

Andreas Eckl | Bernd Ludwig

Was ist Eigentum?

Philosophische Eigentumstheorien
von Platon bis Habermas

Verlag C. H. Beck

Originalausgabe

© Verlag C. H. Beck oHG, München 2005

Umschlagentwurf: + malsy, Bremen

Gesamtherstellung: Druckerei C. H. Beck, Nördlingen
(hergestellt aus chlorfrei gebleichtem Zellstoff)

Printed in Germany

ISBN 3 406 52826 0

www.beck.de

Inhalt

- 7 Vorwort
Reinhard Brandt
- 12 Einleitung
Andreas Eckl, Bernd Ludwig
- 29 Die Güter, das Gute und die Frage des rechten Maßes:
Platon und das Eigentum
Thomas Sören Hoffmann
- 43 Aristoteles – eine teleologische Konzeption von Besitz
und Eigentum
Jan Szaif
- 59 Strukturen des römischen Eigentums im Spiegel
rhetorisch-philosophischer Texte Ciceros
Tiziana J. Chiusi
- 73 Das Recht auf Eigentum im Mittelalter
Matthias Kaufmann
- 88 «Regierungen entstehen wieder auf die althergebrachte
Art, nämlich durch Erfindungen und Übereinkunft der
Menschen.» John Lockes Eigentumstheorie
Bernd Ludwig
- 103 «Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte
allen gehören und die Erde niemandem»:
Rousseaus bedingte Legitimation des Privateigentums
Michaela Rehm
- 118 Die Eigentumsfrage bei David Hume und Adam Smith
Christel Fricke

- 133 Die vernunftrechtliche Eigentumsbegründung bei Kant
Peter Unruh
- 148 J. G. Fichte: Eigentum als Handlungsmöglichkeit
Hans Georg von Manz
- 161 Der Begriff des «Eigentums» in der Rechtsphilosophie
Hegels
Andreas Eckl
- 176 Privateigentum, Ausbeutung, Entfremdung: Karl Marx
Reinhard Zintl
- 191 «Gott hat die Erde dem Menschengeschlecht geschenkt:
warum habe ich nichts bekommen?» – Eigentumskritik
und -konzepte im Anarchismus des 19. Jahrhunderts
Harald Borges
- 205 Eigentum in der Kritischen Theorie
Marcus Llanque
- 217 Faire Verteilung oder absoluter Schutz des Eigentums?
Eine klassische Alternative in der neueren Diskussion:
John Rawls und Robert Nozick
Andrea Esser
- 232 Die angelsächsische Diskussion:
Eigentum zwischen «Ding» und «Bündel»
Markus Stepanians
- 246 Eigentum als Grundrecht im Grundgesetz
Norbert Körsgen
- 262 Zu den Autoren

«Ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem»: Rousseaus bedingte Legitimation des Privateigentums

Michaela Rehm

«Der erste, der ein Stück Land eingezäunt hatte und es sich einfallen ließ zu sagen: *dies ist mein* und der Leute fand, die einfältig genug waren, ihm zu glauben, war der wahre Gründer der bürgerlichen Gesellschaft. Wie viele Verbrechen, Kriege, Morde, wie viel Not und Elend und wie viele Schrecken hätte derjenige dem Menschengeschlecht erspart, der die Pfähle herausgerissen oder den Graben zugeschüttet und seinen Mitmenschen zugerufen hätte: «Hütet euch auf diesen Betrüger zu hören; ihr seid verloren, wenn ihr vergeßt, daß die Früchte allen gehören und die Erde niemandem»» (*Diskurs* 173).

Angesichts dieser Aussage, mit der Rousseau den zweiten Teil seines Werkes *Diskurs über die Ungleichheit* einleitet, könnte man erwarten, Proudhon oder gar Marx seien legitime Erben der Rousseauschen Eigentumstheorie. War Rousseau etwa ein Kommunist *avant la lettre*? Bei näherem Hinschauen stellt man jedoch fest, daß er das Privateigentum keineswegs ablehnt. Es liegt nicht in seiner Absicht, «das Privateigentum völlig aufzuheben – denn dies ist unmöglich –, sondern es soll eng begrenzt werden, ein Maß, ein Gesetz, ein Zaum soll ihm gegeben werden, welcher es einschränkt, es lenkt, es bändigt und es allezeit dem öffentlichen Wohl unterordnet» (*Korsika* 541).

Mit seinen Überlegungen zum Begriff des Eigentums verfolgt Rousseau im wesentlichen zwei Ziele: Zum einen geht es ihm um eine Diagnose der zeitgenössischen sozioökonomischen Verhältnisse. Er versucht nachzuvollziehen, wie es zu der extremen Ungleichheit der Stände und Vermögen kommen konnte, welche für

die Gesellschaft seiner Zeit charakteristisch war. Die Diagnose bleibt nicht wertfrei, vielmehr wird der enorme Unterschied von Arm und Reich als Verstoß gegen das Naturrecht kritisiert. Zum anderen schlägt Rousseau eine Remedur vor: Ein politisches System soll geschaffen werden, das Privateigentum zwar nicht verbietet, seinen Umfang aber beschränkt und seine negativen Konsequenzen verhindert.

