

SCHWABE VERLAG



JOHN LOCKE ALS ETHIKER

FRANCESCA
NOBILI



Francesca Nobili

John Locke als Ethiker

Schwabe Verlag

Publiziert mit Unterstützung des Schweizerischen Nationalfonds zur Förderung der wissenschaftlichen Forschung.

Dissertation zur Erlangung der Doktorwürde an der Kultur- und Sozialwissenschaftlichen Fakultät der Universität Luzern
Prof. Dr. Phil. Christine Abbt, Erstgutachterin
Prof. Dr. Jr. Michele Luminati, Zweitgutachter

Erschienen 2021 im Schwabe Verlag, Schwabe Verlagsgruppe AG, Basel, Schweiz

Bibliografische Information der Deutschen Nationalbibliothek
Die Deutsche Nationalbibliothek verzeichnet diese Publikation in der Deutschen Nationalbibliografie;
detaillierte bibliografische Daten sind im Internet über <http://dnb.dnb.de> abrufbar.



Dieses Werk ist lizenziert unter einer Creative Commons Attribution-NonCommercial-NoDerivatives 4.0 International (CC BY-NC-ND 4.0)

Abbildung Umschlag: John Locke (Porträt von John Greenhill). https://commons.wikimedia.org/wiki/File:John_Locke_by_John_Greenhill.jpg

Korrektur: Yvonne Götz, Berlin

Umschlaggestaltung: icona basel gmbh, Basel

Layout: icona basel gmbh, Basel

Satz: 3w+p, Rimpf

Druck: CPI books GmbH, Leck

Printed in Germany

ISBN Printausgabe 978-3-7965-4250-3

ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-4251-0

DOI 10.24894/978-3-7965-4251-0

Das eBook ist seitenidentisch mit der gedruckten Ausgabe und erlaubt Volltextsuche. Zudem sind Inhaltsverzeichnis und Überschriften verlinkt.

rights@schwabeverlag.de

www.schwabeverlag.de

Für Teo

mit Liebe und Dankbarkeit
für die wertvolle Unterstützung
und den ständigen
leidenschaftlichen Austausch
von Ideen und Gedanken

Inhalt

Einleitung	9
1. Lockes Ethik. Der Stand der Forschung: Ein Überblick	17
2. Lockes früheste ethische Überlegungen. Die ersten Schriften ...	39
2.1 Der erste Essay: Freiheit und Gesetze	39
2.2 Der zweite Essay: Das moralische Gesetz	48
3. Die Entwicklung und die Begründung der Ethik bei Locke	57
3.1 Die <i>Essays on the Law of Nature</i> . Das Naturgesetz	57
3.2 Die Erkenntnis des Naturgesetzes: Lockes Widerlegung von <i>Inscriptio, Traditio</i> und <i>Consensus</i>	72
3.3 Die Erkenntnis des Gesetzes der Natur <i>lumine naturae</i>	88
3.4 Die moralische Verpflichtung	95
3.5 Die Grundlage des Gesetzes der Natur	107
4. Lockes Theorie der Toleranz: Zwischen Ethik und Politik	117
4.1 Die Auffassung des Problems der Toleranz	117
4.2 Die systematische Reflexion zur Toleranz: Die <i>Epistola de Tolerantia</i>	133
4.3 Die späteren «Briefe» Lockes über die Toleranz	156

5. Lockes ethische Perspektive als Grundlage der politischen Theorie	163
5.1 Die <i>Two Treatises of Government</i> : Der Naturzustand	163
5.2 Das Eigentum	170
Schlussfolgerung	177
Bibliografie	181
Primärliteratur	181
Sekundärliteratur	182
Personenregister	187

Einleitung

Die Erkenntnis- und die politische Theorie, die Locke in den reifen Werken *An Essay Concerning Human Understanding* und *Two Treatises of Government* formuliert hat, stellen zwei weitgefächerte, relevante Teilbereiche der gesamten lockeschen Philosophie dar, die seit langer Zeit und bis heute im Zentrum von Betrachtungen, Analysen und auch engagierten Debatten philosophischer Forschungen stehen.

Locke wird allgemein als Gründer und Theoretiker sowohl des Empirismus im Rahmen der Epistemologie als auch des Liberalismus im Rahmen der politischen Konzeption der Staatstheorie angesehen. Er ist aber auch ein Ethiker, der eine ebenso artikulierte, originelle wie vollständige Vision der Ethik entwickelt hat. Seit den ersten frühen Werken bis hin zu den Werken der sogenannten «philosophischen Maturität» hat Locke sich mit den ethischen Themen befasst und daraus eine Theorie der Ethik formuliert. Lockes Ethik konstituiert nicht nur einen zentralen Teil der gesamten lockeschen Philosophie, sondern insbesondere auch die theoretische Voraussetzung und die Grundlage der epistemologischen und politischen Formulierungen des englischen Philosophen. Beide Werke *An Essay Concerning Human Understanding* und *Two Treatises of Government* setzen nämlich ethische Überlegungen voraus, die Locke in vorhergehenden Schriften entwickelt hatte. Eine vollständige Rekonstruktion der lockeschen ethischen Überlegungen im Fortgang der Werke erweist sich deshalb als unverzichtbare Voraussetzung für das richtige Verständnis der philosophischen Konzeption Lockes und der zentralen Rolle, die seine Ethik in der weiteren Entwicklung der Moralphilosophie gespielt hat.

Ausgehend von einem analytischen Überblick über den Stand der Forschung zu Lockes Philosophie, welcher im ersten Kapitel vollzogen wird, können zwei merkwürdige Beobachtungen festgehalten werden.

Die aktuellen Forschungen führen Lockes Reflexion über die Ethik entweder auf die Überlegungen zurück, die Locke in *An Essay Concerning Human Understanding* betreffend die Moral im Rahmen seines Konzepts einer Erkenntnistheorie formuliert hat, oder auf die Thesen, die er in den *Two Treatises of Government* im Rahmen der politischen Theorie vertreten hat. Eine Rekonstruktion der lockeschen Ethik in ihrer fortlaufenden Entwicklung fehlt der Forschung hingegen und stellt eine Lücke in der aktuellen Fachliteratur dar. Die Analyse des Standes der Forschung zu Lockes Philosophie führt zu einer weiteren Betrachtung. Die aktuellen Forschungsbeiträge fokussieren sich nämlich weitestgehend auf die späteren Werke, wohingegen die früheren Schriften des Philosophen, die erst 1961 veröffentlicht wurden, kaum betrachtet oder analysiert werden. Diese sind allerdings für das Verständnis nicht nur der Ethik, sondern überhaupt der gesamten Philosophie Lockes von relevanter Bedeutung.

Im zweiten Kapitel sollen Lockes Auffassungen zur Ethik, die er in den früheren Schriften formuliert hat, herausgearbeitet werden. Diese 1660–1662 mit den Titeln *Question: whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship* und *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo inponere? Affirmatur*¹ verfassten Schriften wurden erst 1961 von Carlo Augusto Viano erstmals veröffentlicht. Vorab sei hier festgehalten, dass der Begriff der Freiheit das Grundthema dieser Schriften darstellt und im Zentrum des Interesses des englischen Philosophen steht. Lockes Definition der Freiheit als höchstes Gut für den Menschen, aus dem sich alle anderen Güter als Folgerungen der Verwirklichung der menschlichen Natur herleiten, leitet die Abhandlung über Natur, Grundlage und Ausdehnung der Freiheit ein.² Die Unterscheidung zwischen einer sogenannten «absoluten» und einer «relativen» Freiheit konstituiert ein zentrales ethisches Thema der Schriften. Die absolute Freiheit, die Locke als Abwesenheit von Grenzen und völlige Unabhängigkeit von Gesetzen definiert, wird als unmögliche, unvorstellbare und unrealistische Kondition kategorisch abgelehnt und ausge-

1 In: John Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, hrsg. Carlo Augusto Viano, Taylor, Turin 1961, S. 14–80.

2 Vgl. Ebd., S. 16–19.

geschlossen. Die Freiheit wird stattdessen auf die Existenz und Anerkennung von Gesetzen zurückgeführt. Locke theorisiert eine Dimension der relativen Freiheit, die nur in Bezug auf das moralische Gesetz und auf die Sphäre der sogenannten moralisch «gleichgültigen Dinge» (*adiaphora*) vorstellbar und realisierbar ist.³ Die Abhandlung der Freiheit führt Locke zur Einführung des Begriffes des moralischen Gesetzes als Kriterium menschlichen Handelns und als Möglichkeitsbedingung des moralisch Guten. Mit der festen Verankerung der Freiheit am moralischen Gesetz und der Bestimmung der Sphäre der sogenannten «moralischen Gleichgültigkeit»⁴ setzt Locke in diesen früheren Schriften die Grundlage seiner Ethikkonzeption. Diese Reflexionen entwickelt er 1662–1664 in den *Essays on the Law of Nature*⁵ weiter zu einem systematisch aufgebauten Theoriegebäude. In den *Essays* hat dieses schliesslich seine vollendete Ausarbeitung erreicht.

Im dritten Kapitel sollen daher Lockes ethische Argumentationen der *Essays* rekonstruiert und im Detail herausgearbeitet werden. Mit dieser Analyse soll ein weiterer Aspekt der Ethik Lockes ans Licht gebracht werden. Die tiefgehende, artikulierte Reflexion über das Gesetz der Natur als Norm menschlichen Handelns, die Locke in den *Essays* ausführt, stellt nämlich einen der wichtigsten Standpunkte seines ethischen Entwurfs dar. Darüber hinaus werde ich in diesem Kapitel demonstrieren, dass in den *Essays on the Law of Nature* die vorherigen lockeschen Überlegungen zur Freiheit und zum moralischen Gesetz den Status einer echten, artikulierten Theorie erreichen. Locke hat in den *Essays on the Law of Nature* eine authentische Theorie der Ethik systematisch zusammengefasst, die als Kern der gesamten lockeschen Philosophie betrachtet werden soll. Diese Schriften enthalten nicht nur die Grundthemen der lockeschen Ethik, sondern insbesondere auch die theoretischen Prämissen der epistemologischen sowie der liberal-politischen Theorie des englischen Philosophen.⁶ Die Analyse der *Essays* erlaubt deshalb

³ Vgl. Ebd., S. 62–68.

⁴ Vgl. Ebd., S. 68–72.

⁵ John Locke, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a Translation, Introduction and Notes*, ed. Wolfgang von Leyden, At the Clarendon Press, Oxford 1954. In den folgenden Zitaten wird die Ausgabe mit der Abkürzung Locke, *Essays* bezeichnet.

⁶ Vgl. Giuseppe Bedeschi, *Introduzione a John Locke, Saggi sulla legge naturale*, Editori Laterza, Rom-Bari 2007, S. XI–XV.

auch, zwei unterschiedliche Phasen des lockeschen philosophischen Denkens miteinander zu vergleichen. Es geht um die sogenannte «jugendliche Phase», in der Locke die *Essays* als Antwort auf die radikalen hobbeschen Theorien verfasste, und die sogenannte «Phase der philosophischen Maturität», in der er die liberale Perspektive in den *Two Treatises of Government* in eine Theorie geformt hat.⁷ Locke beweist durch detaillierte und rigorose Argumente die Existenz des Gesetzes der Natur, das er als moralisches Gut an sich, als rechtmässige Vernunft im Sinne des praktischen Vermögens zum Handeln und als Pflicht für alle rationalen Wesen definiert.⁸ Die Abhandlung, welche Locke in den zentralen *Essays* der Erkenntnis des Gesetzes der Natur widmet⁹, enthüllt die Relevanz der Ethik innerhalb seiner Philosophie. Locke bestimmt die Erkenntnis des Gesetzes der Natur per *inscriptio*, per *traditio* sowie per *consensus* und identifiziert das sogenannte «Licht der Vernunft» als einzigen, echten Weg und adäquates Instrument der menschlichen Erkenntnis des Gesetzes der Natur.¹⁰ Die ausgeführten Argumente nehmen zahlreiche Aspekte der Erkenntnistheorie vorweg, die Locke in dem zukünftigen *Essay Concerning Human Understanding* wieder aufgreift und im Detail vertieft. Allerdings wird die Erkenntnis des Gesetzes der Natur in den *Essays* nicht auf eine theoretische, spekulative oder abstrahierte Dimension des Denkens, sondern auf einen Akt der Spontaneität und des Bewusstseins zurückgeführt. Das Gesetz der Natur verpflichtet die rationalen, vernünftigen Wesen aus seiner reinen

7 Über die Zentralität der Essays in Lockes Gedanken vgl. Raymond Polin, *La politique morale de John Locke*, PUF, Paris 1960, S. 95–101.

8 Vgl. Locke, *Essays*, S. 109–111.

9 In der Einleitung seiner Ausgabe der *Essays* hat von Leyden einige Schwierigkeiten in der lockeschen konzeptuellen Konstruktion des Werkes betont. Von Leyden zufolge stellt Locke die unterschiedlichen Aspekte der Existenz, Erkenntnis, Verpflichtung und Grundlage des Naturgesetzes auf eine einzige Ebene. Er führt laut von Leyden diese Aspekte auf eine gleiche Bedeutung der Rationalität ohne Unterscheidung zurück. Vgl. von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 54–57. Ich sehe keine besonderen logischen Probleme in der lockeschen Definition der Struktur sowie der Objekte der Abhandlung, sondern eine bestimmte Intention des Autors, der Betrachtung von ethischen Themen eine bestimmte Form philosophischer «Systematisierung» zu verleihen, um die Sphäre der Moralität auf solider Basis zu begründen.

10 Vgl. Locke, *Essays*, S. 122.

Form heraus universell, ewig, in immer gleicher Weise und unabhängig von Ort, Zeit oder konkretem Zustand. Mit der Analyse der lockeschen Argumente zur Bestimmung der Grundlage des Gesetzes der Natur soll das dritte Kapitel abgeschlossen werden. Durch die Feststellung einer solchen Grundlage versucht Locke, die Ethik und Moralität auf einem universellen, ewigen und obersten Prinzip philosophisch zu begründen. So erklärt er im letzten *Essay*, dass kein persönliches, privates, individuelles Interesse, sondern nur ein allgemeingültiges, ewiges und oberstes Prinzip als Grundlage des moralischen Gesetzes betrachtet werden kann. Dieses Prinzip stellt das Fundament für alle weiteren positiven Gesetze dar, die als Garantie des menschlichen Rechts zum Leben, zur Freiheit sowie zur Gleichheit erlassen werden.¹¹ Das private Interesse kann in der lockeschen Perspektive der *Essays* als mögliche, unerwartete Wirkung des universellen, unbedingten Gehorsams gegenüber dem moralischen Gesetz folgen, ohne aber selber Grundlage des Gesetzes zu sein.¹² Am Ende des dritten Kapitels soll gezeigt werden, dass Locke in den *Essays* jedoch keine vollständige Definition der Grundlage des Gesetzes der Natur anbietet. Auf die Widerlegung des privaten Interesses folgt keine weitere Bestimmung des Gesetzesfundaments. Locke verankert die Bestimmung der Grundlage des Naturgesetzes nicht an einer «positiven» Definition der Grundlage selbst, sondern an der erwähnten «negativen» Perspektive des Ausschlusses des Interesses. Lockes Antwort auf die zentrale und dringende Frage nach der Grundlage des moralischen Gesetzes konstituiert den Kernpunkt der lockeschen Ethik. Erst die Identifizierung des Gesetzes der Natur mit der Vernunft, die Locke in den ersten Paragraphen des späteren Werkes *Second Treatise of Government* vornimmt, lässt sich als definitive Bestimmung der obersten Grundlage des moralischen Gesetzes und der Moralität verstehen.

Um diese wichtige Passage zu verstehen, soll Lockes Reflexion zur Toleranz erklärt werden. Die Rekonstruktion der Ethik Lockes kann auf die Betrachtung und Analyse der Toleranztheorie, die Locke in den späteren Werken in Form von Briefen entwickelt hat, nicht verzichten. Im vierten Kapitel werde ich mich darum auf Lockes Konzeption der Toleranz fokussieren.

11 Vgl. Ebd., S. 206 ff.

12 Vgl. Ebd., S. 214.

Dort soll die These vertreten werden, dass Lockes Apologie der Toleranz die philosophische Schlussfolgerung der ethischen Perspektive der *Essays on the Law of Nature*, gleichzeitig aber die theoretische Prämisse für die Konzeption der politischen Theorie im *Second Treatise of Government* darstellt. Lockes Toleranzbriefe beinhalten nicht nur religiöse und politische Betrachtungen, sondern insbesondere auch zentrale ethische Aspekte, die seine Ethiktheorie vervollständigen. Die *Epistola de Tolerantia*, die im vierten Kapitel mit besonderer Aufmerksamkeit analysiert werden soll, bildet den Übergang zu einer neuen, modernen Vision der Ethik, die Locke im *Second Treatise* zugrunde gelegt hat. Die gegenseitige Toleranz zwischen den Menschen stellt in der Perspektive der Briefe eine grundlegende Pflicht dar, die aus dem moralischen Gesetz folgt. Sie wird in der Auffassung Lockes zu einem echten ethischen Projekt, das es angesichts einer neuen Modalität des Zusammenlebens zwischen den Menschen zu verwirklichen gilt.

Mit der Analyse der ersten Abschnitte des *Second Treatise of Government*, die im fünften Kapitel ausgeführt wird, soll die Rekonstruktion und Herausarbeitung der Ethik Lockes zu ihrem Abschluss geführt werden. Hier soll gezeigt werden, dass Locke in diesem Werk die Standpunkte seiner vorherigen ethischen Überlegungen zusammenfasst und eine neue, moderne, sozusagen «proto-aufklärerische» Vision der Ethik in eine Theorie formt. Die relevante Identifizierung zwischen dem moralischen Gesetz und der Vernunft lässt sich hier eindeutig fassen. Die Vernunft, die Locke als praktisches menschliches Vermögen zum Handeln definiert, wird auf die Stufe einer Gesetzgeberin der Moral erhoben. In dieser Hinsicht nimmt Locke einen Aspekt vorweg, der in Kants Konzeption der praktischen Philosophie von zentraler Bedeutung ist.

Die Rekonstruktion von Lockes Ethik führt zu wichtigen Schlussfolgerungen.

Sie führt erstens zur Bestimmung der zentralen Position und Relevanz der Ethik innerhalb von Lockes philosophischem Denken, auf welchem Locke sowohl seine Erkenntnis- als auch seine politische Theorie gründet. Die Untersuchungen zur Natur von Erkenntnis, Wissen sowie Gesellschaft und Staat, die im Zentrum von *An Essay Concerning Human Understanding* und des *Second Treatise of Government* stehen, setzen die Ethik voraus, die Locke in den vorherigen Werken entwickelt hatte. Deswegen ist Locke nicht nur als Theoretiker des Empirismus sowie als Gründer des Liberalismus im Rahmen

der theoretischen und der politischen Philosophie zu betrachten, sondern verdient insbesondere auch eine Aufwertung als «Ethiker».

Darüber hinaus führt die Analyse zur Anerkennung der Zentralität der «jugendlichen» Schriften als ursprüngliche Formulierung Lockes Ethik, sowie der Anerkennung der Modernität der lockeschen Ethik und der zentralen Rolle, die sie für die zukünftige Entwicklung der praktischen Philosophie gespielt hat. Mit seiner Theorie hat Locke einen ersten, bedeutungsvollen Schritt begangen in Richtung eines endgültigen Übergangs von einer alten, traditionellen Vision der Ethik, die auf der Basis einer völlig externen Normativität beruhte, zu einer neuen, modernen, «proto-aufklärerischen» Konzeption, die die Moral auf die innere Normativität der Vernunft zurückführt. Diesen Übergang zu einer neuen Perspektive der Ethik sollte dann Kant mit seiner praktischen Philosophie verwirklichen.

1. Lockes Ethik. Der Stand der Forschung: Ein Überblick

Locke ist in den letzten Jahren ins Zentrum der philosophischen Debatte gerückt. Viele unterschiedliche Untersuchungen haben relevante Beiträge zur Bestimmung von zentralen Aspekten seiner Philosophie geleistet. Auch die ethische Theorie des englischen Philosophen steht in vielen aktuellen Forschungsbeiträgen im Vordergrund. In diesem ersten Kapitel soll ein Bild des Forschungsstandes zu Lockes Ethikkonzeption skizziert werden, indem diejenigen rezenten Forschungsbeiträge, welche sich explizit mit den ethischen Aspekten der lockeschen Philosophie auseinandersetzen, einer kritischen Besprechung unterzogen werden sollen.

Die zahlreichen ab Ende der Achtzigerjahre entstandenen Forschungsberichte zu Lockes Ethik gründeten sich hauptsächlich auf eine Analyse des Werkes *An Essay Concerning Human Understanding*. Der Artikel von Jürgen Sprute, der 1985 unter dem Titel *John Lockes Konzeption der Ethik* in den *Studia Leibnitiana* veröffentlicht wurde¹³, geht genau in diese Richtung. Gemäss Prämisse des Autors geht Locke «an einer Reihe von Stellen des *Essay concerning Human Understanding* [...] unter verschiedenen Aspekten auf bestimmte Probleme aus dem Bereich der Ethik» ein, «und auch in seinen staatsphilosophischen Abhandlungen werden moralphilosophische Fragen berührt».¹⁴

Gemäss Sprutes Ansatz kann Lockes Ethik als legalistisch, hedonistisch und rationalistisch qualifiziert werden. Um Lockes Ethik zu erklären, soll dem Autor zufolge von dem Begriff des moralisch Guten ausgegangen wer-

¹³ Vgl. Jürgen Sprute, *John Lockes Konzeption der Ethik*, in: *Studia Leibnitiana*, 17, 1985, S. 127–142.

¹⁴ Ebd., S. 128.

den.¹⁵ Im zweiten Buch des Werkes *An Essays Concerning Human Understanding* definiert Locke das moralisch Gute und Üble als Übereinstimmung bzw. Nichtübereinstimmung der menschlichen Handlungen mit dem natürlichen, göttlichen Gesetz. Aus dieser Perspektive ist Sprutes Analyse zufolge die Übereinstimmung des Handelns mit dem Gesetz «ein notwendiges Merkmal des moralischen Guten».¹⁶ Der Autor bemerkt allerdings, dass die Übereinstimmung des Handelns mit dem Gesetz in der lockeschen Perspektive keine ausreichende Bedingung für das moralisch Gute konstituiert. Das Gute ist für Locke nämlich «erstens die Freude und zweitens all das, was Freude verschafft oder verursacht. Und das moralisch Gute ist dasjenige, was uns auf eine bestimmte Art und Weise Freude verschafft, nämlich dadurch, daß wir uns die Freude gewissermaßen als Belohnung für ein gesetzeskonformes Handeln zuziehen».¹⁷ Das moralische Handeln folgt für Locke nach seiner Position in *An Essay Concerning Human Understanding* weder aus Pflichtbewusstsein noch aus altruistischen Neigungen, sondern aus dem Versuch, sich vom Gefühl der Unlust zu befreien. In Sprutes Ansicht impliziert Lockes Definition des menschlichen Guten die Abhängigkeit der moralischen Qualität der Handlung von der subjektiven Lustempfindung des Handelnden. Trotzdem stellt Lockes Ethik laut Sprute keine Form des Subjektivismus dar, weil das moralische Gute auf der Basis der Konformität und der völligen Übereinstimmung des Handelns mit dem Gesetz festgelegt wird.¹⁸ Das moralische Gute sowie die moralische Richtigkeit werden nach dem Gesetz geprägt. Die Moralität hängt für Locke deshalb mit dem Gedanken der Verpflichtung zusammen. «Pflichten sind jedoch nicht ohne Gesetz, Gesetzgeber und Sanktionen denkbar. Auch der Pflichtcharakter der moralisch richtigen Handlungen weist auf ihre Bestimmtheit durch ein Gesetz».¹⁹ Sprute betont, dass Locke die menschliche Verpflichtung zur Unterwerfung und zum Gehorsam dem Gesetz gegenüber sowohl in *An Essay Concerning Human Understanding* als auch im *Second Treatise of Government* mit dem

15 Vgl. Ebd., S. 128.

16 Ebd., S. 129.

17 Ebd., S. 129.

18 Vgl. Ebd., S. 132.

19 Ebd., S. 132.

Prinzip der Menschheit als von Gott herrührende Geschöpfe rechtfertigt.²⁰ Gott hat die Menschen geschaffen und ihnen ein Gesetz gegeben, das durch die Offenbarung und das sogenannte «Licht der Natur» beziehungsweise durch die Vernunft anerkannt werden kann.²¹ In dem *Essay* berücksichtigt Locke nicht bloss ein einziges Gesetz als Massstab moralischer Richtigkeit, sondern gleich mehrere unterschiedliche Gesetze. Sprute erinnert, dass Locke in der Tat sowohl das göttliche als auch das bürgerliche Gesetz, das Gesetz der öffentlichen Meinungen oder dasjenige des sogenannten guten Rufes als Normen menschlichen Handelns nennt. Allerdings liefert Locke keine rationale Begründung der angeführten Regeln, auch wenn er im *Essay* die Demonstrierbarkeit der Moral als Wissenschaft stark herausstreicht.²² Daraus lässt sich gemäss Sprute deduzieren, dass eine präzise typologisch-kategoriale Bestimmung der lockeschen Ethiktheorie theoretisch schwierig ist. Infolgedessen lasse sich diese als eine traditionell naturrechtliche bzw. als eine hedonistisch-egoistische Ethik charakterisieren. Eine korrekte Einschätzung hängt dem Autor zufolge von der Beurteilung der Naturrechtsfassung Lockes ab. Sprute ist sehr davon überzeugt, dass eine einheitliche Klassifizierung von Lockes Ethik unter Berücksichtigung seiner gesamten Schriften nicht nur schwierig, sondern auch fast unmöglich ist. Wenn man sich auf die Überlegungen im *Essay* konzentriert, so «lässt sich Lockes Konzeption der Ethik als egoistische normative Theorie charakterisieren, und zwar als eine egoistische Theorie, die auf theologischer Grundlage ein am hedonistisch verstandenen Glück der Menschheit orientiertes System rational begründbarer Normen enthält.»²³ Eine derartige Vorstellung der Ethik, nach der die moralischen Normen blosses Mittel für die Verwirklichung der menschlichen, von Gott explizit vorgeschriebenen Freude sind, hätte dann allerdings bereits von den sogenannten Moral-Sense-Philosophen und besonders von Shaftesbury grundlegend kritisiert und radikal abgelehnt worden sein müssen.²⁴

²⁰ Vgl. Ebd., S. 133.

²¹ Vgl. Ebd., S. 134.

²² «Wenn er gelegentlich moralische Regeln zu rechtfertigen sucht, geschieht dies durch Rückgriff auf christliche Lehrmeinungen oder gar auf bestimmte Stellen in der Heiligen Schrift.»; Ebd., S. 138.

²³ Ebd., S. 140.

²⁴ Vgl. Ebd., S. 142.

Ich stimme mit der Analyse, die Sprute im Zusammenhang des Werkes *An Essay Concerning Human Understanding* führt, nur partiell überein. Zuzustimmen wäre auf jeden Fall der Bestimmung des lockeschen Begriffes vom moralischen Guten, den dieser im *Essay* in enge Verbindung mit den weiteren Begriffen des moralischen Gesetzes, des Gesetzgebers und der Sanktionierung setzt. Dasselbe gilt auch für Sprutes Identifikation weiterer Gesetze, die Locke im *Essay* nennt. Was hingegen die Abwesenheit einer Begründung und Rechtfertigung des moralischen Gesetzes in der lockeschen Sichtweise betrifft, so vertrete ich eine andere Meinung. Locke liefert im *Essay* keine systematische, breit abgestützte Rekonstruktion und keine Begründung des moralischen Gesetzes, weil er diese Themen bereits in den vorherigen Schriften und *Essays on the Law of Nature* behandelt hatte. Locke argumentiert sowohl in *An Essay Concerning Human Understanding* als auch in den *Two Treatises of Government* in einer Linie der Kontinuität zu den vorherigen Auffassungen und ethischen Überlegungen, welche ihrerseits die Grundlagen und die theoretischen Voraussetzungen sowohl des *Essay* als auch der *Two Treatises* darstellen. Im Gegensatz zu Sprute sei hier die These vertreten, dass sich Lockes Ethik durch eine integrale Betrachtung der von Locke sukzessive entwickelten Auffassungen rekonstruieren und genau bestimmen lässt, wie noch zu sehen sein wird. Die Schwierigkeiten für die Bestimmung und Charakterisierung von Lockes ethischer Theorie, welche Sprute in seiner Analyse so stark betont, resultieren nicht aus der Abwesenheit einer «echten» Theorie bei Locke, sondern bloss aus der isolierten Betrachtung späterer Auffassungen. Aus der Analyse wird Lockes Ethik nicht als hedonistische, eudämonistische, egoistische Konzeption hervorgehen, wie sie Sprute aufgrund seiner Beurteilung des *Essay* charakterisiert, sondern als rationalistische, «proto-aufklärerische» Perspektive, in der menschliche Freiheit, moralisches Gesetz und praktische Vernunft in engem Zusammenhang stehen.

Im Unterschied zu Sprute, der Lockes Ethikkonzeption in *An Essay Concerning Human Understanding* als eudämonistisch betrachtet hat, bezeichnet Peter Stemmer in *Der Begriff der moralischen Pflicht*²⁵ Lockes ethi-

25 Peter Stemmer, *Der Begriff der moralischen Pflicht*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie, 49, 2001, S. 831–855.

sche Auffassung als Übergang von der eudämonistischen Tradition zu einer neuen Konzeption. Diese Tradition der Moral setzt Stemmer zufolge eine «metaphysische gesicherte Harmonie»²⁶ zwischen der Moral und dem individuellen Interesse des Handelnden voraus und legt fest, dass der Mensch zwecks der Erfüllung seiner Glückseligkeit in Konformität mit den göttlichen Gesetzen handeln muss. Der Mensch wird durch das moralische, gesetzeskonforme Handeln glücklich und wahrt von Natur aus die göttlichen Gesetze im primär eigenen Interesse.²⁷ Laut Stemmer kann Lockes Konzeption durch den Bruch mit der eudämonistischen Tradition der Moral als modernes Ethikkonzept betrachtet werden. Lockes ethischer Perspektive zufolge darf nämlich der Mensch im Falle von Konflikten zwischen den Vorschriften des göttlichen Gesetzes und den persönlichen Interessen bei seinen Handlungen nicht das eigene Interesse verfolgen, sondern er muss den gegebenen Gesetzen völlig gehorchen. Stemmer weist darauf hin, dass Locke an dieser Stelle eine bestimmte Sanktionstheorie einführt. Moralische Verfehlungen werden laut Locke von Gott immer negativ sanktioniert. Der Mensch weiss deshalb, dass das moralische, gesetzeskonforme Handeln völlig rational und seiner vernünftigen Natur konform ist. Das moralische, richtige Handeln liegt darum nach der lockeschen Auffassung im Interesse des Handelnden. Stemmer betont allerdings, dass Gesetze bei Locke im Unterschied zur ethischen, eudämonistischen Tradition keine «handlungsmotivierte Funktion» haben. Die Einhaltung der Gesetze zielt nämlich bei diesem nicht direkt auf Erfüllung und Verwirklichung der Glückseligkeit des handelnden Subjekts, sondern auf Vermeidung der göttlichen Strafen. In diesem Sinne ist bei Locke das moralische, richtige Handeln «rational zwingend».²⁸ Der Mensch ist nicht nur und nicht exklusiv von Gott gezwungen, sondern er ist auch durch diverse andere Verpflichtungsfaktoren zur Einhaltung der Gesetze verpflichtet. So präzisiert Stemmer in seiner Analyse, dass Locke die Verpflichtungskraft der Gesetze einem obersten Gesetzgeber anheimstellt. «Wenn der,

²⁶ Ebd., S. 836.

²⁷ Vgl. Ebd., S. 836–837. Diese Position von Stemmer wird auch von Thomas Schröder vorgestellt und kommentiert. Vgl. Thomas Schröder, *Die Begründung der Moral bei John Locke im Kontrast zur gegenwärtigen Moralphilosophie in Deutschland*, GRIN Verlag, München 2005, S. 7–8.

²⁸ Vgl. Stemmer, *Der Begriff der moralischen Pflicht*, S. 836.

der die Sanktionen setzt, nicht nur die Macht dazu hat, sondern auch das Recht», so entsteht der Verpflichtungscharakter des Gesetzes.²⁹ Stemmers Analyse zufolge rührt das göttliche Recht auf Sanktionierung bei Locke direkt von der Schöpfung. Da Gott die Menschen geschaffen hat, hat er das legitime Recht, Sanktionen zu setzen. Ohne ein solches Recht wäre das göttliche Gesetz einer blossen Zwangsordnung vergleichbar, und der Mensch wäre einzig unter der Androhung von Strafe zu dessen Einhaltung gezwungen.³⁰ Stemmers Analyse lässt sich somit wie folgt zusammenfassen: Der Begriff der Moral steht in engem Zusammenhang mit demjenigen der Pflicht. Eine solche enge Verbindung von Moral und Pflicht ist eine notwendige Voraussetzung für eine moderne Vorstellung von Moral. Aus dieser Perspektive steht Lockes Auffassung der Moral auf der Basis einer modernen Konzeption von Moral, welche durch die Aufhebung der Einheit der moralischen Vorschriften mit dem individuellen, persönlichen Interesse charakterisiert ist. Mit seiner Ethik setzt Locke gemäss Stemmers Interpretation eine definitive Zäsur im Vergleich zur traditionellen, eudämonistischen Moralkonzeption.

Der Moraltheorie Lockes ist eine weitere Untersuchung von 2004 durch Bernd Ludwig gewidmet, welcher im Artikel *Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die «Reasonableness of morality»* den Aspekt des Naturrechtsgrundsatzes bei Locke einer vertieften Betrachtung unterzieht.³¹

Was diesen Grundsatz betrifft, so geht Ludwig davon aus, dass eine bestimmte Linie der Kontinuität zumindest von Samuel von Pufendorf bis hin zu Kant gezeichnet werden kann. «Das Recht, wenn es nicht nur als positives gedacht werden soll, bedarf eines Grundsatzes»³²: Diese Idee konstituiert die Grundlage und gewissermassen den roten Faden der Moral- und Rechtsphilosophie des 16. und 17. Jahrhunderts. Pufendorf hat laut Ludwig durch die zwei in den Jahren 1672 und 1673 erschienenen Werke *Naturrecht* und *De officio* eindeutig einen starken Einfluss auf Locke und dessen Naturrechts-

²⁹ Vgl. Ebd., S. 837; dazu vgl. auch Schröder, *Die Begründung der Moral bei John Locke*, S. 8–9.

³⁰ Vgl. Stemmer, *Der Begriff der moralischen Pflicht*, S. 837.

³¹ Bernd Ludwig, *Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die «Reasonableness of morality»*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik – Annual Review of Laws and Ethics*, 12, 2004, S. 73–89.

³² Ebd., S. 75.

theorie ausgeübt.³³ Spuren der lockeschen Auseinandersetzung mit den Werken von Pufendorf können Ludwig zufolge in der Lehre der Hausgemeinschaft, in der Eigentumstheorie, in der Regierungslehre sowie in der Konzeption des Naturzustandes festgestellt werden, welche Locke in den *Two Treatises of Government* entwickelt hat. Der Autor betont allerdings, dass «Pufendorf in einer Art deduktiv-systematischer Weise vorzugehen bemüht ist, die Locke durchweg fremd zu sein scheint.»³⁴ Laut Ludwig hat Pufendorf nämlich eine System- und Gesetzeskonzeption entworfen, die an die traditionelle, thomistische Vorstellung von der Ableitung von Gesetzen und Pflichten aus der sogenannten *lex aeterna* (oder *lex naturae*, *lex fundamentalis*) erinnert. Eine solche Darstellung wird aber laut Ludwig bei Locke überhaupt nirgends erkennbar.³⁵ Obwohl in den *Two Treatises of Government* der Begriff der *lex naturae* durchaus zentral, «geradezu ubiquitär ist (12- bzw. 49-mal tritt der Terminus in den beiden Teilen auf)»³⁶, kann in Lockes Darstellung kein eigentliches Prinzip oder kein Grundsatz des Naturrechts gefunden werden. Es findet daher laut Ludwig kein Versuch bei Locke statt, die unterschiedlichen Gesetze, Rechte und Pflichten auf ein solches grundlegendes Prinzip zurückzuführen, obwohl er in *An Essay Concerning Human Understanding* die Moral als rationale, demonstrierbare, durch die Vernunft erkennbare Lehre definiert hatte.³⁷ Aus der Analyse der lockeschen Ausprägung der Ethik im *Essay* ergibt sich für Locke laut Ludwig eine Würdigung als «Ahnherr einer Metatheorie der Moral»³⁸.

So führt Locke, immer gemäss Ludwig, im *Essay Concerning Human Understanding* die Begriffe des moralisch Guten und des Bösen auf die Lust und Unlust zurück und definiert das Adjektiv «moralisch» mit dem Rückgriff auf den Begriff der Sanktion eines höchsten Gesetzgebers, ohne dabei allerdings die Moral rational zu begründen.³⁹ Aus der lockeschen Theorie des Gesetzes und der Sanktion ergibt sich Ludwig zufolge «ein epistemologisches

33 Vgl. Ebd., S. 75–76.

34 Ebd., S. 76.

35 Vgl. Ebd., S. 77.

36 Ebd., S. 77.

37 Vgl. Ebd., S. 77–78.

38 Ebd., S. 79.

39 Vgl. Ebd., S. 79.

Problem, das im Rahmen des Lockeschen Empirismus keine offensichtliche Lösung» hat.⁴⁰ Die Beweisbarkeit der Moral, die Locke in seinem Werk stark vertritt, impliziert nämlich die daraus sich ergebende Beweisbarkeit der Verbindung zwischen den Geboten/Verboten und den Strafen. Ludwig fragt sich an dieser Stelle, worin bei Locke die sogenannte «Reasonableness of morality» besteht. Aus einer kurzen Betrachtung der lockeschen Schrift *Reasonableness of Christianity* (1695) über die Vernunftgemässheit der christlichen Religion gewinnt Ludwig einen starken Hinweis auf die Aussichtslosigkeit einer positiven Grundlegung der Moral mittels der Vernunft.⁴¹ Aus dieser kann nämlich herausgelesen werden, dass die Rationalität der Moral nicht in ihrer rationalen Begründbarkeit, sondern in ihrer Resistenz gegenüber rationaler Widerlegung liegt.⁴² Ludwig zieht den Schluss, dass Locke keine Moral im Sinne eines Systems konzipiert habe und dass ein solches System aus den lockeschen Konzepten heraus auch nicht zu erwarten sei. Als eine rationale Naturrechtslehre tritt bei Locke laut Ludwig demgegenüber ein christlicher Empirismus zutage.

Aus der Rekonstruktion der lockeschen Ethik in ihrer schrittweisen Entwicklung entsprechend dem Fortgang der unterschiedlichen Werke des Philosophen resultiert eindeutig, dass Locke eine rationale Begründung der Ethik geleistet hat und eine vollständige systematische Theorie entwickelt hat.

Lockes Moral steht auch im Zentrum der Analyse von Thomas Schröder.⁴³ Er geht davon aus, dass bei Locke die rationale Begründung des moralischen Handelns auf das Prinzip einer legitimen Sanktionsmacht Gottes zurückgeführt wird.⁴⁴ Mittels der Analyse dieses bestimmten Aspekts der lockeschen Theorie stellt der Autor fest, dass diese Begründung der Moral als Prämisse, Referenz und Grundlage für einige der modernen Moralphilosophien

⁴⁰ Vgl., S. 81.

