentümer vom freien Zugang zu den Produktionsmitteln, das einige Individuen in die Lage versetzt, *Herrschaft über andere auszuüben*.

Dieser Art ist also die *Kollision von Erwerbs- und Rechtsfreiheit* im Kapitalismus, der sich Locke wohl bewußt war und der er in seiner Theorie auch Rechnung getragen hat, allerdings – wie ich meine und zeigen werde – in einer überaus problematischen Weise. Locke hat die Freiheitseinschränkung, die die Lohnarbeiter auf Grund ihrer wirtschaftlichen Ohnmacht zu erleiden haben, als eine durch materielle Kompensationsleistung entschädigbare Beeinträchtigung angesehen. Er hat das Manko, das in diesem Punkt in seiner Legitimationstheorie des Kapitalismus zutage tritt, mit Hilfe des *Ersatzarguments* zu beheben versucht, daß wenn auch die Wirtschaftsfreiheit das Freiheitsrecht der Lohnarbeiter beschneidet, so doch eben diese Wirtschaftsfreiheit der Arbeiterschaft ein besseres materielles Dasein gewährt, als sie es von einer vorkapitalistischen Wirtschaftsordnung erwarten dürfte. Der *Verlust an Freiheit*, der sich – wie Lockes Bekenntnis zum Zensuswahlrecht ersichtlich macht – bis zum Ausschluß der Nicht-Eigentümer von der politischen Willensbekundung erstreckt, wird *durch monetären Gewinn aufgewogen*.

Locke hat vermeint, mit dieser Argumentation der inneren Selbstwidersprüchlichkeit des Wirtschaftsliberalismus ihre Bedenklichkeit neh-

men zu können. Es war dann aber in der weiteren Folge der sozialphilosophischen Ideenbildung diese *Preisgabe der Freiheit an das kommerzielle Interesse*, diese unbewältigt gebliebene Spannung von Ökonomie und Ethik, die den Liberalismus in die Krise geführt und radikale Gegenmodelle von Wirtschaft und Gesellschaft auf den Plan gerufen hat.

2. Die kontraktualistische Begründungstheorie der bürgerlichen Erwerbsgesellschaft

Der zentrale Gedanke, auf den Lockes gesamte politische Philosophie angelegt ist, ist die *ideelle Begründung einer auf dem liberalen Eigentumsbegriff, auf dem Recht zu freier Appropriation sowie auf freien Vertragsbeziehungen gegründeten Erwerbsgesellschaft*. Wir wollen deshalb sein Denken im Hinblick darauf verfolgen, mit welchen Argumenten er zugunsten des kapitalistischen Wirtschaftsideals eintritt und wie er den Nachweis zu erbringen versucht, daß das auf der Differenz von Lohnarbeit und Kapital basierende kapitalistische Ordnungssystem dem gesamtgesellschaftlichen Interesse entspricht.

In Übereinstimmung mit einer weitverbreiteten Gepflogenheit seiner Zeit kleidet Locke seine Legitimation der bürgerlichen Gesellschaft und der kapitalistischen Ökonomie in das theoretische Gewand der *Gesellschaftsvertragslehre*. Dieser Terminus umschreibt einen allgemeinen Theorierahmen, der im Laufe der Philosophiegeschichte recht unterschiedliche inhaltliche Ausfüllungen erfahren hat. Es ist deshalb zu fragen, in welchem Sinn Locke unter die Vertreter der Gesellschaftsvertragslehre zu rechnen ist, was wiederum eine kurze Vorverständigung darüber erforderlich macht, welches Ensemble von Erklärungsabsichten in diesem Terminus zusammengefaßt ist und welche die grundlegenden Charakteristika des sozialkontraktualistischen Denkens sind.

(a) Zur Typologie der Sozialkontraktstheorie

Das kontraktualistische Denken tritt seit seinen Anfängen in der griechischen Sophistik in zwei Varianten auf, die zwar kaum in reiner, unver-