Doch wie kann Rousseau überhaupt Privateigentum legitimieren, wenn er doch die Überzeugung vertritt, die Erde gehöre allen? Wenn sich jemand im Naturzustand beispielsweise eine Hütte baut, ist diese Hütte sein Besitz: Er kann hoffen, daß seine Nachbarn sie ihm nicht streitig machen, weil sie anerkennen, daß er seine Arbeit auf sie verwendet hat. Sollten sie jedoch nicht freiwillig davon absehen, ihn daraus zu verjagen, existiert keine Instanz, an die sich der Erbauer der Hütte wenden könnte. Im Naturzustand gibt es schließlich keine irdische Zwangsmacht und auch kein Recht, auf das er sich berufen könnte. Auf ein solches Recht kann er sich erst im Staat berufen, der ihm «das Eigentum an allem, was er besitzt» (*Gesellschaftsvertrag* I, 8, 22), garantiert – aus vorrechtlichem Besitz wird rechtlich geschütztes Eigentum.

Daß die Hütte im Staat mit einem Rechtstitel versehen ist, bedeutet aber keineswegs, daß sie unwiderruflich Privateigentum wäre, für alle Zeiten dem ursprünglichen Gemeinbesitz entrissen. Jeder Eigentümer wird Rousseau zufolge lediglich als «Sachwalter des Gemeinguts» (ebd. I, 9, 25) betrachtet, in diesem Sinne wird sein Recht von allen anerkannt und gegen Fremde geschützt. Dieses Recht aber bleibt «immer dem Recht der Gemeinschaft [...] untergeordnet» (ebd. I, 9, 26). Das Privateigentum wird demzufolge nicht kontraktualistisch begründet, sondern ist deshalb legitim, weil es das Gemeinwohl befördert. Der Bürger, der über ein eigenes Stück Land verfügt, ist an seine Scholle gebunden; wird sein Heimatland angegriffen, wird er es um so beherzter verteidigen, als ihm daran gelegen sein muß, seinen Teil davon zu schützen (*Korsika* 528 und *Gesellschaftsvertrag* IV, 4, 125). Das Eigentumsrecht befördert die Treue zum Staat (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 25), es

ist «die wahre Grundfeste der bürgerlichen Gesellschaft und der wahre Bürge der Verpflichtung der Bürger [...]. Denn wenn die Güter nicht für die Personen hafteten, so wäre nichts so leicht, wie seinen Pflichten auszuweichen und die Gesetze zu verspotten» (*Politische Ökonomie* 249).

Der Staat kann das Privateigentum seiner Bürger aber nur unter der Bedingung verteidigen, daß diese den Unterhalt des Staates mit Hilfe ihrer Güter ermöglichen. Wer also den Schutz des Staates will, darf ihm den Zugriff auf sein Hab und Gut nicht verwehren, denn ohne ausreichende materielle Mittel kann der Staat diesen Schutz nicht gewährleisten. Obschon das Eigentumsrecht als «das heiligste aller Rechte der Bürger» (ebd. 249) bezeichnet wird, ist es für Rousseau unstrittig an das Gemeinwohl gebunden: *Eigentum verpflichtet*, das gilt auch für den Bürger des Rousseauschen Staates, der nicht vergessen darf, daß er nur als Treuhänder des Gemeingutes agiert, wenn er sein Privateigentum hegt und pflegt.

Wie wird aus Gemeinbesitz Privateigentum?

Wie kommt es, daß jemand überhaupt ein Stück des ursprünglichen Gemeinbesitzes eingrenzen und behaupten kann, es sei seines? Laut Rousseau kann das auf keinen Fall nach Art des Nuñez Balbao oder des Allerkatholischsten Königs Karl V. geschehen, die durch Deklarationen riesige Gebiete für sich beanspruchten, ohne diese auch nur betreten zu haben (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 24 f.). Rousseau formuliert folgende Bedingungen für den Anspruch eines ersten Besitznehmers auf ein Stück Land: «Erstens, daß dieses Gebiet nicht schon von jemandem bewohnt ist; zweitens, daß man davon nicht mehr in Besitz nimmt, als man zum Unterhalt braucht; drittens, daß man nicht durch eine leere Zeremonie, sondern durch Arbeit und Anbau davon Besitz ergreift, einziger Ausweis von Eigentum, der in Ermangelung von Rechtstiteln von anderen geachtet werden muß» (ebd. I, 9, 24). Die Formulierung dieser Bedingungen ist keineswegs Rousseaus originäre Leistung, vielmehr

schließt er sich der Appropriationstheorie John Lockes an, welche dieser in seiner *Abhandlung über die Regierung* dargelegt hat.