⁴¹ Vgl. Ebd., S. 83.

⁴² Vgl. Ebd., S. 84.

⁴³ «Locke [...] vertritt die Position, dass moralische Verfehlungen im Jenseits bestraft werden und dass es vor allem die Aussicht auf diese negative Sanktion ist, die den Menschen als vernunftbegabtes Wesen zum moralkonformen Handeln motiviert.»; Schröder, *Die Begründung der Moral bei John Locke*, S. 4.

⁴⁴ Ebd., S. 4.

betrachtet werden kann. Schröder nennt als Beispiele die Moraltheorien von Peter Stemmer und Ernst Tugendhat, die wie Locke «für die Regulierung des Handelns durch moralische Normen» plädieren und aus dieser Voraussetzung eine rationale Begründung der Notwendigkeit des moralischen Handelns ableiten.⁴⁵ Schröder diskutiert somit in seiner Arbeit die Antworten, die die modernen Moraltheorien auf die Frage nach der Notwendigkeit des moralischen Handelns geben⁴⁶, und stellt abschliessend fest, dass sich die gegenwärtigen Positionen in der Bestimmung der moralischen Normen als «sanktionskonstituiert» treffen.⁴⁷ In der Letztbegründung des Rechtes zur Festsetzung moralischer Normen besteht laut Schröder ein wesentlicher Unterschied zwischen Locke und den Theoretikern der Gegenwart. Letztere lehnen die Begründung der Moral basierend auf der göttlichen Schöpfung sowie dem göttlichen Recht zur Normsetzung und zur Sanktionierung ab. «Autonomie der Legitimation beziehungsweise Selbstlegitimation sind für sie die entscheidenden Kriterien – die einzigen, die für eine moderne Moralkonzeption begründbar sind.»⁴⁸ Gemäss Schröder lässt sich Locke im Rahmen der rationalen Begründung der Moral als traditioneller Denker mit modernen Ansätzen umschreiben. So sei Lockes Position von evidenter Relevanz und übe einen tiefen Einfluss auf die modernen moralphilosophischen Konzeptionen aus, eine vertretbare Ansicht, obwohl diese im eindeutigen Kontrast zum lockeschen Begründungsprinzip der Moral stehen.⁴⁹

In einer Linie der Kontinuität mit Stemmers Analyse betont auch Schröder den starken Kontrast, der sich zwischen Lockes rationaler Begründung der Moral aus den Begriffen der Pflicht und der göttlichen Sanktion und den modernen Philosophien der Moralbegründung greifen lässt. Dabei beschränken sowohl Stemmer als auch Schröder Lockes Theorie auf die im Werk *An Essay Concerning Human Understanding* vermittelte Sicht, in welchem Locke die Themen der Begründung und rationalen Rechtfertigung der Moral am Rande einer artikulierten Erkenntnistheorie andeutet. Die Aktualität der locke-

⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 4.

⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 11–21.

⁴⁷ Vgl. Ebd., S. 23.

⁴⁸ Ebd., S. 24.

⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 24.

schen Ethik resultiert allerdings aus vielfältigen Aspekten, die Locke in den vorherigen Schriften und *Essays* vertieft hatte. In den späteren Werken *An Essay Concerning Human Understanding* und *Two Treatises of Government* hat Locke schliesslich keine weitere Begründung mehr geboten, und zwar deswegen, weil er diese Aspekte in den vorherigen Werken bereits ausführlich abgehandelt hatte.

Weitere bedeutungsvolle Forschungsbeiträge sowohl zur theoretischen als auch der religiösen und politischen Theorie Lockes sind in dem im Jahre 2006 veröffentlichten Sammelband *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie* vereint.⁵⁰ Die Publikation enthält die Vortragsreihe, die im Winter-Semester 2004–2005 vom Philosophischen Seminar der Universität Mannheim zu Ehren von Locke zum Jubiläum seines Todes durchgeführt wurde.⁵¹ Die unterschiedlichen Abhandlungen vertiefen die Überlegungen über die Begriffe von Ideen⁵², persönlicher Identität⁵³, Bewusstsein⁵⁴ und Intuition⁵⁵ auf der Basis der Analyse der lockeschen Schrift *An Essay Concerning Human Understanding*.

Der Beitrag von Ivano Petrocchi⁵⁶ richtet seine Aufmerksamkeit auf die Aufwertung der entscheidenden Rolle, die Locke durch seine Schriften im Hinblick auf das Thema der Erkenntnistheorie und des Wissens in der Philo-

50 Lothar Kreimendahl (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006; Aufklärung, Band 18.

51 Vgl. Ebd., S. 5.

52 Vgl. Andreas Kemmerling, *Vom Unverständlichen zum als selbstverständlich Vorausgesetzten – Lockes unerläuterter Ideenbegriff*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 7–20; Ralph Schumacher, *Locke über die Intentionalität sinnlicher Ideen*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 21–36; Rainer Specht, *John Lockes Lehre vom Allgemeinen*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 69–94; Katia Saporiti, *Locke und Berkeley über abstrakte Ideen*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 113–142.

53 Vgl. Reinhard Brandt, *John Lockes Konzept der persönlichen Identität*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 37–54.

54 Vgl. Rolf W. Puster, *Eine Klippe für die Selbsttransparenz des Bewusstseins? Zu Lockes Begriff der Erinnerung*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 55–68.

55 Vgl. Udo Thiel, *Der Begriff der Intuition bei Locke*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 95–112.

56 Vgl. Ivano Petrocchi, *Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift «Of the Conduct of the Understanding» in der deutschen Aufklärung*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 143–158.

sophie der Aufklärung und in der kantschen theoretischen Philosophie gespielt hat. Die Vorträge von Wolfgang Leidhold⁵⁷ und von Günter Gawlick⁵⁸ befassen sich hingegen mit den religiösen Themen der lockeschen Philosophie.⁵⁹ Gawlick berücksichtigt Lockes Theorie der Toleranz im Kontext der kontroversen historischen und politischen Zustände, die England im Laufe des 17. Jahrhunderts erlebte. Er analysiert mit besonderer Aufmerksamkeit die unterschiedlichen Argumente, die Locke 1689 im Toleranzbrief zur Begründung und Rechtfertigung seiner Toleranzforderung angeführt hat⁶⁰, und skizziert eine Antwort auf die Frage, ob Lockes Toleranztheorie die wünschenswerten Ergebnisse tatsächlich erreicht hat; ob sie «ein brauchbares Muster für eine moderne Theorie der Toleranz» abgibt und ob sie es verdient, heute noch weiterhin studiert zu werden.⁶¹

Der Autor kommt zum Schluss, dass Locke mit seiner Apologie des Toleranzprinzips in der Praxis «weniger erreicht hat, als er wollte». Trotzdem hat Locke mit seiner Forderung «das Tor zu einer echten Liberalisierung aufgestoßen».⁶² Obwohl «Lockes gesamte Perspektive auf das Toleranzproblem heute als zu eng und manche seiner Argumente als zu zeitgebunden gelten», dürfen wir «diesen Text als einen philosophischen Klassiker betrachten, der ein relevantes Problem erhellend und nachvollziehbar diskutiert, so daß wir über seinen Argumentationserfolg urteilen können».⁶³ Die Forschungsbeiträ-

57 Vgl. Wolfgang Leidhold, *Vernunft, Erfahrung, Religion. Anmerkungen zu John Lockes «Reasonableness of Christianity»* in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 159–178.

58 Vgl. Günter Gawlick, *Lockes Theorie der Toleranz*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 179–200.

59 Zur Toleranztheorie Lockes vgl. auch John Perry, *Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State*, in: *Journal of Church and State*, 47, 2, 2005, S. 269–288; Diego Lucci, *Political Scepticism, Moral Scepticism, and the Scope and Limits of Toleration in John Locke*, in: *Yearbook of Maimonides Centre for Advanced Study*, hrsg. Bill Rebiger, De Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 109–144. Diese Forschungsbeiträge fokussieren sich auf die religiösen und politischen Aspekte der lockeschen Toleranztheorie.

60 Vgl. Gawlick, *Lockes Theorie der Toleranz*, S. 184–193.

61 Vgl. Ebd., S. 198–199.

62 Vgl. Ebd., S. 198.

63 Ebd., S. 199.

ge von Jürgen Sprute und Jean-Claude Wolf fokussieren sich auf Lockes politische Konzeption.⁶⁴ In diesen Abhandlungen wird die Ethiktheorie nur marginal und am Rande der Betrachtung des Naturzustandes und der Begründung der politischen Herrschaft berücksichtigt. Die kritische Auseinandersetzung mit der ethischen Theorie stellt hingegen eine Lücke in der von Lothar Kreimendahl herausgegebenen Publikation dar, die ansonsten einen insgesamt wertvollen Beitrag zum Verständnis von Lockes theoretischer, religiöser und politischer Philosophie leistet.

Auch Bernd Franke konzentriert seine Forschung auf die Vertiefung der politischen Aspekte des lockeschen Denkens. Im Artikel *Das Prinzip naturrechtlicher Ethik bei John Locke*⁶⁵ analysiert er die zentrale und entscheidende Rolle, die der englische Philosoph in der traditionellen Diskussion über die Verhältnisse zwischen Recht und Gesetz, sowie zwischen bürgerlichem Gesetz und Ethik eingenommen hat. Er geht von der Prämisse aus, dass die Debatte über die Verhältnisse zwischen Recht und Gesetz seit der Antike immer wieder mit Argumenten und Gegenargumenten geführt wurde. In der Debatte stehen sich die Befürworter der sogenannten «metaphysischen» Perspektive, der zufolge die bürgerlichen Gesetze an Gott als Schöpfer und höchster Autorität orientiert sind, und die Verteidiger der sogenannten «säkularisierten» Position, nach der die Ethik ausschliesslich aus dem gesetzeskonformen Verhalten besteht und somit die bürgerlichen Gesetze den Massstab für den Ethikbegriff bilden, gegenüber.⁶⁶ Laut Franke hat Locke «das rechtsphilosophische und ethische Bewusstsein westlicher Gesellschaften»⁶⁷ mit den demokratischen Prinzipien der Gewaltenteilung, der Kontrolle oder des Individualrechtsschutzes, die er theorisiert hat, stark beeinflusst. Die Theorien des englischen Philosophen sind demnach von allgemeiner rechtsphilosophischer Bedeutung. In dieser Hinsicht sei Locke als Initiator der

⁶⁴ Vgl. Jürgen Sprute, *Die Legitimität politischer Herrschaft bei John Locke*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 201–222; Jean-Claude Wolf, *Strafe im Naturzustand*, in: Kreimendahl (Hrsg.), S. 223–236.

⁶⁵ Bernd Franke, *Das Prinzip naturrechtlicher Ethik bei John Locke*, in: Archiv für Recht und Sozialphilosophie (ARSP), 96, 2010, S. 199–222.

⁶⁶ Vgl. Ebd., S. 199.

⁶⁷ Ebd., S. 199.

westlichen Grundrechte anzusehen.⁶⁸ Auf dieser Grundlage stellt Franke die zentrale Frage nach dem lockeschen ethischen Werteverständnis und nach dem Spannungsverhältnis zwischen Recht und Gesetz bei Locke. Er argumentiert, dass Lockes Rechtsphilosophie auf dessen Konzeption des Naturrechts beruht. Um Lockes Rechtsverständnis zu erklären, soll diese Konzeption daher im Folgenden ausgeführt werden.⁶⁹

Lockes Naturrechtsphilosophie ist laut Franke in sich selbst nicht vollkommen schlüssig, sondern «uneinheitlich, wechselhaft und auf unerklärliche Weise kontradiktorisch».⁷⁰ Lockes Hauptintention war, kein Naturrecht und keine Moralphilosophie systematisch aufzubauen, sondern die Demonstrierbarkeit der Moral zu theorisieren.⁷¹ Lockes naturrechtliche Auffassung ist deswegen Frankes Analyse zufolge auf eine Vielzahl einzelner Fragmente verteilt, welche aus den unterschiedlichen Werken «hinausgefiltert» werden müssen. Lockes Rechts- und Gesetzphilosophie sowie Lockes Naturrechtslehre beruhen auf der Epistemologie und Erkenntnistheorie, die Locke im *Essay Concerning Human Understanding* entwickelt hat. Lockes «Intention ist es, mittels einer streng formalistischen Betrachtungsweise das menschliche Wissen systematisch zu ergründen und damit ein allgemeingültiges, schematisches Erklärungsmuster für die Wissensgenerierung zu schaffen, welches konsequent das Erkennen des natürlichen Rechts einschließt.»⁷² Franke rekonstruiert in seiner Arbeit die grundlegenden Aspekte der lockeschen Erkenntnistheorie⁷³ und deduziert daraus Lockes Begründung der moralischen Rechtmässigkeit nach dem sogenannten Prinzip der «Gesetzestreue».⁷⁴ Er stellt heraus, dass Locke die Rechtmässigkeit und die Unrechtmässigkeit der Handlung auf die völlige Übereinstimmung oder Nichtübereinstimmung der Handlung mit dem Gesetz zurückführt. Aus dieser Perspektive hängt die moralische Bewertung der Handlung von dem Grad ihrer Konformität bzw.

⁶⁸ Ebd., S. 200.

⁶⁹ «Das Naturrecht muss damit als Dreh- und Angelpunkt der gesamten Rechts- und Gesetzlehre John Lockes aufgefasst werden.»; Ebd., S. 200.

⁷⁰ Vgl. Ebd.

⁷¹ Vgl. Ebd., S. 201.

⁷² Ebd., S. 201.

⁷³ Vgl. Ebd., S. 202–205.

⁷⁴ Vgl. Ebd., S. 207–209.

Loyalität mit dem Gesetz ab, und die Gesetzeskonformität des Handelns bildet einziges Kriterium und Massstab von Rechtmässigkeit. Die Legalität wird demnach bei Locke zum grundlegenden ethischen Prinzip.

Laut Franke trennt Locke allerdings die Rechtmässigkeit von den Begriffen des moralisch Guten oder Üblen.⁷⁵ Aus der Analyse der lockeschen Handlungsmotivationstheorie, nach der jeder Mensch im Interesse der Verwirklichung des Glückes sowie der Entfernung des Unglückes handelt, kommt Franke in seiner Untersuchung zu einer Charakterisierung der lockeschen Ethik, die er einerseits als eudämonistisch, andererseits als neoepikureistisch und hedonistisch definiert.⁷⁶

Da Locke allerdings die Moralität an der Objektivität und Verbindlichkeit eines durch die blosse Vernunft erkennbaren Naturgesetzes festmacht, kann seine Ethik auch als rationalistisch betrachtet werden.⁷⁷ Das Vernunft- oder Naturgesetz verpflichtet jeden Menschen als vernünftiges Wesen ewig, allgemein und unabhängig von den Folgen einer Handlung für die handelnde Person zur Erhaltung der Menschheit und der menschlichen Natur. Es verpflichtet ihn zum Respekt gegenüber anderen Menschen in Bezug auf das Leben, die Freiheit und das Eigentum, sowie zur Einhaltung der vereinbarten Verträge.⁷⁸

Frankes Analyse zufolge hat Locke eine Theorie der Rechtsethik formuliert, die auf dem Prinzip des Naturrechtes und des Naturgesetzes gründet. Das Naturgesetz bildet deshalb bei Locke Grundlage und Basis (den «Dreh- und Angelpunkt») dieser eudämonistischen, hedonistischen, legalistischen und rationalistischen Rechtsethik.⁷⁹

75 «Moralische Rechtmässigkeit im Sinne eines normenkonformen Verhaltens und das natürlich Gute (*natural good*) sind zwei unterschiedliche Begriffe und bezeichnen nicht etwa eine unterschiedliche moralische Qualität eines Gutes oder einer Handlung. Es wäre in diesem Zusammenhang völlig falsch anzunehmen, dass sich Begriffe wie «gut» oder «schlecht» unmittelbar aus der Beachtung oder Nichtbeachtung einzelner Normen ableiten ließen. Eine solche moralphilosophische Auffassung ist von Locke keinesfalls intendiert.»; Ebd., S. 210.

76 Vgl. Ebd., S. 211–212.

77 Vgl. Ebd., S. 212.

78 Vgl. Ebd., S. 214–217.

79 Vgl. Ebd., S. 220–222.

Franke hat in Zusammenarbeit mit Matthias Kranke auch den Begriff der Freiheit in Lockes Ethiktheorie unter die Lupe genommen. In dem 2010 erschienenen Artikel *Die Ethik der Unfreiheit: Der missverstandene Freiheitsbegriff John Lockes*⁸⁰ stellen die Autoren ausgehend von der Tatsache, dass Locke allgemein als «Vater der Freiheit» und «Schöpfer freiheitlichen Denkens» betrachtet wird, die zentrale Frage, ob er tatsächlich als «Wegbereiter des modernen Freiheitsbegriffes» bezeichnet werden kann oder ob seine Überlegungen zur Ethik und insbesondere zum Freiheitsbegriff nicht allenfalls überschätzt werden.⁸¹

Als Resultat einer Analyse der *Two Treatises of Government* könne Lockes Vorstellung der Freiheit tatsächlich als wegbereitend für eine moderne Konzeption von Freiheit betrachtet werden. Allerdings legt Lockes Auffassung von Freiheit «eine bisher unzureichend beachtete Ambivalenz» offen.⁸² Im *Second Treatise* definiert nämlich Locke die natürliche Freiheit und Gleichheit der Menschen als Voraussetzungen und Grundlagen für die Gründung der Gesellschaft und des Staats; andererseits rechtfertigt er eine naturrechtliche und ethische Legitimation der despotischen Gewalt.⁸³ Aus dieser Perspektive ergibt sich Franke und Kranke zufolge im lockeschen ethischen Denken ein bestimmtes Spannungsfeld zwischen Freiheit und Unfreiheit. Um Lockes Freiheitsbegriff richtig zu verstehen, muss deswegen nicht nur die sogenannte «helle Seite» der Freiheit, sondern und insbesondere auch die «dunkle Seite» der Unfreiheit mit einbezogen werden.⁸⁴ In ihrem Beitrag bieten Franke und Kranke eine Rekonstruktion der Konzeption von Freiheit und Gleichheit auf Basis einer inhaltlichen Analyse der *Two Treatises of Government*.⁸⁵ Sie erläutern darin die Darstellung des ethischen Prinzips der Legalität durch die Betrachtung der Theorie der Gesetze und der Sanktion, wie sie Locke im *Essay Concerning Human Understanding* eindeutig formuliert

⁸⁰ Bernd Franke, Matthias Kranke, *Die Ethik der Unfreiheit: Der missverstandene Freiheitsbegriff John Lockes*, in: *Rechtstheorie*, 41, 2010, S. 435–467.

⁸¹ Vgl. Ebd., S. 438.

⁸² Ebd., S. 436.

⁸³ Vgl. Ebd., S. 437.

⁸⁴ Vgl. Ebd., S. 438.

⁸⁵ Vgl. Ebd., S. 438–441.

hatte.⁸⁶ Abschliessend erklären die Autoren die «unfreien Bestandteile» des lockeschen Freiheitsbegriffs durch die Analyse der Bedingungen der Verwirkung von Freiheit bei Eroberung, Usurpation und Tyrannei, die Locke als drei verschiedene Formen von Gewaltanwendung betrachtet.⁸⁷

Nachdem Locke die verschiedenen Modalitäten der Verwirkung von Freiheit erklärt hat, führt er den Begriff der despotischen Gewalt ein, welche die «am weitesten reichende der drei von Locke definierten Gewalten» sei.⁸⁸ In Frankes und Krankes Interpretation kann die definitorische Unterscheidung der drei eingeführten Formen der elterlichen, politischen und despotischen Gewalt aus dem lockeschen Eigentumsbegriff heraus verstanden werden. So wird die elterliche, naturgegebene Gewalt als Verpflichtungsrecht der Eltern zum Eigentumsschutz der Kinder vor möglichen Zerstörungen exklusiv während ihrer Minderjährigkeit definiert. Die politische Gewalt hingegen entsteht im Zuge der Gesellschaftsgründung, wenn die zukünftigen Mitglieder der Gesellschaft das individuelle Recht auf persönliche Ausübung der natürlichen Freiheit zwecks eines besseren und dauerhaft garantierten Eigentumsschutzes an die Gesellschaft abtreten. Im Gegensatz dazu wird die despotische Gewalt über das Leben anderer Individuen dann ausgeübt, wenn diese die Freiheit durch Fehlverhalten verwirkt haben. Die despotische Gewalt verstösst deswegen gegen das Grundprinzip der menschlichen Vernunft und gegen die Naturgesetze. Sie repräsentiert die Fortsetzung eines ständigen Kriegszustandes.⁸⁹ Die Autoren präzisieren an dieser Stelle, dass Locke zwischen drei Gewalten auf der Grundlage des Schutzes, des Verwaltens und des Nutzens des Eigentums unterscheidet.⁹⁰ Daraus wird laut den Autoren evident, dass Locke auf die Nuancen zwischen Freiheit und Unfreiheit verzichtet hat und durch seine Überlegungen hinsichtlich «Ausmass der Unfreiheit» als Folge der despotischen Gewalt einen Einfluss auf die modernen Verfas-

⁸⁶ Ebd., S. 441–450.

⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 450–452.

⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 460.

⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 460–461.

⁹⁰ «So mutiert Locke despotische Gewalt zu einem Schutzmechanismus für diejenigen, deren Eigentum durch die Kriegstreiber gefährdet wird [...] Dieser Mechanismus ist eindeutig als Bestandsschutz zugunsten der ›Aufrichtigen‹ und zum Erhalt einer langfristig stabilen bürgerlichen Gesellschaft konstruiert.»; Ebd., S. 461.

sungen ausgeübt hat.⁹¹ Lockes Freiheitsbegriff impliziert somit in seiner Begründung eine inhaltlich «dunkle Seite» der Unfreiheit. Seine Ausführungen erheben nämlich nicht die Freiheit zum unumstösslichen Grundprinzip, sondern sie «stellen eine einheitlichen Freiheitsentwurf dar», was unvermeidlich auch zu einer Auseinandersetzung mit der «Ethik der Unfreiheit» führen muss.⁹² Deswegen sei Lockes Freiheitsbegriff missverstanden worden.

Allerdings lässt sich im lockeschen Freiheitsbegriff des *Second Treatise of Government* kein Widerspruch feststellen. In diesem Werk begründet Locke, wie sich im Laufe der folgenden Analyse zeigen wird, die Theorie der Gesellschaft und des Staates auf der Basis der ethischen Überlegungen, die er in den vorherigen Schriften entwickelt hatte. Lockes Konzeption der Freiheit in der *Second Treatise* setzt die Ethik Lockes voraus und soll in enger Verbindung mit den vorangegangenen Überlegungen des Philosophen betrachtet werden.

Im Zentrum des Forschungsbeitrags von Ulrich Steinvorth steht demgegenüber Lockes Arbeitstheorie. Im Artikel *Locke, Arbeit und Emanzipation*⁹³ geht der Autor davon aus, dass die Arbeit bei Locke als Weg und Mittel zur Emanzipation, Befreiung aus Abhängigkeiten sowie zur Vervollkommenung der Menschen konzipiert ist.⁹⁴ Gemäss Steinvorth stellt Locke in den *Two Treatises of Government* seine Theorie der Arbeit auf die Basis einer zentralen These, die einen dezisiven Einfluss auf das Denken von Rousseau, Kant und Marx ausgeübt haben soll und auch dem Autor ganz richtig und vertretbar erschien. Locke stellt nämlich in Aussicht, dass alle Menschen «durch eine bestimmte Form der Wirtschaft oder des Einsatzes verfügbarer Ressourcen» ihre rationalen Fähigkeiten gebrauchen und Glück, Freiheit und Vollkommenheit erreichen können. Mit einer solchen Perspektive hat Locke dem Autor zufolge eine «radikale Neuerung» in der Philosophie hinzugefügt, weil er «das antike Ideal der Vernunfttätigkeit universalisiert, historisiert und politisiert» hat.⁹⁵ Alle Menschen können durch eine ökonomische Tätigkeit die

⁹¹ Vgl. Ebd., S. 463.

⁹² Vgl. Ebd., S. 467.

⁹³ Ulrich Steinvorth, *Locke, Arbeit und Emanzipation*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPh), 58, 2010, S. 705–720.

⁹⁴ Vgl. Ebd., S. 705.

⁹⁵ Ebd., S. 705.

Idee vom Gebrauch der Vernunft und der daraus folgenden Vollkommenheit vollständig verwirklichen. In diesem Sinne kann Locke in Steinvorths Augen als «erster Marxist» bezeichnet werden, der Marx' These vom tiefen Einfluss der Wirtschaft auf die Politik und auf die Moral vorweggenommen habe, ohne dabei «zum moralischen Relativisten» zu werden.⁹⁶

Steinvorth skizziert die Konsequenzen einer solchen Konzeption Lockes auf der modernen Markttätigkeit ebenso wie die möglichen Alternativen zur zeitgenössischen Markttätigkeit.⁹⁷ Dabei beschränkt er sich in seiner Analyse jedoch auf die Betrachtung der lockeschen Arbeitstheorie in den *Two Treatises* im Rahmen der ökonomischen Tätigkeit. Die Basis der Arbeitskonzeption Lockes ist allerdings viel breiter: Sie wird durch die ethischen Grundprinzipien der Freiheit, der Gleichheit und des moralischen Gesetzes gebildet, welche Locke in den früheren *Essays* theorisiert hat.

Ein weiterer aktueller Forschungsbeitrag zum Denken Lockes stammt von Brunello Lotti, der im 2016 veröffentlichten Artikel *La legge di natura in Locke: una questione teologico-politica* den lockeschen Begriff des Naturgesetzes aus einem theologischen und politischen Blickpunkt kritisch hinterfragt.⁹⁸ Mithilfe einer Analyse der *Two Treatises of Government* erläutert Lotti Lockes Überlegungen zum Naturgesetz und betont den streng theologischen Charakter, den Locke dem Begriff von Anfang an zugeschrieben hat. Lotti zufolge hat Locke keine plausible und kohärente Theorie des Naturgesetzes formuliert, sondern er hat den Begriff der vorangehenden klassischen und christlichen Tradition des *jus naturalis* («giusnaturalismo») entnommen und sich diesen völlig einverleibt, um dem politischen Absolutismus eine radikale Ablehnung entgegenzustellen. Diese Tatsache führt laut Lotti zwangsläufig zu einer Menge inhaltlicher wie formaler Widersprüche in Lockes Begriff vom Naturgesetz. Lotti bringt die widersprüchlichen Aspekte des theologischen Naturgesetzbegriffes bei Locke ans Licht und betont den evidenten Kontrast, der in der damit verbundenen Konzeption aufgezeigt werden könne. Laut Lotti steht Lockes Definition des Naturzustandes und

⁹⁶ Ebd., S. 705.

⁹⁷ Vgl. Ebd., S. 713–719.

⁹⁸ Brunello Lotti, *La legge di natura in Locke: una questione teologico-politica*, in: *Ethics and Politics*, 28 (2), 2016, S. 13–58.

des Naturgesetzes in direktem Widerspruch zu der Rechtfertigung und Legitimation der Gewaltausübung im Naturzustand gegen mögliche Verletzter des Naturgesetzes.⁹⁹ Der Naturzustand sei nämlich als Zustand der Freiheit, der Gleichheit und der Herrschaft des Naturgesetzes beschrieben, das den Menschen zur Achtung gegenüber Leben, Körper und Eigentum der Mitmenschen verpflichtet. Jeder Mensch wird im Naturzustand im Falle von Gesetzverletzungen Anwalt und Vollstrecker des Naturgesetzes. Aus der Perspektive Lockes besitzt also jeder Mensch die Fähigkeit, die Verletzungen des Gesetzes mit der Ausübung von Gewalt bestrafen zu können.¹⁰⁰ Daraus folgt eine paradoxe Situation im Naturzustand. Das Naturgesetz, das von Gott den Menschen zu Schutz, Erhaltung und Friede zugestanden wurde, fordert den Rückgriff auf eine legitime und gerechtfertigte Gewalt gegen die Verletzer des Gesetzes selbst, damit dieses in Kraft bleiben kann.¹⁰¹ Genau diese paradoxe Situation findet sich Lotti zufolge in Locke Theorie vom individuellen Selbstschutzrecht wieder. Ein solches Recht folgt aus der Abwesenheit einer höchsten Autorität sowie einer festen Gesetzgebung im Naturzustand.¹⁰² Die Gewaltausübung ohne Recht gegen einen anderen Menschen gibt dem Opfer das Recht auf einen individuellen Selbstschutz sowohl im Naturzustand als auch im Zivilzustand. Das Selbstschutzrecht ergibt sich bei Locke aus dem Grundprinzip, nach dem im Naturzustand das Leben aller Menschen bewahrt werden muss. Wenn ein solches Grundprinzip von einem Angreifer verletzt wird, so muss das Opfer verteidigt werden.¹⁰³ Aus diesen und weiteren Passagen destilliert Lotti die vielfältigen theoretischen Schwierigkeiten und Widersprüche heraus, zu welchen Lockes Theorie vom Naturgesetz führt. Lotti betont in der lockeschen Auffassung des Naturgesetzes die Anwesenheit einer theologischen, christlichen, eschatologischen Perspektive, die dem Autor zufolge in der lockeschen Abhandlung keine rationale Grundlage hat.¹⁰⁴

⁹⁹ Vgl. Ebd., S. 15.

¹⁰⁰ Vgl. Ebd., S. 20.

¹⁰¹ Vgl. Ebd., S. 20–22.

¹⁰² Vgl. Ebd., S. 22.

¹⁰³ Vgl. Ebd., S. 22–23.

¹⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 52–53.

Lotti stellt abschliessend fest, dass Lockes Theorie ein absolutes Prinzip der Souveränität voraussetzt. Ein solches Prinzip besitzt allerdings keinen politischen, sondern nur einen metaphysischen Charakter: Locke nimmt nämlich an, dass die absolute Souveränität dem Naturgesetz exklusiv anhängt¹⁰⁵ und schreibt damit dem Naturgesetz einen absoluten Wert zu, was in der konkreten Realität der menschlichen Verhältnisse allerdings kompromittiert wird.¹⁰⁶ Die vielfältigen Unstimmigkeiten einer solchen Konzeption rühren Lottis Analyse zufolge von einer ganz bestimmten philosophischen Absicht Lockes: Er wollte den Realismus des politischen Denkens, welcher die Themen der individuellen Nützlichkeit, der egoistischen Handlungsmotive und der konfliktreichen Verhältnisse zwischen Bürgern und Regierung ins Zentrum der Betrachtung gestellt hatte, mit der traditionellen Idee eines unveränderlichen, ewigen und allgemeingültigen Naturgesetzes als höchster Norm menschlichen Handelns verbinden und diese miteinander versöhnen.¹⁰⁷ Lockes Überlegung bleibt deswegen laut Lotti auf einen theologischen Rahmen beschränkt, in welchem das Naturgesetz zum menschlichen korrupten Verhalten in einen vollständigen Kontrast tritt.¹⁰⁸

Ich kann dieser Analyse Lottis, der im lockeschen Konzept des Naturgesetzes in den *Two Treatises of Government* die Abwesenheit einer systematischen Begründung des Gesetzes sowie das Fehlen einer theoretischen Kohärenz in der Abhandlung des Begriffes festzustellen glaubt, nicht zustimmen. Der wirkliche Grund für ein solches «Fehlen» einer Begründung des Gesetzes der Natur in den *Two Treatises* liegt darin, dass er in den früheren Schriften bzw. in den jugendlichen Essays und in den *Essays on the Law of Nature* diese Aspekte bereits ausgiebig behandelt hat, sodass er sie in den *Two Treatises of Government* schliesslich voraussetzen kann. Lockes Reflexion zum Gesetz der Natur in den *Two Treatises* stellt das kohärente Ergebnis einer artikulierten Ethikkonzeption dar, die in den früheren Schriften stufenweise entwickelt worden ist. Eine Rekonstruktion und Analyse der Ethikkonzeption in diesen Entwicklungsstufen, wie sie in den folgenden Kapiteln erfolgen

¹⁰⁵ Vgl. Ebd., S. 53–54.

¹⁰⁶ Vgl. Ebd., S. 54.

¹⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 55–56.

¹⁰⁸ Vgl. Ebd., S. 58.

soll, ist deshalb von zentraler Bedeutung für das Verständnis von Lockes Philosophiegebäude.

Aus dem kurz skizzierten Bild des Forschungsstandes zur Philosophie Lockes können rückblickend die folgenden Betrachtungen gewonnen werden.

- 1 Der Forschung fehlt eine Rekonstruktion der Ethik bei Locke in ihrer fortlaufenden Entwicklung von den ersten früheren *Essays* bis zu den späteren Werken. Stattdessen ist eine Fokussierung auf die theoretischen und politischen Aspekte seiner Philosophie festzustellen, während Lockes Konzeption der Ethik einzig im Kontext der Hauptwerke *Essay Concerning Human Understanding* und *Two Treatises of Government* untersucht worden ist. Die Debatte in der Fachliteratur kreiste dabei um die sogenannten hedonistischen, egoistischen und rationalistischen Aspekte des lockeschen Standpunkts.
- 2 Im aktuellen Forschungszustand ist ein Defizit zu vermerken, was den Einbezug der Texte angeht. Lockes frühere Schriften, die in seiner Auffassung der Ethik eine zentrale und entscheidende Rolle spielen, sind von den Forschungen zum Thema bis jetzt kaum beachtet worden. Aus dieser Perspektive ist in der aktuellen Forschung zu Lockes Philosophie ein mangelnder Textbezug festzustellen.

Vor dem Hintergrund des skizzierten Bildes des Forschungsstandes vertrete ich folgende These: Locke hat in seinen Werken von den frühesten Schriften an bis hin zu den späteren Werken der philosophischen Maturität eine vollständiges Konzept der Ethik formuliert, welches sich nicht bloss auf einige sporadische Überlegungen im Rahmen der epistemologischen oder politischen Konzeption reduzieren lässt, sondern vielmehr eine Aufwertung als artikulierte, «systematische», auf klaren Fundamenten gegründete Theorie erfahren soll. Diese Theorie lässt sich durch eine getreue Rekonstruktion der philosophischen Argumentationen in den genannten Werken erfassen und so in ihrer Vollständigkeit verstehen. Die Grundthemen der Freiheit als Bedingung für moralisches Handeln, des moralischen Gesetzes als höchste Norm des Handelns und der Vernunft als praktisches Vermögen zum Handeln stellen die drei zentralen Pfeiler dar, auf der Locke seine Ethik aufgebaut hat.

Der englische Philosoph hat nämlich bereits in diesen ersten Schriften die Grundlage seiner ethischen Ansichten eindeutig und präzise formuliert. Diese sogenannten «jugendlichen Essays» stellen deshalb die Prämisse und die Voraussetzungen für die Auffassung und die Entwicklung der ethischen Theorie Lockes dar. Mehr noch: In diesen Werken, welche in den folgenden Kapiteln analysiert werden, entwirft Locke geradezu die Basis und die Voraussetzungen für seine Ethik. Damit könnte ein Beitrag zur textgestützten aktuellen Forschung zu Lockes Philosophie geleistet werden.

2. Lockes früheste ethische Überlegungen. Die ersten Schriften

2.1 Der erste Essay: Freiheit und Gesetze

Um das ethische Theoriegebäude Lockes zu rekonstruieren, ist die Betrachtung und Analyse der Inhalte der sogenannten «jugendlichen Essays» unverzichtbar, welche zwischen 1660 und 1662 verfasst, aber nie von Locke veröffentlicht wurden.¹⁰⁹ Nach dem Tod von Oliver Cromwell (1658) folgten in England neue Formen des religiösen und politischen Fanatismus, die den schwachen Frieden nach dem englischen Bürgerkrieg ernsthaft bedrohten und von Locke als konkrete Gefahr für das Land wahrgenommen wurden. Die historischen, politischen und religiösen Zustände der Zeit bewegten Locke zur Formulierung dieser zwei Schriften, als philosophischer Beitrag zur Förderung einer dauerhaften Friedensstiftung auf politischer wie religiöser Ebene.¹¹⁰ Der erste Essay wurde mit dem Titel *Question: whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in*

¹⁰⁹ Die Essays befinden sich in Form von Manuskripten in der Lovelace Collection der Bodleian Library Oxford, in welcher die gesamten lockeschen Manuskripte gesammelt werden. Sie wurden erst 1961 von Carlo Augusto Viano (John Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, hrsg. Carlo Augusto Viano, Taylor, Turin 1961) zum ersten Mal veröffentlicht.

¹¹⁰ Für eine detaillierte Rekonstruktion des historischen, politischen und religiösen Kontextes, in dem Lockes Schriften verfasst wurden, vgl. Mario Sina, *Introduzione a Locke*, Editori Laterza, Rom-Bari 1989, S. 3–13; vgl. auch Mario Sina, *Il cammino di Locke verso la tolleranza religiosa*, in: Mario Sina (hrsg.), *La tolleranza religiosa*, Vita e Pensiero, Mailand 1991, S. 199–209.

*reference to Religious Worship*¹¹¹ in Englisch verfasst. In dieser Schrift behandelt Locke das Thema der Macht der zivilen Obrigkeit in Bezug auf die religiösen Zustände und tritt mit einem polemischen, sehr kritischen Essay der These entgegen, die Edward Bagshaw in dem 1660 anonym veröffentlichten Pamphlet *The Great Question concerning Things Indifferent in Religious Worship* vertreten hatte. Bagshaw, der damals ebenso wie Locke *student* am Christ Church College in Oxford war, hatte in dieser Schrift der zivilen Macht das Recht zur Intervention in den religiösen Belangen abgesprochen, welche seiner Meinung nach der Sphäre der Innerlichkeit und dem persönlichen Gewissen des Individuums zuzuordnen seien. Locke verfasste die erste seiner zwei «jugendlichen» Schriften, um Bagshaws These zu widerlegen und seine Gegenkonzeption vorzustellen. So wünscht Locke in seiner Schrift eine pazifistische Intervention seitens der politischen Autorität auch in religiösen Fragen, damit auf diese Weise die Sicherheit, der Friede und der Wohlstand der Gesellschaft garantiert werden können. Locke analysiert die Argumente, die Bagshaw in seinem Pamphlet zugunsten seiner These ausgebreitet hatte, im Detail und beweist mit entsprechenden Gegenargumenten ihre Unvertretbarkeit und ihre Widersprüche.

Der Titel des Essays lässt den Eindruck entstehen, die Abhandlung sei von exklusiv politischer Natur. Dennoch soll sie hier als erste Formulierung der lockeschen ethischen Theorie und als grundlegende Voraussetzung für einen sich als kohärent erweisenden philosophischen Gedankengang bei Locke betrachtet werden.¹¹² Eine minuziöse Analyse der religiösen *Quaestiones* in Antwort auf Bagshaws Argumente bleibt dabei im Hintergrund der Betrachtung; stattdessen sollen die ethischen Thematiken beleuchtet werden. Nachdem Locke in seinem ersten Essay Bagshaws Konzeption widerlegt hatte, schrieb er einen zweiten Essay in Latein mit dem Titel *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere?*

111 John Locke, *Question: whether the Civil Magistrate may lawfully impose and determine the use of indifferent things in reference to Religious Worship*, in: Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 14–61.