Daraus läßt sich jedoch nicht die Empfehlung ableiten, wer Rousseaus Eigentumskonzeption verstehen wolle, möge Locke lesen – trotz aller grundsätzlichen Übereinstimmungen in der Appropriationstheorie sind die Unterschiede zwischen Locke und Rousseau unübersehbar. Für Locke wie für Rousseau ist die Erde zunächst Gemeinbesitz, und beide betonen das Eigentum des Menschen an seinem Körper, das es ihm ermöglicht, sich Land oder Gegenstände durch seine Arbeit anzueignen.¹ Wo Locke aber den Befehl Gottes betont, die Menschen sollten sich die Erde untertan machen, hebt Rousseau hervor, daß die Erde alles zur Verfügung stellt, was Menschen wirklich brauchen – und zwar, ohne daß sie zunächst vom Menschen kultiviert und dadurch dominiert werden müßte (*Diskurs* 175).

Im Gegensatz zu Locke ist bei Rousseau deshalb noch keine Rede von «Arbeit», wenn die Früchte der unkultivierten Erde einfach aufgelesen werden. «Arbeit» gibt es Rousseau zufolge erst in dem Stadium, in dem die Bedürfnisse der Menschen so stark gestiegen sind, daß sie nicht mehr auf natürliche Weise befriedigt werden können. Der Mensch beginnt dann, der Natur etwas aufzuzwingen; er bringt sie dazu, bestimmte von ihm gewünschte Dinge zu produzieren, und versucht, ihren Ertrag zu steuern.² Solange er jedoch keine Gewähr hat, die Früchte seiner Arbeit selbst ernten zu können, wäre es töricht, mühsam den Boden zu bestellen. Damit sich der Ackerbau lohnt, muß folglich die Erde unter den Menschen aufgeteilt sein (*Diskurs* 115), und das wiederum setzt das Verlassen des Naturzustandes voraus.

Locke sieht diese Kultivierung der Natur positiv, seiner Ansicht nach entspricht sie dem Gebot Gottes. Für Rousseau aber bedeutet sie den Abschied von der Harmonie mit der Natur, in welcher der wilde Mensch des Naturzustandes gelebt hat: Solange sich die Menschen «nur Arbeiten widmeten, die ein einzelner bewältigen konnte, und Künsten, die nicht das Zusammenwirken mehrerer Hände erforderten, lebten sie so frei, gesund, gut und glücklich,

wie sie es ihrer Natur nach sein konnten [...]. Aber von dem Augenblick an, da ein Mensch die Hilfe eines anderen nötig hatte, sobald man bemerkte, daß es für einen einzelnen nützlich war, Vorräte für zwei zu haben, verschwand die Gleichheit, das Eigentum kam auf, die Arbeit wurde notwendig und die weiten Wälder verwandelten sich in lachende Felder, die mit dem Schweiß der Menschen getränkt werden mußten und in denen man bald die Sklaverei und das Elend sprießen und mit den Ernten wachsen sah» (ebd. 195 f.).

Die Natur wird mehr und mehr ausgebeutet, um die wachsenden Bedürfnisse des kultivierten Menschen befriedigen zu können. Die Arbeit, die der Mensch darauf verwendet, entspricht laut Rousseau nicht der menschlichen Natur oder einem göttlichen Auftrag, sich die Erde untern zu machen. Rousseau geht vielmehr davon aus, daß der natürliche Mensch einen «tödlichen Haß [...] gegen eine kontinuierliche Arbeit» (ebd. 113) hegt. Daß er sich tatsächlich dazu durchringt, diesen Haß zu überwinden, spricht für die Stärke seiner Bedürfnisse – Bedürfnisse, die eben nicht mehr natürlich sind, sondern ein Produkt der Zivilisation. Die zunehmende Kultivierung des Menschen geht mit derjenigen der Natur einher, doch für Rousseau ist das kein Fortschritt, sondern Degeneration, weil die Explosion der Bedürfnisse den Menschen in immer größere Abhängigkeiten verstrickt – er ist immer stärker auf die Dienstleistungen anderer angewiesen, um seine Wünsche erfüllen zu können (ebd. 209).

Wie kommt es zur ungleichen Verteilung des Eigentums?