112 Die Relevanz und die Zentralität der zwei Essays im Rahmen der Entwicklung von Lockes Philosophie werden auch von Wolfgang von Leyden angedeutet. Vgl. Von Leyden, *Essays on the Law of Nature*, Introduction S. 21–30.

Affirmatur.¹¹³ Obwohl diese letztere Schrift das gleiche Thema wie der erste englische Essay betrifft, stellt sie keine polemische Abhandlung dar, sondern lässt sich als theoretische, systematische Darstellung der lockeschen Konzeption ansehen. In diesem lateinischen Essay vertieft Locke die Begriffe des Gesetzes der Natur (*lex naturae*), der moralisch gleichgültigen Dinge (*adiaphora*), sowie der positiven Gesetze und richtet die Aufmerksamkeit auf die gegenseitigen Verhältnisse zwischen diesen Konzepten, wie im nachfolgenden Paragraf erklärt werden wird.

In seinem ersten Essay geht Locke vom Begriff der Freiheit aus. Die Natur, die Ausdehnung, die Grenzen und das Fundament der Freiheit stellen die Hauptthemen der Schrift dar. Gleich in der Vorrede streicht Locke den Begriff der Freiheit als zentrales Motiv heraus:

«Besides the submission I have for authority I have noe less a love of liberty, without which a man shall finde himself less happy then a beast [...] But since I finde that a generall freedome is but a generall bondage, that the popular assertors of publique libertie are the greatest ingrossers of it too and not unfitly cald ist keepers and I know not whether the experience (if it may be credited) would not give us some reason to thinke that were this part of freedome contended for here by our Autor generally indulged in England it would prove only a liberty for contention, censure, and persecution and turne us loose to the tyranny of a religious rage [...]»¹¹⁴

¹¹³ John Locke, *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*, in: Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 62–80.

¹¹⁴ Ebd., S. 16–17: «Neben der Demut, mit der mich die Autorität erfüllt, ist mir die Liebe zur Freiheit nicht weniger teuer, denn ohne diese ist der Mensch unglücklicher daran als ein Tier. [...] Ich stelle allerdings fest, daß eine allgemeine Freiheit nur eine allgemeine Knechtschaft ist, dass die landläufigen Verfechter der öffentlichen Freiheit zugleich am stärksten auf deren alleinigen Besitz erpicht sind und sie daher nicht unpassend als deren Aufseher bezeichnet werden, und ich weiß nicht, ob die Erfahrung (wenn man ihr vertrauen kann) uns nicht einigen Grund zu der Mutmaßung böte, daß, falls man in England überall jenem von unserem Autor erstrebten Teil der Freiheit hingäbe, dies doch auf eine Freiheit zum Streiten, Kritisieren und Drangsalieren hinauslaufen und uns der Tyrannei religiöser Eiferer ausliefern würde.»; John Locke, *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften*, hrsg. Hermann Klenner, Das europäische Buch Verlag, Westberlin 1986, S. 12. Die Zitate sind *verbatim* übernommen. Da Locke eine sehr alte Form der englischen Sprache verwendet, können einige Diskordanzen mit

Die Reflexion über die Freiheit als höchstes Gut für den Menschen konstituiert die unverzichtbare Prämisse für die Verwirklichung sowohl der individuellen menschlichen Natur als auch des gesellschaftlichen Friedens, der politischen Ordnung und der sozialen Sicherheit. Aus dem Zitat lässt sich deutlich ersehen, dass Locke die Perspektive einer absoluten, bedingungslosen sowie unbegrenzten Freiheit als unmögliche und unvorstellbare Kondition ablehnt und ausschliesst. Eine absolute Freiheit setzt die völlige Unabhängigkeit von Gesetzen und die totale Abwesenheit von Grenzen voraus und bildet in diesem Sinne die ursprüngliche Ursache von Konflikten und Uneinigkeiten zwischen den Menschen. Als blosses Werkzeug des Machtmissbrauchs und der Herrschaft von Menschen über Menschen impliziert die absolute Freiheit Hass, Unordnung sowie Kampf zwischen Menschen, womit sie grundsätzlich nicht zur Aufwertung und Erfüllung der menschlichen Natur, sondern nur zu ihrer Degenerierung führt. Deswegen kann über Freiheit nur unter dem gleichzeitigen Vorhandensein von Grenzen und über das Gesetz bloss in der Perspektive einer bestimmten «Relativität» des Begriffes reflektiert werden.

«I have not therefor the same apprehensions of liberty that I finde some have or can thinke the benefits of it to consist, in a liberty for men at pleasure to adopt them selves children of god, and from thence assume a title to inheritance here, and proclaime them selves heyers of the world. Not a liberty for ambition to pull downe well framd constitutions, that out of the ruines they may build them selves fortunes [...] nor such a liberty as is like to ingage us in perpetuall dissension and disorder. All the freedome I can wish my country or my self is to enjoy the protection of those laws [...]»¹¹⁵

der aktuellen Sprache beobachtet werden. Deswegen wird in den Noten auch die Übersetzung auf Deutsch für den englischen *Essay* angeboten.

¹¹⁵ Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 17: «Ich meine also, wenn ich von Freiheit spreche, nicht dieselbe Freiheit von der mancher annimmt oder glauben kann, ihr Glück gipfele darin, daß sie es den Menschen beliebig freistelle, sich als Kinder Gottes auszugeben, mithin einen Erbspruch hienieden geltend zu machen und sich so zu der Welt Erben zu erklären; ich meine nicht die Freiheit der Ehrsuchtigen, wohlbegründete Verfassungen niederzureißen, um aus deren Trümmern ihr Glück zu zimmern [...] und schon recht nicht eine Freiheit, von der abzusehen ist, daß sie stets nur Streit und Unordnung über uns bringen wird. Alle Freiheit, die ich meinem Land und mir selber wünsche,

Locke konzipiert deshalb die Freiheit als bestimmte Kondition des Menschen unter Gesetzen.¹¹⁶ Um die Sphäre der Freiheit zu bestimmen und zu definieren, betrachtet Locke den Begriff des Gesetzes im allgemeinen und führt eine Unterscheidung ein zwischen den Bereichen des moralischen und denen des positiven Gesetzes durch die Bestimmung eines Bereiches der sogenannten «gleichgültigen Dinge», die vom moralischen Gesetz nicht vorgeschrieben sind und als frei betrachtet werden können. Die Freiheit lässt sich somit mit der Sphäre der moralischen «Gleichgültigkeit» identifizieren und auf diese beschränken.¹¹⁷ Auf dieser grundlegenden Voraussetzung baut Lockes Ethiktheorie auf. Diese Schriften sind deshalb nicht primär als politische Apologie der zivilen Macht der Obrigkeit, sondern als erste Äusserungen einer lockeschen Ethik zu beurteilen und aufzuwerten.

Die Abhandlung über die Freiheit führt Locke zur Betrachtung der unterschiedlichen Gesetze, ihrer differenten Natur, Bereiche, Grundlage und Finalität.

«In order to the clearer debating this Question [...] it will not be amisse to premise some few things about these matters of indifferency viz. 1^o That were there noe law there would be noe morall good or evil, but man would be left to a most entire liberty in all this actions, and could meet with noe things which would not be purely

liegt in dem Genuß des Schutzes beschlossen, den [...] Gesetze verbürgen [...]; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 13.

¹¹⁶ Diese Konzeption wird in den *Two Treatises of Government* besonders betont: «[...] where there is no Law, there is no Freedom. For Liberty is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not [...] A Liberty for every Man to do what he lists [...] But a Liberty to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is [...]»; John Locke, *Two Treatises of Government*, hrsg. Peter Laslett, Cambridge University Press, New York 1960, 1967, 1988, 2013²⁴, S. 306.

¹¹⁷ Die enge Verbindung zwischen der Freiheit und dem moralischen Gesetz, welche Locke in seinen frühesten Schriften als Grundthema seiner Ethik festlegt, stellt eine theoretische Voraussetzung für Kants Konzeption der Freiheit als Grundlage und Möglichkeitsbedingung der Moralität dar, welche dieser in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* definiert. Vgl. Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesamelte Schriften*, hrsg. Paul Menzer, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, Vol. IV, S. 446 ff.

indifferent, and consequently, that what doth not lye under the obligation of any law is still indifferent.»¹¹⁸

Das Gesetz lässt sich als echte Grundlage der Sittlichkeit umfassen, weil es die Existenzbedingung sowohl des moralisch Guten und Bösen als auch der sogenannten «unwesentlichen Dinge» und des menschlichen Handelns konstituiert.

In Abwesenheit von Gesetzen sind weder Gutes noch Böses vorstellbar, sondern nur unwesentliche Dinge, die vom Gesetz nicht vorgeschrieben oder reglementiert werden und bei denen somit eine vollständige, individuelle Freiheit zulässig ist. Deswegen bildet die sogenannte «Gleichgültigkeit» die Sphäre aller Dinge, die nicht unter der Verpflichtung eines Gesetzes liegen und aus diesem Grund völlig frei sind. Die Gesetze werden auf eine grundlegende Norm des menschlichen, praktischen Handelns zurückgeführt, auf welche alle positiven Gesetze gegründet werden sollen. Locke spezifiziert:

«2° That noebdy hath a naturall originall power and disposure of this liberty of man but only god himself, from whose authority all laws doe fundamentally derive their obligation, as being either immediately injoynd by him, or framd by some authority derivd from him. 3° That wherever god hath made knowne his will either by the discoverys of Reason usually cald the Law of Nature, or the revelation of his word, there noething is left man but submission and obedience, and all things within the compasse of this law are necessarily and indispensibly good or evil.»¹¹⁹

118 Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 20: «Im Interesse grösserer Klarheit bei der Erörterung dieser Frage dürfte es [...] nicht verfehlt sein, ein paar Worte über den Gegenstand des Unwesentlichen vor auszuschicken, und zwar: Erstens: Gäbe es kein Gesetz, so gäbe es auch weder moralisch Gutes noch moralisch Böses, sondern dem Menschen wäre bei all seinem Tun in jeder Beziehung vollständige Freiheit gelassen, und es könnte ihm nichts begegnen, das nicht ganz und gar gleichgültig wäre, woraus folgt, daß noch alles, was nicht dem Zwang irgendeines Gesetzes unterliegt, unwesentlich ist.»; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 17.

119 Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 20: «Zweitens: Niemand hat von Natur aus eine ursprüngliche Macht und Verfügungsgewalt über diese Freiheit des Menschen außer Gott selbst, von dessen Autorität alle Gesetze grundsätzlich ihre Verbindlichkeit herleiten, indem sie entweder unmittelbar von ihm selbst gegeben oder von einer durch ihn eingesetzten Autorität geschaffen worden sind. Drittens: Wo immer Gott seinen Willen kundgetan hat, sei es durch Erleuchtung des Verstandes – was man ge-

Aus dem Zitat lässt sich das Kernkonzept der lockeschen ethischen Perspektive greifen, worin die Existenz eines höchsten, verpflichtenden, von Gott gegebenen moralischen Gesetzes als Kriterium des menschlichen Handelns sowie für die Festlegung des moralisch Guten und Bösen postuliert wird. Der Mensch ist von Natur aus der Autorität Gottes unterworfen, der als höchster Schöpfer der Welt und der Wesen dem Menschen als Ausdruck seines göttlichen Willens das sogenannte Naturgesetz über das menschliche Handeln gegeben hat. Das Naturgesetz wird als moralisches Gesetz definiert, das von den Menschen durch die Vernunft¹²⁰ erfasst und klar erkannt werden kann. Die Erkenntnis des moralischen Gesetzes impliziert die bedingungslose Unterwerfung sowie den vollständigen Gehorsam des Menschen gegenüber dem Gesetz selbst.

Aus dieser Darstellung können zwei zentrale Aspekte, die innerhalb der lockeschen ethischen Theorie eine entscheidende Rolle spielen, herausgelesen werden. Einerseits gründet Locke die Dimension der Moralität auf das oberste Prinzip des Naturgesetzes als Ausdruck eines höchsten Willens; andererseits positioniert er den Ansatz einer exklusiven, göttlichen Verfügung über die menschliche Freiheit und der folgenden Möglichkeit der Erfüllung sowie der Verwirklichung der menschlichen Freiheit nur in Bezug auf das Gesetz und innerhalb des Gesetzes. Das Naturgesetz reglementiert in Form entweder von Befehlen oder von deutlichen Verboten das menschliche Handeln als moralisch gut oder böse. Handlungen, die vom Gesetz nicht vorgeschrieben werden, werden als «gleichgültige und unwesentliche Dinge» der völligen Freiheit des Menschen überlassen. Deswegen kann dem Menschen nur in Bezug auf diese moralisch gleichgültigen Dinge eine völlige Freiheit gewährt

meinhin als Naturgesetz bezeichnet – oder durch die Offenbarung seines Wortes, bleibt dem Menschen nichts anderes als Unterwerfung und Gehorsam, und alle Dinge im Rahmen dieses Gesetzes sind zwangsläufig und unabdingbar gut oder böse.»; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 17.

¹²⁰ In der zweiten Schrift wird Locke spezifizieren, dass das moralische Gesetz bzw. das Gesetz der Natur durch das sogenannte «natürliche Licht der Vernunft» erkannt werden kann. Vgl. Locke, *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*, in: Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 68–69. In den späteren *Essays on the Law of Nature* wird der Begriff dann weiter vertieft.

und zugeschrieben werden, mit der er frei darüber entscheiden kann, anderen Menschen die völlige Macht über seine eigenen Handlungen zu übertragen. Infolgedessen kann sich der Mensch aus freiem Willen heraus dazu entschließen, sich der Autorität anderer Menschen zu unterwerfen und zu gehorchen. Entsprechend erklärt Locke:

«4° That all things not comprehended in that Law are perfectly indifferent, and as to them man is naturally free, but yet soe much master of his owne liberty, that he may by compact convey it over to onother, and invest him with a power over his actions, there being noe law of god forbiding a man to dispose of his liberty and obey an other. But on the other side there being a law of god inforcing fidelity and truth in all lawfull contracts, it obleiges him after such a resignation and agreement to submit.»¹²¹

Aus solchen theoretischen Prämissen begründet Locke die Existenz und die verpflichtende Kraft aller positiven Gesetze. Er argumentiert, dass das moralische Gesetz die vollständige Einhaltung der vereinbarten Pakte sowie die Erfüllung der abgeschlossenen Verträge als Pflicht für alle Menschen bedingungslos vorschreibt. Deswegen sind die menschliche Unterwerfung und ihr Gehorsam gegenüber den positiven Gesetzen klar festgelegte Pflichten, die das moralische Gesetz zwingend fordert. In dieser Hinsicht lässt sich das moralische Gesetz als notwendige Grundlage sowohl aller positiven Gesetze, die aus dem moralischen Gesetz ihre verpflichtende Kraft ziehen, als auch für die Bildung jeglicher Form von Gesellschaft und Staat umschreiben. Die Gesellschaft und der Staat erfordern nämlich die völlige Rücksicht gegenüber den vereinbarten Pakten sowie die Achtung der geschlossenen Verträge als unverzichtbare Vorbedingung. Locke erklärt:

¹²¹ Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 20: «Viertens: Sämtliche durch jenes Gesetz nicht erfaßten Dinge sind vollkommen unwesentlich, und der Mensch ist ihnen gegenüber von Natur aus frei, doch ist er insoweit Herr über die eigene Freiheit, daß er sie vertraglich einem anderen übereignen und ihn mit einer Gewalt über sein Handeln betrauen kann, da kein Gesetz Gottes dem Menschen verbietet, über seine Freiheit selbstständig zu verfügen und einem anderen zu gehorchen. Da es aber andererseits ein Gesetz Gottes gibt, das die treue und redliche Erfüllung aller rechtmäßigen Verträge erheischt, ist er nach solcher Abtretung und Übereinkunft zur Unterwerfung verpflichtet.»; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 17–18.

«5° That supposeing man naturally owner of an entire liberty and soe much master of himself as to owe noe subjection to any other but god alone [...] it is yet the unalterable condicion of society and government that every particular man must unavoidably part with this native right to his primitive liberty and intrust the magistrate with as full a power over all his actions as he himself hath, it being otherwise impossible that any one should be subject to the commands of another who / retains the free disposure of himself, and is master of an equall liberty.»¹²²

Auf dem individuellen Verzicht jedes Individuums auf die Sphäre seiner persönlichen Freiheit zu den gleichgültigen Dingen beruhen in ihrem Ursprunge die zivile Gesellschaft und die politische Macht. Die gleichgültigen Dinge, die vom moralischen Gesetz nicht vorgeschrieben sind, werden von der Obrigkeit ganz legitim übernommen und reglementiert, weil die Obrigkeit aus dem Vertrag rechtens befehlen kann, was jeder Untertan rechtens tun soll und darf.¹²³ Der Mensch ist zu einem ständigen Gehorsam gegenüber den Vorschriften, die von der Obrigkeit zwecks Schutz, Sicherheit und Wohlergehen des Volks erlassen werden, verpflichtet.

Zum in dieser Schrift detailliert beschriebenen Bereich der moralisch gleichgültigen Dinge gehört auch die Sphäre der sogenannten religiösen *Quaestiones*. Die vom moralischen Gesetz nicht reglementierten äusserlichen Umstände und die Art der Durchführung des göttlichen Kults lassen sich nämlich ebenfalls als moralisch gleichgültig betrachten und können deshalb

¹²² Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 20–21: «Fünftens: Auch wenn wir davon ausgehen, dass dem Menschen von Natur her eine vollständige Freiheit eignet und er dergestalt Herr seiner selbst ist, daß er niemandem Unterwerfung schuldet als allein Gott [...] ist es dennoch eine unveränderliche Bedingung der Gemeinschaft und des Staates, daß jeder einzelne Mensch zwangsläufig diesem Recht auf seine Freiheit und die Obrigkeit mit einer ebenso weitgehenden Gewalt über sein gesamtes Handeln betrauen muß, wie er selbst sie besitzt, da ja unmöglich jemand den Befehlen eines anderen untertan sein kann, der sich die freie Verfügung über die eigene Person vorbehält und Herr über eine gleiche große Freiheit ist.»; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 18.

¹²³ «[...] because it is lawfull for the Magistrate to command what ever it is lawfull for any subject to doe.»; Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 21; «[...] da er [der Herrscher von Rechts wegen die Handhabung von unwesentlichen Dinge]; Anm. d. Verf.] nämlich rechtens befehlen kann, was jeder Untertanen rechtens tun darf.»; Locke, *Bürgerliche Gesellschaft*, S. 19.

ebenfalls ganz legitim von der Obrigkeit in Regeln gefasst werden. Aus der Analyse dieser frühesten Schrift Lockes lassen sich folgende zentrale Aspekte seiner Ethik erfassen: die Freiheit als Bedingungsmöglichkeit menschlichen Handelns unter Gesetzen, die Unterscheidung zwischen moralischen und positiven Gesetzen, die Bestimmung der Sphäre der moralischen Gleichgültigkeit. Trotz seiner eminent politischen Stossrichtung kann dieses Pamphlet Lockes somit als erstes ethisches Werk des englischen Philosophen betrachtet werden.

2.2 Der zweite Essay: Das moralische Gesetz

Im Zentrum der zweiten lateinischen Schrift *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*¹²⁴, mit der Locke die Interventionslegitimität der zivilen Autorität im Bereich der religiösen Fragen theorisiert, steht der Begriff des moralischen Gesetzes.

Im Vergleich mit der ersten jugendlichen Schrift fällt der tiefgreifende Unterschied in der argumentativen Struktur des zweiten Essays ins Auge und darf der Intention des Autors angerechnet werden, die ethischen Themen nun in einer vollständigen Theorie zu systematisieren. Während nämlich die erste Schrift eine minuziöse Analyse der Argumente und Gegenargumente in Form eines sogenannten *pars destruens*, typisch für ein polemisches Pamphlet, präsentiert, gibt sich der zweite lateinische Essay als strukturierte Abhandlung und präzise Bestimmung der ethischen Themen, quasi eine sogenannte *pars costruens* der lockeschen Ethik. In dieselbe Richtung weist auch die diesmalige Verwendung des Lateins. Diese wurde nämlich als höchstwertige Sprache der Alten betrachtet, durch welche die universellen Werte vermittelt werden sollten. Die Wahl der lateinischen Sprache verleiht also der ethischen Abhandlung eine intentionale Form der Universalität und entspricht der Absicht des englischen Philosophen, die Ethik auf eine universelle Ebene zu heben.

¹²⁴ John Locke, *An magistratus civilis possit res adiaphoras in divini cultus ritus asciscere easque populo imponere? Affirmatur*, in: Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 62–80.

Locke beginnt das Thema der Legitimität der Macht der Obrigkeit im Bereich der moralisch gleichgültigen Dinge mit einer rigorosen Definition der Begriffe der ‚Obrigkeit‘ sowie der ‚gleichgültigen Dinge‘ als theoretischer Grundlage für die Abhandlung des moralischen Gesetzes als Kernkonzept des Essays. Nachdem er die Obrigkeit als höchste Macht der Gesellschaft im Interesse der Erfüllung eines uneingeschränkten Wohlergehens des Volkes definiert hat, analysiert er die vielschichtigen Bedeutungen des sogenannten »göttlichen Kults«, unter welchem nicht nur der religiöse Glaube, sondern auch die inneren und äusseren Parameter kultischer Handlungen sowie ihre zeitlichen und räumlichen Umstände verstanden werden sollen.¹²⁵ Wenn der göttliche Kult in all seinen mannigfaltigen Bedeutungen kein bestimmtes Objekt einer deutlichen Vorschrift des moralischen Gesetzes darstellt, so lässt er sich als moralisch gleichgültiges Ding bezeichnen, über welches die Obrigkeit eine vollständige Legitimität innehat, Gesetze zwecks des Wohlergehens des Volkes zu erlassen.¹²⁶ Daraus folgt die Notwendigkeit einer präzisen Bestimmung der Begriffe des moralischen Gesetzes und der gleichgültigen Dinge, sowie eines rigorosen Unterschieds zwischen den Sphären der Moralität und der Obrigkeit.

«Restat ultimo ut de rebus adiaphoris verba faciamus et quae sint, cum de his non minima lis sit, statuamus. Dicuntur autem res adiaphorae respectu bonitatis et malitiae moralis, ita ut omnes res quae nec bonae nec malae sint moraliter dici adiaphorae, quum vero morales actiones supponunt legem boni et mali normam, ad quam vitam actionesque nostras exigere et probare debemus. Certum nam est, si nulla daretur lex, omnes res actionesque esse plane adiaphoras et indifferentes, ut pro arbitrio cujusque vel fieri vel omitti potuissent.»¹²⁷

Lockes Betrachtung des moralischen Gesetzes impliziert eine besondere Reziprozität zwischen den zwei Begriffen des moralischen Gesetzes und der gleichgültigen Dinge, weil -sie sich gegenseitig definieren. Um das Konzept der gleichgültigen Dinge weiter zu verdeutlichen, vertieft Locke den Begriff des Gesetzes und unterscheidet zwischen seinen vielfältigen Formen. In ge-

¹²⁵ Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 62–67.

¹²⁶ Vgl. Ebd., S. 67–68.

¹²⁷ Ebd., S. 68.

nereller Hinsicht kann ein Gesetz als deutliche Vorschrift hinsichtlich der Modalität des menschlichen Handelns betrachtet werden. Deswegen lassen sich unterschiedliche Gesetze feststellen. Je nach Urheber und Inhalt können das göttliche, das positive, das brüderliche und das private Gesetz unterschieden werden, die Locke im zentralen Teil des Essays analysiert.¹²⁸ Während er das sogenannte göttliche oder moralische Gesetz als Gottes Norm für das menschliche Handeln definiert, bezeichnet er als positives Gesetz dasjenige Gesetz, das von einer legitimen menschlichen Autorität in Bezug auf die moralisch gleichgültigen Dinge erlassen wird.¹²⁹ Als sogenanntes «brüderliches Gesetz oder Gesetz der Nächstenliebe» wird das Gesetz bezeichnet, das ein Christ sich selbst zwecks des Seelenheils erlässt. Das brüderliche Gesetz auferlegt eine deutliche Beschränkung im Hinblick auf die persönliche, individuelle Freiheit in den moralischen gleichgültigen Dingen, welche im Kontrast zur Freiheit eines Mitmenschen stehen könnten.¹³⁰ Das sogenannte monastische oder private Gesetz repräsentiert dagegen eine verpflichtende Selbstvorschrift des inneren Gewissens oder des individuellen Willens im Hinblick auf die gleichgültigen Dinge anderer Gesetze.¹³¹

Aus der Unterscheidung zwischen diesen Gesetzen ergibt sich eine bestimmte Ordnung, in welcher die Superiorität des moralischen Gesetzes im Vergleich mit den positiven, brüderlichen und privaten Gesetzen deutlich heraustritt und streng betont wird. Locke erklärt:

128 «Ut igitur res adiaphorae plenius innotescant, legum aliqua abenda ratio [...] quicquid assignat unicuique rei genus quicquid vim et potentiam monderatur, quicquid praescribit et modum et mensuram operandi, id legem dicimus». Apud autores occurrunt legis definitiones voce non re discrepantes, uti et multiplices divisiones et destictiones verbi gratia in naturalem et positivam, divinam et humanam, civilem et ecclesiasticam etc. quibus omissis mihi in praesentiarum novam viam insistenti liceat legem dividere in divinam sive moralem, politicam sive humanam, fraternam sive charitatis, et monasticam sive privatam quae distinctio etiam si fortassis minus usitata fuerit, et minus quam par est accurata ad praesentem tamen causam magis fortassis accomoda et in explicandis rebus adiaphoris non plane inutilis.»; Ebd., S. 68.

129 Vgl. Ebd., S. 68–69.

130 Vgl. Ebd., S. 69.

131 Vgl. Ebd., S. 70.

«1. Lex divina illa est, quae a deo hominibus tradita, illis regula et norma vivendi est, quae prout vel lumine rationis naturali et insito mortalibus innotescit, vel supernaturali revelatione declarata promulgatur, rursus dividitur in naturalem et positivam, quae utraque, cum eadem prorsus sit re et materia, solum promulgationis modo et praeceptorum perspicuitate differunt invicem. Ego utramque eadem appellatione moralem dico, haec nam magna illa recti justique norma est et fundamentum aeternum omnis bonitatis et malitiae moralis, quae etiam in rebus adiaphoris interventu inferioris legis reperiri possit. Quicquid igitur vel vetando vel jubendo attigerit haec lex semper et ubique necessario bonum aut malum est, reliquas res omnes quae inter hujus legis limites non coercentur, liberi sunt usus et natura sua adiaphorae.»¹³²

Locke definiert das moralische Gesetz als göttliche Norm des Guten und des Bösen und oberste Regel der menschlichen Lebensführung, die sich durch das sogenannte «natürliche Licht der Vernunft» erfassen und erkennen lässt.¹³³ Das moralische Gesetz fordert eine universelle und ewige Verpflichtung aus der reinen Kraft des Gesetzes selbst. Universalität und Ewigkeit konstituieren die grundlegenden Charaktere des moralischen Gesetzes und der moralischen Verpflichtung, die für alle Menschen in allen Zeiten und Orten allgemein gilt. In diesem Fall theorisiert Locke eine Dimension von Ethik, die auf die Universalität und Ewigkeit des moralischen Gesetzes gegründet werden soll. Die Universalität und Ewigkeit des moralischen Gesetzes legitimieren nicht nur die Existenz, sondern auch die verpflichtende Kraft aller weiteren Gesetze, die in einem bestimmten Verhältnis gegenseitiger Unterordnung derart hierarchisch angeordnet sind, dass ein Gesetz nur die gleichgültigen Dinge der übergeordneten Gesetze als spezifisches Objekt haben

¹³² Ebd., S. 68–69.

¹³³ Die Betrachtung des moralischen Gesetzes als Ausdruck von Gottes Wille über das menschliche Handeln entspricht der sogenannten «voluntaristischen Theorie» des moralischen Gesetzes, im Gegensatz zur sogenannten «rationalistischen Theorie», nach der das moralische Gesetz eine Wirkung der menschlichen Vernunft darstellt. Die lockesche Vorstellung vom Naturgesetz kann nicht ausschliesslich auf eine dieser unterschiedlichen Positionen zurückgeführt und auf eine davon reduziert werden, sondern sie offenbart eine besondere Komplexität, die sich in den zukünftigen *Essays on the Law of Nature* erfassen lässt. Vgl. Franziska Quabeck, *John Locke's Concept of Natural Law from the Essays on the Law on Nature to the Second Treatise of Government*, Polyptoton, LIT Verlag, Münster 2013, S. 16.

kann und von keinem untergeordneten Gesetz aufgehoben werden kann.¹³⁴ Lockes Darstellung zufolge sollen alle Gesetze auf das grundlegende moralische Gesetz zurückgeführt werden:

«1. Dico omnes has leges respectu obligationis esse plane divinas, hoc est, nullam aliam legem directe et per se obligare hominum conscientias praeter divinam, cum aliae non virtute propria et innata ennergia obligant homines, sed virtute alicujus divini praecepti in quo fundantur obligare [...]. 2. Dico leges humanas aliasque modo enumeratas, excepta una divina, rerum adiaphorarum non mutare naturam, adeo ut harum legum autoritate fiant ex indifferentibus omnino et ex se necessaria sed quoad nos tantum, quoad hic et nunc et respectu obligationis quam pro tempore induxerit novum et humanum praeceptum [...]. 3. Dico talem inter leges has esse subordinationem ut inferior superioris auctoritatem aut obligationem tollere aut rescindere nullo modo possit, hoc enim esset inverso rerum ordine dominum servo subiicere [...]. 4. et ultimo dico quod res adiaphorae omnes superioris legis sunt objectum, et materia inferioris et auctoritatem uniuscujusque, imperium et jus habere in omne illud quod lege superiore non omnino praescribitur, quaeque in aequilibrio quasi relictæ nec huc nec illuc in bonum aut malum inclinant, a proxima et subordinata potestate in utramvis familiam adoptari et adscisci possunt [...].»¹³⁵

Aus dem Zitat geht deutlich hervor, wie Locke die Existenz und die verbindende Kraft aller Gesetze auf dem obersten moralischen Gesetz begründet. Daraus ergibt sich nicht nur die Frage nach der Art und Weise der geforderten Verpflichtung, sondern auch das Problem der Versöhnung der individuellen Freiheit mit der notwendigen Verpflichtung des Gesetzes. Locke unterscheidet deutlich zwischen den zwei Formen der materiellen und der formellen Verpflichtung, die ein positives Gesetz fordert. Eine materielle Verpflichtung (*obligatio materialis*) folgt aus einer bestimmten, vorgeschriebenen Materie des Gesetzes, die schon vom moralischen Gesetz reglementiert ist und deswegen eine eigene Notwendigkeit besitzt. In diesem Falle verpflichtet das positive Gesetz das menschliche Gewissen per *leges divinae*. Eine formelle Verpflichtung (*obligatio formalis*) ergibt sich dagegen aus der Form des Befehls der Obrigkeit, die kraft ihrer legitimen Macht moralisch gleichgültige Handlungen in Form von Befehlen oder Verboten vorschreibt

134 Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 71.

135 Vgl. Ebd., S. 71–72.

und das menschliche Gewissen dazu verpflichtet. Deswegen verpflichtet das menschliche positive Gesetz zum Handeln entweder aus der Materie oder aus der Form des Befehls, und das menschliche Gewissen ist entweder aufgrund des moralischen Gesetzes oder aufgrund der legitimen Macht der Obrigkeit mit diesem verbunden. Sowohl die materielle als auch die formelle Verpflichtung beziehen sich auf das menschliche positive Gesetz und zwingen das menschliche Gewissen zum Handeln. Sie unterscheiden sich in der Quelle und in ihrer bestimmten Modalität der Verpflichtung. So Locke:

«Dico igitur quod legum humanarum obligatio duplex esse potest: 1. Materialis, 2. Formalis. 1. Obligatio materialis est cum res ipsa quae est materia legis humanae per se obligat conscientiam, quae scilicet ex vi legis divinae ante latam legem humanam esset omnino necessaria. 2. obligatio formalis est cum res alias adiaphora, legitima magistratus potestate populo praecipitur et conscientias obligat, harum altera materia sua obligat altera virtute tantum praeceptionis magistratus.»¹³⁶

Die Verpflichtung des Gewissens zum Handeln involviert notwendigerweise die Sphäre der Freiheit des Individuums. Die Unterscheidung zwischen der Freiheit des Urteils und der Freiheit des Willens bildet eine relevante Grundlage von Lockes ethischer Perspektive. Die Freiheit des Urteils stellt die Freiheit des individuellen Gewissens dar. Wenn ein positives Gesetz keine obligatorische Zustimmung des Urteils zur Vorschrift befiehlt, sondern die Vorschrift des Gesetzes aus ihrer Natur notwendigerweise resultiert und eine spontane Haftung des Gewissens an ihr produziert, so ist die Freiheit des Gewissens bewahrt und völlig garantiert. Die Freiheit des Willens impliziert dagegen die menschliche Einwilligung gegenüber einer Handlung, die vom positiven Gesetz her vorgeschrieben ist. Wenn das Gesetz keine Zustimmung des Willens fordert, so ist die Freiheit des Willens geschützt. Locke spezifiziert allerdings, dass die Freiheit des Willens entzogen werden kann, ohne

¹³⁶ Ebd., S. 78–79. Lockes Unterscheidung zwischen materieller und formeller Verpflichtung hat eine bestimmte Relevanz auch auf die Religion. Hier werden allerdings religiöse Aspekte und Implikationen nicht weiter vertieft, sondern wird die Auffassung auf die Rekonstruktion der Überlegungen Lockes zur Ethik beschränkt. Solche Rekonstruktion stellt nämlich eine unverzichtbare Voraussetzung für weitere kritische Nachfrage und Diskussionen über Lockes Ethik dar.

die Freiheit des Gewissens aufzuheben. Die Freiheit des Gewissens stellt in diesem Sinne die unverletzliche Sphäre der menschlichen Freiheit dar.¹³⁷

Die Analyse der unterschiedlichen Formen von Verpflichtung und Freiheit führt Locke zur Betrachtung dreier unterschiedlicher Fälle der Ausübung von Macht seitens der Obrigkeit. Wenn die Obrigkeit ein Gesetz erlässt, dessen Objekt vom moralischen Gesetz bereits reglementiert ist, so fordert das positive Gesetz eine materielle sowie eine formelle Verpflichtung und annulliert *de facto* die Freiheit sowohl des Urteils als auch des Willens. Das positive Gesetz impliziert nämlich keinen neuen Befehl und formuliert keine neue Verpflichtung, sondern es bestätigt einfach eine grundlegende Vorschrift, deren Notwendigkeit bereits aus dem moralischen Gesetz resultiert.

Wenn die Obrigkeit in einem zweiten Falle ein Gesetz erlässt, das die sogenannten moralisch gleichgültigen Dinge betrifft (welches das moralische Gesetz der individuellen Freiheit verlässt), so zwingt das Gesetz zu keiner materiellen, sondern nur formellen Verpflichtung. Die befohlenen Dinge lassen sich dann nämlich als notwendig nicht aus ihrer Natur, sondern nur aus der Kraft des Befehls der Obrigkeit betrachten. Deswegen verpflichtet das Gesetz das menschliche Gewissen, aber es hebt die Freiheit des Gewissens nicht auf. Das Gesetz fordert keine Zustimmung des Urteils zwecks der Anerkennung der Notwendigkeit des Objektes, sondern es verlangt die Einwilligung des Willens, um den Gehorsam zu erhalten.

Wenn die Obrigkeit dagegen ein Gesetz über moralische gleichgültige Dinge auferlegen und eine materielle und formelle Verpflichtung als notwendige Dinge aus dem moralischen Gesetz verlangen würde, so würde das Gesetz in diesem dritten Fall die Freiheit des Gewissens einschliessen, und die Obrigkeit würde mit ihrem Gebot ein Vergehen begehen.¹³⁸

137 «Deinde libertas haec qua de loquimur duplex etiam est: 1. libertas iudicii 2. libertas voluntatis. 1. libertas iudicii est quando non requiritur necessario assensus iudicii, ut hoc vel illud sit sua natura necessarium et in eo consistit libertas omnis conscientiae. 2. libertas voluntatis est cum non requiritur assensus voluntatis ad hanc vel illam actionem et haec tolli potest salva interim conscientiae libertate.»; Ebd., S. 79.

138 Vgl. Ebd., S. 79–80.

Die Verwendung der konditionalen Verbalform für die Beschreibung des letzten Falls¹³⁹ lässt sich als klare Absicht Lockes beurteilen, die Unmöglichkeit einer Verletzung sowie einer hypothetischen Entfernung der Freiheit des Gewissens seitens der Obrigkeit herauszustreichen. Die Illegitimität eines Einschlusses der Freiheit des individuellen Gewissens wird am Ende des zweiten Essays ganz besonders betont. In der lockeschen ethischen Perspektive konstituiert das moralische Gesetz die höchste Garantie der Anerkennung, der Berücksichtigung sowie der Bewahrung der individuellen Freiheit. Die ethische Überlegung, die in den frühesten Schriften ihre erste Formulierung erhält, hat von der Betrachtung des Begriffes der Freiheit zu Beginn des ersten Essays ihren Ausgang genommen. Im zweiten Essay ist sie über die Bestimmung der Freiheit in Bezug auf das moralische Gesetz schliesslich zur Feststellung der Unverletzlichkeit der Sphäre der Freiheit des Gewissens gelangt. Dabei lässt sich in Lockes Gedankengang eine metaphorische Art der Zirkularität feststellen, weil – die Freiheit die Voraussetzung, die Grundlage und gleichzeitig den Zweck des menschlichen Handelns darstellt.

Die Notwendigkeit einer Vertiefung des Begriffes des moralischen Gesetzes, der in den jugendlichen Schriften zentral ist, führt Locke weiter zum Konzept der *Essays on the Law of Nature*, in denen es zu einer definitiven Systematisierung der ethischen Überlegungen im Hinblick auf das moralische Gesetz kommen wird.

139 «Dico si magistratus rem adiaphoram obligatione materiali subditis imponere velit hoc est ita praecipiat tamquam res sua materia necessaria ante legem a se latam, cum revera non esset, sed prorsus adiaphora, hujusmodi lege libertatem conscientiae illaqueat et imperando peccat [...]»; Ebd., S. 79.

3. Die Entwicklung und die Begründung der Ethik bei Locke

3.1 Die *Essays on the Law of Nature*. Das Naturgesetz

Eine erste systematische Überlegung über ethische Themen kann bei Locke in den *Essays on the Law of Nature* festgestellt werden, die zwischen 1662 und 1664 in Latein verfasst und niemals vom Autor selber veröffentlicht wurden. Sie werden in der sogenannten «Lovelace Collection» der Bodleian Library Oxford aufbewahrt, welche die gesamten Manuskripte von Locke sammelt, und erst 1954 in einer ersten kritischen Edition von Wolfgang von Leyden veröffentlicht.¹⁴⁰

Auf einen ersten Blick können die acht *Essays* aufgrund der Art und Weise, wie die Themen abgehandelt werden, sowie aufgrund ihres Stiles nicht als originelles Werk betrachtet werden, sondern als eines, welches «die Zukunft des grossen Denkers nicht voraussehen»¹⁴¹ lässt. Dennoch verdeutlichen sie die Entwicklung und die Systematisierung der Grundthemen der Ethikkonzeption Lockes, welche in den «jugendlichen Schriften» eingeleitet worden war. In den *Essays* versucht Locke, den ethischen Themen mit einer definitiven und artikulierten Formulierung beizukommen. Deswegen verkörpern sie eine besondere Zentralität und eine bestimmte Relevanz innerhalb der lockeschen Philosophie. So erlaubt es eine Analyse der *Essays*, Lockes

¹⁴⁰ Vgl. Locke, *Essays*. Hier werden die direkten Zitate aus Lockes *Essays on the Law of Nature* im lateinischen Original angeführt, nicht nur im Interesse originalgetreuer Zitate, sondern auch um die wahrscheinliche Intention des Autors zu betonen, die ethischen und moralischen Themen in der traditionsgemäss höchstwertigen und edelsten Sprache zu verfassen und zu überliefern. Das Latein als solches trägt somit dazu bei, der Dimension der Moralität einen besonderen Charakter der Universalität zu verleihen.

¹⁴¹ Norberto Bobbio, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Turin 1963, S. 125.

ethische Theorie nun vollständig zu rekonstruieren und zwei unterschiedliche Phasen des Denkens des englischen Philosophen miteinander zu vergleichen, welche auf zwei unterschiedliche Phasen der Konzeption des Philosophen zurückzuführen sind, nämlich diejenige der *Essays* (1664) und diejenige der *Two Treatises of Government* (1690). Locke setzt sich 1664 mit Hobbes' Gedanken auseinander und weist auf das Erfordernis hin, gegen die Theorie von Hobbes die Existenz eines Naturgesetzes als Norm für das moralische Handeln zu behaupten und zu beweisen. Die tiefe antihobbessche Inspiration der *Essays* bildet also die Grundlage der *Two Treatises of Government*, die Locke in der sogenannten Phase der Maturität schrieb.¹⁴² In letzterem Werk setzt Locke die Existenz des Naturgesetzes für alle rationalen und freien Wesen voraus¹⁴³, ohne weitere Beweise in Bezug auf seine Existenz, Erkenntnis und verpflichtende Kraft hinzuzufügen. Auf dem Hintergrund dieser Voraussetzung soll die häufig betonte Unterscheidung zwischen den genannten Werken in Bezug auf die Definition des Gesetzes der Natur nicht überbewertet werden.¹⁴⁴ Um diesen Aspekt besser zu erklären und die Relevanz der *Essays* innerhalb der Entwicklung des lockeschen Gedankensystems zu verdeutlichen, lohnt es sich, die Definitionen des Naturgesetzes in den *Essays* sowie in den *Two Treatises* kurz zu betrachten.

Während Locke in den *Essays* das Gesetz der Natur als Disposition des göttlichen Willens definiert,¹⁴⁵ identifiziert er demgegenüber in den *Two*

¹⁴² Vgl. Polin, *La politique morale de John Locke*, S. 95–101; Bedeschi, *Introduzione a John Locke, Saggi sulla legge naturale*, Editori Laterza, Roma-Bari 2007, S. XI–XV.

¹⁴³ «[...] yet, it is certain there is such a Law, and that too, as intelligible and plain to a rational Creature, and a Studier of that Law, as the positive Laws of Common-wealths, nay possibly plainer [...]»; Locke, *Two Treatises of Government*, S. 275.

¹⁴⁴ Vgl. Bedeschi, *Introduzione*, S. XVII–XVIII.

¹⁴⁵ «Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso iubens aut prohibens. Minus recte enim mihi videtur a nonnullis dici dictatum rationis, ratio enim legem hanc naturae non tam condit dictatque quam a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam investigat detegitque, nec legis illius author est sed interpres [...]»; Locke, *Essays*, S. 110: «Hence, this law of nature can be described as being the decree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very

Treatises of Government das Naturgesetz mit der Vernunft selbst.¹⁴⁶ Diese zweite Definition enthüllt eine rationalistische Vorstellung, die Locke in der Phase der sogenannten «philosophischen Maturität» annimmt. Die voluntaristische Konzeption der *Essays* wird deshalb in den *Two Treatises* definitiv überwunden.¹⁴⁷ Die lockesche Bestimmung des Naturgesetzes in den *Two Treatises of Government* stellt allerdings keine Zäsur oder Diskontinuität gegenüber der vorherigen Perspektive dar, sondern sie ist die logische Konsequenz der ethischen Vorstellung der *Essays*. In diesem Werke koexistieren nämlich voluntaristische und rationalistische Aspekte: Das Gesetz der Natur wird einerseits als Ausdruck des göttlichen Willens definiert, andererseits wird es in die Vorstellung der rationalen Schöpfung der Welt eingefügt.¹⁴⁸ Aus dieser Perspektive lassen sich die *Essays* nicht nur als Systematisierung der Ethikkonzeption, sondern auch als Grundlage der politischen Theorie Lockes beurteilen.

Die *Essays* sind vollständig der Abhandlung des Naturgesetzes gewidmet. In jedem *Essay* behandelt Locke einen seiner spezifischen Aspekte, wie die Existenz, die Erkenntnis, die verbindende Kraft und die Grundlage des Naturgesetzes.¹⁴⁹

reason commanding or prohibiting. It appears to me less correctly termed by some people the dictate of reason, since reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it as a law enacted by a superior power and implanted in our hearts. Neither is reason so much the maker of that law as its interpreter [...]; Ebd., S. 111.

¹⁴⁶ «[...] And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liberty, or Possessions»; Locke, *Two Treatises of Government*, S. 271.

¹⁴⁷ Vgl. Bedeschi, *Introduzione*, S. XVII–XIX.

¹⁴⁸ Vgl. Ebd., S. XIX.

¹⁴⁹ In der Einleitung zur englischen Übersetzung der *Essays* erklärt von Leyden die intrinsischen Ambiguitäten, die mit dem Begriff des Gesetzes der Natur verbunden sind: «We start from the observation that the notion of a law of nature is ambiguous in that it is derived from confused ideas about reason and universality [...] (1) There are factual statements such as that all men are rational, i.e. that they possess reason and use their reason, and from this it is concluded that reason is an essential property of man. (2) There are statements concerning the operations and effects of reason [...] (3) There are ethical assertions to the effects that the moral standards revealed by reason are themselves

Der erste der acht *Essays* enthält Lockes Demonstration der Existenz des Naturgesetzes, das als Prinzip und Kriterium für das moralisch Gute und Böse betrachtet wird. Locke deduziert die Existenz des Naturgesetzes aus der Regelmässigkeit und Einheitlichkeit des Verlaufs der Natur. Seiner Argumentation zufolge gebären alle Lebewesen in der Natur unter bestimmten Gesetzen, die das Leben jedes Wesens in Übereinstimmung mit seiner spezifischen Natur regeln. Aus dieser Perspektive soll der Mensch als Teil der Natur unter ein bestimmtes Gesetz untergeordnet werden, das als Naturgesetz bezeichnet werden kann. Das Naturgesetz regelt das menschliche Handeln in Linie mit dem Verlauf der Natur. So erklärt Locke:

«Cum Deus se ubique praesentem nobis praestat et se quasi oculis hominum ingerit tam in constanti jam naturae tenore [...] cum animantes omnes illius voluntari morem gerentes suas habeant et nascendi et vivendi leges, nec quicquam sit in tota hac rerum natura tam vagum tam incertum quod ratas fixasque non agnoscit operandi naturae suae convenientes leges, merito quaerendum videtur num solus homo exlex sui omnino juris, sine consilio, sine leges, sine aliqua vitae suae norma in mundum prodierit [...]»¹⁵⁰

rational, i.e. they are part of the divine reason or of a rational purpose pervading the universe, and that they are laid down in the form of commands and prohibitions that are universally binding. (4) There are statements about the truth or demonstrability of these moral principles, and it is maintained that, like those in mathematics, they are either self-evident or can be proved by logic [...] It can be seen that in these different statements the term 'reason', as also the term 'universality', has not always the same meaning [...] it is not always possible to pass from one statement to another [...] For instance, to speak of natural law as rational because reason postulates it [...] is to confuse the distinctions between rational demands, matter-of-fact propositions about reason, and the certainty of rational truth. Likewise, to speak of this law as universal, because all men are rational [...] is to confuse different meanings of universality.». Aus dieser Voraussetzung schliesst von Leyden: «Locke's theory of natural law, as expounded in his early essays, can be conveniently discussed on the basis of the four types of statement which we have distinguished. His main doctrine centres round the second and the third types in our list and contents (a) the epistemological question how we know the law of nature and (b) the moral question of its binding force.»; von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 44–45.

¹⁵⁰ Locke, *Essays*, S. 108: «Since God shows Himself to us as present everywhere and, as it were, forces Himself upon the eyes of men as much in the fixed course of nature now [...] it is in obedience to His will that all living beings have their own laws of birth and

Um den Begriff des Naturgesetzes zu erklären, fasst Locke drei Definitionen zusammen, welche seit der Antike gegeben wurden. Gemäss der stoischen und christlichen Tradition lässt sich das Naturgesetz als einziges, höchstes moralisches Gut betrachten, das Sinn und Zweck des Lebens jedes Individuums darstellt.¹⁵¹ Die Existenz eines solchen Guten wird von allen Menschen wahrgenommen. Auch Menschen, die ein Laster beim Handeln begehen und sich vom Guten durch korruptes Benehmen entfernen, müssen die Existenz des moralisch Guten notwendigerweise voraussetzen. Die Ablehnung der Existenz des Gesetzes der Natur impliziert Lockes Argumentation zufolge notwendigerweise die Anerkennung des Guten selbst und stellt somit einen Beweis der Existenz des Gesetzes der Natur dar.

Die erste Definition des Naturgesetzes als moralisch Gutes, welche Locke von den Alten herleitet und dabei deutlich seine Rezeption der vorherigen philosophischen Tradition manifestiert, konstituiert die historische Einführung zur weiteren Bestimmung des Begriffes. Lockes Betrachtung des Naturgesetzes soll allerdings nicht einzig auf die traditionelle Sicht reduziert werden, denn sie präsentiert in ihren Voraussetzungen, Inhalten und Folgen eine eigene Originalität.¹⁵² Durch die vollzogene Definition des Gesetzes der Natur

life; and there is nothing so unstable, so uncertain in this whole constitution of things as not to admit of valid and fixed laws of operation appropriate to its nature – it seems just therefore to inquire whether man alone has come into the world altogether exempt from any law applicable to himself, without a plan, rule, or any pattern of his life.»; Ebd., S. 109.

¹⁵¹ «Primo igitur hoc illud est bonum morale vel honestum quod tanto studio quaesiverunt, tantis laudibus prosecuti sunt olim philosophi et inter eos praecipue Stoici; hoc unum illud Seneca bonum quo contentum esse dicit debere hominem, cui inest tantus splendor tantus decor ut illud etiam agnoscat vitiis corrupta mortalium pars et ipsum dum fugiunt probant.»; Ebd., S. 108: «First then, we can equate with our law that moral good or virtue which philosophers in former times (and among them especially the Stoics) have searched for with so much zeal and adorned with so many praises; we can equate with it that single good which Seneca says man ought to be content with, to which appertains so much dignity, so much glory, that even those among mortals who are corrupted by vice recognize it and while shunning it approve it.»; Ebd., S. 109.

¹⁵² Für eine weite Rekonstruktion von Lockes Überlegung zum Naturgesetz und Naturrecht in Zusammenhang mit der traditionellen Konzeption und für eine detaillierte Analyse der Interpretationsprobleme der lockeschen Theorie vgl. Walter Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979.

als moralisch Gutes begründet Locke nämlich die Sphäre der Moralität und des gesamten menschlichen Handelns auf dem obersten Prinzip des Gesetzes der Natur beziehungsweise eines moralischen Gesetzes, das die Möglichkeitsbedingung des moralischen Handelns darstellt. Aus dieser Perspektive lässt sich Lockes Betrachtung des Gesetzes der Natur in den *Essays* nicht als blosser Berufung auf die historische und philosophische Tradition des Naturrechts interpretieren, sondern als Feststellung eines Fundaments der Moralität.

Das Gesetz der Natur ist Lockes Analyse zufolge auch als «rechtmässige Vernunft» zu definieren. Dieser Ausdruck nimmt in der lockeschen Auffassung eine doppelte Bedeutung an, wie sich aus dem folgenden Zitat ergibt:

«Secundo recta ratio vocatur, quam quisquis se hominem putat sibi vindicat; hoc illud est de quo tam acriter inter se digladiantur variae hominum sectae, et quisque opinioni suae pretendit. Per rationem autem hic non intelligendum puto illam intellectus facultatem quae discursus format et argumenta deducit, sed certa quaedam practica principia e quibus emanant omnium virtutum fontes et quicquid necessarium sit ad mores bene efformandos; quod ex his principiis recte deducitur id jure dicitur rectae rationi conforme.»¹⁵³

Aus der Aussage «recta ratio vocatur, quam quisquis se hominem putat sibi vindicat» lässt sich unter Vernunft ein menschliches Vermögen und identitätsstiftendes Kriterium verstehen, das allerdings mit keinem Erkenntnisvermögen identifiziert werden soll. Der Begriff Vernunft nimmt eine praktische Valenz ein und lässt sich gemäss Locke auf kein Verstandesvermögen sowie auf keine Argumentierfähigkeit, sondern rein auf das praktische Vermögen des Menschen zum Handeln unter Gesetzen zurückführen («Per rationem autem hic non intelligendum puto illam intellectus facultatem quae discursus format et argumenta deducit»). «Rechtmässige Vernunft» bezeichnet somit

153 Locke, *Essays*, S. 110: «Secondly, there is the title of right reason, to which everyone who considers himself a human being lays claim, and this it is about which the various parties of men contend so fiercely among themselves, and which each one alleges to be the foundation of his doctrine. By reason, however, I do not think is meant here that faculty of the understanding which forms trains of thought and deduces proofs, but certain definite principles of action from which spring all virtues and whatever is necessary for the proper moulding of morals. For that which is correctly derived from these principles is justly said to be in accordance with right reason.»; Ebd., S. 111.

«ganz bestimmte praktische Handlungsprinzipien, aus welchen alle Tugenden und Grundlagen des moralisch guten Handelns entsprechend der jeweiligen Notwendigkeit» hervorgehen, wie im zweiten Teil der zitierten Passage beschrieben wird («certa quaedam practica principia e quibus emanant omnium virtutum fontes et quicquid necessarium sit ad mores bene efformandos»)¹⁵⁴ Daraus lässt sich herausgreifen, dass die Vernunft in der lockeschen Auffassung das praktische Vermögen zum Handeln ist, welches sich selbst die Prinzipien oder Normen des Handelns gibt. Lockes Überlegung leitet an dieser Stelle einen zentralen Aspekt der Moralphilosophie ein, den Kant in der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* systematisch behandeln wird.¹⁵⁵

¹⁵⁴ In Bezug auf den lockeschen Ausdruck «rechtmässige Vernunft» betont von Leyden in der Einleitung zu den *Essays*: «While accepting the view that men possess reason, Locke is careful to distinguish, on the one hand, between reason as the discursive faculty of the mind, which seeks to discover truth by forming arguments from things known to things unknown, and, on the other hand, 'right reason', i.e. a set of moral principles which can become the object of knowledge and a rule of action [...] Thus, when Locke asserts that man is 'endowed abundantly with mind, intellect and reason', he merely ascribes to him a faculty of arguing [...] Nor does he explicitly aver, like so many of the ancient and medieval upholders of natural law, that man is rational in so far as he has a share in the rational nature of the universe or in the divine reason.»; von Leyden, *Introduction* to Locke, *Essays*, S. 45–46. Ich würde betonen, dass aus der angeführten Passage der *Essays* sich der Begriff Vernunft nicht auf eine epistemologische, sondern auf eine bestimmte ethische Bedeutung zurückführen lässt. Die Verwendung des Adjektivs «rechtmässig» führt nämlich zu einer praktischen, ethischen Betrachtung des Begriffes. Im Gegensatz zu den Adjektiven «richtig» oder «korrekt», die beispielsweise ein Objekt epistemologisch qualifizieren, evoziert das Adjektiv «rechtmässig» das Sichberufen auf einen Wert und impliziert einen ethischen Bezugspunkt.

¹⁵⁵ In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* definiert Kant die Vernunft als praktisches Vermögen zum Handeln nach der Vorstellung eines Gesetzes, die nur ein vernünftiges Wesen herstellen kann: «Denn da die Vernunft [...] als praktisches Vermögen, d. i. als ein solches, daß Einfluß auf den Willen haben soll, dennoch zugetheilt ist: so muß die wahre Bestimmung derselben sein, einen nicht etwa in anderer Absicht als Mittel, sondern an sich selbst guten Willen hervorzubringen, wozu schlechterdings Vernunft nöthig war [...]»; Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesamte Schriften*, hrsg. Paul Menzer, Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, Vol. IV, S. 387–463, S. 396. Er fügt hinzu: «[...] müssen wir das praktische Vernunftvermögen [...] darstellen. Ein jedes Ding der Natur wirkt nach Gesetzen. Nur

Das Gesetz der Natur wird auch als moralische Norm definiert, die sich von jedem Mensch durch das sogenannte «Licht der Natur» (*lumen naturalis*) erkennen lässt. Das Licht der Natur, das allen vernünftigen Wesen von Natur aus gehört, enthüllt den Menschen das moralische Gesetz als Grundlage der praktischen Pflicht, die ständige Unterwerfung und Gehorsam fordert.¹⁵⁶ Durch diese weitere Definition des Gesetzes stellt Locke die Verbindung zwischen den Begriffen des Gesetzes und der Pflicht her. Der Begriff des Lichtes der Natur lässt sich auf keine menschlichen Erkenntnisvermögen, sondern auf eine bestimmte praktische Fähigkeit der Anerkennung des Gesetzes der Natur als verpflichtende Norm des Handelns zurückführen. Das Licht der Natur stellt deshalb einen unmittelbaren Akt des Gesetzesbewusstseins dar, aus dem die Gewissheit zu Unterwerfung und Gehorsam folgt. In diesem Sinne kann das moralische Handeln als «Leben nach der Natur» definiert werden. Unter diesem bekannten, stoischen Motto versteht Locke das menschliche Handeln in völliger Übereinstimmung mit dem Gesetz der Natur und dem Licht der Natur, das dem Menschen die Pflicht zu Unterwerfung und Gehorsam gegenüber dem Gesetz enthüllt.

Lockes kurze Erklärung des Lichtes der Natur an dieser Stelle führt noch zu einer weiteren Überlegung. Seine Betrachtung des Gesetzes der Natur impliziert als Bedingung ein menschliches Vermögen, welches der Mensch von Natur aus besitzt und durch das er das Gesetz selbst anerkennt. Die Anerkennung eines Objektes, eines Begriffes sowie eines Wertes erfordert aber

ein vernünftiges Wesen hat das Vermögen, *nach der Vorstellung* der Gesetze, d. i. nach Principien, zu handeln, oder einen *Willen*. Da zur Abtheilung der Handlungen von Gesetzen *Vernunft* erfordert wird, so ist der Wille nichts anders als praktische Vernunft [...]; Ebd., S. 412.

¹⁵⁶ «Alii et plurimi vocant legem naturae qua appellatione hujusmodi legem intelligunt quam quisque eo solum lumine quod natura nobis insitum est detegere potest, cui etiam per omnia se morigerum praestare, officii sui rationem postulare sentit, et hoc illud est secundum naturam vivere quod toties inculcant Stoici.»; Locke, *Essays*, S. 110: «Others, and they are many, refer to a law of nature, by which term they understand a law of the following description: i. e. a law which each can detect merely by the light planted in us by nature, complete obedience to which, he perceives, is demanded by the principle of his obligation; and this is the rule of living according to nature which the Stoics so often emphasize.»; Ebd., S. 111.

eine Art der Vorstellung von Objekt, Begriff und dem Wert als bestimmtes Bild des Objektes selbst. Deswegen setzt das Licht der Natur die Fähigkeit zur Vorstellung des Gesetzes der Natur als Vorbedingung für das moralische Handeln voraus. Der Begriff *lumen naturalis*, den Locke aus der vorangehenden philosophischen Tradition des Naturrechts in Antike und Mittelalter übernimmt, wird in seiner Bestimmung des Lichtes der Natur mit einer neuen Bedeutungsvalenz versehen. Lockes Konzeption des Lichtes der Natur setzt deswegen eine deutliche Zäsur zu den vorherigen philosophischen Theorien des Gesetzes der Natur und des Naturrechts und leitet zu einer neuen, modernen Vision über.

Nachdem Locke das Gesetz der Natur auf diese Weise bestimmt hat, trifft er eine tiefgreifende Unterscheidung zwischen Gesetz und natürlichem Recht. Während das Recht die freie Verwendung von etwas voraussetzt, legt das Gesetz hingegen ein Gebot fest, das in Form entweder eines Befehls oder eines Verbots ausgedrückt wird. Daraus leitet Locke eine weitere Spezifizierung des moralischen Gesetzes als deutlicher Ausdruck eines obersten Willens ab, der durch das *lumen naturalis* erkennbar wird. Das Naturgesetz zeigt, was mit der menschlichen, vernünftigen Natur zusammenfällt und damit notwendigerweise zu verfolgen ist bzw. was ungleich und somit zu vermeiden ist. Das Gesetz sieht im ersten Falle einen deutlichen Befehl und im zweiten Fall ein Verbot vor. Das Gesetz der Natur lässt sich als *dispositio* des göttlichen Willens über das menschliche Handeln bezeichnen. So erklärt Locke:

«Haec lex ita insignita appellationibus a jure naturali distinguenda est: jus enim in eo positum est quod alicujus rei liberum habemus usum, lex vero id est quod aliquid agendum jubet vel vetat. Haec igitur lex naturae ita describi potest quod sit ordinatio voluntatis divinae lumine naturae cognoscibilis, quid cum natura rationali conveniens vel disconveniens sit indicans eoque ipso jubens aut prohibens. Minus recte enim mihi videtur a nonnullis dici dictatum rationis, ratio enim legem hanc naturae non tam condit dictatque quam a superiore potestate sancitam et pectoribus nostris insitam investigat detegitque, nec legis illius author est sed interpres [...]»¹⁵⁷

¹⁵⁷ Locke, *Essays*, S. 110: «This law, denoted by these appellations, ought to be distinguished from natural right: for right is grounded in the fact that we have the free use of a thing, whereas law is what enjoins or forbids the doing of a thing. Hence, this law of

Aus der zitierten Passage kann ersehen werden, dass Locke die Definition des Naturgesetzes als Gottes Willensausdruck aus der reinen Form des Gesetzesbegriffs selbst deduziert. Per Definition konfiguriert sich nämlich das Gesetz als Vorschrift, die etwas entweder befiehlt oder verbietet. Aus dieser Voraussetzung folgert Locke, dass das Gesetz der Natur den Ausdruck von Gottes Wille darstellt. Die Bestimmung des Naturgesetzes leitet Locke nicht aus der Betrachtung von Gottes Existenz, sondern aus dem Begriff des Gesetzes der Natur und aus der Analyse der Form des Gesetzes ab. Die Identifizierung des Naturgesetzes mit dem göttlichen Willen folgt so als logische Konsequenz der Betrachtung des reinen Gesetzeskonzepts. Das Gesetz der Natur ist die Äusserung eines höchsten Willens, der in Form einer verpflichtenden Vorschrift das menschliche Handeln reglementiert und die grundlegenden Eigenschaften eines Gesetzes synthetisiert.¹⁵⁸ Der Philosoph verleiht deswegen dem Gottesbegriff¹⁵⁹ die Valenz eines funktionalen praktischen Konzeptes, das zur Legitimierung des Gesetzes der Natur finalisiert ist.¹⁶⁰ Aus dieser Per-

nature can be described as being the decree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in conformity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting. It appears to me less correctly termed by some people the dictate of reason, since reason does not so much establish and pronounce this law of nature as search for it and discover it as a law enacted by a superior power and implanted in our hearts. Neither is reason so much the maker of that law as its interpreter [...]; Ebd., S. 111.

¹⁵⁸ «Ex his facile patet in ea omnia reperiri quae ad legem requiruntur. Nam primo declaratio est superioris voluntatis, in quo consistere videtur legis ratio formalis [...] Secundo, quod legis est proprium, quid agendum sit vel omittendum praescribit. Tertio homines obligat, omnia enim quae ad obligationem requiruntur in se continet [...]»; Ebd., S. 110, 112: «Hence it is pretty clear that all requisites of a law are found in natural law. For, in the first place, it is a decree of a superior will, wherein the formal cause of a law appears to consist [...] Secondly, it lays down what is and what is not to be done, which is the proper function of a law. Thirdly, it binds men, for it contains in itself all that is requisite to create an obligation [...]»; Ebd., S. 111, 113.

¹⁵⁹ Zur Bedeutung und Funktion des Gottesbegriffs im lockeschen System vgl. Euchner, *Naturrecht und Politik bei Locke*, S. 45–63.

¹⁶⁰ Bezüglich der lockeschen Definition des Gesetzes der Natur als Willensausdruck Gottes kommentiert Quabeck: «Locke defines the law of nature as the »decree of the divine will discernible by the light of nature and indicating what is and what is not in con-

spektive lässt sich Lockes Identifizierung des Gesetzes der Natur mit dem göttlichen Willen nicht bloss auf die religiösen Überzeugungen des Philosophen, sondern auf eine Begründung des moralischen Handelns aus der reinen Form des Gesetzes zurückführen.

Im konklusiven Teil des ersten *Essay on the Law of Nature* führt Locke eine detaillierte Argumentation, um die Existenz des Gesetzes der Natur rigoros zu beweisen. Er deduziert das erste Argument aus Aristoteles' Autorität.¹⁶¹ Aristoteles demonstrierte, dass jedem Ding der Natur eine eigene, besondere und spezifische Funktion innewohnt. Als Teil der Natur präsentiert der Mensch eine eigene Funktion, die aus seinem ganz bestimmten menschlichen Vermögen entnommen werden kann. Im Gegensatz zu allen lebenden Wesen, die nur vegetative und sensitive Fähigkeiten besitzen, verfügt der

formity with rational nature, and for this very reason commanding or prohibiting». The question at stake is whether in Locke's account the law of nature is dependent on or independent of God's will, i.e. whether it is simply God's commands which make men act morally or whether morality grounds in reason. In order to answer this question, it must be taken into consideration that Locke distinguishes between the obligation natural law lays upon men and the content of this very law [...] The existence of God is therefore a necessary premise for human morality [...]»; Quabek, *John Locke's Concept of Natural Law*, S. 52.

161 «Primum argumentum desumi potest ex Aristotelis testimonio ad Nicom., lib. I, c. 7, ubi dicit quod' ἔργον ἀνθρώπου ἐστὶ ψυχῆς ἐνέργεια κατὰ λόγον: cum enim prius variis instantiis probasset esse cuiusque rei proprium opus, quid sit illud etiam in homine quaesivit; quod per anno[tationem] omnium operationum facultatis et vegetantis et sentientis quae hominibus cum brutis plantisque sunt communes tandem recte concludit officium hominis esse actionem secundum rationem adeo ut ea homini necessario agenda sunt quae dictat ratio.»; Locke, *Essays*, S. 112: «The first argument can be derived from a passage in Aristotle's *Nicomachean Ethics*, Book I, chapter 7, where he says that «the special function of man is the active exercise of the mind's faculties in accordance with rational principle». For since in the preceding passages he had shown by various examples that there is a special sort of work each thing is designed to perform, he tried to find out what this may be in the case of a human being also. Thus, having taken account of all the operations of the vegetal and sentient faculties which men have in common with animals and plants, in the end he rightly concludes that the proper function of man is acting in conformity with reason, so much so that man must of necessity perform what reason prescribes.»; Ebd., S. 113.

Mensch als rationales Wesen über das Vermögen der Vernunft. Deswegen lässt sich die spezifische und exklusive Funktion der Menschen in der Natur als Handeln nach der Vernunft betrachten. Der Mensch soll erfüllen, was die Vernunft vorschreibt und aufdrängt. Aus dieser Voraussetzung argumentiert Locke für die logische Notwendigkeit der Existenz des Gesetzes der Natur als Regel des menschlichen Handelns nach der Vernunft.¹⁶² Wenn ein solches Gesetz nämlich nicht existieren würde, so wäre die Möglichkeit der Verwirklichung und Erfüllung der menschlichen spezifischen Funktion in der Natur nicht gewährleistet. Die Existenz des Naturgesetzes wird deswegen evident aus der Betrachtung des Menschen als vernünftiges Wesen.

Das zweite lockesche Argument zur Unterstützung der Existenz des Naturgesetzes appelliert hingegen an das Gewissen des Menschen.¹⁶³ Die

¹⁶² In Hinblick auf die lockeschen Argumente zur Beweisführung für die Existenz des Gesetzes der Natur kommentiert von Leyden: «[...] Locke's starting-point is simple: it consists in the factual statement that men can reason [...] His next step, however, is to show that men not only can reason but are obliged to use their reason, inasmuch as it, i. e. reason as the discursive faculty, is an essential property of theirs and their special function is to exercise this faculty. In his first essay Locke makes this statement on the authority of Aristotle, but [...] it is reason itself which demonstrates the truth of it [...] Moreover, it is from a merely factual statement concerning man's essential nature that the moral proposition is inferred that he has duty to live in conformity with this nature. The conformity itself, again, is twofold: it implies an actual exercise of reason and also strict acceptance of the finding of reason, so that there is an implicit inference from man's duty to use reason to his duty to obey it.»; von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 46. Laut dem Autor führt die fehlende Unterscheidung zwischen den vielschichtigen und untereinander sehr unterschiedlichen Bedeutungen des Begriffs Vernunft zu argumentativen und interpretativen Schwierigkeiten in Lockes erstem Essay.

¹⁶³ «Secundum argumentum quo probatur dari legem naturae desumi potest ab hominum conscientiis, quod scilicet *se iudice nemo nocens absolvitur*. Judicium enim illud quod de se quisque fert testatur dari legem naturae. Si enim non detur lex naturae cui nos nosmet morigeros praestare debere dictat ratio, quomodo evenit quod eorum conscientia qui nullius alterius legis quibus aut diriguntur aut obligantur agnoscunt decreta de sua quidem vita et moribus fert sententiam et vel absolvit vel crimine alligat? cum sine lege aliqua nulla ferri potest sententia; quae lex non scripta est, sed innata.»; Locke, *Essays*, S. 116: «The second argument which proves the existence of a law of nature can be derived from men's consciences; from the fact, namely, that «no one who commits a wicked

menschliche Neigung zur Formulierung von Urteilen über das Handeln und Benehmen benötigt ein Kriterium als Grundlage ebendieses Urteils. Um das Handeln zu beurteilen, soll die Existenz von Regeln und praktischen Prinzipien angenommen werden, mit denen das menschliche Handeln in Zusammenhang gebracht werden kann. Die Konformität oder Difformität des Handelns mit den praktischen Prinzipien konstituiert das Kriterium des Urteils über das Handeln. Die Existenz des Gesetzes der Natur soll deshalb notwendigerweise vorausgesetzt und anerkannt werden, weil das Gesetz die Gesamtheit der praktischen Prinzipien des Handelns zwecks eines Handlungsurteils liefert. Wenn aber ein solches Gesetz nicht existieren würde, so könnte kein Werturteil von Menschen über Handlungen und Lebensführung formuliert werden.

Das dritte Argument rührt von der Betrachtung des Aufbaus des Universums her.¹⁶⁴ Aus dieser wird evident, dass ein jedes Ding der Natur in

action is acquitted in his own judgement». Thus the sentence which everyone passes on himself testifies that there is a law of nature. For if there were no law of nature which reason declares we must show ourselves obedient to, how does it come to pass that the conscience of people who recognize the precepts of no other law whereby they are either guided or bound in duty, nevertheless passes judgement upon their life and conduct and either acquits or declares guilty, seeing that without some law no judgement can be pronounced? This law, then, is not written, but innate, i. e. natural.»; Ebd., S. 117.

¹⁶⁴ «Tertium deducitur argumentum ab ipsa constitutione hujus mundi in quo reliqua omnia certam operationum suarum legem modumque naturae suae convenientem observant; id enim quod cuique rei formam et modum et mensuram agendi praescribit id demum lex est [...] Quod cum ita sit, non videtur solum hominem legibus solutum esse dum reliqua tenentur, sed praescriptum habet suae naturae convenientem agendi modum; nec enim primi opificis sapientiae convenire videtur perfectissimum formare animal et irrequietum, mente, intellectu, ratione, et omnibus ad operandum necessariis abunde prae reliquis instruere et tamen nullum ei opus destinare aut ideo solum legis capacem formare hominem ut nulli obtemperaret.»; Ebd., S. 116: «The third argument is derived from the very constitution of this world, wherein all things observe a fixed law of their operations and a manner of existence appropriate to their nature. For that which prescribes to every thing the form and manner and measure of working, is just what law is [...] This being so, it does not seem that man alone is independent of laws while everything else is bound. On the contrary, a manner of acting is prescribed to him that is suitable to his nature; for it does not seem to fit in with the wisdom of the Creator to form an

seinem Vorgehen einem bestimmten, festen Gesetz folgt, das die Form, die Modalität sowie das Kriterium des Handelns in Konformität mit der Natur der Wesen vorschreibt.

Aus dieser Perspektive kann es nicht sein, dass der Mensch von Gesetzen entbunden ist, während der Rest der Natur unter Gesetzen verläuft. Stellt der Mensch doch in einer idealen Naturhierarchie das höchste Wesen dar, dessen Vermögen zur Erfüllung bestimmter Aufgaben in der Natur in der bestmöglichen Weise entwickelt ist. Der Mensch folgt demnach dem Verlauf der Natur und handelt unter einem ihm eigenen Gesetz. Das Gesetz der Natur soll bedingungslos existieren und sich in der teleologischen Ordnung der Welt einfügen.

Das vierte Argument wird aus der gesellschaftlichen und sozialen Dimension erschlossen.¹⁶⁵ Die menschliche Tendenz zu sozialem Leben impliziert den Abschluss von Pakten, die die Möglichkeitsbedingung der Existenz, der Erhaltung sowie der Stabilität von Gesellschaft und Staat schaffen. Die Einhaltung und die Erfüllung der Pakte ist eine Voraussetzung, die vom Gesetz der Natur vorgeschrieben wird. Aus diesem Grund bildet das Gesetz der Natur Lockes Argumentation zufolge die Grundlage der menschlichen Gesellschaft und des Staats. Wenn das Gesetz der Natur nicht existieren würde, so würden sich keine Beziehungen zwischen Menschen etablieren. Die Exis-

animal that is most perfect and ever active, and to endow is abundantly above all others with mind, intellect, reason, and all the requisites for working, and yet not assign to it any work, or again to make man alone susceptible of law precisely in order that he may submit to none.»; Locke, *Essays*, S. 117.

¹⁶⁵ «Quantum argumentum desumitur ab hominum societate, cum sine hac lege hominibus inter ipsos nulla consuetudo aut conjunctio esse potest; duo enim sunt quibus niti videtur hominum societas, certa scilicet reipublicae forma ac regiminis constitutio, et pacti fides; quibus sublatis corrui omnis inter homines communitas, uti sublata hac lege naturae corrui haec ipsa.»; Ebd., S. 118: «The fourth argument is taken from human society, since without this law men can have no social intercourse or union among themselves. Indeed there are two factors on which human society appears to rest, i.e. firstly, a definite constitution of the state and form of government, and, secondly, the fulfilment of pacts. Every community among men falls to the ground if these are abolished, just as they themselves fall to the ground if the law of nature is annulled.»; Ebd., S. 119.

tenz des Gesetzes der Natur muss deswegen als notwendig festgehalten werden.

Als fünftes Beweisargument für die Existenz des Gesetzes der Natur führt Locke die ethischen Konzepte der Tugend und des Lasters an.¹⁶⁶ Der Mensch legt sein Handeln auf der Grundlage eines sogenannten moralischen Sinnes fest, der das menschliche Bewusstsein bezüglich Tugend, Laster, Gut und Böse als Konzepte von ethischer Geltung formt. Diese Konzepte können allerdings nur in Bezug auf ein Naturgesetz als praktische Norm des Handelns gedacht und vorgestellt werden. Verwirft man die Annahme von der Existenz eines solchen Gesetzes, so wären all diese ethischen Konzepte nicht vorstell- bzw. denkbar, und das moralische Handeln nach Vorstellung dieser Begriffe wäre *de facto* nicht realisierbar. Stattdessen liesse sich der Mensch nur von Kriterien der Nützlichkeit, persönlicher Freude sowie privatem Interesse leiten. Die Existenz des Gesetzes der Natur wird damit evident.

Die Argumente Lockes zugunsten der Existenz eines Gesetzes der Natur in Zusammenhang mit den ethischen Reflexionen stehen in der Linie einer ganz bestimmten konsequenten Logizität der Gedankenentwicklung. Die Notwendigkeit der Existenz des Naturgesetzes wird aus den vielschichtigen Aspekten bei der Betrachtung der Dimension des Menschen heraus demonstriert. Dem ersten Argument zufolge folgt die unzweideutige Existenz des Gesetzes der Natur aus der Betrachtung der spezifischen, vernünftigen Natur des Menschen. Gemäss dem zweiten Argument resultiert die Existenz des Gesetzes aus der Feststellung des menschlichen Urteilsvermögens, das als Akt der Vernunft betrachtet werden kann. Das dritte Argument beweist da-

166 «Quintum argumentum est quod sine lege naturae nec virtus esset nec vitium, nec probitatis laus aut nequitiae poena: nulla culpa, nullus reatus, ubi nulla lex; omnia ad voluntatem humanam referenda essent, et cum officium nihil postulare non aliud agendum homini videtur nisi quod suaderet aut utilitas aut voluptas aut ni quod forte impingeret caecus et lege omni solutus impetus [...]»; Locke, *Essays*, S. 118: «The fifth argument is that without natural law there would be neither virtue nor vice, neither the reward of goodness nor the punishment of evil: there is no fault, no guilt, where there is no law. Everything would have to depend on human will, and, since there would be nothing to demand dutiful action, it seems that man would not be bound to do anything but what utility or pleasure might recommend, or what a blind and lawless impulse might happen perchance to fasten on.»; Ebd., S. 119, 121.

gegen die Existenz des Gesetzes durch Berücksichtigung der Würde des Menschen als höchstem Teil der Schöpfung in der gesamten Ökonomie des Universums, in dem jedes Wesen unter Gesetzen steht, lebt und handelt. Laut dem vierten Argument wird die Existenz des Gesetzes der Natur evident aus der Berücksichtigung der menschlichen Fähigkeit zu sozialen und politischen Bindungen. Abschliessend demonstriert das fünfte Argument die Existenz des Gesetzes aus der Voraussetzung eines praktischen Vermögens des Menschen zum ethischen Handeln, welches die Vernunft als praktisches Vermögen impliziert.