Nun setzt ja bereits Locke einer solchen Bedürfnisexplosion Grenzen, indem er Erwerbsschranken festlegt: Jeder soll nur so viel Land für sich beanspruchen, wie er bebauen kann, und nur so viel anbauen, wie er auch verbrauchen kann, bevor es verdirbt. Diese Erwerbsschranken werden aber Locke zufolge durch die Einführung des Geldes obsolet gemacht, welches das Ansammeln

unverderblicher Vorräte ermöglicht. Für ihn «liegt es klar auf der Hand, daß sich die Menschen mit unproportionalem und ungleichem Grundbesitz einverstanden erklärt haben», als sie in die Einführung des Geldes als Zahlungsmittel eingewilligt haben (*Über die Regierung* II, § 50). Rousseau stimmt mit Locke darin überein, daß jeder nur so viel besitzen soll, wie er auch verbrauchen kann (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 24); dessen positive Sicht der Einführung des Geldes aber teilt er keineswegs.

Zunächst gilt es dabei festzuhalten, daß Rousseau wie Locke das Geld als ein Mittel konventioneller Gleichheit sieht – es ermöglicht den gerechten Austausch von Waren, weil es als Vergleichswert dient, wobei grundsätzlich alles an Stelle des Geldes treten kann, etwa Vieh, Muscheln oder Eisen (*Émile* 186). Das Problem liegt Rousseau zufolge darin, daß die Einführung des Geldes es einigen Menschen erlaubt, ihr Eigentum auf Kosten der anderen zu vergrößern. Die Einführung des Geldes markiert seiner Auffassung nach den Beginn der extremen Ungleichheit unter den Menschen, die ihm zufolge einen Verstoß gegen das Naturrecht darstellt, «denn es ist offensichtlich wider das Gesetz der Natur, auf welche Weise man es auch definieren mag, [...] daß eine Handvoll Leute überfüllt ist mit Überflüssigem, während die ausgehungerte Menge am Notwendigsten Mangel leidet» (*Diskurs* 273). Damit setzt Rousseau die soziale Frage auf die Agenda der politischen Philosophie. Wer die Möglichkeit des schrankenlosen Erwerbs als positiven Anreiz für den Tüchtigen sieht, als Chance, den allgemeinen Wohlstand zu mehren, kann sich fürderhin auf Locke berufen. Derjenige aber, der die Gefahren des Kapitalismus betont, mag sich in eine Tradition der Skepsis gegenüber dem Privateigentum einreihen, als deren Mitbegründer Rousseau fungiert.

Gleichwohl opponiert Rousseau nicht grundsätzlich gegen den Gebrauch des Geldes. Was ihn entsetzt, ist die enorme Schere von Arm und Reich, die nur durch die Einführung des Geldes entstehen kann und aufgrund deren sich die Reichen überlegen müssen, wie sie ihrem Status Dauer verleihen und ihn gegen die Ansprüche der Armen absichern können. Schließlich sind sie außerstande,

ihren Besitz in Ruhe zu genießen, solange es keine Macht gibt, die ihr Hab und Gut zu verteidigen garantiert.

Das gilt sogar dann, wenn der Reiche mit bestem Gewissen darauf verweisen kann, seinen Überfluß allein durch Fleiß erworben zu haben. Denn nicht einmal die Arbeit, das betont Rousseau mit Nachdruck, gibt irgend jemandem ein wirkliches Recht auf das bearbeitete Land oder den entsprechenden Gegenstand. Zwar muß man ihm zufolge annehmen, daß es überhaupt kein Eigentum gäbe, wenn im Naturzustand nicht ein gewisses Maß an Vertrauen geherrscht hätte. Man könne beispielsweise davon ausgehen, daß es respektiert wurde, wenn jemand den von ihm gefundenen Honig mit einem Zeichen versehen und ihn solchermaßen als seinen Besitz ausgezeichnet hatte (*Korsika* 523). Wenn der Besitz jedoch größer war, als er zur Sicherung des Lebensunterhalts nötig gewesen wäre, gibt es laut Rousseau keinen Grund, warum andere diesen Überschuß nicht hätten antasten sollen.

Weil er demzufolge jederzeit Angriffe der Armen zu gewärtigen hatte, «ersann der Reiche, von der Notwendigkeit gedrängt, schließlich den durchdachtesten Plan, der dem menschlichen Geist jemals eingefallen ist» (*Diskurs* 215). Er stellte seinen Nachbarn «die Entsetzlichkeit der Situation» dar und schlug ihnen vor, sich zu vereinigen, «um die Schwachen vor der Unterdrückung zu schützen, die Ehrgeizigen in Schranken zu halten und einem jeden den Besitz dessen zu sichern, was ihm gehört: Laßt uns Vorschriften der Gerechtigkeit und des Friedens aufstellen, denen nachzukommen alle verpflichtet sind [...]. Mit einem Wort: laßt uns unsere Kräfte, statt sie gegen uns selbst zu richten, zu einer höchsten Gewalt zusammenfassen, die uns nach weisen Gesetzen regiert, alle Mitglieder der Assoziation beschützt und verteidigt, die gemeinsame Feinde abwehrt und uns in einer ewigen Eintracht erhält» (ebd. 216f.). Mit dieser Vereinigung «liefen [alle] auf ihre Ketten zu, im Glauben, ihre Freiheit zu sichern» (ebd. 217); die Reichen hatten ein für allemal ihren Status gesichert und Verhältnisse geschaffen, welche «das Gesetz des Eigentums und der Ungleichheit für immer fixierten, aus einer geschickten Usurpation ein unwider-

rufliches Recht machten und um des Profites einiger Ehrgeiziger willen fortan das ganze Menschengeschlecht der Arbeit, der Knechtschaft und dem Elend unterwarfen» (ebd. 219).