3.2 Die Erkenntnis des Naturgesetzes: Lockes Widerlegung von *Inscriptio*, *Traditio* und *Consensus*

Im zweiten *Essay on the Law of Nature* behandelt Locke das Thema der Erkenntnis des Naturgesetzes, das er im dritten, vierten und fünften *Essay* weiterentwickelt. Locke geht davon aus, dass das Gesetz der Natur notwendigerweise erkennbar ist. Diese Erkenntnisnotwendigkeit folgt seiner Ansicht nach aus der Existenz des Gesetzes selbst. Wenn ein Gesetz der Natur nämlich existiert, wie Locke im ersten *Essay* im Detail nachgewiesen hat, so muss ein solches Gesetz durch den Menschen notwendigerweise erkennbar sein, um beachtet zu werden. Wäre das Gesetz nicht erkennbar, so könnte es nicht respektiert werden. Die Kenntnis des Gesetzes der Natur konstituiert deswegen in der lockeschen Perspektive die Bedingung der menschlichen Unterwerfung und des daraus folgenden Gehorsams dem Gesetz selbst gegenüber. Lockes breit angelegte Abhandlung zum Thema der Erkenntnis des Gesetzes der Natur in den zentralen *Essays* ist deshalb auf die effektive Realisierbarkeit der Moralität in der Wirklichkeit orientiert.¹⁶⁷ Locke setzt nämlich die Er-

¹⁶⁷ Aus den ersten Zeilen des zweiten *Essays* kann man die Bestimmung der «praktischen Notwendigkeit» der Erlangung von Erkenntnis im Hinblick auf das Naturgesetz herauslesen: «[...] proxime inquirendum videtur quibus modis innotescat hominibus lex illa naturae cui unanimi adeo consensu praestant obsequium, nec illius omnem sensum exuere possunt nisi simul exuant humanitatem [...]»; Locke, *Essays*, S. 122: «[...] it seems we must next enquire in what ways men come to know that law of nature to which they pay deference by so general a consent, and of which they cannot eradicate all feeling with-

kennbarkeit des Gesetzes der Natur und die Erfüllung des moralischen Handelns in eine so enge Verbindung, dass die Erkenntnis des Gesetzes nicht auf die theoretische, spekulative Sphäre des Denkens reduziert werden kann, sondern sie soll vielmehr auf einen sogenannten «praktischen» Akt zurückgeführt werden, wie sich aus der Analyse des *Essays* herausgreifen lässt.

Lockes ethische Überlegung zur Kenntnis des Naturgesetzes in den *Essays* antizipiert zahlreiche Elemente der empiristischen Erkenntnistheorie, die er später in *An Essay Concerning Human Understanding* theorisiert.

Anfangs des zweiten *Essays*, der den Titel *An Lex Naturae sit lumine naturae cognoscibilis? Affirmatur* trägt, argumentiert Locke zugunsten der Notwendigkeit, den Modus zu ermitteln und festzulegen, in welchem der Mensch zur Kenntnis des Gesetzes der Natur kommen kann:

«Cum turpis et honesti aliqua apud omnes homines agnoscatur ratio, nec ulla gens sit tam barbara tam ab omni humanitate remota quae aliquam non habeat virtutis et vitii notitiam, laudis et vituperii conscientiam, proxime inquirendum videtur quibus modis innotescat hominibus lex illa naturae cui unanimi adeo consensu praestant obsequium, nec illius omnem sensum exuere possunt nisi simul exuant humanitatem [...] Modum autem per quem in legis hujus cognitionem devenimus dicimus esse lumen naturae ut opponitur aliis cognoscendi modis [...]»¹⁶⁸

out at the same time eradicating humanity itself [...]»; Ebd., S. 123. Ohne Erkenntnis des Gesetzes der Natur könnte keine Form der Menschheit existieren. Die Überlegung Lockes scheint Kants Bemerkung der Notwendigkeit der Begründung einer Metaphysik der Sitten vorwegzunehmen. In der *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* betont dieser nämlich die Unentbehrlichkeit der Begründung der Metaphysik der Sitten nicht nur auf dem spekulativen Grund der Erkenntnis der Quelle von praktischen Prinzipien *a priori*, sondern auch auf dem praktischen Grund der Aktualisierung der moralischen Sitten: «Eine Metaphysik der Sitten ist also unentbehrlich notwendig, nicht bloß aus einem Bewegungsgrunde der Speculation, um die Quelle der *a priori* in unserer Vernunft liegenden praktischen Grundsätze zu erforschen, sondern weil die Sitten selber allerlei Verderbniß unterworfen bleiben, so lange jener Leitfaden und oberste Norm ihrer richtigen Beurteilung fehlt.»; Kant, *Grundlegung*, S. 389–390.

¹⁶⁸ Locke, *Essays*, S. 122: «Since some principle of good and evil is acknowledged by all men, and since there is no nation so savage and so far removed from any humane feelings that it does not have some notion of virtue and vice, some consciousness of praise and blame, it seems we must next enquire in what ways men come to know that law of nature

Locke nimmt seinen Ausgangspunkt von der Voraussetzung, dass in allen Menschen eine grundlegende Anerkennung der moralischen Vorstellungen von Gut und Böse sowie von Tugend und Laster (*virtutis et vitii notitiam*) vorhanden ist, welche eine Form inhärenten Bewusstseins (*conscientiam*) vom Gesetz der Natur impliziert. Aus einem solchen Bewusstsein determiniert sich eine bestimmte Ahnung (*sensum*) vom Gesetz selbst, durch welche die Menschheit charakterisiert ist. Wenn ein Bewusstsein und eine Ahnung vom Gesetz der Natur in dieser Weise festgestellt und vorausgesetzt werden kann, so wird auch die Notwendigkeit der Erkennbarkeit des Gesetzes und der Bestimmung des Modus evident, in welchem das Gesetz der Natur bei den Menschen erkannt wird. Die von Locke hergestellte Verknüpfung zwischen den Termini und den damit verbundenen Begriffen Bewusstsein, Ahnung und Kenntnis im Zusammenhang mit dem Naturgesetz zeigt die subtile, praktische Färbung, die die Vorstellung des Erkennens in den *Essays* einnimmt. So lässt sich argumentieren, dass das Erkennen des Naturgesetzes auf einen Akt individuellen Bewusstseins zurückgeführt werden kann. Locke bezeichnet mit dem metaphorischen Ausdruck «Licht der Natur» (*lumen naturae*) den spezifischen Modus, mittels welchem der Mensch das Gesetz der Natur erfasst, erkennt und spürt. Er verdeutlicht:

« [...] dum autem lumen naturae hujus legis indicem esse asserimus, non id ita accipi velimus quasi aliqua esset homini interna lux a natura insita quae illum officii sui perpetuo admoneret et quo illi eundem esset recto tramite et sine omni errore duceret [...] Sed per lumen naturae aliquid esse cognoscibile nihil aliud velimus quam hujusmodi aliqua veritas in cujus cognitionem homo recte utens iis facultatibus quibus a natura istrictus est per se et sine ope alterius devenire potest.»¹⁶⁹

to which they pay deference by so general a consent, and of which they cannot eradicate all feeling without at the same time eradicating humanity itself [...] Now we maintain that the way in which we arrive at the knowledge of this law is by the light of nature as opposed to other ways of knowledge.»; Ebd., S. 123.

¹⁶⁹ Ebd., S. 122: «But while we assert that the light of nature points to this law, we should not wish this to be understood in the sense that some inward light is by nature implanted in man, which perpetually reminds him of his duty and leads him straight and without fail whither he has to go [...] Rather, by saying that something can be known by the light of nature, we mean nothing else but that there is some sort of truth to the knowl-

Das Licht der Vernunft legt also den echten, authentischen Modus der Erkenntnis des Gesetzes der Natur fest, welche grundsätzlich von den drei traditionellen Quellen der Erkenntnis, denjenigen mittels ›Eingeprägtsein‹ bzw. wörtlich ›Eingeschriebensein‹ (*inscriptio*), per Überlieferung (*traditio*) und per Sinneseindrücke (*sensus*), unterschieden werden soll. Eingeprägtsein, Überlieferung und Sinneseindrücke stellen nämlich die einzigen Grundlagen menschlicher Erkenntnis dar, denen noch die Offenbarung als vierte Erkenntnisquelle hinzugefügt werden kann. Im Kontext der Erkenntnis des Naturgesetzes, in welchem die eigenständige Erkenntniskraft des Menschen analysiert wird, steht die Offenbarung nun allerdings nicht zur Debatte.¹⁷⁰

Obwohl Locke das Gesetz der Natur in seinem ersten *Essay* als rechtmässige Vernunft definiert hat, rechnet er die Vernunft nicht zu den Erkenntnisgrundlagen. Zu Lockes Abhandlung über die Erkenntnis des Naturgesetzes gehört das Aufsuchen der ersten Prinzipien und der Ursachen menschlicher Erkenntnis, welche von der Vernunft ohne vorherige Voraussetzungen nicht geleistet werden können. Prinzipien der Erkenntnis können entweder im Verstand bereits eingeprägt sein oder aus der Überlieferung überbracht oder durch die Sinne wahrgenommen werden. Obwohl die Vernunft die ersten Prinzipien als ihre Bedingungen voraussetzt, stellt sie selber nicht die ersten Prinzipien und die Grundlagen der Erkenntnis dar.¹⁷¹ In ei-

edge of which a man can attain by himself and without the help of another, if he makes proper use of the faculties he is endowed with by nature.»; Ebd., S. 123.

¹⁷⁰ Vgl. Ebd., S. 122–123.

¹⁷¹ «[...] Dicimus autem nos hic inquirere de primis principiis et primordiis omnis scientiae, quomodo primae notiones et cognitionis fundamenta in animum illabuntur; illa autem a ratione non accipi asserimus: vel enim per inscriptionem imprimuntur animis nostris, vel traditione accipimus, vel per sensus intrant; nihil enim agit ratio, magna illa argumentandi facultas, nisi aliquot prius posito et concessio; utitur fateor hisce scientiae principiis ad majora et altiora eruenda, sed ea minime ponit; non jacet fundamentum [...]»; Ebd., S. 124: «[...] we investigate here the first principles and sources of all kinds of knowledge, the way in which primary notions and the elements of knowledge enter the mind. Yet all these, we maintain, are not apprehended by reason: they are either stamped on our minds by inscription, or we receive them second-hand, or they enter by the senses. Nothing indeed is achieved by reason, that powerful faculty of arguing, unless there is first something posited and taken for granted.»; Ebd., S. 125.

ner Passage des vierten *Essays* spezifiziert Locke, dass unter der Vernunft nicht bestimmte praktische Prinzipien oder Gegebenheiten im menschlichen Geist, sondern das Werkzeug zur Erkenntnis verstanden werden soll.¹⁷²

Nach diesen Vorbemerkungen, aus welchen der Abstand von der naturrechtlichen Tradition klar zutage tritt¹⁷³, analysiert Locke die Grundlagen der Naturrechtserkenntnis. Im zweiten *Essay* beschränkt er sich auf die Betrachtung der grundlegenden Voraussetzungen der Erkenntnistheorie mittels Einprägung, die im darauf folgenden dritten *Essay* mit detaillierten Argumenten vertieft wird. Locke konzentriert sich im zweiten Teil des zweiten *Essays* auf die Analyse der Erkenntnistheorie der Überlieferung.

«Primo inscriptionem quod attinet, quidam sunt qui exstiment hanc legem naturae nobis innatam esse et omnium animis ita a natura infixam ut nemo sit qui in mundum prodit, cujus mens nativos hosce officii sui characteres et indices sibi insculptos non gerat, cujus animus practica haec principia et vivendi regulas sibi connatas notasque non habeat; nec aliunde quaerere necesse sit extraneas et mutuatas morum leges, cum homo suas intus semperque patentes habeat pandectas quae omne illius complectuntur officium.»¹⁷⁴

Laut der Erkenntnistheorie mittels (ursprünglichem) Eingepägtsein, wie sie gemäss Lockes Darstellung von gewissen Leuten vertreten werde, entspricht das Gesetz der Natur einem angeborenen Gesetz, das von der Natur im Geist der Menschen von ihrer Geburt an «eingeschrieben» sei. Jeder, der in die Welt kommt, trage deshalb bereits «die angeborenen Charaktere und Zeichen seiner eigenen Pflicht (d.h. des Gesetzes der Natur)» in sich. Die Er-

172 Vgl. Ebd., S. 148. Zum Kommentar dazu vgl. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 137.

173 Vgl. Ebd., S. 131.

174 Locke, *Essays*, S. 124: «As regards inscription, there are some who are of the opinion that this law of nature is inborn in us and is so implanted by nature in the minds of all, that there is none who comes into the world whose mind does not carry these innate characters and marks of his duty engraved upon it, who has not in his thoughts these moral precepts and rules of conduct born with him and known to him; and it is not necessary to seek information from any other source, consulting moral laws borrowed from somewhere without oneself, since man has his pandects within himself and always open before his eyes, and they contain all that constitutes his duty.»; Ebd., S. 125, 126.

kenntnis der Prinzipien und der Regeln des Handelns seien deshalb im menschlichen Geist schon in ihrer Gänze anwesend und gehörten zum Menschen als Teil seiner ganz spezifischen Natur. Es sei daher unnötig, von außerhalb seiner selbst sich noch etwas aus moralischen Gesetzen aneignen zu wollen, wo man doch von Anbeginn alles in sich trage.

Ein Zug von «Ironie» über diese evidente Mühelosigkeit einer solchen Art der Erkenntnis¹⁷⁵ per Einprägung leitet daraufhin eine Kritik an dieser Erkenntnisquelle ein, welche Locke im dritten *Essay* anhand einer Reihe detaillierter Argumente übt, wo er die Unzugänglichkeit der Einprägung als Erkenntnisquelle des Naturgesetzes hervorhebt. Die polemische Bemerkung zur Evidenz der Erkenntnis per ursprüngliche Einprägung, die keine weitere Mühe oder weiteres Nachdenken erfordert, lässt sich als implizite Betonung der Notwendigkeit interpretieren, das Naturgesetz in einer Weise aufzusuchen, welche ausnahmslos mit einem unablässigen und durchgehenden menschlichen Streben einhergeht.

Im dritten *Essay* mit dem Titel *An lex naturae hominum animis inscribatur? Negatur* (*Is the law of nature inscribed in the minds of men? No*) widerlegt Locke die Theorie der Einprägung in Form einer detaillierten Diskussion mit unterschiedlichen Argumenten. Aus der Abhandlung lässt sich Lockes Ethik als Grundlage seiner Epistemologie erfassen. Zahlreiche Argumente gegen die Theorie der Einprägung im dritten *Essay* nehmen nämlich Lockes Ausführungen gegen die sogenannten *innate ideas* in den *Essays Concerning Human Understanding* vorweg.¹⁷⁶ So stellt Locke zu Beginn des drit-

175 «Haec fateor facilis est et percommoda cognoscendi methodus, et optime cum humano genere actum esset si ita edocti essent homines, ita a natura instructi, ita nati ut quid deceret, quid minus, dubitare non possint.»; Ebd., S. 124, 126: «Admittedly this is an easy and very convenient way of knowing, and the human race would be very well off if men were so fully informed and so endowed by nature that from birth they were in no doubt as to what is fitting and what is less so.»; Ebd., S. 127.

176 «Mit der Widerlegung der Lehre, das Gesetz der Natur könne aus naturrechtlichen Begriffen oder Sätzen, die Gott der menschlichen Seele eingeschrieben habe, erkannt werden, hat Locke in den «*Essays on the Law of Nature*» das meiste von dem vorweggenommen, was er später im «*Essay*» gegen die *innate ideas* vorbrachte.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 134. Er präzisiert dazu: «Die Argumente Lockes gegen die Vorstellung, moralische Prinzipien seien dem Menschen angeboren oder eingeschrieben,

ten *Essays* die Frage hinsichtlich der Erkenntnisquelle per Einprägung, ob die Seelen der neugeborenen Menschen ganz leere Tafeln seien, die später durch Beobachtung und Nachdenken beschrieben würden, oder ob sie angeborene Elemente bereits eingeschrieben mit sich führten. Die Untersuchung der Erkenntnis per Einprägung impliziert die weitere Frage nach der Existenzmöglichkeit von praktischen Vorstellungen, die dem menschlichen Verstand angeboren und dort gewissermassen bereits eingemeisselt sein sollten – Vorstellungen, welche gemäss dieser Theorie ebenso wie der Verstand und der Wille als menschliches Vermögen zur Erkenntnis und zum Handeln dem Menschen von Natur aus bereits innewohnen und als angeboren zu betrachten wären. Doch wären diese praktischen Vorstellungen in dieser Weise eingepägt, so wären sie unwandelbar und immer offen daliegend, ohne dass noch darüber nachgedacht und überlegt zu werden bräuchte.¹⁷⁷ Zahlreiche Indizien beweisen allerdings die völlige Abwesenheit eines angeborenen Gesetzes der Natur und die daraus folgende Unmöglichkeit einer selbsterklärenden Erkenntnis der praktischen Prinzipien des Handelns. Locke führt als erstes Argument gegen die Erkenntnistheorie des Eingepägtseins die Abwesenheit von Beweisen an, mit welchen die These eines menschlichen Verstandes gleichsam als Tafeln mit eingeschriebenem Naturgesetz überprüft werden könnte. Tatsächlich hat laut Locke bisher noch niemand nachweisen können, dass der menschliche Verstand etwas anderes ist als eine sogenannte *tabula rasa*, die die Fähigkeit besitzt, alle Formen von Eindrücken aufzunehmen, ohne aber von Natur aus bereits etwas davon eingeschrieben zu haben.¹⁷⁸

Als zweites Argument stellt Locke eine Gegenfrage. Wenn das Gesetz der Natur tatsächlich bereits eingeschrieben wäre, sollte bei allen Menschen

finden sich im «Essay» in dem berühmten zweiten Kapitel des ersten Buches wieder, das in mancher Hinsicht ausführlicher ist als der entsprechende Essay in den «*Essays on the Law of Nature*». Im «Essay» führt Locke häufig jene Einwände, mit denen er in den «*Essays on the Law of Nature*» gegen den *consensus* angegangen war, gegen die *innate principles* ins Feld. Außerdem richtet er im «Essay» noch zusätzlich an die Verfechter der «angeborenen, moralischen Prinzipien» die Forderung, doch einen «Katalog» solcher Prinzipien zu nennen.»; Ebd., S. 135.

¹⁷⁷ Vgl. Locke, *Essays*, S. 136, 137.

¹⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 136, 137.

ausschliesslich eine einzige, übereinstimmende Meinung darüber angetroffen werden, was sich aber nicht feststellen lässt. Locke lehnt die entkräftende Antwort ab, nach der das Gesetz der Natur wohl ursprünglich eingeschrieben, durch den Sündenfall aber ganz oder doch teilweise wieder ausgelöscht worden sei. Wenn das natürliche Gesetz infolge des Sündenfalls untergegangen wäre, dann könnte es überhaupt nicht mehr existieren, und somit wäre keine Aussage mehr darüber möglich.¹⁷⁹ Aber die Existenz des Gesetzes kann deutlich festgestellt werden, wie in dem ersten *Essay* bewiesen wurde. Nimmt man hingegen an, dass nur ein Teil der Vorschriften des Gesetzes verloren gegangen sei, so sollten wenigstens einige von diesen im Geist der Menschen verblieben sein und von allen Menschen notwendigerweise entweder als identisch oder als unterschiedlich anerkannt werden. Wenn sie allerdings identisch wären, so wäre eine grundlegende Übereinstimmung unter den Menschen hinsichtlich der praktischen Prinzipien die Folge. Wenn sie demgegenüber unterschiedlich wären, so sollte nach der Ursache für diese Diskrepanzen recherchiert werden, da ja die Natur stets uniforme Vorgaben spendet. Die Möglichkeit einer Unterscheidung über die Prinzipien zwischen den menschlichen Geistern führt damit letztlich zu einem logischen Absurdum.¹⁸⁰

Gemäss Lockes drittem Einwand, der auch in *An Essay Concerning Human Understanding* wieder auftaucht¹⁸¹, sollte das Gesetz der Natur, wäre es von Anbeginn eingeschrieben, von den kleinen Kindern, den Ungebildeten

¹⁷⁹ Euchner fasst die feingliedrige Argumentation Lockes folgendermassen zusammen: «Locke stellt zunächst die Gegenfrage, weshalb, wenn dieses Gesetz allen Menschen eingeschrieben sei, darüber keine übereinstimmende Meinung angetroffen werden könne. Die Antwort, das Gesetz der Natur sei zwar eingeschrieben, aber durch den Sündenfall ganz oder doch teilweise wieder ausgelöscht worden, lässt er nicht gelten: wenn das natürliche Gesetz untergegangen sei, dann könne darüber nichts mehr ausgesagt werden, und wenn es noch teilweise existiere, dann müssten die Menschen wenigstens hinsichtlich dieser Rudimente übereinstimmen – wo aber täten sie dies je?»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 134.

¹⁸⁰ Vgl. Locke, *Essays*, S. S. 136, 137, 138–139.

¹⁸¹ John Locke, *An Essay concerning Human Understanding*, in: *Works*, Vol. I, Vol. II, Aalen, Scientia Verlag, 1823, 1963; *Essay über den menschlichen Verstand*, hrsg. Udo Thiel, Akademie Verlag, Berlin 1997; Buch I, Kapitel 1, Abschnitt 3.

und jenen barbarischen Völkern, die ohne Verfassung, Gesetze und Naturwissenschaften leben, am besten erkannt und verstanden werden. Stattdessen besitzen diese Menschen gar keine Vorstellung und kein Bewusstsein vom Gesetz der Natur, und so kann dieses auf keinen Fall angeboren oder eingeschrieben sein.¹⁸² Lockes Zustimmung über die Anwesenheit einiger moralischer Prinzipien bei erzogenen, zivilisierten Völkern bietet die argumentative Gelegenheit für die Erklärung der Modalität der Bildung von spekulativen sowie praktischen Meinungen in den menschlichen Geistern. Obwohl Menschen in gesitteten Ländern beständige und übereinstimmende praktische Vorstellungen zeigen, so besitzen sie doch keine angeborenen, im Geist eingeschriebenen moralischen Ideen. Lockes Argumentation zufolge haben diese Menschen solche Vorstellungen von der erlebten spezifischen Umwelt angenommen. Schon seit der Kindheit fließen Meinungen und Feststellungen von Eltern, Lehrern und Personen, mit denen ein Kontakt besteht, in den menschlichen Geist ein¹⁸³ und werden ohne die nötige kritische Aufmerk-

182 So betont Locke: «[...] lex igitur naturae hominum pectoribus inscribi non videtur, cum illi qui non alium habent ducem praeter ipsam naturam, in quibus dictata naturae a positivis morum institutis minime corrumpuntur, ita vivunt omnis legis ignari quasi nulla omnino recti et honesti habenda esset ratio.»; Locke, *Essays*, S. 140: «Thus the law of nature does not appear to be written in the hearts of men, if those who have no other guide than nature itself and among whom the decrees of nature are least spoiled by arbitrary moral customs live in such ignorance of every law, as though there were no principle of rightness and goodness to be had at all.»; Ebd., S. 141.

183 «[...] hae enim opiniones de recto et honesto quae tam arcte amplectimur hujusmodi plerumque sunt quae in tenera adhuc aetatula, antequam de iis quicquam judicare adhuc possimus vel observare quomodo se insinuent, animis nostris parum cautis infunduntur installanturque a parentibus vel preceptoribus nostris aliisque quibuscum versamur; qui dum eadem credunt ad vitam bene efformandam conferre, ipsi etiam eodem forsitan modo eadem edocti, prони sunt his opinionibus recentes adhuc puerulorum animos imbuiere, quas necessarias putant ad bene beateque vivendum [...]»; Ebd., S. 140, 142: «For these opinions about moral rightness and goodness which we embrace so firmly are for the most part such as, in a still tender age, before we can as yet determine anything about them or observe how they insinuate themselves, stream into our unguarded minds and are inculcated by our parents or teachers or others with whom we live. For since these believe that such opinions are conducive to well ordering of life, and perhaps have also themselves been brought up in them in the same manner, they are inclined to imbue the

samkeit und Absicherung akzeptiert. Ein später erfolgender gemeinsamer Konsensus führt schliesslich zur stärkeren Verwurzelung der eingebrachten Vorstellungen sowie zu einem deutlicheren Bewusstsein, dass diese Prinzipien einst durch Gott oder die Natur im Geiste der Menschen eingeschrieben worden sind.¹⁸⁴ Da die so erhaltenen Vorstellungen als ureigene und unumstössliche Regeln des Lebens und als praktische Prinzipien des menschlichen Handelns betrachtet werden, haben sie sich zu Gewohnheiten entwickelt, die es strikt zu verteidigen gilt, um das vergangene, das gegenwärtige und das zukünftige Leben uneingeschränkt zu rechtfertigen.¹⁸⁵

still fresh minds of the young with opinions of this kind, which they regard as indispensable for a good and happy life.» Ebd., S. 141, 143.

184 Locke schliesst ab: «Et hoc demum modo cum opiniones hae animis nostris parum attentis sine observatione nostra irrepserint, in pectoribus nostris radices agentes [...] suamque etiam confirmant auctoritatem communi hominum quibuscum nobis consuetudo est consensu et laude, illico concludendum putamus, cum non aliam illarum observemus originem, hasce opiniones a Deo et natura pectoribus nostris inscriptas; et dum eas quotidiano usu vitae regulas constituimus, si has dubitaremus esse legem naturae [...] nos male et sine ratione adhuc vixisse; hanc igitur ob rationem has primae juventutis opiniones ab aliis infusas quam arctissime amplectimur, pluris aestimamus, credimus obstinate [...] (principia enim credimus) [...]»; Ebd., S. 142: «And at last, because in this way and without our notice these opinions have crept into our minds with but little attention on our part, striking roots in our breasts [...] and also because they assert their authority by the general consent and approval of men with whom we have social intercourse, we immediately think we must conclude that they are inscribed in our hearts by God and by nature, since we observe no other origin of them. And since by daily practice we are firmly establishing these opinions as rules to live by [...] if the law of nature were not what we have hitherto observed, it would be necessary to conclude that thus far we have lived badly and without reason. On that account, therefore, we embrace as firmly as possible these opinions of early youth which have been instilled into us by others, we think of them the more highly, believe in them obstinately [...] (for we believe them to be first principles) [...]»; Ebd., S. 143.

185 «Et hoc demum modo cum opiniones hae animis nostris parum attentis sine observatione nostra irrepserint, in pectoribus nostris radices agentes [...] suamque etiam confirmant auctoritatem communi hominum quibuscum nobis consuetudo est consensu et laude, illico concludendum putamus, cum non aliam illarum observemus originem, hasce opiniones a Deo et natura pectoribus nostris inscriptas; et dum eas quotidiano usu vitae regulas constituimus, si has dubitaremus esse legem naturae [...] nos male et sine ratione

Locke führt ein viertes Argument gegen die Erkenntnistheorie der Einprägung an. Wenn das Gesetz der Natur im Geiste der Menschen eingeschrieben wäre, so müssten auch alle verrückten und im Verstande kranken Menschen eine gewisse Erkenntnis des Gesetzes besitzen. Im Gegensatz dazu besitzen diese Menschen erwiesenermaßen keine Kenntnis des Naturgesetzes.¹⁸⁶

Ferner: Wäre das Gesetz der Natur angeboren, so würde dies auch für alle theoretischen sowie praktischen Prinzipien gelten. Demgegenüber können sie nur aus direkter Beobachtung und logischer Induktion («inductione et particularium rerum observatione»)¹⁸⁷ gewonnen werden. Infolgedessen

adhuc vixisse; hanc igitur ob rationem has primae juventutis opiniones ab aliis infusas quam arctissime amplectimur, pluris aestimamus, credimus obstinate [...] (principia enim credimus) [...]»; Ebd., S. 142: «And at last, because in this way and without our notice these opinions have crept into our minds with but little attention on our part, striking roots in our breasts [...] and also because they assert their authority by the general consent and approval of men with whom we have social intercourse, we immediately think we must conclude that they are inscribed in our hearts by God and by nature, since we observe no other origin of them. And since by daily practice we are firmly establishing these opinions as rules to live by [...] if the law of nature were not what we have hitherto observed, it would be necessary to conclude that thus far we have lived badly and without reason. On that account, therefore, we embrace as firmly as possible these opinions of early youth which have been instilled into us by others, we think of them the more highly, believe in them obstinately [...] (for we believe them to be first principles) [...]»; Ebd., S. 143.

¹⁸⁶ Vgl. Ebd., S. 142, 143.

¹⁸⁷ «Quinto, si lex naturae pectoris nostris inscribatur, concludendum foret speculativa principia aequè inscribi ac practica, quod tamen vix probandum videtur; si enim primum illud et celeberrimum scientiarum principium exutere velimus, impossibile scilicet est idem simul esse et non esse, facile constabit axioma illud pectoribus nostris a natura non inscribi nec a quoquam pro concessio haberi priusquam aut ab alio didicerit aut inductione et particularium rerum observatione, quae legitima est axiomatum stabilendorum methodus, sibimet ipsi probaverit [...]»; Ebd., S. 144: «If the law of nature were written in our hearts, it would have to be inferred that speculative as well as practical principles are inscribed. But this seems difficult to prove; for if we try to search out the first and best known principle of the sciences (namely, that it is impossible that the same thing should at the same time both be and not be), it will be readily agreed that this principle is not

kann kein theoretisches oder praktisches Prinzip im menschlichen Verstand bereits von Natur aus eingeschrieben sein. Als Beispiel dafür lässt sich das berühmteste Prinzip der Wissenschaft, nämlich das Identitäts- und Widerspruchsprinzip anführen, welches dann evident wird, wenn man den Vorgang direkter Beobachtung der konkreten Dinge in der Wirklichkeit betrachtet: Identität und Widerspruch werden durch die logische, induktive Überlegung festgestellt. Alle theoretischen und praktischen Prinzipien werden somit «*inductione et particularium rerum observatione*» deduziert.

Nachdem das «Eingeschriebensein» als Erkenntnisweg des Gesetzes der Natur abgelehnt ist, widerlegt Locke auch die Überlieferung als Erkenntnisquelle. Im zweiten *Essay* betrachtet Locke diese als bloße Form des Glaubens und des Vertrauens, welche zu keiner Erkenntnis des Naturgesetzes führen kann. Sie generiert sich nämlich lediglich aus den Aussagen und Überzeugungen, die von Menschen formuliert und sodann als echte Imperative überliefert werden.¹⁸⁸ Aus der Überlieferung entnehmen die Menschen die moralischen Normen des Handelns und führen dabei ihr Leben nicht nach den Prinzipien des Gesetzes der Natur, sondern nach den Meinungen, Gewohnheiten und Bräuchen der Gesellschaft, ohne das Gesetz der Natur und die eigentliche Grundlage der moralischen Pflicht zu konsultieren.¹⁸⁹ Die Überlieferungen, die zudem stark voneinander abweichen, konstituieren deshalb keinen erfolgreichen Weg zur Erkenntnis des Gesetzes der Natur. Lockes erstem Argument zufolge erfordert die Überlieferung per Definition eine vorausgehende vernünftige Überlegung, die es erst ermöglicht, eine dieser unterschiedlichen und häufig einander entgegengesetzten Traditionen auszuwählen und dieser zu folgen. Wenn nämlich die Überlieferungen kritisch überprüft werden, wird *de facto* ein bestimmtes, vernünftiges Urteil formuliert. Deswegen impliziert die Überlieferung keine passive Annahme, sondern eine aktive, korrekte und dem Gegenstand angepasste Anwendung der

inscribed by nature as an axiom in our hearts nor taken for granted by anyone before he has either learned it from another or (which is the proper method of establishing principles) proved it to himself by induction and by observing particulars.»; Ebd., S. 145.

¹⁸⁸ Vgl. Ebd., S. 126, 127.

¹⁸⁹ Vgl. Ebd., S. 128, 129.

menschlichen Vernunft, welche eine etwaige Autorität der Tradition nach den Kriterien der Logik zunichte macht.¹⁹⁰

Stützt man sich darüber hinaus, so das zweite Argument, rein auf die Überlieferung, um eine Vorstellung vom Gesetz der Natur zu gewinnen, so erhält man kein echtes Wissen darüber, sondern nur eine Form des Glaubens, weil – die Überlieferung von der Autorität des Autors abhängt und deswegen eine bloße Zustimmung erfordert.¹⁹¹

Lockes dritter Einwand gründet sich auf die Betrachtung des Urhebers der Überlieferung. Auch die Überlieferung muss zwangsläufig auf einen Urheber zurückgeführt werden, der zur Erkenntnis des Gesetzes der Natur durch die Erkenntnisvermögen seines Sinnes und Verstandes gekommen sein muss, um das Gesetz überhaupt überliefern zu können. Alle Menschen verfügen allerdings über die gleichen Erkenntnisvermögen, durch die sie das Gesetz der Natur erfassen und erkennen können, ohne auf die Überlieferung zurückgreifen zu müssen. Deswegen gehört die Fähigkeit der Erkenntnis des Gesetzes der Natur gleichermaßen allen Menschen an; sie verfügen über eine identische Grundlage und das gleiche Werkzeug der Erkenntnis. Wäre es hingegen so, dass der Urheber der Überlieferung das Gesetz der Natur durch eine Offenbarung vermittelt, so handelte es sich dabei nicht um ein natürliches, sondern um ein positives Gesetz, das an dieser Stelle nicht zur Diskussion steht.¹⁹²

Die Überlieferung erfordert ausserdem eine grundlegende Übereinstimmung und folglich die Schaffung einer Form von Konsens über die *traditio*. Bei der *traditio* sowie beim *consensus* lässt sich die Erkenntnis einer Bewilligung gleichsetzen. Deswegen widmet Locke den fünften *Essay* mit dem Titel *An lex naturae cognosci potest ex hominum consensu? Negatur* (*Can the law of nature be known from the general consent of men? No*) der Widerlegung des Konsensus als Erkenntnisweg des Naturgesetzes.

Die Ausdehnung der Abhandlung über den *consensus* innerhalb der lockeschen *Essays on the Law of Nature* lässt sich auf dessen Wichtigkeit in der

¹⁹⁰ Vgl. Ebd., S. 128–130.

¹⁹¹ Vgl. Ebd., S. 130–131.

¹⁹² Vgl. Ebd., S. 130, 131.

traditionellen Theorie des Naturrechts zurückführen.¹⁹³ Anfangs des fünften *Essays* betont Locke die katastrophalen Folgen, zu denen ein universeller Konsensus der Menschen in der Geschichte bereits geführt hat, und deduziert daraus die evidente Unmöglichkeit, den Konsensus als Weg der Vermittlung und der Erkenntnis des Gesetzes der Natur zu betrachten.

«*Vox populi vox Dei*: quam incerta quam fallax sit haec regula et malorum ferax [...] nos certe infaelici nimis documento didicimus, adeo ut si huic voci tanquam legis divinae praeconi auscultare velimus vix aliquem tandem crederemus esse Deum. Quid enim est tam nefarium tam impium tam contra jus omne fasque quod non aliquando suaderet multitudinis insanientis consensus sive potius conjuratio? Hinc spoliata deorum templa, confirmatam audaciam et turpitudinem, Violatas leges, eversa regna accepimus. Et certe si haec sit vox Dei contraria plane est primo illi Fiat quo ornatam hanc compagem creavit et e nihilo eduxit [...]»¹⁹⁴

Aus diesem Zitat ist die tiefe Aktualität der lockeschen ethischen Perspektive, wie sie sich in den *Essays on the Law of Nature* abzeichnet, ersichtlich und verdient es, hier hervorgehoben zu werden. Lockes Beurteilung des Konsensus als Ursache einer graduellen Degeneration des menschlichen Wesens sowie von Gesellschaft und Staat kommt fast einer zeitgenössischen Beschreibung der post-modernen desorientierten Zeit gleich, welche die traurigen Folgen aus einem unkritischen Konsensus heraus in der Geschichte erlebt

¹⁹³ «Vermutlich hat er [Locke; Anm. d. Verf.] der Widerlegung dieser Art, natürliche Normen zu vermitteln, deswegen ein so großes Gewicht beigemessen, weil sie im traditionellen Naturrecht weit verbreitet war und zum Beispiel auch von *Grotius* und *Hooker* vertreten wurde.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 132.

¹⁹⁴ Locke, *Essays*, S. 160: «*‘The voice of the people is the voice of God’*. Surely we have been taught by a most unhappy lesson how doubtful, how fallacious this maxim is [...] Indeed, if we should listen to this voice as if it were the herald of a divine law, we should hardly believe that there was any God at all. For is there anything so abominable, so wicked, so contrary to all right and law, which the general consent, or rather the conspiracy, of a senseless crowd would not at some time advocate? Hence we have heard of the plunder of divine temples, the obstinacy of insolence and immorality, the violation of laws, and the overthrow of kingdoms. And surely, if this voice were the voice of God, it would be exactly the opposite of that first fiat whereby He created and furnished this world, bringing order out of chaos [...]»); Ebd., S. 161.

hat, und einer Ermahnung, menschliches Denken und Handeln auf eine neue Grundlage zu stellen. Der Philosoph unterscheidet dabei zwischen einem «positiven Konsensus», der in einem stillschweigenden, auf einer gemeinsamen Notwendigkeit begründeten oder auch in einem ausformulierten Vertrag besteht, und einem «natürlichen Konsensus», der sich aus einem menschlichen Naturtrieb ohne zusätzliche explizite Verträge ergibt. Die erste Form wird nicht betrachtet, weil alle positiven Übereinkünfte notwendigerweise unterschiedliche Vertragsformen zwischen den Menschen implizieren und das Gesetz der Natur nicht in Erscheinung treten lassen können.¹⁹⁵ In Bezug auf den natürlichen Konsensus lassen sich drei weitere Formen fassen. Sie bestehen in der Übereinstimmung des moralischen Handelns, in der Zustimmung der Meinungen und in der Anteilnahme an grundlegenden Prinzipien.¹⁹⁶ Der natürliche Konsensus in seinen unterschiedlichen Formen führt Lockes Analyse zufolge in keiner Weise zur Erkenntnis des Gesetzes der Natur. Ein solches Gesetz kann nämlich aus dem Konsensus über die sowohl in der Vergangenheit sowie in der Gegenwart korrumpierten und degenerierten menschlichen Sitten nicht deduziert werden. Das entspräche einem «Akt der Wahnsinnigkeit der Vernunft».¹⁹⁷ Ähnlich kann es aus dem Konsensus über

¹⁹⁵ So argumentiert Locke: «Consensus autem hominum diversimode considerari potest: primo enim dividi potest in consensum positivum et naturalem; positivum eum vocamus qui ex pacto fit, vel tacito, suadente scilicet communi hominum necessitate et commodo [...] vel expresso [...] qui uterque consensus cum totus ex pacto pendeat nec ex principio quovis naturae fluat legem naturae minimae probat [...] Nam [...] consensum illum [...] positivum esse nec inferre legem naturae [...]»; Ebd., S. 160, 162: «We call positive consent one that arises from a contract, either from a tacit contract, i.e. prompted by the common interests and convenience of men [...] or from an expressly stated contract [...] Neither form of general consent, since both wholly depend on a contract and are not derived from any natural principle, proves at all a law of nature. For [...] it is evident that the agreement [...] is positive and does not imply a law of nature [...]»; Ebd., S. 161, 163.

¹⁹⁶ Vgl. Ebd., S. 164, 165.