Es mag zunächst überraschen, daß der Autor des Werkes *Vom Gesellschaftsvertrag* im *Diskurs über die Ungleichheit* den Abschluß eines Gesellschaftsvertrags als verbrecherischen Akt darstellt, bei dem die reiche Minderheit die Mehrheit, nämlich die Armen, über den Tisch gezogen hat. Tatsächlich tritt der Vertragstheoretiker Rousseau eben auch als massiver Kritiker einer speziellen Variante der Vertragstheorie auf, nämlich des neuzeitlichen Kontraktualismus, der in der Regel dazu diente, den Absolutismus philosophisch zu rechtfertigen. Der im *Diskurs über die Ungleichheit* präsentierte Betrugsvertrag stellt demnach zum einen eine Kritik der herrschenden politischen und sozialen Verhältnisse zu Rousseaus Zeiten dar, eine Hypothese, mit der Rousseau zu erklären versucht, wie die allorts zu beobachtenden gewaltigen Ungleichheiten entstehen konnten. Zum anderen dient das Modell des Betrugsvertrages dazu, diejenigen Vertragstheoretiker zu diskreditieren, die solche Modelle entwickelt und damit eine Legitimation ungerechter Verhältnisse präsentiert haben.

Rousseaus Kritik wendet sich auch gegen Locke, obwohl dieser kein Theoretiker des Absolutismus ist wie Hobbes, Pufendorf und Grotius, gegen die sich Rousseau in erster Linie richtet. Lockes Vertragstheorie nämlich weicht Rousseau zufolge insofern nicht von den übrigen neuzeitlichen Vertragstheorien ab, als sie die Probleme des Naturzustandes nicht zu lösen versucht, sondern nur die bereits bestehenden Mißstände zementiert, indem sie ihnen Rechtstitel verleiht. Rousseau macht deutlich, daß sich die verschiedenen Arten von Ungleichheit im Grunde auf eine einzige reduzieren lassen, den Reichtum – «weil er dem Wohlbefinden am unmittelbarsten nützlich und am leichtesten mitzuteilen ist und man sich seiner daher auf leichte Art bedient, um alles übrige zu kaufen» (ebd. 257). Und Locke ist in Rousseaus Augen nun einmal der Philosoph, der den Reichen eine hervorragende Legitimation für ein Leben im Überfluß geliefert hat.

Legitimation oder Limitation des Eigentumsrechts?

Was kann Rousseau dem Lockeschen Modell entgegenhalten, das er als Legitimationsgrundlage eines unbegrenzten Erwerbs von Gütern und damit wachsender Ungleichheit kritisiert? Rousseau redet keineswegs einer Enteignung der Bürger das Wort. Grundsätzlich geht er aber davon aus, daß die potentiellen Bürger eines Landes annähernd gleiche Lebensverhältnisse haben müssen, um zur Staatsbildung geeignet zu sein: «Unter schlechten Regierungen», so heißt es im *Gesellschaftsvertrag*, «ist diese Gleichheit nur scheinbar und vorgespiegelt; sie dient nur dazu, den Armen in seinem Elend und den Reichen in seinem angemessenen Besitz zu erhalten. In Wirklichkeit sind die Gesetze immer den Besitzenden nützlich und den Habenichtsen schädlich. Daraus folgt, daß der gesellschaftliche Stand für Menschen nur vorteilhaft ist, soweit sie alle etwas besitzen und niemand zu viel besitzt» (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 26).

Will man also einen Staat anders als nach dem Modell des genannten Betrugsvertrages begründen, ist man gut beraten, dazu ein Volk wie beispielsweise das der Korsen zu wählen, das bereits zum Zeitpunkt des Vertragsschlusses keine ökonomischen Extreme aufweist (*Korsika* 517). Denn im Fall des Betrugsvertrages verhält es sich so, daß die Vertragspartner keinen gleichen Nutzen aus dem Vertragsschluß ziehen, vielmehr wird die Mehrheit – die Armen – dadurch übervorteilt. Ein legitimer Vertragsschluß dagegen, wie ihn Rousseau im *Gesellschaftsvertrag* vorstellt, sorgt für einen gerechten Ausgleich zwischen den Vertragspartnern, für «sittliche und rechtliche Gleichheit» (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 26), was aber nur dann möglich ist, wenn das betreffende Volk «weder reich noch arm ist und sich selbst erhalten kann» (ebd. II, 10, 55).

Auch bestreitet Rousseau nicht, daß unter annähernd ausgeglichenen ökonomischen Bedingungen der Zweck eines Gesellschaftsvertrags – wie von Locke betont – im Schutz des Eigentums besteht. Er bedient sich sogar Lockes Formulierung (Locke spricht von Eigentum im Sinne von «Leben», «Freiheit» und Besitz», *Über*

die Regierung II, § 87), wenn er als Motivation für den Vertrags-schluß «die Sicherung des Vermögens, des Lebens und der Freiheit» (*Politische Ökonomie* 234) nennt. Der Bürger erhält einen Rechtstitel auf alles, was ihm gehört; aus seinem Besitz wird Eigentum.

Was genau geschieht bei diesem rechtlichen Akt? Bei Rousseau heißt es, «der ausdrückliche Akt [...], der ihn zum Eigentümer irgendeines Besitztums macht, schließt ihn von allem übrigen aus» (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 24). Dagegen liest man bei Locke: «Da also die Menschen in der Gesellschaft Eigentum haben, haben sie auch auf die Güter, die ihnen nach den Gesetzen der Gemeinschaft gehören, ein derartiges Recht, daß ihnen ohne ihre Zustimmung niemand von Rechts wegen alles oder irgendeinen Teil davon fortnehmen darf – oder sie hätten überhaupt kein Eigentum.» (*Über die Regierung* II, § 138)

Mit Rousseaus Worten läßt sich die Auffassung Lockes folgendermaßen umformulieren: «Der ausdrückliche Akt, der ihn zum Eigentümer irgendeines Besitztums macht, schließt alle anderen davon aus»; schließlich steht bei Locke der Schutz des Eigentums vor den Ansprüchen anderer im Vordergrund: Daß etwas mein ist, bedeutet, daß ich ein exklusives Gebrauchsrecht daran habe, das heißt, daß andere es mir nicht wegnehmen dürfen. Bei Rousseau läßt sich eine andere Gewichtung erkennen: Auch bei ihm beinhaltet das Eigentumsrecht die Exklusivität des Gebrauchs und damit Schutz des Eigentums vor dem Zugriff anderer. Ebenso wichtig ist es für ihn aber, den Eigentümer selbst vor seinen eigenen Begierlichkeiten zu schützen. Er soll sich bescheiden mit dem, was er bereits sein eigen nennt: «Wenn sein Anteil feststeht, muß er sich darauf beschränken und hat keinen weiteren Anspruch an die Gemeinschaft.» (*Gesellschaftsvertrag* I, 9, 24)

Wenn ich demzufolge mit Blick auf mein gesamtes Eigentum sage, «dies ist mein», betone ich damit, «alles andere gehört mir nicht». Bei Locke dagegen ist die Aussage «dies ist *mein*» gleichbedeutend mit «dir gehört es nicht». Bei ihm dient das Eigentumsrecht zur Absicherung des Eigentums und zur Legitimation des Mehr-Haben-Wollens (der *Pleonexia*), weil seiner Auffassung nach

ja alle mit der Einführung des Geldes der ungleichen Güterverteilung zugestimmt haben (*Über die Regierung* II § 50). Daß sich die Menschen nicht mit dem, was sie haben, bescheiden wollen, ist für Locke kein Grund zur Klage; die *Pleonexia* wird vielmehr als dem Gemeinwohl dienlich, als Motivation zur Verbesserung der allgemeinen Lebensverhältnisse gesehen (ebd. II, § 37).

Das Ideal der Autarkie

Anders als für Locke ist für Rousseau «der verzehrende Ehrgeiz [*ambition*], der Eifer, sein relatives Vermögen zu erhöhen» (*Diskurs* 209), Ursprung allen Übels. Die unbegrenzte Ansammlung von Gütern wird durch Geld erst ermöglicht; der Reichtum auf der einen Seite ist ohne den Mangel auf der anderen nicht zu haben. Denn Rousseau setzt voraus, daß nicht genügend Güter vorhanden sind, um allen Menschen ein Leben im Überfluß zu gestatten. Geld ermöglicht die Wertschätzung sinnloser Dinge, und Rousseau polemisiert nach Kräften gegen den in seinen Augen unnützen zivilisatorischen Schnickschnack, den der Reiche nur deshalb schätze, weil ihn «der Arme nicht bezahlen kann» (*Émile* 182).