¹⁹⁷ «[...] adeo ut qui ad hunc actionum humanarum consensum morum rectitudinem exigere velit et inde legem naturae colligere, nihilo plus agit quam si det operam ut cum ratione insaniat.»; Ebd., S. 164: «It comes to this, that if anyone wants to judge moral rectitude by the standard of such accordance of human actions among themselves, and

die menschlichen Meinungen nicht gefolgt werden, weil sich daraus keine vollumfängliche, universelle Übereinstimmung des Erachtens unter den Menschen gewinnen lässt, was das praktische Handeln und Benehmen anbelangt. Es gibt keine Übereinstimmung zwischen den Menschen betreffend der Sittlichkeit.¹⁹⁸ Betrachtet man die Vorstellungen und Begriffe von Tugend und Laster, so lassen sich vielfältige Meinungen hierzu unter den Menschen und Völkern beobachten.¹⁹⁹

Die Argumente gegen die Erkenntnis des Gesetzes der Natur per *inscriptio*, *traditio* und *consensus* werden auch im *Essay Concerning Human Understanding* unterstützend zur Entwicklung der empiristischen Erkenntnistheorie wiederaufgenommen.²⁰⁰ Sie sind auch die Voraussetzungen, auf welchen Locke in den *Two Treatises of Government* die Grundlage seiner politisch-liberalen Theorie aufbaut und die somit im Hintergrund der Abhandlung stehen.²⁰¹

thence to infer a law of nature, he is doing no more than if he bestowed his pains on playing the fool according to reason.»; Ebd., S. 165.

¹⁹⁸ Vgl. Ebd., S. 166, 167.

¹⁹⁹ Locke betrachtet und analysiert verschiedene Beispiele, die die grundlegende Diversität der menschlichen Meinungen im Hinblick auf die Sittlichkeit vor Augen führen sollen. Das Gesetz, das beispielsweise Ehrfurcht vor den Eltern gebietet, ist nicht überall bekannt; bei einigen Völkern werden altgewordene Eltern erschlagen oder ausgesetzt; anderswo setzt man Neugeborene, vor allem Mädchen, aus. Um noch ein weiteres Beispiel aus der lockeschen Darstellung anzuführen: Es wird erwähnt, dass die Vorschrift, Gott zu verehren nicht bei allen Menschen anerkannt wird, da viele Völker keine Vorstellung von Gott haben oder an eine polytheistische Divinität glauben. Vgl. Ebd., S. 168 f.

²⁰⁰ So kommentiert Euchner Lockes Argumente gegen den natürlichen Konsensus: «Das Hauptargument, das Locke immer wieder gegen die Vorstellung, das Gesetz der Natur könne aus diesem *consensus naturalis* erkannt werden, vorbringt und insbesondere auch im «*Essay concerning Human Understanding*» in den Vordergrund stellt, lautet, daß die voneinander abweichenden Sitten und vor allem die in manchen Völkern herrschenden ruchlosen Gebräuche die Annahme eines *consensus* bezüglich der natürlichen Normen widerlegten [...] Locke trägt hier die stärksten Farben auf [...] Ähnliche Argumente gegen die Erkenntnis des Gesetzes der Natur aus der allgemeinen Zustimmung bringt Locke auch im «*Essay*» vor.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 132–133.

²⁰¹ In der Schlussfolgerung der Einleitung seiner englischen Übersetzung der *Essays* sagt von Leyden «[...] For a variety of reasons, Locke's doctrine of natural law as expound-

Die unterschiedlichen Entwicklungen von Lockes Gedankengebäude im Rahmen der Epistemologie sowie der politischen Philosophie setzen deswegen notwendigerweise die ethische Theorie als bedingungslose Prämisse voraus und können ihrerseits als Vervollständigungen dieser grundlegenden ethischen Reflexion angesehen werden.

3.3 Die Erkenntnis des Gesetzes der Natur *lumine naturae*

Lockes Widerlegung der Theorien von *inscriptio*, *traductio* und *consensus* bildet in gewisser Hinsicht die sogenannte «*pars destruens*» in der Abhandlung der *Essays*, der nun die «*pars construens*» der Analyse, d.h. die Erklärung der effektiven Erkenntnisquelle des Gesetzes der Natur, zu folgen hat. Obwohl Locke diese im letzten Teil des zweiten *Essays* bereits in Andeutungen vorweggenommen hat, holt er im vierten *Essay* zu einer Erklärung der richtigen Modalität der Gesetzeserkenntnis der Natur aus.

Im zweiten *Essay* hatte Locke nicht nur den symbolischen Begriff des *lumen naturae*, d.h. des Lichtes der Natur, durch eine präliminierte Definition eingeleitet, sondern auch die Sinneswahrnehmung (*sensus*) als Quelle und Grundlage der Erkenntnis des Naturgesetzes bestimmt, dies in folgenden Worten:

«Tertius et ultimus qui remanet cognoscendi modus sensus est [der dritte Modus nach demjenigen durch *inscriptio* und durch *tradictio*, welche Locke auf den vorherigen Seiten schon examiniert hat. Anm. d. Verf.], quod principium constituimus hujus legis cognoscendae [...] cum jam de principio et origine hujus legis cognos-

ed by him in his early essays was never in detail reconsidered by him in his later writings, though it became an important premiss of several of his mature theories [...] A great number of arguments, notions, and illustrations in Locke's early essays, however, found their way into the two drafts of the *Essay* of 1671, the *Essay* of 1690, some of the subsequent editions of the *Essay*, and the *Two Treatises of Government*. Thus, over a period of nearly forty years the essays provided Locke with topics and inspiration which he turned to account in the building up of his philosophy.»; von Leyden, *Introduction* to Locke, *Essays*, S. 82. Dazu vgl. auch Polin, *La politique moral de John Locke*, S. 101–128 und Bedeschi, *Introduzione* a Locke, *Saggi sulla legge naturale*, S. XXIII.

cendae querimus et quo modo humano generi innotescat, dico fundamentum omnis illius cognitionis hauriri ab iis rebus qua sensibus nostris percipimus; e quibus ratio et argumentandi facultas, quae homini propria est, ad earum opificem progrediens, argumentis a materia, motu, et visibili hujus mundi structura et oeconomia necessario emergentibus, tandem concludit et apud se pro certo statuit Deum esse aliquem harum rerum omnium autorem; quo posito necessario sequitur universa lex naturae qua tenetur gens humana [...] Ex dictis autem satis constat legem naturae esse lumine naturae cognoscibilem [...]»²⁰²

Locke definiert also die Sinneswahrnehmung als wahrhafte Erkenntnisgrundlage für das Gesetz der Natur und spezifiziert die Bedeutung der Aussage durch eine kurze Erklärung des menschlichen Erkenntnisprozesses, welches in seinen Grundzügen dem Standpunkt seiner epistemologischen Erkenntnistheorie in *An Essay Concerning Human Understanding* entspricht. Die menschliche Erkenntnis geht aus den Dingen hervor, die durch die Sinne wahrgenommen werden, und vollzieht sich weiter durch die Vernunft, die als Argumentierungsvermögen betrachtet werden kann, über die Feststellung von Struktur und Ordnung der Welt bis hin zur Bestimmung der Existenz eines ersten Urhebers, der sich als göttlicher Schöpfer der Welt fassen lässt. Die Feststellung des höchsten Autors der Welt führt die Vernunft zur Anerkennung der Existenz eines Gesetzes der Natur als universelle, moralische Norm für das Handeln, welches durch das sogenannte *lumen naturae* er-

202 Locke, *Essays*, S. 130, 132: «[...] The last way of knowledge that remains to be discussed is sense-perception, which we declare to be the basis of our knowledge of the law of nature [...] But since we are searching now for the principle and the origin of the knowledge of this law and for the way in which it becomes known to mankind, I declare that the foundation of all knowledge of it is derived from those things which we perceive through our senses. From these things, then, reason and the power of arguing, which are both distinctive marks of man, advance to the notion of the maker of these things (there being no lack of arguments in this direction such as are necessarily derived from the matter, motion, and the visible structure and arrangement of this world) and at least they conclude and establish for themselves as certain that some Deity is the author of all these things [...] From what has been said, however, it is quite certain that there is a law of nature that can be known by the light of nature.»; Ebd., S.131, 133.

kennbar ist. Locke bezeichnet mit dem Ausdruck *lumen naturae*²⁰³, den er der Tradition der klassischen Naturrechtslehre entnimmt, das Zusammenwirken der Sinne und der Vernunft für den Akt der Erkenntnis, welcher unabhängig von einer angeborenen Idee, von Prinzipien oder von einer Offenbarung zur Erkenntnis des Naturgesetzes führt. Obwohl Locke die traditionelle Idee des Naturrechts rezipiert, aktualisiert er damit die Vorstellung der Erkenntnis des Gesetzes der Natur. Die Termini «*lumen*» und «*natura*» erwecken den Eindruck eines unmittelbaren Akts der Bewusstseinsbildung auf der Grundlage des Zusammenwirkens der Sinne und der Vernunft, unter Berufung auf eine Symbolik des Erleuchtens, wobei das Ergebnis dieses Aktes in der dauerhaften Erkenntnis des Gesetzes besteht. Aus dieser Perspektive lässt sich die Erkenntnis des Gesetzes der Natur durch das *lumen naturae* nicht als theoretisches, spekulatives und abstraktes Wissen, sondern als Aneignung einer absoluten Gewissheit hinsichtlich des Gesetzes betrachten, welche somit eine ethische, praktische Valenz erhält und ein Überschreiten der theoretischen, argumentativen Dimension des Denkens impliziert.

Würde die Erkenntnis des Gesetzes der Natur auf blosses spekulatives Wissen reduziert, so liesse sich diese einfach als Ergebnis des Zusammenwirkens der menschlichen Erkenntnisvermögen bezeichnen, ohne dass dafür die Verwendung eines metaphorischen Ausdrucks wie *lumen naturae* erforderlich wäre. Die markante Betonung dieses Begriffs bei Locke bietet jedoch ein deutliches Zeugnis für eine zusätzliche Implikation der Bedeutung der Erkenntnis des Naturgesetzes als eines unmittelbaren Akts des Bewusstseins.

Anfangs des vierten Essays mit dem Titel *An ratio per res a sensibus haustas pervenire potest in cognitionem legis naturae? Affirmatur* (*Can reason attain to the knowledge of natural law through sense-experience? Yes*)²⁰⁴ setzt

²⁰³ Locke verwendet die Ausdrücke «Licht der Natur» und «Licht der Vernunft», um dieses zentrale Konzept präzise zu bestimmen und zu definieren. Euchner weist auf die Anwesenheit eines weiteren Ausdrucks in Lockes Werken hin, mit dem dieser das *lumen naturae* häufig bezeichnet. Es handelt sich um den Ausdruck «*candle of the Lord*» («Leuchte des Herrn»), der in der englischen Moralphilosophie der lockeschen Zeit sehr geläufig und vor allem bei den sogenannten «Cambridge Platonists» wie Ralph Cudworth (1617–1688) und Nathaniel Culverwell (1619–1651) besonders beliebt war. Vgl. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 137, 278.

²⁰⁴ Vgl. Locke, *Essays*, S. 146–159.

Locke die Notwendigkeit einer tiefgreifenden Ergründung von Bedeutung, Natur und Grundlage des sogenannten *lumen naturae* voraus, das den einzigen Leitfaden der Menschheit zur Erkenntnis des Gesetzes der Natur darstellt. Die Identifizierung des *lumen naturae* mit dem Zusammenwirken der Sinne und der Vernunft, die laut Locke die einzigen menschlichen Vermögen zur sogenannten «Erleuchtung» der Erkenntnis sind, folgt direkt aus der vorangehenden Widerlegung der Erkenntnis per Einprägung, Überlieferung und Konsensus. Locke schreibt:

«Quandoquidem vero lumen hoc naturae (uti alibi ostensum est) nec traditio sit nec internum aliquod practicum principium mentibus nostris a natura inscriptum, nihil remanet quod lumen naturae dici possit praeter rationem et sensum, quae solum duae facultates hominum mentes instruere et erudire videntur et id praestare quod luminis proprium est, scilicet ut res aliter ignotae prorsus et in tenebris latentes animo obversentur et cognosci et quasi conspici possint.»²⁰⁵

Wenn Sinn und Vernunft sich gegenseitig Hilfe leisten, so führen sie zur sicheren, fest begründeten Erkenntnis. Der Sinn liefert der Vernunft die Ideen aus den konkreten, wahrgenommenen Dingen der Wirklichkeit und stellt ihr so die nötigen Inhalte für Überlegung sowie Argumentation zur Verfügung. Die Vernunft ordnet demgegenüber die Bilder der Dinge, die von der sinnlichen Wahrnehmung herrühren, und gewährleistet den Sinnen die notwendige Führung zur Erkenntnis. Würde dagegen eines dieser Vermögen beim Erkenntnisprozess ausgeschlossen, so wäre das andere überhaupt unnötig und unfruchtbar, sodass keine fest begründete menschliche Erkenntnis erreicht werden könnte. Wäre nämlich der Sinn als einziges menschliches Erkenntnisvermögen ausgeprägt, so stünden dem Menschen nur die Objekte der Wahrnehmung und die blosse Sinneserfahrung ohne verstandesmäßige Ordnung zur Verfügung. Er wäre in einem solchen Fall auf ein tierisches

²⁰⁵ Ebd., S. 146: «But since, as has been shown elsewhere, this light of nature is neither tradition nor some inward moral principle written in our minds by nature, there remains nothing by which it can be defined but reason and sense-perception. For only these two faculties appear to teach and educate the minds of men and to provide what is characteristic of the light of nature, namely that things otherwise wholly unknown and hidden in darkness should be able to come before the mind and be known and as it were looked into.»; Ebd., S. 147.

Wesen niedriger Entwicklungsstufe reduziert. Würde hingegen nur die Vernunft als Erkenntnisvermögen festgestellt, so fehlten dem Menschen die konkreten, für die Abstrahierung nötige Materie und damit auch die daraus folgenden Kriterien für die Argumentation des Verstandes. Er wäre mit einem Arbeiter vergleichbar, der in der Dunkelheit ohne Licht ständig arbeitet. Ohne Sinne liesse sich deswegen die menschliche Erkenntnis nicht erreichen. So erklärt Locke:

«Quae dum mutuas sibi invicem tradunt operas, dum sensus rerum particularium sensibilibus ideas rationi administrat et suggerit discursus materiam, ratio e contra sensum dirigit et ab eo haustas rerum imagines inter se componit, alias inde format, novas deducit, nihil tam obscurum est tam reconditum tam ab omni sensu remotum quod his adjutus facultatibus cogitando et ratiocinando assequi non possit omnium capax animus. Quod si alterutram tollas, altera certe frustra est; sine ratione enim sensibus instructi ad brutorum naturam vix assurgimus [...]; sine sensuum autem ope et ministerio nihil magis praestare potest ratio quam clausis fenestris in tenebris operarius [...]»²⁰⁶

Die Vernunft formt und ordnet ›Bilder von den Dingen‹, die sie von der durch sie gelenkten Sinneswahrnehmung erhält, und ist in einem weiteren Schritt in der Lage, durch bestimmte Folgerungen neue Begriffe zu erkennen, indem sie mit dem Mittel der Deduktion vom Bekannten zum Unbekannten vorstösst. Ein solches vernünftiges Vorgehen lässt sich auch im Bereich der Moralität darin unzweifelhaft feststellen, dass das Zusammenwirken des Sinnes und der Vernunft bedingungslos zur Erkenntnis des Gesetzes der Natur

²⁰⁶ Ebd., S. 146, 148: «As long as these two faculties serve one another, sensation furnishing reason with the ideas of particular sense-objects and supplying the subject-matter of discourse, reason on the other hand guiding the faculty of sense, and arranging together the images of things derived from sense-perception, thence forming others and composing new ones, there is nothing so obscure, so concealed, so removed from any meaning that the mind, capable of everything, could not apprehend it by reflection and reasoning, if it is supported by these faculties. But if you take away one of the two, the other is certainly of no avail, for without reason, though actuated by our senses, we scarcely rise to the standard of nature found in brute beasts [...] On the other hand, without the help and assistance of the senses, reason can achieve nothing more than a labourer can working in darkness behind shuttered windows.»; Ebd., S. 147, 149.

führt.²⁰⁷ Diese Erkenntnis des Gesetzes setzt als notwendige Vorbedingung das Wissen um die Existenz eines höchsten Gesetzgebers voraus²⁰⁸, der das Gesetz als Ausdruck seines Willens verliehen hat.²⁰⁹ Die Erkenntnis der Existenz eines solchen Gesetzgebers wird genau durch das Zusammenwirken von Sinneswahrnehmung und Vernunft erreicht. Aus der sinnlichen Erfahrung lässt sich die Existenz der Welt erfassen, die mit Kunst und perfekter Ordnung geschaffen wurde.²¹⁰ Nachdem die Vernunft in tiefer Kontemplation

207 Vgl. Ebd., S. 150, 151.

208 «Primo igitur, ut se legem teneri quisquam cognoscat, scire prius oportet esse legislatorem, superiorem scilicet aliquam potestatem cui jure subicitur. Secundo scire etiam oportet esse aliquam superioris illius potestatis voluntatem circa res a nobis agendas, hoc est legislatorem illum, quicumque is demum fuerit, velle nos hoc agere illud vero omittere, et exigere a nobis ut vitae nostrae mores suae voluntati sint conformes; ut vero haec duo supposita ad legis naturae cognitionem necessaria nobis innotescant, quid sensus confert quid ratio in sequentibus patebit.»; Ebd., S. 150: «First, in order that anyone may understand that he is bound by a law, he must know beforehand that there is a law-maker, i.e. some superior power to which he is rightly subject. Secondly, it is also necessary to know that there is some will on the part of that superior power with respect to the things to be done by us, that is to say, that the law-maker, whoever he made prove to be, wishes that we do this but leave off that, and demands of us that the conduct of our life should be in accordance with his will. In what follows it will become clear what sense-experience contributes and what reason does, in order that these two presuppositions, which are required for knowledge of the law of nature, may become known to us.»; Ebd., S. 151.

209 Euchner hält fest: «Um einen Gesetzgeber des natürlichen Gesetzes nachzuweisen, bringt Locke den typischen Gottesbeweis der Sensualisten vor, den Beweis aus der Planmäßigkeit und Zweckmäßigkeit der Welt. Der Mensch könne sich nicht selbst geschaffen haben, da nichts seine eigene Ursache zu sein vermöge. Also habe ihn ein anderer geschaffen; daraus folge, daß er in der Macht seines Schöpfers stehe, der ihn ja auch wieder vernichten könne.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 139.

210 «Primo igitur dicimus patere ex sensu esse in rerum natura res sensibiles, hoc est revera existere corpora et eorum affectiones [...], et caeteras qualitates sensui obvias, quae omnes aliquo modo ad motum referri possint; esse mundum hunc visibilem mira arte et ordine constructum, cujus etiam pars nos sumus genus humanum [...];» Locke, *Essays*, S. 150: «In the first place, then, we say it is evident from sense-experience that in the natural world there are perceptible objects, i.e. that there really exist solid bodies and their conditions [...] and the rest of the qualities presented to the senses, which can all in some way be traced back to motion; that this visible world is constructed with wonderful

über die Schönheit und die perfekte Struktur der Welt verharret hat, macht sie sich auf die Suche nach einer daraus notwendig zu erschliessenden ursprünglichen Weltursache beziehungsweise eines höchsten Autors eines so grossartigen Werks, der das Universum und die Gesamtheit der Lebewesen geschaffen hat. Aus einer derart vernünftigen Argumentationskette lässt sich deswegen Gott als höchster Schöpfer der Welt erfassen, dem die Menschheit unterworfen ist.²¹¹

Die vernunftmässige Feststellung der Existenz des höchsten Schöpfers der Welt, dem die Eigenschaften der Perfektion, Allwissenheit und Weisheit angehören, führt notwendigerweise auch zur Anerkennung einer konsequenten Zweckhaftigkeit der gesamten Schöpfung. Daraus lässt sich ableiten, dass ebenso wie die Natur als Ganzes auch der Mensch mit seinen komplexen Vermögen angesichts eines bestimmten Zwecks erschaffen worden ist. Die spezifische Zweckhaftigkeit der Menschen ist das Handeln in Übereinstimmung mit der Vernunft.²¹²

art and regularity, and of this world we, the human race, are also a part. [...]; Ebd., S. 151.

211 «Secundus, dicimus, cum mens acceptam hujus mundi machinam secum accuratius perpenderit et rerum sensibilibus speciem, ordinem, ornatum, et motum contemplerit, inde progreditur ad eorum originem inquirendam, quae causa, quis author fuerit tam egregii operis, cum certo constet id casu et fortuito in tam justam tam undique perfectam affabreque factam compagem coalescere non potuisse: unde certe colligitur oportere esse potentem sapientemque harum rerum omnium opificem qui totum hunc fecit fabricavitque mundum et nos homines, non infimam in eo partem [...]»; Ebd., S. 152: «Secondly, we say that the mind, after more carefully considering in itself the fabric of this world perceived by the senses and after contemplating the beauty of the objects to be observed, their order, array, and motion, thence proceeds to an inquiry into their origin, to find out what was the cause, and what the maker, of such an excellent work, for it is surely undisputed that this could not have come together casually and by chance into so regular and in every respect so perfect and ingeniously prepared a structure. Hence it is undoubtedly inferred that there must be a powerful and wise creator of all these things, who has made and built this whole universe and us mortals who are not the lowest part of it»; Ebd., S. 153.

212 «Secundo igitur, cum ex sensuum testimonio concludendum sit esse aliquem harum rerum omnium opificem quem non solum potentem sed sapientem agnoscere necesse sit, sequitur inde illum non frustra et temere fecisse hunc mundum; repugnat enim tantae

Die Erkenntnis des Gesetzes der Natur, zu welcher der Mensch durch das Zusammenwirken von Sinneswahrnehmung und Vernunft (*lumen naturae*) gelangt, impliziert also die bewusste Anerkennung eines Gesetzgebers, der das Gesetz als Manifestation seines Willens gibt. Die Begriffe des Gesetzgebers und der Äusserung eines Willens bilden die sogenannte «reine Form des Gesetzes» (*legis ratio formalis*)²¹³, auf der Locke die Universalität des moralischen Gesetzes und der Moralität begründet. Als Äusserung des Willens eines obersten Gesetzgebers verlangt das Gesetz aus seiner reinen Form eine bedingungslose, universelle Unterwerfung, einen ständigen Gehorsam sowie eine allgemeingültige Verpflichtung zum Handeln nach dem Gesetz selbst.

3.4 Die moralische Verpflichtung

Das *lumen naturae* enthüllt dem Menschen die Verpflichtung zum moralischen Handeln aus der Form des Gesetzes selbst. Locke widmet der genaueren Betrachtung der verpflichtenden Kraft des Naturgesetzes einen gesamten *Essay* mit dem Titel *An Lex Naturae homines obligat? Affirmatur (Are men bound by the law of nature? Yes)*.²¹⁴

Hier lässt sich Locke von der gefühlten Notwendigkeit einer Untersuchung der verpflichtenden Kraft des Naturgesetzes und ihrer Ausdehnung leiten. Dabei geht er von der verbreiteten Identifikation des Gesetzes der Natur mit dem Prinzip der Selbsterhaltung des Individuums aus, gemäss wel-

sapientiae nullo destinato fine operari, neque enim credere potest homo [...] his se facultatibus omnibus instrui ut eo splendidius otietur et torpescat: unde liquido constat Deum velle illum aliquid agere [...]»; Ebd., S. 156: «In the second place, then, since on the evidence of the senses it must be concluded that there is some marker of all these things, whom it is necessary to recognize as not only powerful but also wise, it follows from this that he has not created this world for nothing and without purpose. For it is contrary to such great wisdom to work with no fixed aim; nor indeed can man believe [...] that all this equipment for action is bestowed on him by a most wise creator in order that he may do nothing [...]»; Ebd., S. 157.

²¹³ Vgl. Ebd., S. 110.

²¹⁴ Vgl. Ebd., S. 180–189.

chem das Handeln des Subjekts vom instinktiven Trieb der Lebenserhaltung, der persönlichen Sicherheit und der Bewahrung der privaten Güter bestimmt ist. Das Gesetz der Natur wird damit auf den individuellen Selbsterhaltungstrieb reduziert, ohne dass dies auf eine Grundlage zurückgeführt würde. Die Notwendigkeit einer genaueren Untersuchung ist also gegeben. Wäre nämlich das Gesetz der Natur auf die Selbsterhaltung der Person beschränkt, so entspräche das moralische Handeln keiner Pflicht, sondern einem blossen Interesse des Menschen, der somit nur zwecks seiner persönlichen und exklusiv privaten Nützlichkeit agieren würde. Die Observanz des Gesetzes der Natur käme somit nur einem Vorwand für egoistischen Eigennutz gleich.²¹⁵ Aus dieser Prämisse zeichnet sich bereits das ethische Konzept der Pflicht bei Locke ab, wonach diese auf kein externes Motiv, sondern nur auf das Gesetz der Natur gegründet sein darf, wie Locke in seinem letzten *Essay* vertiefen wird.

Um die zweckfreie Verbindlichkeit des Gesetzes der Natur zu erklären, formuliert Locke als Prämissen einige Überlegungen zur Verpflichtung. Mit einer Wendung aus dem römischen Recht definiert er die Verpflichtung als «Bindekraft des Rechts» (*vinculum juris*), indem er das Recht als positives, ziviles Gesetz auffasst. Nach solcher Definition wird jemand verpflichtet, das sogenannte Geschuldete zu leisten.²¹⁶ Lockes Analyse zufolge lässt sich diese Definition der Verbindlichkeit auch auf andere Formen der Verpflichtung übertragen. In Bezug auf das Gesetz der Natur ist die Bindekraft des Rechts einerseits die Absolvierung der Pflicht, andererseits die Unterwerfung unter die entsprechende Strafe im Falle der Nichterfüllung der Pflicht selbst.²¹⁷ Die Bindekraft erfordert auf diese Weise eine rechtmässige Herrschaft, die den Erlass von Vorschriften in Form von Befehlen oder Verboten hinsichtlich des

²¹⁵ Vgl. Ebd., S. 180.

²¹⁶ «Ut vero cognoscatur quomodo et quantum obligat lex naturae, pauca de obligatione praemittenda sunt, quam sic definiunt juris consulti, scilicet quod sit vinculum juris quo quis astringitur debitum persolvere, ubi per jus intelligunt legem civilem [...]»; Ebd., S. 180: «But in order that it may be known how and to what extent the law of nature is binding, a few facts concerning obligation must first be set forth. The jurists define obligation in the following manner, namely that it is the bond of law whereby one is bound to render what is due, and by law they mean the civil code.»; Ebd., S. 181.

²¹⁷ Vgl. Ebd.

menschlichen Handelns rechtfertigt und völlig legitimiert. Da aber kein Mensch eine rechtmässige Macht über einen anderen Menschen innehaben darf, soll die Bindekraft zur Verpflichtung einem obersten Subjekt anerkannt und zugeschrieben werden, welches eine legitime höchste Macht über die Menschen ausübt. Die Verpflichtung erfolgt damit aus der natürlichen Unterwerfung der Menschheit gegenüber einem höheren Subjekt. Aus dieser Perspektive wird der Mensch an eine bestimmte Verpflichtung gebunden, indem er jemandem unterworfen ist. Die Verpflichtung dringt auf die Absolvierung der sogenannten Schuldigkeit (*debitum*), die gemäss Lockes Analyse zwei unterschiedliche Formen einnimmt – das *debitum officii* und das *debitum supplicii* – und entsprechend zwei differente Verpflichtungen verursacht.²¹⁸

Beim *debitum officii* wird der Mensch aufgrund der Befehle einer übergeordneten Macht gehalten, etwas zu tun oder zu unterlassen. Die Verpflichtung entspricht in diesem Falle dem Gehorsam gegenüber einer Vorschrift. Sie ist die Konformität des Handelns mit der erlassenen praktischen Regel. Aus dieser Voraussetzung soll jede Verpflichtung per *debitum officii* auf Gott als Schöpfer und höchsten Gesetzgeber zurückgeführt werden.²¹⁹ Der

²¹⁸ Die Unterteilung der Verpflichtung in *debitum officii* und *debitum supplicii* findet sich in Robert Sanderson, *De juramenti Promissorii Obligatione*, London 1647, S. 20. Vermutlich hat Locke seine Einteilung der Verpflichtung dieser Schrift entnommen. Vgl. von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 31 ff.; vgl. auch Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 174, 287.

²¹⁹ In der Einleitung seiner Übersetzung von Lockes *Essay* kommentiert von Leyden das lockesche Konzept des Gesetzes der Natur, indem er zwei parallele Tendenzen seiner Theorie hervorhebt. Lockes Betrachtung des Gesetzes der Natur als eine Reihe von Befehlen, die vom Willen Gottes ausgeht, legitimiert nach von Leyden die grundlegende Gerechtigkeit und Verbindlichkeit des Gesetzes selbst und führt zur Entwicklung einer sogenannten voluntaristischen Theorie des Gesetzes der Natur sowie einer legislativen Ethik, die auf die Autorität des Gesetzgebers gegründet ist. Aus dieser Perspektive stehe Lockes Vision des Gesetzes der Natur gemäss dem Autor in Linie mit der traditionellen Position der Nominalisten. Von Leyden hebt allerdings hervor, dass Lockes Modell sich zu einer intellektualistischen Theorie des Gesetzes der Natur in Linie mit der traditionellen Auffassung der Realisten verschiebt, indem er das Gesetz der Natur gleichzeitig auf ein Diktat der rechten Vernunft zurückführt, welches von dem Willen unabhängig ist. So kommentiert von Leyden: «From what Locke has to say in his sixth essay it appears that he regards

Mensch hat von Gott sowohl seine Existenz als auch seine Handlungsfähigkeit erhalten. Deswegen soll der Mensch die praktische Regel des Handelns, die Gott in seiner Verkörperung als Gesetz der Natur vorschreibt, völlig einhalten.²²⁰ Lockes Betonung der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur aus Gottes Weisheit und aus dem göttlichen Recht auf seine Schöpfung stellt einen Standpunkt seiner ethischen Überlegung dar, der sich in seinen Werken immer wieder findet.²²¹

Die zweite Art der Schuldigkeit ist das sogenannte *debitum supplicii*, das eine weitere Form der Verpflichtung bestimmt. Die Verpflichtung ist in diesem Falle die Unterwerfung gegenüber einer Strafe, die für die fehlende Erfüllung der Gehorsampflicht festgelegt wird. Diese Verpflichtung ist eine Folge der Macht des Gesetzgebers, die Verletzungen des Gesetzes zu bestrafen.²²²

Im sechsten *Essay*, wo das Thema vertieft wird, unterscheidet Locke zwischen einer sogenannten «effektiven» und einer «terminativen» Verbindlichkeit. Während der Wille eines höchsten Gesetzgebers effektiv bindende Kraft besitzt und die Quelle weiterer Verpflichtung darstellt, verpflichtet die Willensäußerung der übergeordneten Obrigkeit in Form eines Gesetzes mit festgelegten Bestimmungen terminativ.²²³ Locke unterscheidet auch zwischen der Verpflichtung, die «aus sich heraus» und «aus eigener Kraft» bindend ist, und der Verpflichtung, die «aus anderer und abgeleiteter Kraft» bindet. Während der Wille Gottes aus seiner eigenen Kraft direkt verpflichtet, ver-

natural law as a set of commands proceeding from the will of God and that it is on this account that this law is righteous and binding. The position he adopts in that deep-reaching question of scholastic controversy concerning the essence of law is that of the Nominalists, represented by the so-called «voluntarist» theory, i.e. he adopts a legislative ethics [...] his position shifts and inclines towards the «intellectualist» theory of the Realists, according to which law has its foundation in a dictate of Right Reason, in the essential nature of things, and is thus independent of will. There can be little doubt [...] that in his attempt to reach a position midway between the two theories, Locke was influenced by Culverwel [...]»; von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 51.

220 Vgl. Locke, *Essays*, S. 182.

221 Vgl. Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 174.

222 Vgl. Locke, *Essays*, S. 182.

223 Vgl. Ebd., S. 184.

pflichtet demgegenüber der Wille einer übergeordneten Obrigkeit nur indirekt. Aus dieser Perspektive verpflichtet das Gesetz der Natur alle Menschen direkt, «aus sich heraus» und «aus eigener Kraft». Ein solches Gesetz besitzt Lockes Analyse zufolge alle Voraussetzungen eines Gesetzes mit Verpflichtungskraft. Locke betont:

«His ita positis dicimus quod lex naturae obligat omnes homines primo et per se et virtute sua, quod sequentibus argumentis confirmare conabimur. Primo, quia haec lex omnia habet quae ad obligationem alicujus legis requiruntur. Deus enim legis hujus author hanc voluit esse morum et vitae nostrae regulam et sufficienter promulgavit, ut quivis si studium si industriam adhibere mentemque ad illius cognitionem advertere velit scire possit: adeo ut, cum nihil aliud ad inducendam obligationem requiratur praeter dominium et justam imperantis potestatem et patefactam illius voluntatem, nemo dubitare potest legem naturae homines obligare.»²²⁴

Locke bestärkt die These der Verbindlichkeit des Gesetzes der Natur durch die Widerlegung der Gegenthese einer Unverbindlichkeit des Gesetzes. Das Gesetz der Natur ist nämlich die Grundlage für alle positiven Gesetze, die auf die Basis der zivilen Gesellschaft und des politischen Staates gestellt werden. Es verpflichtet das menschliche Gewissen zum Gehorsam und zur Unterwerfung gegenüber einer übergeordneten Autorität. Würde die Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur abgelehnt, hiesse dies, den positiven Gesetzen würde keine Verbindlichkeit zugeschrieben und anerkannt, da ja die Verpflichtungskraft der positiven Gesetze nur aus dem Gesetz der Natur fließt. Deswegen wird der Mensch nicht aufgrund der Macht der Obrigkeit, sondern nur aus dem Gesetz der Natur heraus daran gebunden, die Pflicht ein-

²²⁴ Ebd., S. 186: «The case having been put thus, we say that the law of nature is binding on all men primarily and of itself and by its intrinsic force, and we shall endeavour to prove this by the followings arguments: (I) Because this law contains all that is necessary to make a law binding. For God, the author of this law has willed it to be the rule of our moral life, and He has made it sufficiently known, so that anyone can understand it who is willing to apply diligent study and to direct his mind to the knowledge of it. The result is that, since nothing else is required to impose an obligation but the authority and rightful power of the one who commands and the disclosure of his will, no one can doubt that the law of nature is binding on men.»; Ebd., S. 187.

zuhalten.²²⁵ In den *Two Treatises of Government* setzt dann Locke die Verbindlichkeit des Gesetzes der Natur als Grundlage der Verpflichtungskraft der positiven Gesetze voraus, ohne weitere Argumente oder eine zusätzliche Erklärung dafür anzubieten. Er hat ja bereits in den vorangehenden ethischen Schriften die These der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur zur Genüge argumentativ bewiesen. Deshalb sei hier noch einmal hervorgehoben, in welchem Ausmasse Lockes Ethiktheorie der *Essays* als direkte Grundlage seiner politischen Philosophie anzusehen ist.

Nachdem nun die Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur argumentativ untermauert ist, geht Locke den Geltungsbereich dieser Verpflichtung an und widmet dem Thema den *Essay* mit dem Titel *An obligatio legis naturae sit perpetua et universalis? Affirmatur (Is the binding force of the law of nature perpetual and universal? Yes)*²²⁶, wo er die Ewigkeit und die Allgemeingültigkeit der bindenden Kraft des Gesetzes der Natur behandelt.

«[...] asserimus legis naturae obligationem perpetuam esse et universalem. Dari hujus legis obligationem jamjam probavimus; ista vero obligatio quanta sit venit nunc discutienda. Dicimus igitur legis naturae obligationem esse primo perpetuam, hoc est nullum esse tempus in quo liceret homini hujus legis praecepta violare; nullum hic datur interregnum, nulla Saturnalia aut libertatis sive licentiae in hoc imperio intervalla. Aeterna sunt hujus legis vincula et humano generi coaeva, simul nascuntur et simul intereunt. Non autem ita sumi debet perpetua haec obligatio quasi homines tenerentur semper praestare omnia quae lex naturae jubet [...] Sed obligationem naturae ita perpetuam esse dicimus ut nullum sit tempus aut esse potest in quo

²²⁵ «[...] non enim ideo ex metu regi obtemperandum est quia potentior cogere potest [...] sed ex conscientia, quia iure in nos imperium obtinet, jubente scilicet lege naturae obtemperari principibus et legislatori vel quocunque demum nomine superiorem voces: adeo ut legis civilis obligatio ex lege naturae pendeat, nec tantum ad obsequium magistratui praestandum potestate illius cogimur quantum jure naturae obligamur.»; Ebd., S. 188: «For we should not obey a king just out of fear [...] but for conscience' sake, because a king has command over us by right; that is to say, because the law of nature decrees that princes and a law-maker, or a superior by whatever name you call him, should be obeyed. Hence the binding force of civil law is dependent on natural law; and we are not so much coerced into rendering obedience to the magistrate by the power of the civil law as bound to obedience by natural right.»; Ebd., S. 189.

²²⁶ Vgl. Ebd., S. 190–203.

lex naturae homines aut hominem quemvis quicumque agere jubet, in quo ad prestandum obsequium non tenentur: adeo ut obligatio sit perpetua, actus vero non requiritur perpetuus [...].»²²⁷

Der erste Aspekt, den Locke im *Essay* unter die Lupe nimmt, ist die Ewigkeit der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur, welche nicht im Sinne einer unendlichen, ständigen Ausführung ganz bestimmter Vorschriften, sondern als ewige Unverletzlichkeit des Gesetzes selbst verstanden werden soll. Die Bande des Gesetzes der Natur sind ewig und so alt wie das Menschengeschlecht: Trotz der unvermeidlichen Veränderungen von Zeit, Orten und den konkreten Handlungssituationen bleibt die bindende Kraft des Gesetzes der Natur ewig gleich, und die Ewigkeit des moralischen Gesetzes lässt sich niemals unterbrechen. Es gibt Dinge, die vom Gesetz der Natur durch deutliche Vorschriften grundsätzlich stets verboten oder geboten sind. In diesem Falle wird der Mensch immer an das natürliche Ver- und Gebot gebunden, und kein Zeitpunkt ist vorstellbar, zu welchem er hiervon dispensiert werden kann. Die Unterwerfung und der Gehorsam gegenüber dem Gesetz sind ewig, ständig und bedingungslos, und die Verpflichtung des Gesetzes der Natur bleibt stets in Kraft. Als Beispiele dafür nennt Locke Fälle wie Diebstahl, Mord, Ehrfurcht vor Gott, Liebe zu den Eltern und Nächstenliebe. Ausserdem gibt es Dinge, wozu der Mensch nicht immer, sondern nur zu einer bestimmten Zeit und auf bestimmte Weise verpflichtet ist, so zum Beispiel zur

227 Ebd., S. 192: «[...] we maintain that the binding force of the law of nature is perpetual and universal. We have already proved that this law is given as morally binding, and we must now discuss to what extent it is in fact binding. We say then that in the first place the binding force of the law of nature is permanent, that is to say, there is no time when it would be lawful for a man to act against the precepts of this law; no interregnum is provided here, in this realm there are no Saturnalian holidays given to either freedom or licence. The bonds of this law are perpetual and coeval with the human race, beginning with it and perishing with it at the same time. However, this permanently binding force must not be supposed to be such that men would be bound at all times to perform everything that the law of nature commands [...] Still, we say that the binding force of nature is perpetual in the sense that there neither is, nor can be, a time when the law of nature orders men, or any man, to do something and he is not obliged to show himself obedient; so that the binding force is continuous though it is not necessary that the action be so.»; Ebd., S. 193.