Zwar findet sich bei ihm kein Appell, das Geld wieder abzuschaffen, wohl aber der Versuch, den dadurch entstehenden Schaden zu begrenzen, zunächst einmal durch den Abschied vom gängigen Steuersystem: «Das Wort *Steuer* ist ein Sklavenwort [...]. In einem wirklich freien Staat tun die Bürger alles eigenhändig und nichts mit Geld» (*Gesellschaftsvertrag* III, 15, 102). Schlecht verfaßte Staaten zeichnen sich Rousseau zufolge dadurch aus, daß die öffentlichen Aufgaben von eigens dafür bezahlten Handlangern erledigt werden. Ob es sich darum handelt, in den Krieg zu ziehen, in die Ratsversammlung zu gehen oder Brücken zu bauen – die Bürger nehmen sich dieser Angelegenheiten nicht selbst an, sondern kaufen sich von ihren Pflichten los, indem sie Steuern bezahlen. In einem guten Staat jedoch dienen die Bürger nicht mit ihrem Geldbeutel, sondern bringen ihre eigene Arbeitskraft in Hand-

und Spanndiensten zum Einsatz, was laut Rousseau den angenehmen Nebeneffekt hat, daß Mißbrauch und Ausbeutung verschwinden, die allgegenwärtig sind, wo immer Steuern erhoben werden (*Korsika* 542; *Polen* 619).

Der Schädlichkeit des Geldes soll außerdem durch staatsbürgerliche Erziehung entgegengewirkt werden. Statt des Reichtums gilt es Ansehen, Tugend und Verdienst als Werte zu propagieren; die Bürger sollen ihre Ansprüche mindern, weil sich gesteigerte Bedürfnisse nur auf Kosten der Freiheit befriedigen lassen. Denn sobald die Menschen vom Luxus verführt sind, wollen sie ihm nicht mehr entsagen und bringen sich damit in eine Vielfalt von Abhängigkeiten (*Politische Ökonomie* 263), Abhängigkeiten von anderen Staaten wie auch von den eigenen Mitbürgern: im ersten Fall, weil Luxusgüter importiert werden müssen, im anderen, weil innerhalb des Staates überflüssige Gewerbe entstehen, welche die Gleichheit zerstören und dafür sorgen, daß beispielsweise der Juwelier mit seiner laut Rousseau unnützen Tätigkeit bald mehr Achtung genießt als der nützliche Bauer (*Émile* 184).

Demgegenüber vertritt Rousseau das Ideal der Autarkie – der von ihm favorisierte Staat soll sich auf den Ackerbau statt auf den Handel konzentrieren, lediglich die dringendst notwendigen Manufakturen dulden und nur solche Handwerke zulassen, die auch Robinson auf seiner Insel von Nutzen wären (*Polen* 621; *Émile* 197). Der Staat soll autark sein – als Beispiel dafür dient ihm wiederum Korsika, das sich als Insel gut gegen Tausch und Verkehr abschotten lasse (*Korsika* 535) – aber auch der einzelne Bürger: So lobt Rousseau die vorbildliche Unabhängigkeit des Bauern, bei dem nur seine eigenen Produkte aufgetischt werden (*Émile* 188).

Armut und Reichtum: Stützen der Tyrannei

Sein Plädoyer für eine einfache, autarke Lebensweise hat Rousseau viel Häme eingebracht. In seinen *Betrachtungen über die Regierung Polens* spricht er selbst den gegen ihn vorgebrachten

Vorwurf an, er wolle die Bürger zu Bettelmönchen erziehen. Er nennt diese Kritik ein *argument à la française*, witzig und treffend, aber verantwortungslos: Die Vertreter einer solchen Kritik – das sind in der Regel die Protagonisten der französischen *république des lettres*, die *philosophes*³ – votieren für ein komfortables Leben und verschließen damit vor der Tatsache die Augen, daß der Reichtum auf der einen Seite die Armut auf der anderen notwendig impliziert. Während Rousseau den Reiz der einfachen, bäuerlichen Tafel preist, ergeht sich etwa Voltaire in einer «Apologie des Luxus», in welcher er die aus aller Herren Länder herbeigebrachten Delikatessen, die kostbare Tischdekoration und die Eleganz der Gäste eines vornehmen Mahls rühmt (*Défense*).

Rousseaus Urteil ist eindeutig: Voltaire und Konsorten verraten mit ihrer Liebe zum Luxus die Ideale der Aufklärung, laut d'Alembert «Freiheit, Wahrheit und Armut» (*Versuch* 78). In den Augen Rousseaus sind die *philosophes* im wahrsten Sinn des Wortes Arrivierte: Angetreten, die Gesellschaft des *Ancien régime* von Grund auf zu verändern, haben sie sich ihr nun völlig angepaßt. Wenn die *philosophes* die verfeinerte Lebensart in Paris loben, übersehen sie, «daß die Mauern in den Städten nur aus den Trümmern der Bauernhäuser errichtet werden» (*Gesellschaftsvertrag* III, 13, 100).