Tröstung eines trauernden Nachbarn oder zur Speisung eines beliebigen in Not geratenen Menschen. In Bezug auf diese und ähnliche Dinge wird der ewige Gehorsam vom Menschen nur in Präsenz der bestimmten Umstände, die eine entsprechende Handlung erfordern, verlangt, d.h. der Mensch braucht diese Handlungen nicht immer, sondern nur in den Fällen einer Not auszuführen. Die Ewigkeit der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur wird dadurch nicht annulliert, sondern sie wird auf die Umsetzung der spezifischen Umstände der Handlung zurückgeführt. Wenn diese Umstände eintreten, so wird der Mensch vom Gesetz der Natur immer, ewig und ohne Einschränkung zum Handeln verpflichtet. Abschliessend gibt es Dinge, zu denen der Mensch nicht absolut, sondern nur im Hinblick auf bestimmte Handlungssituationen verpflichtet ist. Es liegt in diesem Fall in seiner Hand, etwas zu tun oder zu unterlassen. Handelt der Mensch aber in einer gewissen Weise, so untersteht er einer bestimmten Verpflichtung. Die Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur konfiguriert sich deswegen als ewig in den Fällen, in denen sich das Subjekt für die Umsetzung einer bestimmten Handlung entschliesst. So wird zum Beispiel niemand unter gewöhnlichen Umständen dazu verpflichtet, mit seinen Mitmenschen zu sprechen oder sich in ihre Angelegenheit zu mischen. Wenn jemand allerdings eine solche Handlung umsetzt, so wird er vom Gesetz der Natur stets, ewig und bedingungslos zur Freundlichkeit und zur Rücksicht verpflichtet. Das Gesetz der Natur befiehlt also mit Bestimmtheit, dass die Handlung aufrichtig und freundlich geschehen soll und die gesagten Dinge den Ruf und das Ansehen des Anderen nicht beeinträchtigen dürfen. Die Ewigkeit des Gesetzes der Natur wird dadurch nicht untergraben, sondern sie wird situativ an die persönliche Entscheidung der Umsetzung einer Handlung gebunden.²²⁸

Das moralische Gesetz ist durch die Allgemeingültigkeit seiner Verbindlichkeit charakterisiert. Entsprechend Locke:

«Deinde legis naturae obligationem universalem esse dicimus, non quod quaelibet lex naturae quemlibet obligat hominem; hoc enim fieri non possit, cum plurima legis hujus praecepta diversas hominum inter se relationes respiciunt et in iis fundantur [...] Praecepta illa legis naturae quae absoluta sunt, in quibus continentur furta, stupra, calumniae, et altera ex parte religio, charitas, fides, etc. – haec, inquam, et

228 Vgl. Ebd., S. 182–196.

hujus modi alia, omnes qui ubique sunt homines aequè obligant, tam reges quam subditos, cum plebe patres, parentes simul et liberos, nec minus barbaros quam Graecos; nec quivis populus aut homo tam ab omni humanitate remotus est, tam efferus tam exlex, qui hisce legis vinculis non tenetur. Quae vero naturae decreta diversas respiciunt hominum sortes et inter se relationes non aliter homines obligant quam prout munera, sive privata sive publica, exigunt; aliud regis officium aliud subditi [...]»²²⁹

Locke begründet die Allgemeingültigkeit der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur mit der «traditionellen *convenientia*-Lehre [...] der Übereinstimmung der menschlichen Natur mit dem natürlichen Gesetz».²³⁰ Das Gesetz der Natur stellt kein privates und positives Recht dar, sondern eine feste und ewige Regelung der Sitten, welche von der Vernunft selbst bestimmt wird. Es umfasst somit die grundlegenden Prinzipien der menschlichen Natur, die nicht verändert werden können. Wollte man die Allgemeingültigkeit der Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur ablehnen, so käme dies der Annahme einer paradoxalen Veränderung der menschlichen Natur gleich. Alle Menschen *qua* vernünftige Wesen sind zur Einhaltung des Gesetzes der Natur grundsätzlich verpflichtet, eben weil sie von Natur aus vernünftig sind und eine bestimmte Übereinstimmung (*convenientia*)²³¹ zwischen der ratio-

229 Ebd., S. 196: «Next we say that the binding force of natural law is universal, but not because any and every law of nature is binding on any and every man, since this is impossible. For most precepts of this law have regard to the various relations between men and are founded on these [...] Those precepts of the law of nature which are absolute and which embrace thefts, debaucheries, and slanders, and on the other hand religion, charity, fidelity and the rest, these I say, and others of that kind, are binding on all men in the world equally, kings as well as subjects, noblemen as well as the common people, both parents and children, barbarians no less than Greeks. And no nation or human being is so removed from all humanity, so savage and so beyond the law, that it is not held by these bonds of law. But those decrees of nature which are concerned with the various conditions of men and the relations between them are binding on men exactly in proportion as either private or public functions demand; the duty of a king is one thing, the duty of a subject is another.»; Ebd., S. 197.

230 Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 176.

231 Von Leyden zeigt, dass die Idee der Übereinstimmung zwischen dem Gesetz der Natur und der rationalen, menschlichen Natur bereits bei Cicero und zahlreichen weiteren

nalen, menschlichen Natur und dem Gesetz existiert. Bei allen Menschen ist diese vernünftige Natur identisch, deswegen sind auch die Grundlage der Verpflichtung sowie die Modalität der Erkenntnis identisch.²³²

Autoren der Antike vorhanden war. Sie wird von Gabriel Vasquez (1549–1604), Francisco Suarez (1548–1617), Hugo Grotius (1583–1685) und Robert Sanderson (1587–1663) wiederaufgenommen. Laut von Leyden hat Locke den Begriff der sogenannten *convenientia* oder *congruentia* direkt von Culverwel übernommen. Vgl. Von Leyden, *Introduction to Locke, Essays*, S. 199, Note 1.

²³² «[...] cum par sit apud omnes homines ratio obligationis, idem cognoscendi modus, eademque natura. Non enim ex fluxa et mutabili voluntate pendet haec lex, sed ex aeternorum rerum ordine; mihi enim videntur quidam immutabiles esse rerum status et quaedam officia ex necessitate orta, quae aliter esse non possunt, non quod natura vel [...] Deus non potuit aliter fecisse hominem, sed cum ita factus sit, ratione et aliis suis facultatibus instructus [...] sequuntur necessario ex nativa ipsius constitutione aliqua illius et certa officia, quae aliter esse non possunt [...] adeo ut legem hanc homines ad unum omnes obligare dubitare nemo possit [...]»; Ebd., S. 198, 200: «[...] because the ground of obligation is the same for all men, and also the manner of its being known and its nature are the same. In fact, this law does not depend on an unstable and changeable will, but on the eternal order of things. For it seems to me that certain essential features of things are immutable, and that certain duties arise out of necessity and cannot be other than they are. And this not because nature or God [...] could not have created man differently. Rather, the cause is that, since man has been made such as he is, equipped with reason and his other faculties [...] there necessarily result from his inborn constitution some definite duties for him, which cannot be other than they are [...] Hence, no can doubt that this law is binding on all human beings, to a man [...]»; Ebd., S. 199, 201. Das Zitat offenbart die Orientierung von Lockes Position in Bezug auf die Naturrechtslehre, die «eine objektive und normativ strukturierte Ordnung der Dinge» theorisiert. Dazu kommentiert Euchner: «Der letzte Satz dieses Zitats [Zitat aus Locke, in dem er das Gesetz der Natur auf die ewige Ordnung der Dinge zurückführt; Anm. d. Verf.] scheint Locke nicht nur der Tradition im allgemeinen, sondern einer bestimmten Richtung, nämlich der des begriffsrealistischen Naturrechts zuzuweisen, demzufolge es eine objektive, normativ strukturierte Ordnung der Dinge gibt, deren Gesetze selbst für Gott verbindlich sind. Einige Autoren [in Note zitiert Euchner Raghuvier Singh, Martin Seliger und John Lenz; Anm. d. Verf.] haben in der Tat aus dieser und aus anderen Stellen bei Locke diesen Schluß gezogen. Die folgenden Bemerkungen Lockes zeigen jedoch, daß er hier einer zwischen extremem Nominalismus (es gibt keine objektive Gerechtigkeit, gerecht ist nur der jeweilige Wille Gottes) und dem extremen Realismus (Gott ist an die objektiv existierende

Das zweite Argument zur Unterstützung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes lässt sich auf die Unmöglichkeit seiner Aufhebung zurückführen. Das Gesetz kann weder von Menschen, die ein oberstes Gesetz grundsätzlich nicht annullieren können, noch von Gott, der das Gesetz in Linie mit der rationalen, menschlichen Natur erlassen hat, aufgehoben werden.²³³ Würde eine Aufhebung des Gesetzes der Natur als möglich angenommen, so käme das abermals der impliziten Annahme einer radikalen und paradoxalen Veränderung in der Natur der Menschen gleich. Daraus lässt sich argumentieren, dass die Allgemeingültigkeit des Gesetzes nicht nur im Hinblick auf seine Validität für alle Menschen, sondern auch auf die Kontinuität seiner Verbindlichkeit betrachtet werden soll. In diesem Sinne ist das Gesetz allgemeingültig, weil die verlangende Verpflichtung niemals unterbrochen sowie suspendiert werden kann.²³⁴

Lockes Antwort auf die Einwände gegen die These der Allgemeingültigkeit des Gesetzes schliesst den *Essay* über die Verpflichtungskraft des moralischen Gesetzes ab.

Einem ersten Argument zufolge kann die Verpflichtungskraft des Gesetzes der Natur nicht als allgemeingültig angesehen werden, weil seine Verbindlichkeit aus göttlichem Willen verändert werden kann. Darauf antwortet Locke, dass in diesem hypothetischen Falle nicht die Verpflichtung, sondern nur die Materie des Gesetzes modifiziert würde. Die Allgemeingültigkeit bleibt somit bestehen.

Nach einem zweiten Argument kann die bindende Kraft des Gesetzes der Natur nicht als allgemeingültig bestimmt werden, da sich die Verpflichtung in Bezug auf ganz bestimmte Umstände verändert. Wenn die Gehor-

Seins- und Sollensordnung gebunden) vermittelnden Hauptströmung des traditionellen Naturrechts zuzurechnen ist: Gott schuf in seiner Weisheit das Universum nach seinem gerechten Willen. Die Gesetze der Natur entsprangen seinem Willen, aber was er befahl [...], ist für immer gültig.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 177. Euchners Schlussfolgerung ist besonders nachvollziehbar: «Die Diskussion der Frage, ob Locke der nominalistischen oder realistischen Naturrechtstradition angehörte, soll hier nicht weiter vertieft werden; sie gehört ohnehin nicht, was häufig verkannt wird, zu den entscheidenden Problemen der Lockeschen Naturrechtslehre [...]»; Ebd., S. 177–178.

²³³ Vgl. Locke, *Essays*, S. 200.

²³⁴ Vgl. Ebd., S. 200.

samspflicht gegenüber den Eltern beispielweise mit der Unterwerfungspflicht gegenüber der Obrigkeit im Kontrast steht, würde der Mensch von der ersten Form der Verpflichtung entbunden, und die Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Natur wäre damit negiert. Auch in einem solchen Falle lässt sich allerdings laut Locke die Universalität der Verpflichtungskraft des Gesetzes nicht in Zweifel stellen, weil dabei nur das Objekt der Verpflichtung wechselt.

Einem dritten Argument gemäss kann die Verbindlichkeit des Gesetzes nicht als allgemeingültig beurteilt werden, weil sich zwischen den Menschen unterschiedliche Meinungen über die Pflicht und die Sittlichkeit feststellen lassen. Laut Locke lässt sich aus dieser Unterschiedlichkeit in den Meinungen kein dezisives Argument zur Widerlegung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Natur gewinnen, sondern es bezeugt lediglich die menschliche Gewohnheit, Instinkten, Neigungen und Trieben zu folgen, anstatt sich von der Vernunft führen zu lassen.²³⁵

Lockes Widerlegung der unterschiedlichen Argumente gegen die Allgemeingültigkeit des moralischen Gesetzes sind von relevanter Bedeutung für das Verständnis der argumentativen Methode, die Locke in den *Essays* in Bezug auf die Ethik einführt und in den späteren Werken sowohl zur Toleranz als auch zur Regierung weiter entwickelt. Ethische, religiöse und politische Themen werden mit der logischen und argumentativen Rigorosität einer geometrischen oder mathematischen Beweisführung behandelt und durch die detaillierte Analyse der Gegenargumente auf eine festere Basis gestellt. Das Anführen einer These, ihre strenge Verteidigung gegen jegliche Einwände und scheinbare Widersprüche sowie die schlussendlichen Bestärkungen durch detaillierte Argumente stellen klar umrissene Modelle von Lockes philosophischer Methode im Interesse einer rigorosen Begründung der Ethik auf der Ebene von Notwendigkeit und Universalität dar.²³⁶

²³⁵ Vgl. Ebd., S. 200, 202.

²³⁶ In einer diesbezüglich aufschlussreichen Passage der *Essays* formuliert Locke: «Mihi enim videtur tam necessario sequi ex natura hominis, si homo sit, quod tenetur amare et venerari Deum, et alia etiam praestare naturae rationali convenientia, hoc est observare legem naturae, quam sequitur ex natura trianguli, si trianguli sit, quod tres illius anguli sunt aequales duobus rectis [...]»; Ebd., S. 198: «In fact it seems to me to follow just as necessarily from the nature of man that, if he is a man, he is bound to love and worship

Mit seiner Ethik setzt Locke also nicht nur die Prämissen für seine Erkenntnis- und politische Philosophie, sondern er begründet damit auch seine kritische, philosophische Methode.

3.5 Die Grundlage des Gesetzes der Natur

Die Abhandlung der Allgemeingültigkeit des Gesetzes der Natur führt Locke zur Betrachtung des zentralen Themas der Grundlage dieses Gesetzes, welchem er einen ganzen Essay mit dem Titel *An privata cujusque utilitas sit fundamentum legis naturae? Negatur* (*Is every man's own interest the basis of the law of nature? No*)²³⁷ widmet. Das Thema war bereits anfangs des Essays *An Lex Naturae homines obligat? Affirmatur* berührt worden. Hier hatte Locke erwähnt, dass das Fundament des Gesetzes der Natur mit dem persönlichen

God and also to fulfil other things appropriate to the rational nature, i. e. to observe the law of nature, as it follows from the nature of a triangle that, if it is a triangle, its three angles are equal to two right angles [...]»; Ebd., S. 199. Locke stellt eine Verknüpfung zwischen der Sphäre der Ethik und dem Bereich der Geometrie her. Das Zitat bildet damit eine wichtige Prämisse für die Überzeugung Lockes betreffend der Nachweisbarkeit der Ethik, welche der Moralität eine bestimmte Grundlage der Universalität und Notwendigkeit verleiht. Von Leyden zufolge repräsentiert die Passage aus dem siebten *Essay* das erste Beispiel von Lockes Parallelismus zwischen Moral und Mathematik, basierend auf der Feststellung der Demonstrationsfähigkeit beider Sphären. Laut von Leyden findet sich in Lockes Tagebuch unter dem 26. Juni 1681 die gleiche Angabe über die Nachweisbarkeit der Ethik, wie sie in dieser Passage formuliert worden ist. Von Leyden führt die Überlegung zur Demonstration der Ethik auf eine bestimmte Tendenz der Zeit zurück, die Ethik *more geometrico* zu behandeln. Deswegen lässt sich die Quelle Lockes nicht genau bestimmen. Er sagt dazu: «At the time of writing his essays, several of Locke's contemporaries had expressed a belief in a demonstrative science of ethics, and it is not easy to say whether this belief was suggested to him by Grotius or Spinoza, Culverwel or Hobbes. The proposition concerning the angles of a triangle was, of course, a stock-example; Thomas Aquinas made use of it when discussing the universal validity of natural law and Descartes introduced it in his *Fifth Meditation* to illustrate his belief that in the ontological argument God's existence is proved in the same way as a necessary proposition of mathematics. [...]»; von Leyden, *Introduction* to Locke, *Essays*, S. 55.

²³⁷ Vgl. Locke, *Essays*, S. 204–215.

Nutzen nicht identifiziert werden darf. Wäre die Sorge um das eigene Wohl und um die Selbsterhaltung die Quelle des Gesetzes der Natur, so wäre nicht die Tugend, sondern die Bequemlichkeit Pflicht des Menschen, und für ihn wäre nichts ehrenhaft ausser dem Nützlichen.²³⁸

Um das Thema der Grundlage des Gesetzes der Natur richtig begrifflich zu bestimmen und abzuhandeln, hält Locke eine präliminare Definition der Termini für notwendig und erklärt deshalb im einzelnen die Bedeutungsaspekte der Begriffe der Grundlage des Gesetzes der Natur einerseits und der privaten Nützlichkeit andererseits.

«Verum et accuratius rem definiamus, praemittenda est aliqua terminorum explicatio, quid nempe per fundamentum legis naturae velimus, et quid deinde per privata cujusque utilitatem. Primo per fundamentum legis naturae id volumus cui innituntur et cui tanquam fundamento superstruuntur alia omnia et minus patentia illius legis praecepta, et ab eo aliquo modo deduci possunt: adeoque vim suam omnem et obligationem ex eo obtinent, quod cum ea tanquam primaria et fundamentali lege conveniunt quae omnium aliarum legum inde pendentium regula est et mensura.»²³⁹

Die Grundlage des Gesetzes der Natur lässt sich als bestimmter Aspekt des Gesetzes beschreiben, auf welchem alle Vorschriften des Gesetzes der Natur sowie dessen Verpflichtungskraft gegründet sind. Die Grundlage des Gesetzes der Natur stellt darum die Bedingung für die Existenz und Verpflichtungskraft aller Vorschriften dar, die ihre eigene bindende Kraft aus der Übereinstimmung mit dem Gesetz der Natur ziehen. Die Grundlage des Gesetzes lässt sich als Voraussetzung, Basis und Substratum für alle Vorschriften umfassen und mit der reinen Form des Gesetzes identifizieren. Das Ad-

²³⁸ Vgl. Ebd., S. 180; auch S. 94 ff.

²³⁹ Ebd., S. 204: «However, in order that we may define the matter more carefully, we must first give some explanation of the terms, namely what we mean firstly by the basis of natural law, and then, by each man's private interest. First, by the basis of natural law we mean sort of groundwork on which all other and less evident precepts of that law are built and from which in some way they can be derived, and thus they acquire from it all their binding force in that they are in accordance with that, as it were, primary and fundamental law which is the standard and measure of all the other laws depending on it.»; Ebd., S. 205.

ektiv «grundlegend», das Locke zur Qualifizierung des Gesetzes einführt (*fundamentali lege*), ist ein Element, das auf ebendiese Identifizierung der Grundlage mit der reinen Form des Gesetzes verweist.

Aus dieser Prämisse schliesst Locke den persönlichen, privaten Nutzen des Individuums als Grundlage des Gesetzes der Natur aus. So erklärt er:

«Secundo, cum dicimus privata cujusque utilitatem non esse fundamentum legis naturae, non ita accipi volumus quasi opposita essent inter se jus commune hominum et utilitas cujusque privata; maximum enim munimentum rei cujusque privatae lex est naturae, sine cujus observatione rem suam possidere suisque commodis inservire nemini licet: adeoque cuivis humanum genus hominumque mores recte secum perpendenti certum erit nihil aequè communi cujusque utilitati conducere, nihil aequè res hominum tutas et securas custodire ac observatio legis naturae.»²⁴⁰

Der Ausschluss der privaten Nützlichkeit als Grundlage des Gesetzes der Natur impliziert jedoch keinen schlagenden Gegensatz zwischen dem natürlichen Recht und dem privaten Nutzen. Das Gesetz der Natur stellt die höchste Garantie und den maximalen Schutz der individuellen Nützlichkeitsgüter dar. Das Gesetz garantiert privates Eigentum im Sinne eines individuellen Besitzes des natürlichen Rechts zum Leben, zur Freiheit, zur Gleichheit und zum Privatbesitz von konkreten materiellen Dingen. Da das Gesetz der Natur die Rücksicht auf das Recht des einzelnen Menschen fordert, ermöglicht es einen sicheren Genuss privater Nützlichkeitsgüter, welcher aus der Achtung des Gesetzes selbst folgt. Obwohl aus dem Gehorsam gegenüber den Vorschriften des Gesetzes eine sogenannte Nützlichkeit abgeleitet werden

²⁴⁰ Ebd., S. 206: «Secondly, when we say that each man's personal interest is not the basis of natural law, we do not wish to be understood to say that the common rules of human equity and each man's private interest are opposed to one another, for the strongest protection of each man's private property is the law of nature, without the observance of which it is impossible for anybody to be master of his property and to pursue his own advantage. Hence it will be clear to anyone who candidly considers for himself the human race and the practices of men, that nothing contributes so much to the general welfare of each and so effectively keeps men's possessions safe and secure as the observance of natural law.»; Ebd., S. 207.

kann, ist privater Nutzen nicht durch eine eindeutige Vorschrift des Gesetzes abgedeckt.²⁴¹

Lockes Betrachtung in diesem *Essay* lässt sich somit als erste Formulierung einer artikulierten und systematischen Überlegung deuten, die zum theoretischen Konzept hinsichtlich Eigentums in den *Two Treatises of Government* weiterführt. Der Abhandlung des Eigentums wird Locke das gesamte fünfte Kapitel der *Second Treatise* widmen, wo die besondere Natur, die Quelle sowie die definitorische Abgrenzung des privaten Eigentums untersucht werden.²⁴²

Lockes Theorie des Eigentums als grundsätzlicher Teil von Lockes politischer Philosophie entsteht aus der zuvor entwickelten ethischen Überlegung des Philosophen und ist fest auf den Voraussetzungen und theoretischen Prämissen des *Essays* gegründet. Dies illustriert einmal mehr den Kerncharakter, welchen die Ethik in Lockes gesamtem Philosophiegebäude einnimmt.

Im zweiten Teil des *Essays* bestärkt Locke die Ablehnung der These vom Nutzen als Grundlage des Gesetzes der Natur durch die Widerlegung von drei zentralen Einwänden.

Das erste Argument bezieht sich auf die Verpflichtungsquelle für alle Gesetze. So erklärt Locke:

«Primo, quia id non potest esse fundamentum legis naturae sive primaria lex ex qua obligatio aliarum ejusdem naturae legum minus universalium non pendet [...] Secundo, ea non potest esse lex naturae primaria cujus violatio necessaria est; sed si utilitas cujusque privata sit fundamentum istius legis, eversum iri necesse est, cum omnium simul utilitati consulere impossibile sit [...] Unde tertio oritur argumen-

241 «[...] adeo ut status quaestionis hic demum sit: an quod privatus quisque pro re nata judicet sibi rebusque suis utile fore id esse secundum legem naturae, eoque nomine sibi non solum licitum esse sed et necessarium nec quicquam in natura obligare nisi quatenus aliquam immediate prae se ferat utilitatem? quod negamus.»; Ebd., S. 206: «Hence the point of the question is precisely this: Is it true that what each individual in the circumstances judges to be of advantage to himself and his affairs is in accordance with natural law, and on that account is not only lawful for him but also unavoidable, and that nothing in nature is binding except so far as it carries with it some immediate personal advantage? It is this we deny [...]»; Ebd., S. 207.

242 Vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, S. 29 ff.

tum, nempe id non potest esse fundamentum legis naturae, quo posito omnis justitia, amicitia, liberalitas e vita tollitur. Quae enim justitia ubi nulla proprietas aut dominium, aut quae proprietas ubi cuivis licet non solum id possidere quod suum est, sed id suum cuiusque est quo possidet, quo utile est?»²⁴³

Der private Nutzen impliziert keine menschliche Verpflichtung, aus der die Verpflichtungskraft anderer Gesetze folgen kann. Betrachtet man nämlich die mit dem menschlichen Leben verbundenen Pflichten, so ist es laut Locke nicht möglich, irgendeine davon exklusiv auf die Nützlichkeit zurückzuführen. Im Gegensatz dazu lässt sich eine Reihe von wichtigen Tugenden anführen, bei denen fremder Vorteil mit einem eigenen Schaden kompensiert wird. Wäre also die Nützlichkeit die Grundlage des Gesetzes der Natur, so müssten alle Vorbilder für die Tugend notwendigerweise ausser Betracht gezogen werden. Sie müssten sich sogar der Kritik gegenüber verantworten, den persönlichen Nutzen nicht umgesetzt zu haben.²⁴⁴ Daraus lässt sich argumentieren, dass der private Nutzen keine Grundlage des Gesetzes der Natur sein kann.

Lockes zweiter grundsätzlicher Einwand gegen die These des privaten Nutzens als Grundlage des Gesetzes der Natur lautet, dass eine solche Theorie zwangsläufig eine Verletzung des Gesetzes selbst implizieren würde. Wenn nämlich der private, individuelle Nutzen die Grundlage des Gesetzes wäre, so müsste das Gesetz notwendigerweise gebrochen werden, denn individueller Nutzen kann nicht gleichzeitig für alle Menschen verwirklicht wer-

²⁴³ Locke, *Essays*, S. 206, 210, 212: «First, it is impossible for something to be the basis of natural law or to be the principal law, which is not the ground of the binding force of other, less universal, laws of that same nature [...] Secondly, it is impossible that the primary law of nature is such that its violation is unavoidable. Yet, if the private interest of each person is the basis of that law, the law will inevitably be broken, because it is impossible to have regard for the interests of all at one and in the same time [...] Hence there arises a third argument, namely, that it is impossible for any principle to be the basis of natural law, whereby, if it is laid down as true, all justice, friendship, and generosity are taken away from life. For what justice is there where there is no personal property or right of ownership, or what personal property where a man is not only allowed to possess his own, but what he possesses is his own, merely because it is useful to him.»; Ebd., S. 207, 211, 213.

²⁴⁴ Vgl. Ebd., S. 206 ff.

den.²⁴⁵ Die Natur hat nämlich den Menschen gemeinsam eine bestimmte Menge von Gütern gespendet und bereitgestellt, welche nicht in Relation zur menschlichen Notwendigkeit zu-, sondern je nach individuellem Besitz abnehmen.²⁴⁶ Wenn sich jemand einen Besitz aneignet und ihn einem bereits akkumulierten Eigentum addiert, entreisst er diesen anderen Menschen. Indem ein Mensch Besitz ergreift, reduziert er somit die anderen Menschen zur Verfügung stehende Quantität an Gütern: Die individuelle Bereicherung ist möglich nur zum Schaden von anderen Mitmenschen. Die These des privaten Nutzens als Grundlage des Gesetzes der Natur legitimiert jedoch *de facto* die Bereicherung als Pflicht, auf die alle folgenden Lebenspflichten gegründet sind.²⁴⁷ Würden persönlicher Nutzen und das daraus sich ergebende Entreis-

²⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 210 ff.

²⁴⁶ «Ad hominum commoditates et usus certam rerum ubertatem natura largita est, et ea quae gignuntur certo modo et numero donata sunt consulto, non fortuito nata, nec cum hominum necessitate aut avaritia crescunt [...] omnia hujus vitae bona in communi posita sunt; et dum sibi rapit quantum quisque potest, quantum suo addit acervo tantum alieno detrahit, neque cuivis licet nisi per alterius damna ditescere.»; Ebd., S. 210: «Nature has provided a certain profusion of goods for the use and convenience of men, and the things provided have been bestowed in a definitive way and in a predetermined quantity; they have not been fortuitously produced nor are they increasing in proportion with what men need or covet. [...] and all other good things of this life are provided for common use. And so, when any man snatches for himself as much as he can, he takes away from another man's heap the amount he adds to his own, and it is impossible for anyone to grow rich except at the expense of someone else.»; Ebd., S. 211.

²⁴⁷ Euchner zufolge vertritt Locke in den acht *Essays* über das Gesetz der Natur noch eine traditionelle Ansicht, die er später in den *Two Treatises of Government* unter politischen Einflüssen verändert hat: «In den »Essays on the Law of Nature« hatte Locke noch die traditionelle Ansicht vertreten, daß Gott den Menschen nur eine »bestimmte Anzahl« von Gütern bereitgestellt habe, die »durch die Bedürfnisse und die Habgier der Menschen« nicht zunehmen [...] Inzwischen hatte aber Locke seine Überzeugung völlig geändert, da er, vermutlich unter dem Einfluß des Kreises um *Shaftesbury* [Anthony Ashley-Cooper, 1. Graf von Shaftesbury (1621–1683); Anm. d. Verf.], die Arbeitstheorie rezipiert hatte.»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 93. «Offensichtlich bewegt sich Locke an dieser Stelle [in dem achten *Essay*; Anm. d. Verf.] noch in vorliberalen Denkweisen (die er später unter dem Einfluß von *Shaftesbury* aufgegeben hatte [...]); Ebd., S. 179. Im Gegensatz dazu lässt sich keine grundsätzliche Veränderung der Perspektive in Bezug auf das Eigentum zwischen den *Essays* und der Abhandlung über die Regierung fassen, son-

sen von Gütern aus dem Besitz anderer einer menschlichen Pflicht gleichgesetzt, so würden die Verhältnisse zwischen den Menschen degenerieren, und Betrug, Gewalt, Hass, Raub, Totschlag usw. wären an der Tagesordnung. Daher führt Lockes Analyse zum Schluss, dass die Verfolgung von Partikularinteressen zu Unordnung sowie zu Konflikten unter den Menschen beiträgt, und als unvermeidliche Folge davon zur Zerstörung von Gesellschaft und jeglicher Form des Zusammenlebens zwischen den Menschen.²⁴⁸

Im Gegensatz dazu bringen die Tugenden die Menschen nicht in Konflikt untereinander, sondern sie vermehren und pflegen sich gegenseitig. Locke zufolge hebt die Gerechtigkeit gegenüber sich selbst nicht die gerechte Behandlung anderer auf, und die Freigebigkeit eines Fürsten steht nicht im Kontrast zur Grosszügigkeit der Untertanen. Deswegen stehen in Wirklichkeit die Pflichten des Lebens nicht in Widerspruch zueinander.²⁴⁹ Wäre der private

dern es sollte vielmehr von einer ganz bestimmten Entwicklung der Theorie des Eigentums gesprochen werden. Locke negiert in den Essays das reglementierte Eigentum nicht, sondern die Verfolgung privaten Nutzens ohne Rücksicht auf andere Menschen, die wegen einer grenzenlosen Aneignung durch Wenige keinen Zugang mehr zu den gemeinsamen Gütern haben.

²⁴⁸ Vgl. Locke, *Essays*, S. 212.

²⁴⁹ «[...] virtutes enim ipsae inter se non pugnant nec homines committunt: accendunt se mutuo foveantque. Mea iustitia alterius non tollit aequitatem, nec principis munificentia offitit subditorum liberalitati; sanctitas patris non corrumpit liberos, nec Catonis temperantia efficere potest ut minus severo sit Cicero. Inter se non pugnant vitae officia nec homines invicem armant [...]»; Ebd., S. 212: «[...] virtues themselves do not clash nor do they engage men in conflict: they kindle and cherish one another. Justice in me does not take away equity in another, nor does the liberality of a prince thwart the generosity of his subjects. The moral purity of a parent does not corrupt his children, nor can the moderation of a Cato lessen the austerity of a Cicero. The duties of life are not at variance with one another, nor do they arm men against one another [...]»; Ebd., S. 213. Dazu kommentiert Euchner: «Die epikureische Variante der modernen Naturrechtslehre führt an diesem Ort den Gedanken des Sozialvertrags ein, durch den die antagonistischen Partikularinteressen so gezähmt werden sollen, daß ein gesellschaftlicher *modus vivendi* ermöglicht wird. Locke jedoch, der sich im achten Essay über das Naturrecht wie sonst nirgends der stoisch-scholastischen Naturrechtstradition anschließt, vertritt hier die Ansicht, daß die Befolgung der Tugenden genüge, um Harmonie im Zusammenleben der Menschen zu erreichen [...]»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, S. 179.

Nutzen aber tatsächlich die Grundlage des Gesetzes der Natur, so befänden sich die Menschen untereinander in einer Art von Kriegszustand, und jede Form der Treue, die das Band der Gesellschaft bildet, würde entfallen.

Diese Argumente nimmt Locke im Zusammenhang mit seiner Theorie der Grenzen des privaten Eigentums in den zentralen Kapiteln der *Two Treatises of Government* wieder auf. Lockes ethische Konzeption der *Essays* wird somit zur Basis seiner politisch-liberalen Theorie.²⁵⁰

Aus der Feststellung der negativen Wirkungen, die aus der Theorie des Nutzens als Grundlage des Gesetzes der Natur erfolgen würden, leitet Locke ein drittes Gegenargument ab. Diese Abhandlung, mit der er die *Essays* abschliesst, ist von relevanter Bedeutung.

Die Umsetzung des privaten Nutzens als Grundlage des Gesetzes der Natur würde zur Abwesenheit jeder Form von Gerechtigkeit, Freundschaft sowie Grosszügigkeit unter den Menschen führen. Eine legitimierte grenzenlose Aneignung von Besitztümern schüfe kein echtes Eigentum, sondern stellt nur ein brutales Hamstern von Besitztümern dar. Wenn kein legitimes Eigentum existiert, so existiert auch kein Eigentumsrecht und keine daraus sich ergebende Gerechtigkeit.²⁵¹ Wenn nämlich die Rechtmässigkeit einer Handlung am Kriterium der Nützlichkeit gemessen würde und wenn

²⁵⁰ In den *Two Treatises of Government* betont Locke: «God, who hath given the World to Men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of Life, and convenience. The Earth, and all that is therein, is given to Men for the Support and Comfort of their being. And though all the Fruits it naturally produces, and Beasts it feeds, belong to Mankind in common, as they are produced by the spontaneous hand of Nature; and no body has originally a private Dominion, exclusive of the rest of Mankind, in any of them, as they are thus in their natural state [...]»; Locke, *Two Treatises of Government*, S. 286. Und: «The same Law of Nature, that does by this means give us Property, does also *bound* that *Property* too [...] As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils; so much he may by his labour fix a Property in. Whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others. Nothing was made by God for Man to spoil or destroy.»; Ebd., S. 290.

Aus diesen Zitaten wird deutlich, dass keine Zäsur in Lockes Sicht des privaten Eigentums angenommen werden sollte, wie Euchner es zu tun neigt, sondern vielmehr eine grundsätzliche Kontinuität in seinem Denken zu verfechten ist, dessen Grundlage ganz und gar auf der ethischen Dimension ruht.

²⁵¹ Vgl. Locke, *Essays*, S. 212.

die Menschen an eine solche Rechtmässigkeit gebunden wären, so könnten die Menschen keine altruistische Handlung schlechthin gegenüber Freunden oder anderen Menschen leisten. Alle Formen von Spenden für andere würden eine Verletzung des Gesetzes der Nützlichkeit bedeuten.²⁵²

Daraus lässt sich argumentieren, dass die These des Nutzens als Grundlage des Gesetzes der Natur gegen die Vernunft verstösst. Rechtmässigkeit kann somit nicht vom Nutzen abhängen, sondern die Nützlichkeit kann lediglich als eine mögliche und unerwartete Folge der Rechtmässigkeit betrachtet werden.

Mit dieser Bemerkung schliesst Locke seine ethische Überlegung in den *Essays* über das Gesetz der Natur ab:

«[...] ex hujus enim legis observatione nascitur pax, concordia, amicitia, impunitas, securitas, rerum nostrarum possessio, et, ut omnia uno verbo complectar, faelicitas [...] Utilitas non est fundamentum legis aut ratio obligationis, sed obsequi consequentia [...] adeo ut actionis rectitudo non pendet ex utilitate, sed utilitas consequitur ex rectitudine.»²⁵³

Aus der auf den vorangehenden Seiten durchgeführten Paraphrase und Analyse der *Essays* lässt sich Lockes Ethik in ihren zentralen Aspekten folgendermassen umfassen:

Das moralische Handeln wird auf ein oberstes Prinzip zurückgeführt. Ein solches Prinzip ist mit dem Gesetz der Natur bzw. moralischen Gesetz identisch, das den Menschen das Handeln in Konformität mit ihrer vernünftigen Natur vorschreibt. Das Gesetz stellt die Äusserung eines obersten Willens dar, welchen die Menschen kraft ihrer Vernunft (*lumine naturae*) erkennen können. Die Erkenntnis des Gesetzes der Natur impliziert das Bewusstsein der ewigen und allgemeingültigen Verpflichtung zur Unterwer-

²⁵² Vgl. Ebd., S. 214.

²⁵³ Ebd., S. 214: «[...] for the observance of this law gives rise to peace, harmonious relations, friendship, freedom for punishment, security, possession of our property, and – to sum it all up in one word – happiness [...] Utility is not the basis of the law or the ground of obligation, but the consequence of obedience to it [...] And thus the rightness of an action does not depend on its utility; on the contrary, its utility is a result of its rightness.»; Ebd., S. 215.

fung und zum Gehorsam der Menschen gegenüber dem Gesetz. Diese Verpflichtung folgt direkt aus der reinen Form des Gesetzes.

Die Grundlage des moralischen Gesetzes lässt sich mit keiner persönlichen Nützlichkeit, sondern mit einem obersten, universellen Prinzip identifizieren. Aus der Darstellung Lockes lässt sich allerdings entnehmen, dass ein solches Grundprinzip dem Gesetz der Natur selbst entspricht. Daraus resultiert, dass das moralische Gesetz Grundlage seiner selbst ist.

Die Ethikkonzeption der *Essays* wird weiter entwickelt in den späteren Werken zur Toleranz. Dieser weitere Weg wird im nachfolgenden Kapitel herausgearbeitet werden.

4. Lockes Theorie der Toleranz: Zwischen Ethik und Politik

4.1 Die Auffassung des Problems der Toleranz

Die ethische Konzeption der *Essays* führt Locke zur Entwicklung der Toleranztheorie, die er in zahlreichen seiner späteren Schriften formuliert. Locke widmet dem Thema die Werke *Essay Concerning Toleration*²⁵⁴ sowie die *Epistola de Tolerantia*, die im Winter 1685 geschrieben, zwischen Ende April und Anfang Mai 1689 in Gouda veröffentlicht und sofort aus dem lateinischen Original ins Englische übersetzt wurde²⁵⁵; später hat Locke seine Position in weiteren Briefen bestärkt.

In diesem vierten Kapitel wird Lockes Theorie der Toleranz aus der Analyse der Inhalte dieser Schriften nachvollzogen. Nachdem Lockes Überle-

²⁵⁴ John Locke, *An Essay Concerning Toleration*, in Henry Richard Fox Bourne, *The Life of John Locke*, Harper and Brothers Publishers, New York 1876, I, S. 174–194. Der Essay wurde 1667 geschrieben und erst 1876 ein erstes Mal von Fox Bourne veröffentlicht. 1961 wurde der Essay zusammen mit allen weiteren Werken Lockes über die Toleranz von Viano herausgegeben (vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 81–107). Zitate und Hinweise werden hier dieser Edition entnommen. In der Einleitung zu dieser wertvollen Ausgabe vergleicht Viano die drei verfügbaren Manuskripte des Essays und hält die subtilen Veränderungen in den unterschiedlichen Texten fest. Die Analyse erlaubt eine vollständige Rekonstruktion der Entwicklung der lockeschen Überlegung zur Toleranz in ihrer Komplexität und Vielschichtigkeit von Aspekten. Vgl. Viano, *Introduzione a Locke, Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 6–13.

²⁵⁵ John Locke, *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A.P.O.L.A.*, in: John Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, Bompiani, Mailand 2002, S. 210–321; *Ein Brief über Toleranz*, hrsg. Julius Ebbinghaus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996. Für die Analyse des Inhalts siehe unten Kapitel 4.2.

gung in *An Essay Concerning Toleration* skizziert ist, wird der zentrale Teil des Kapitels der Analyse der *Epistola de Tolerantia* gewidmet. Danach werden in einem konklusiven Teil kurz die späteren Briefe betrachtet, um das Bild von Lockes Auffassung zum Thema zu vervollständigen.