Diese Blindheit für die Bedingungen, unter denen der Luxus der kultivierten Stadtbewohner zustande kommt, ist Rousseau zufolge aber nicht nur moralisch verwerflich, sondern auch äußerst unklug. Auf die bestehende Gesellschaftsordnung nämlich ist seiner Meinung nach kein Verlaß, der «Große wird klein, der Reiche arm, der Monarch Untertan [...]. Wir nähern uns einer Krise und dem Jahrhundert der Revolutionen» (*Émile* 192). Unter diesen Umständen aber hält er es für unerläßlich, sich im Notfall mit seiner eigenen Hände Arbeit ernähren zu können – denn dann braucht man nicht zum Schmeichler und Liebediener zu werden, man ist frei.

Doch unabhängig davon, ob ein Umsturz droht oder nicht; für Rousseau steht fest, daß die für den Reichen charakteristische «Raserei, sich zu unterscheiden» (*Diskurs* 257) auf Kosten der Armen geht. Die Stände der Überreichen und der Bettler sind «natür-

licherweise gekoppelt, sind dem Gemeinwohl gleichermaßen verderblich; aus dem einen kommen die Helfershelfer der Tyrannei, aus dem anderen die Tyrannen; der Handel mit der öffentlichen Freiheit findet immer zwischen diesen statt; der eine kauft und der andere verkauft sie» (*Gesellschaftsvertrag* II, 11, 57). Kurz: Reichtum einerseits und Bettelei andererseits sind die besten Stützen der Tyrannei, und die *philosophes* mögen Aufklärung predigen, soviel sie wollen – ihre Lebensweise entlarvt sie wie alle anderen Reichen auch als Reaktionäre, als Nutznießer des Despotismus.

Anmerkungen

- 1 Es sei «unmöglich [...] zu begreifen, wie die Vorstellung des Eigentums aus etwas anderem als der Handarbeit entstehen könnte; denn man vermag nicht zu sehen, was der Mensch beisteuern kann, um sich die Dinge anzueignen, die er nicht geschaffen hat, außer seiner Arbeit» (*Diskurs* 203).
- 2 «Was sollen wir über den Ackerbau sagen, eine Kunst, die so viel Arbeit und Voraussicht verlangt, die von anderen Künsten abhängt, die ganz offensichtlich nur in einer Gesellschaft, welche zumindest [zu existieren] begonnen hat, praktikabel ist und die uns nicht so sehr dazu dient, der Erde Nahrungsmittel abzugewinnen, die sie leicht auch ohne Ackerbau liefern würde, als dazu, ihr Vorlieben aufzuzwingen, die am meisten nach unserem Geschmack sind?» (*Diskurs* 113)
- 3 Der Begriff *philosophes* bezieht sich hier auf die Mitarbeiter der *Encyclopédie ou dictionnaire raisonné des sciences, des arts et des métiers* – etwa d'Alembert, Diderot, Voltaire – und deren Gesinnungsgenossen, die das Projekt der Aufklärung unterstützten (im übrigen hat auch Rousseau Beiträge zur *Encyclopédie* verfaßt; wie aber auch der oben behandelte Fall erkennen läßt, war sein Verhältnis zu den Mitstreitern sehr schwierig).

Literatur

- d'Alembert, J. le Rond: *Versuch über den Umgang der Gelehrten und Großen; über den Ruhm, die Mäcenen, und die Belohnungen der Wissenschaften* [Versuch]. Leipzig 1775.
- Locke, J.: *Über die Regierung*, hg. von P. C. Mayer-Tasch. Stuttgart 1983.
- Rousseau, J.-J.: *Émile*. In: Ders. *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München 1989.
- Rousseau, J.-J.: *Abhandlung über die politische Ökonomie* [Politische Ökonomie]. In: Ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München 1989.

- Rousseau, J.-J.: *Entwurf einer Verfassung für Korsika* [Korsika]. In: Ders.: *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München 1989.
- Rousseau, J.-J.: *Betrachtungen über die Regierung Polens und über deren vorgeschlagene Reform* [Polen]. In: Ders. *Sozialphilosophische und Politische Schriften*. München 1989.
- Rousseau, J.-J.: *Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts* [Gesellschaftsvertrag], hg. von H. Brockard. Stuttgart 1988.
- Rousseau, J.-J.: *Diskurs über die Ungleichheit/Discours sur l'inégalité* [Diskurs], übers. u. erl. von H. Meier. Paderborn u. a. 1990.
- Voltaire: *Défense du mondain ou l'apologie du luxe* [Défense]. In: Ders.: *Mélanges*, hg. v. J. van den Heuvel. Paris 1961, S. 207–210.