Lockes Theorie der Toleranz lässt sich als Umsetzung seiner in Theorie gefassten ethischen Perspektive in einem konkreten historischen, sozialen und politischen Kontext interpretieren.

Die Toleranz stellt bei Locke ein authentisches, allgemeingültiges ethisches Projekt für die effektive Realisierung einer erstrebenswerten neuen Modalität des Zusammenlebens unter den Menschen dar. Ein solches Projekt gründet auf den wesentlichen Werten der Anerkennung der Alterität, der Rücksicht auf die Sphäre der anderen und der Reziprozität. Aus dieser Perspektive vervollständigt Lockes Toleranztheorie die Ethikkonzeption der *Essays* und schafft gleichzeitig die Voraussetzung für die Formulierung seiner politischen, liberalen Philosophie. Will man Lockes ethisches Konzept in der Komplexität und Vielschichtigkeit seiner Aspekte rekonstruieren, so kann eine Betrachtung und Analyse der Theorie der Toleranz nicht ausser Acht gelassen werden.

Im Laufe einer Rekonstruktion von Lockes Überlegungen in ihrer Entwicklung kann die progressive Veränderung seiner Perspektive über das Thema beobachtet werden. In den frühesten jugendlichen *Essays* hatte Locke eine beschränkte Toleranz als Garantie der öffentlichen Ordnung und der politischen Stabilität theorisiert. In den späteren Werken *Essay concerning Toleration* und *Epistola de Tolerantia* leitet er aus dem Gesetz der Natur eine allgemeingültige Toleranz zwischen den Menschen als natürliche, menschliche Pflicht ab.²⁵⁶

²⁵⁶ Obwohl die Phase der jugendlichen *Essays* und die Phase der *Epistola de Tolerantia* damit offensichtlich zu unterschiedlichen Schlussfolgerungen geführt haben, sind sie nach Richard Vernon durch den jeweiligen Aufruf entsprechend den Erfordernissen der politischen Ordnung miteinander verbunden. Während in der früheren Ansicht Lockes die Konformität in der Sichtweise des Souveräns die Ordnung fördern kann, führt die Nachfrage nach Konformität in der späteren Sicht Lockes hingegen nur zu Unordnung und zu den unvermeidlichen Konflikten. Speziell hebt Vernon hervor, dass der Versuch der Durchsetzung eines religiösen Glaubens seitens der Staatsmächte die jeweiligen Kämpfe der Kirche um die Kontrolle, einhergehend mit dem Aufzwingen der eigenen Überzeu-

Zwischen den jugendlichen *Essays* und den reifen Werken über die Toleranz steht allerdings die ethische Überlegung zum moralischen Gesetz, die Locke in den *Essays on the Law of Nature* detailliert entwickelt hat. Daraus lässt sich argumentieren, dass die Veränderung von Lockes Perspektive in Bezug auf die Toleranz im Wesentlichen aus der Systematisierung seiner Ethiktheorie hervorgeht.

Um sich die lockesche Theorie der Toleranz in ihren zentralen Aspekten vor Augen zu führen, ist an dieser Stelle nochmals auf die ersten Überlegungen des Philosophen zum Thema zurückzukommen.²⁵⁷ In den früheren *Essays* hatte Locke nämlich in der umstrittenen Frage der Bestimmung und Reglementierung der äusserlichen Formen des religiösen Kultes die legitime Intervention der Obrigkeit mittels Erlass von entsprechenden Gesetzen, die der Erhaltung der gesellschaftlichen, öffentlichen Ordnung sowie der staatlichen, politischen Stabilität dienen sollten, verteidigt. Zur Durchführung des religiösen Kultes erlassene Gesetze können Lockes Perspektive zufolge zu einer – freilich nur äusserlichen – Übereinstimmung in der Kultausübung beitragen, die ihrerseits zum nötigen gesellschaftlichen Frieden sowie zum Volkswohlstand führen kann.²⁵⁸ Unter dem Druck ebendieser verlorengegangenen Übereinstimmungen in der Kultausübung und der daraus resultierenden religiösen Kriege, welche zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert die damalige sogenannte «europäische» Ordnung in ihren Fundamenten bedroht haben²⁵⁹, verteidigt Locke in den jugendlichen *Essays* die Notwendig-

ungen und der sukzessiven Verfolgung der anders Denkenden, zur Folge hat. «Although these two phases of Locke's thought [...] evidently result in different conclusions, they are linked by a consistent appeal to the requirements of political order. His earlier view is that conformity may, in the sovereign's judgement, promote order. His later view is that the demand for conformity promotes disorder, for if states try to impose religious belief, churches will struggle for control of it, so that their own beliefs are enforced and those of others persecuted.»; Richard Vernon, *Locke on Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, S. XIII.

²⁵⁷ Für Details zu den Inhalten der jugendlichen *Essays* vgl. Kapitel 2.

²⁵⁸ Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 20–23.

²⁵⁹ Zur philosophischen Reflexion über die Toleranz zwischen dem 16. und dem 17. Jahrhundert vgl. Massimo Firpo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moder-*

keit der Reglementierung der externen Formen der Religiosität seitens der Obrigkeit im Namen der höchsten Finalität der individuellen, sozialen und politischen Sicherheit.

Da sich die Autorität der Obrigkeit legitimerweise auf die sogenannten moralisch «gleichgültigen Dinge» erstreckt, und weil die externen Handlungen und Formen des Gottesdiensts als moralisch gleichgültig betrachtet werden können, können sie von der Obrigkeit durch entsprechende Gesetze reguliert werden.²⁶⁰ Obwohl also Locke der Obrigkeit das Recht zur Anordnung der äusseren Formen des Kultes zubilligt, befürwortet er die vollumfängliche und unverletzliche Freiheit des Bewusstseins und Gewissens des Individuums, die nie beschränkt oder bedroht werden darf, sondern stets bewahrt und garantiert werden muss.

In den jugendlichen *Essays* sieht somit Locke eine beschränkte, limitierte Toleranz vor, und zwar als Gewährleistung und Garantie der unverletzlichen Sphäre des individuellen Bewusstseins und Gewissens sowie des sozialen und politischen Friedens.

Diese vorherige Position überwindet Locke in *An Essay concerning Toleration*²⁶¹ und formuliert eine «liberale» Theorie der Toleranz, die er in der

na, Loescher Editore, Turin, 1978, 1993³; Mario Sina, *La tolleranza religiosa*, Vita e Pensiero, Mailand 1991.

²⁶⁰ Um die Gegenthese der Illegitimität der Anordnung von gleichgültigen Dingen seitens der Obrigkeit zu widerlegen, legt Locke eine Reihe von detaillierten Argumenten vor, in denen er die Abwesenheit von expliziten Passagen im Evangelium, welche angeblich in diese Richtung weisen sollten, demonstriert und stattdessen die Präsenz zahlreicher Erwählungen im Evangelium zur Unterstützung der Legitimität der Obrigkeit in der Bestimmung des Gottesdiensts belegt. Lockes argumentative, kritische Methode offenbart auch hier eine bestimmte Rigorosität der Abhandlung, welche sich auf eine präzise Analyse von Thesen und Kontrathesen stützt. Vgl. dazu Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 24 ff.

²⁶¹ Wie Euchner zeigt, gingen in der Restaurationszeit die Auseinandersetzungen um die Fragen der religiösen Toleranz weiter, welche Locke zum ersten Mal 1660 aufgegriffen hatte. Er erklärt kurz das Klima, die historischen Umstände sowie den konkreten Anlass vor dem Hintergrund der reifen lockeschen Konzeption einer Toleranztheorie. Euchner bemerkt: «Das Parlament verlangte von Beamten und Abgeordneten ein Bekenntnis zu den Glaubenssätzen der anglikanischen Kirche, was dem König wiederum zu weit ging, da dies bekennende Katholiken von diesen Ämtern ausschloß. Andererseits war gerade er

nachfolgenden berühmten *Epistola de Tolerantia* noch konsequenter entwickelt. Beim Versuch einer Rekonstruktion der lockeschen Theorie der Toleranz spielt dieser *Essay* eine zentrale Rolle. Die Position, die Locke dort zur Unterstützung einer generellen und gegenseitigen Toleranz in den Beziehungen zwischen den Menschen in unzweideutiger Weise vertritt, stellt nämlich die erste reife Formulierung einer Theorie der Toleranz als konsequente Folge seiner systematischen Überlegung zur Moralität in den acht *Essays on the Law of Nature* dar.

Locke beginnt mit der Feststellung und der daraus sich ergebenden Beschwerde über das Klima besonderer Animosität, welche die seit Langem umstrittene Frage der Gewissensfreiheit zwischen den Parteien verursacht hat. In der schrittweisen Verschärfung der Konflikte zwischen den sogenannten Verteidigern eines absoluten und unbegrenzten Gehorsams und den Befürwortern einer allgemeingültigen, universellen Freiheit des individuellen Gewissens sieht Locke die Wirkung einer fehlenden Klärung des Bereichs der Freiheit und der Grenzen der Anordnungen sowie des Gehorsams. Die Notwendigkeit einer solchen Verdeutlichung bildet deswegen die unmittelbare Voraussetzung des *Essays*.²⁶²

als absolutistische Macht beanspruchender Monarch ein schlechter Sachwalter der Toleranz. In dieser Situation setzte Shaftesbury ganz auf entschiedene Tolerierung der protestantischen Sekten. Viel spricht dafür, daß Locke von ihm beauftragt worden ist, ein Memorandum zu dieser Frage auszuarbeiten. Wie dem auch sei – wir besitzen einen zu Lockes Lebzeiten nicht veröffentlichten Text aus dem Jahr 1667 unter dem Titel *Essay concerning Toleration.*»; Walter Euchner, *John Locke. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1996, S. 108. Zu einem historischen Bild der Geschehnisse im Hintergrund von Lockes Reflexion zur Toleranz vgl. auch Julius Ebbinghaus, *Einleitung zu John Locke, Ein Brief über Toleranz*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1957, 1996³, S. IX ff. Im Folgenden wird dieser Text mit der Abkürzung Locke, *Ein Brief* zitiert.

²⁶² «In the question of liberty of conscience, which has for some yeares bin so much bandied amongst us, one thing that hath cheifly perplexed the question, kept up the dispute, and increased the animosity, hath bene, I conceive, this, that both parties have, with equall zeal and mistake, too much enlarged their pretensions, whilst one side preach up absolute obedience, and the other claym universall liberty in matters of conscience, without assigning what those things are which have a title to liberty, or shewing the boundaries of imposition and obedience.»; Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 81.

Um die Diskussion der Frage der Toleranz einzuleiten, stellt Locke das Problem der Freiheit des Gewissens («question of liberty of conscience») an den Anfang des *Essays*. Der Ausdruck ist von relevanter Bedeutung, insofern als er einen wichtigen vorläufigen Hinweis hinsichtlich des generellen Konzepts Lockes zur Toleranz darstellt. Der Toleranzbegriff gründet sich Lockes Perspektive zufolge auf der grundlegenden Anerkennung sowohl einer bestimmten Sphäre des Gewissens, welche den Wesenskern des Individuums repräsentiert, als auch einer unverletzbaren Freiheit, die die Kondition des individuellen Gewissens darstellt. In diesem Sinne lässt sich die Toleranz nicht auf eine bloße Duldung der Diversität reduzieren, sondern sie impliziert eine bewusste intime Anerkennung und eine daraus hervorgehende Rücksicht auf die Dimension der Alterität in ihrer ganzen Komplexität.

Um zu der notwendigerweise erforderlichen Prämisse einer Wesensklärung von Gewissensfreiheit beziehungsweise Toleranz zu kommen, geht Locke von einer Betrachtung der ursprünglichen Quelle und Finalität der politischen Autorität aus. So fixiert er ihren Befugnisbereich und ihre Grenzen, insofern als sich ihre Macht nicht in den Bereich der Gewissensfreiheit ausdehnen darf. Diesen Diskurs über die Autorität setzt er quasi als «geometrisches» Postulat voraus, um die Überlegung zur Toleranz darauf zu gründen.

Die Obrigkeit erhält die legitime Autorität in Form eines umfassenden Auftrags,²⁶³ die Bürgerinteressen (wie Erhaltung, Wohlstand und Frieden

²⁶³ Locke deutet die zwei unterschiedlichen Theorien über die Etablierung der politischen Autorität *jure divino* oder *per consensus populi* an. Während er die Perspektive einer möglichen Derivation der Autorität von Gott widerlegt, vertritt er stattdessen die These einer Autorität als Folge eines Aktes der Zustimmung seitens des Volkes. Wenn die politische Autorität aus dem Volk erfolgt, soll sie die Erhaltung des Lebens, den individuellen und sozialen Frieden und das Eigentum des Individuums garantieren und mehren. «There are some that tell us that monarchy is *jure divino*. I will not now dispute this opinion, but onely minde the asserters of it that if they meane by this, as certainly they must, that the sole, supream, arbitrary power and disposall of all things is and ought to be by divine right in a single person, 'tis to be suspected they have forgott what country they are born in, under what lawes they live [...] There are other who affirme that all the power and authority the magistrate hath is derived from the grant and consent of the people; and to those I say, it cannot be supposed the people should give any one or more of their fellow-men an authority over them for any other purpose then their owne preser-

unter den in einer Gesellschaft organisierten Menschen) umzusetzen. Die Verwirklichung der Bürgerinteressen stellt deswegen das einzige Kriterium für den Erlass von Gesetzen sowie zur Strukturierung der Regierungshandlungen dar.

Da die Obrigkeit im Interesse des Schutzes der Menschen vor der unvermeidlichen gegenseitigen Gewaltausübung eingesetzt wurde, sollte sie diese Finalität als ihre Berechtigungsgrundlage anerkennen und stets entsprechend umsetzen. Wären nämlich die Menschen in der Lage, ohne Staat und Gesetze friedlich und leise zusammenzuleben, so müssten keine Autorität, keine Obrigkeit sowie keine Form der Regierung eingesetzt werden. Stattdessen führt die Notwendigkeit des Schutzes, der Friedenssicherung und der Sicherheit der Menschen zur Etablierung einer politischen Autorität, welche der Obrigkeit per *consensus populi* übertragen wird. Deswegen sollte die Obrigkeit nichts weiter tun, als um Frieden und Besitz des Volks besorgt zu sein.²⁶⁴

Aus diesen ersten Passagen des *Essays* lassen sich die grundlegenden theoretischen Aspekte des liberalen Konzepts von Locke, welches in den *Two Treatises of Government* vollständig theorisiert wird, synthetisch fassen.

vation, or extend the limitts of their jurisdiction beyond the limitts of this life.»; Ebd., S. 81–82.

²⁶⁴ «This being premised, that the magistrate ought to doe or meddle with nothing but barely in order to secureing the civil pace and propriety of his subjects, let us next consider the opinions and action of men, which, in reference to toleration, divide themselves into three sorts [...]»; Ebd., S. 82. Aus dieser Passage des *Essays* ist die Hervorhebung des Individualeigentums als Objekt des zweckgebundenen politischen Handelns der Obrigkeit besonders ersichtlich. In diesem Kontext nimmt Locke nämlich bereits die polyphonische Bedeutung des Begriffs vorweg, die in den *Two Treatises of Government* entwickelt und vertieft wird. So lässt sich aus der Bestimmung der Pflichten der Obrigkeit eine zweite Bedeutungsvalenz des Terms «Eigentum» greifen, die Locke diesem Begriff zuschreibt. Das Eigentum definiert nämlich in seiner Perspektive nicht nur den Besitz konkreter materieller Dinge, sondern und insbesondere auch den individuellen Besitz der eigenen Person und der natürlichen Rechte, die sie von Natur aus hat. Dies ist ein weiteres Indiz dafür, dass die lockeschen Überlegungen zur Toleranz, wie sie im *Essay* als konkrete Folge der ethischen Perspektive formuliert sind, Grundlage und Voraussetzung für Lockes politische Theorie bilden.

Lockes Prämissen hinsichtlich Quelle, Konstitutionsmodalität und Definition der Zwecke der politischen Autorität führen zur Betrachtung der menschlichen Meinungen und Handlungen, die in Bezug auf die Toleranz in drei unterschiedliche Kategorien unterteilt werden können.²⁶⁵ Zu einer ersten Kategorie gehören alle Meinungen bloss spekulativer Art über religiöse Fragen sowie die Handlungen des Gottesdiensts. Sofern sie in keinem direkten Zusammenhang mit der Gesellschaft und der Regierung stehen, soll ihnen ein absolutes und universelles Recht auf Toleranz zugestanden werden.

In ähnlicher Weise bildet die Gottesverehrung, was deren Orte, Zeiten und Modalitäten anbelangt, eine persönliche, intime und absolut private Angelegenheit, welche sich auf die exklusive Beziehung des Individuums zu Gott zurückführen lässt und bei der die persönliche Pflege der eigenen Seele in einer anderen Welt im Zentrum steht. Die Autorität der Obrigkeit betrifft im Gegensatz dazu nur die Verhältnisse zwischen den Menschen in dieser Welt und kann sich dementsprechend nicht auf die Handlungen des Gottesdiensts ausdehnen, denn mit letzteren hat die gesellschaftliche und staatliche Ordnung nichts zu tun.

Die Autorität der Obrigkeit kann allerdings auch in dieser Welt nicht zur Reglementierung privater menschlicher Interessen durch die Auferlegung ziviler Pflichten eingerichtet werden. Vielmehr soll sie einzig zum Schutze der Menschen vor möglichen Schäden, die von anderen verursacht werden könnten, ausgeübt werden. Dies macht laut Locke die authentische, perfekte Toleranz aus.²⁶⁶

²⁶⁵ Vgl. Ebd., S. 82.

²⁶⁶ «To which lett me adde that, even in things of this world over which the magistrate has an authority, he never does, and it would be injustice if he should, any farther then it concerns the good of the publique, enjoin men the care of their privat civill concernment, or force them to a prosecution of their owne private interests, but onley protects them from being invaded and injured in them by others; which is perfect toleration.»; Ebd., S. 83–84. Dieses Zitat beinhaltet zwei zentrale Aspekte: Einerseits brandmarkt Locke die Ausdehnung der Obrigkeitsautorität auf die privaten Interessen der Bürger als echte Form der Ungerechtigkeit («and it would be injustice if he should»). Damit wird die politische Handlung der Obrigkeit auf die Basis der ethischen Konzepte der Gerechtigkeit und der Ungerechtigkeit gestellt, womit die Sphäre der Ethik in Lockes Sicht den Bezugshorizont und die wahrhaftige Grundlage der politischen Dimension bildet. Andererseits de-

Daraus wird evident, dass das individuelle Gewissen eine völlige Freiheit in Bezug auf die spekulativen religiösen Meinungen und auf den Gottesdienst besitzt. Eine solche Freiheit des Gewissens kann nicht beschränkt, bedroht oder verletzt werden, ohne ein Verbrechen gegen den Menschen zu begehen.

Zu einer zweiten Kategorie von Meinungen und Handlungen, die Locke in Bezug auf die Toleranz bestimmt, gehören diejenigen, die sich von Natur aus weder als gut noch als böse, sondern als bloss gleichgültig betrachten lassen und welche die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Menschen sowie die Angelegenheiten der Gesellschaft betreffen.²⁶⁷

Die Obrigkeit kann solche Meinungen und Handlungen durch entsprechende Gesetze regeln, wenn sie eine gewisse Relevanz in Bezug auf die Umsetzung und Erhaltung des Wohlstandes des Volkes haben. Sind sie dagegen von keiner entscheidenden Bedeutung für die Befindlichkeit des Volkes, so sollte die Obrigkeit vom Erlass von Gesetzen darüber absehen. Wenn praktische Meinungen und Handlungen also keine solche Wirkung ausüben und wenn sie keinen Schaden, keine Störung oder mögliche Gefahren für Gesellschaft und Staat verursachen, besitzen sie das völlige Recht auf Toleranz. Das Wohlergehen des Volkes soll das einzige Kriterium sein, an welchem sich die Obrigkeitsautorität in ihrer legitimen Ausübung verpflichtender Gesetze zu orientieren hat.²⁶⁸

finiert Locke die perfekte Toleranz als beschränktes Interventionsrecht der Obrigkeitsautorität, welches auf die Umsetzung des Schutzes und der Sicherheit der Bürger begrenzt werden soll («but onely protects them from being invaded and injured in them by others; which is perfect toleration»). Die Toleranz stellt somit eine bestimmte Pflicht der Obrigkeit dar, mit welcher ein entsprechendes Recht der Menschen als Bürger korrespondiert. Die doppelte Valenz des Terms als Pflicht und als Recht hat ihren Ursprung abermals in der ethischen Dimension.

²⁶⁷ Vgl. Ebd., S. 86.

²⁶⁸ «For all these opinions [die praktischen Meinungen und Handlungen der zweiten Kategorie; Anm. d. Verf.], except such of them as are apparently destructive to humane society, being things either of indifferency or doubt, and neither the magistrate or subject being on either side infallible, he [die Obrigkeit; Anm. d. Verf.] ought no farther to consider them then as the making lawes and interposeing his authority in such opinions may conduce to the welfare and safety of his people. But yet no such opinion hath any right to

Die Obrigkeit kann überdies keinen Menschen dazu zwingen, eine persönliche Meinung zu verbreiten, darauf zu verzichten oder ihr abzuschwören sowie seine Zustimmung zu einer Gegenmeinung zu geben. Solche Vorschriften führen nämlich zu keinem nachweisbaren Vorteil für die Menschen und die Gesellschaft, sondern sie produzieren im Gegenteil gefährliche Nachteile für Stabilität und Sicherheit, weil sie ein eindeutiges Gefühl des Hasses des Volks gegen die Obrigkeit verursachen.²⁶⁹ Würde die Obrigkeit die Menschen durch verbindliche Gesetze zwingen, ihre Meinung zu verbreiten, abzulehnen oder sich gegen die persönlichen Überzeugungen des individuellen Gewissens zu wenden, so würde sie einen illegitimen Akt des Machtmissbrauches begehen und dann wären die Menschen legitimiert, dem Diktat des individuellen Gewissens zu folgen und sich des Gehorsams dem Gesetze gegenüber zu enthalten. In diesem Falle sollten sie allerdings dazu bereit sein, sich ohne Aufschrei der vorgesehenen Strafe für den fehlenden Gesetzesgehorsam zu unterwerfen.

Lockes Unterscheidung zweier Formen, nämlich des aktiven und passiven Gehorsams, unterstreicht in dieser Passage seines *Essays* die zentrale Wichtigkeit des ethischen Prinzips der Unverletzbarkeit des individuellen Gewissens.²⁷⁰

Zu einer dritten und letzten Kategorie gehören die Meinungen und Handlungen, die von Natur aus moralisch als gut oder böse (wie die Tugenden und die Laster) betrachtet werden können.²⁷¹ Obwohl sie das menschli-

toleration on this ground, that it is a matter of conscience and some men are perswaded that it is either a sin or a duty; because the conscience or perswasion of the subject cannot possibly be a measure by which the magistrate can or ought to frame his lawes, which ought to be suited to the good of all his subjects, not the perswasion of a part [...]; Ebd., S. 87.

²⁶⁹ Vgl. Ebd., S. 87–88.

²⁷⁰ «That if the magistrate, in these opinions or actions [Meinungen und Handlungen der zweiten Kategorie; Anm. d. Verf.] by lawes and impositions, endeavour to restrain or compell men contrary to the sincere perswasions of their own conscience, they ought to doe what their consciences require of them, as farr as without violence they can? but withal are bound at the same time quietly to submitt to the penallty the law inflicts on such disobedience [...]; Ebd., S. 89.

²⁷¹ Vgl. Ebd., S. 90.

che Gewissen direkt betreffen, spielen diese innerhalb der Überlegung zur Freiheit des Gewissens und zur Toleranz keine entscheidende Rolle. Die Tugend stellt eine nötige Unterstützung für die Gesellschaft und den Staat dar, während das Laster die Ursache der Zerstörung jeder Gesellschaft und jedes Staats ist. Deswegen kann die Obrigkeit die Tugend nicht durch verbindliche Gesetze verbieten und das Laster nicht befehlen, sondern sie soll die tugendhaften Meinungen und Handlungen fördern und die Laster verbieten. Da ein regelhaft festgesetzter Umgang mit Tugenden und Lastern für das Wohlergehen der Menschen innerhalb einer Gesellschaft und unter einer Regierung nützlich sind, soll die Obrigkeit laut Locke allen moralischen Tugenden Geltung verschaffen durch das Erlassen von Gesetzen, welche moralische Pflichten stärken sowie umgekehrt davon entmutigen, sich zu lasterhaften Handlungen hinreissen zu lassen. Die Vorschriften hinsichtlich Tugenden und Lastern, die von der Obrigkeit festgesetzt werden, lassen sich dabei allerdings nicht als moralische Gebote mit verbindlicher Kraft auf das menschliche Gewissen umfassen, sondern sie sind als vorteilhafte praktische Verhaltensweisen anzusehen, die positive Wirkungen auf die gegenseitigen Beziehungen zwischen den Menschen innerhalb der Gesellschaft ausüben können. Tugenden, die stärkere Verbindungen und Formen der Assoziation unter den Menschen etablieren, stehen als exemplarische und eindeutige Beispiele dafür. Weil diese von grossem Vorteil für die Stabilität der Gesellschaft und des Staats sind, können sie von der Obrigkeit durch Gesetze gefördert werden.²⁷²

Aus dieser Passage des *Essays* wird die lockesche Konzeption der Sittlichkeit evident als Grundlage einer stabilen, zum Guten orientierten Gesellschaft sowie einer legitimen politischen Regierung, die auf die Umsetzung des öffentlichen Wohles als erstes und höchstes Ziel ausgerichtet ist. Die Ethik bildet deswegen Lockes Perspektive zufolge die erstrebenswerte strukturelle Grundlage jeder Form eines assoziativen Systems. Die Toleranz lässt sich als authentisches ethisches Projekt der Begründung einer neuen Form der sozialen sowie der politischen Institution bezeichnen, die nach der Verwirklichung und Erfüllung des öffentlichen Wohles des Individuums *in particolare* sowie des Volks *in generale* ständig streben muss.

272 Vgl. Ebd., S. 91.

Aus dieser Perspektive sind die unterschiedlichen Begriffe der Ethik, der Toleranz und der Politik nicht als separate und distinkte Bereiche, sondern als untereinander verbundene Aspekte anzusehen.

Um die Toleranz zu rechtfertigen und enger zu begründen, antwortet Locke auf den häufig erhobenen Einwand, nach welchem die Toleranz unter den vielfältigen, unterschiedlichen und manchmal in direktem Gegensatz stehenden Religionen in einem Staat gefährliche Wirkungen (wie zum Beispiel Unruhen, Verschwörungen sowie Aufwiegelungen) zeitigen könnte. Diesem Einwand zufolge stehen genau die Religionen als Verursacher für Formen des Aufruhrs, unter welchen sich die Menschen bisweilen zusammenrotten.²⁷³

Da die festgesetzte Aufgabe der Obrigkeit in der Umsetzung und Erhaltung des Friedens und des Guten in der Gesellschaft besteht, sollte die Obrigkeit demgemäss die feindselige Koexistenz von vielfältigen Religionen als konkrete Gefahr für die Stabilität der Gesellschaft und des Staats nicht tolerieren, sondern dagegen vorgehen.²⁷⁴

Lockes Antwort auf diesen Einwand entpuppt sich als leidenschaftliche *Defensio* des Prinzips der Anerkennung von unterschiedlichen Meinungen, Gedanken und Glaubensbekenntnissen und gleichzeitig als dezidierte Verurteilung der Ausübung jeglicher Form von Gewalt gegen die Menschen.

Dabei geht Locke von einer Prämisse aus, die er *per absurdum* seiner Argumentation voranstellt. Wenn nämlich alle Elemente möglicher Unordnung und Verschwörung aus dem Staat verbannt werden müssten, so müssten auch alle Menschen, die mit der politischen Regierung unzufrieden sind, sowie alle Vereine, Korporationen und Versammlungen von Menschen aus dem Staat verbannt werden.²⁷⁵

273 «The objection usually made against toleration, that the magistrate's great business being to preserve peace and quiet of the government, he is obliged not to tolerate different religions in his country since they being distinctions wherein men unite and incorporate into bodys separate from the publique, they may occasion disorder, conspiracys and seditious in the commonwealth and endanger the government.»; Ebd., S. 92.

274 Vgl. Ebd.

275 «I answer, if all things that may occasion disorder or conspiracy in a commonwealth must not be endured in it, all discontented and active men must be removed, and whispering must be less tolerated than preaching, as much likelier to carry on and foment a con-

Die Menschen, die sich unter einem religiösen Glauben und in einer religiösen Vereinigung verbinden, stellen keine konkrete Gefahr für den Staat dar, weil sie ein ganz bestimmtes Interesse nicht an politischen Angelegenheiten, sondern an Fragen des Geistes, der Seele und der Ewigkeit hegen. Die Abwesenheit einer perfekten und streng durchgegliederten internen Organisation stellt einen weiteren Faktor für die Ungefährlichkeit der Religionen für den Staat dar.

Die Toleranz allen Formen der Religiosität gegenüber garantiert deswegen die friedliche Koexistenz der Menschen in der Gesellschaft und unter einer Regierung. Verfolgung und illegitime Ausübung von Gewalt gegenüber den Anhängern einer Religion bringen dagegen die Gesellschaft und den Staat in Gefahr.²⁷⁶ Gewalt und Zwang stellen nämlich keine wirksamen Instrumente und Methoden zur Umsetzung einer religiösen Konformität innerhalb eines Staats dar, sondern sie repräsentieren die denkbar schlechtesten Modalitäten der Ausübung der Autorität, im völligen Gegensatz zur höchsten Finalität der Regierung.

Würde die Obrigkeit zur Gewalt zurückkehren, um die Religionen zu verbannen und deren Anhänger zu verfolgen, so würde sie gegen die festdefinierte Finalität der Erhaltung des Lebens, des Eigentums und des Friedens jedes Individuums handeln. Gerade angesichts dieser Finalität wurde die Obrigkeit aber etabliert und legitimiert.

Deswegen ist die Obrigkeit verpflichtet, den Menschen in ihrer Person sowie in den natürlichen Rechten und im privaten Besitz nicht zu schaden und sie nicht zu verletzen oder zu zerstören. So erklärt Locke:

«And if any rationall man can imagine that force and compulsion can at any time be the right way to get an opinion or religion out of the world, or to break a party of men that unite in the profession of it, this I dare affirme, that it is the worst, the last to be used, and with the greatest caution, for these two reasons: 1) Because it brings that upon a man which, that he might be freed from, is the onely reason why he is a member of the commonwealth, viz., violence. For, were there no fear af violence, there would be no government in the world, nor any need of it. 2) Because the mag-

spiracy [...] Men united in religion have as a little and perhaps less interest against the government than those united in the priviledges of a corporation [...]»; Ebd., S. 92.

276 Vgl. Ebd., S.93.

istrate, in using of force, does in parte crosse what he pretends to doe, which is the safety of all; for, the preservation, as much as is possible, of the propriety, quiet, and life of every individuall being his duty, he is obliged not to disturbe or destroy some for the quiet and safety of the rest, till it hath beene tried whether there be not wayes to save all.»²⁷⁷

Die Gewalt führt letztlich zu keiner Veränderung der menschlichen Meinungen und Glaubensinhalte, sondern sie trägt lediglich zur Verstärkung der Überzeugungen des individuellen Gewissens und zur beharrlichen Verteidigung der Freiheit des Individuums gegen jede Form äusserlicher Auferlegung bei.²⁷⁸ Nur Höflichkeit, Freundlichkeit und Sanftheit können die Menschen zu einer kritischen Analyse ihrer persönlichen Meinungen und ihres Glaubens, zu einer tiefgründigen, stets unbegrenzten Suche nach der Wahrheit sowie zu einem möglichen radikalen Wechsel der eigenen Perspektive bringen.²⁷⁹ Die Ausübung von Gewalt als Mittel der Umsetzung religiöser Konformität innerhalb eines Staats konstituiert darüber hinaus die eindeutige Ablehnung der Prinzipien und der Grundlagen der christlichen Doktrin, in deren Namen die grausamsten Verbrechen begangen werden.²⁸⁰ Locke bezieht sich in dem letzten Teil des *Essays* auf die blutigen Verfolgungen gegen die religiösen Minderheiten, die sowohl in England als auch in Frankreich unter dem Reich von Louis XIV in Form der sogenannten «Dragonnades» begangen wurden, und verurteilt die Ausübung von Gewalt als Instrument der Bekehrung, das in völligem Gegensatz zu den unmissverständlichen Prinzipien der christlichen Religion steht.²⁸¹

Zahlreiche Argumente, welche Locke im *Essay* zur Unterstützung der Toleranz vorbringt und diskutiert, lassen sich auch in dem späten Werk von Pierre Bayle über die Toleranz wiederfinden. Bayles Werk, das 1686 unter dem Titel *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, con-*

²⁷⁷ Ebd., S. 93.

²⁷⁸ Vgl. Ebd., S. 97 ff.

²⁷⁹ Vgl. Ebd., S. 100.

²⁸⁰ Vgl. Ebd., S. 100–101.

²⁸¹ Vgl. Ebd., S. 100–103.

trains-les d'entrer ou Traité de la tolérance universelle veröffentlicht wurde²⁸², ist ein relevanter, dezisiver Beitrag zur Entwicklung der philosophischen Reflexion zur Toleranz im 17. Jahrhundert. Bayle entwickelt seine Argumente aus einer artikulierten und detaillierten, mit einer originellen Methode der Kritik durchgeführten Widerlegung der These der Legitimität der Ausübung von Gewalt zum Zwecke der Bekehrung, welche auf einer wörtlichen Interpretation der Passage des Evangeliums nach Lukas, Kapitel 14, Vers 23 «nötige sie hereinzukommen» begründet und mit dieser gerechtfertigt wurde. Die minuziöse, präzise Demonstration der Unbegründetheit des Prinzips der Gewalt als Instrument für die Umsetzung und Verbreitung der sogenannten «wahren Religion» führt zu einer originellen, artikulierten und vollständig entwickelten Theorie der Toleranz, die auf die unabdingbaren Kriterien der Universalität und der Reziprozität zurückgeführt wird. In der Abhandlung finden sich unterschiedliche Aspekte wieder, die in Lockes *Essay Concerning Toleration* zur Unterstützung der Toleranz vorgebracht wurden und die als argumentative Grundlagen der zeitgenössischen allgemeinen Debatte zur Toleranz betrachtet werden müssen. So widerlegt Bayle in der Vorrede des *Commentaire* beispielsweise die Position, nach der die Toleranz die Ursache von sozialen Unruhen und damit eine konkrete Gefahr für die politische Stabilität konstituieren würde.²⁸³ Im *Essay* betont Locke seinerseits die negativen Wirkungen und die gesellschaftlichen Gefahren, die gerade nicht aus der Toleranz, sondern vielmehr aus dem Mangel an Toleranz hervorgehen, und ruft zur Verwirklichung einer vollständigen Toleranz auf.²⁸⁴ Ähnlich lässt sich Bayles Darstellung der Gewalt als Gegenteilprinzip zum Geiste des Evangeliums, für welche er im ersten Teil des Werks detailliert argumentiert,²⁸⁵ mit Lockes Betitelung der Gewalt als Gegenteil der christlichen Religion in Zusammenhang bringen.²⁸⁶ Auch aus den Bezügen auf die historische Situation

²⁸² Vgl. Pierre Bayle, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer ou Traité de la tolérance universelle*, A Cantorbery: chez Thomas Litwel 1686; Toleranz. Ein philosophischer Kommentar, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Berlin 2016.

²⁸³ Vgl. Bayle, *Commentaire*, S. 78 ff.

²⁸⁴ Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 229, S. 231, 235 ff.

²⁸⁵ Vgl. Bayle, *Commentaire*, S. 89 ff.

²⁸⁶ Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 100 ff.

von England und Frankreich unter den Dragonnades werden Argumente gewonnen, die sowohl bei Locke²⁸⁷ als auch bei Bayle²⁸⁸ in der Form strenger Verurteilung jeglicher blutiger Methoden zur Umsetzung einer religiösen Konformität ersichtlich sind. Die hier festgestellten Analogien rücken die vielschichtigen, grundlegenden Argumente ins Licht, welche die Philosophen zur Unterstützung einer universellen, religiösen Toleranz innerhalb der beschriebenen Debatte zum Thema im Laufe des 17. Jahrhunderts entwickelt haben, Argumente, welche in der *Defensio* der Toleranz als konkreter Perspektive eine entscheidende Rolle gespielt haben. Selbst aktuelle Reflexionen zum Thema in den gegenwärtigen problematischen Zeiten werden noch von diesem Gedankengut genährt.

In der Schlussfolgerung des *Essays* nennt Locke einige Aspekte, die es in Bezug auf die Toleranz noch zu betrachten und zu analysieren gilt und deren Behandlung auf eine nächste Abhandlung verschoben wird. So werden die Betrachtung der positiven Einflüsse der Toleranz auf die Entwicklung eines Landes, die Unwirksamkeit der Ausübung von Gewalt als Instrument zur Umsetzung von Konformität in einem Staat sowie die Unbegründbarkeit der Gewaltausübung im Namen der sogenannten «wahren Religion» als einige der vielfältigen Aspekte genannt, die eine weitere, aufmerksame Betrachtung des Toleranzbegriffs erfordern.²⁸⁹

Lockes Absicht der notwendigen Vervollständigung und Vertiefung des Themas liest sich als explizite Intention des Philosophen, dem Toleranzbegriff eine wohlgegliederte, systematische Abhandlung in Form einer späteren Schrift zu widmen. Das Konzept der *Epistola de Tolerantia* erscheint deswegen am Ende des *Essays* als bereits vorgesehen.

²⁸⁷ Vgl. Ebd., S. 237–239.

²⁸⁸ Vgl. Bayle, *Commentaire*, S.137 ff., 142 ff.

²⁸⁹ Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 102–103.

4.2 Die systematische Reflexion zur Toleranz: Die *Epistola de Tolerantia*

Locke verfasste die *Epistola de Tolerantia*²⁹⁰ im Winter 1685–1686 während seines holländischen Exils in Amsterdam und im Umkreis seines Freundes Philipp van Limborch, eines angesehenen Theologen, der als Bischof der Sekte der Remonstranten das Toleranzproblem aus eigener Anschauung kannte. Limborch brachte die lateinische Originalfassung der *Epistola* 1689 in Gouda heraus. Im selben Jahr erschienen eine holländische, eine französische sowie eine englische Übersetzung; letztere wurde von Lockes Freund William Popple unter dem Titel *A Letter concerning Toleration* herausgegeben und in London anonym veröffentlicht.²⁹¹

Die zwei entscheidenden Modifikationen der englischen Übersetzung der *Epistola* im Vergleich zur originalen lateinischen Fassung bestehen in der Einfügung einer Vorrede (*To the reader*) und dem Entfernen der Abkürzungen auf dem Titelblatt, die die Namen des Empfängers und des Absenders verbargen.²⁹²

²⁹⁰ Der vollständige Titel des Briefs lautet *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta à P.A.P.O.L.A.* Die erste Gruppe von Buchstaben steht für *Theologiae Apud Remonstrantes Professorem Tyrannidis Osorem Limburgium Amstelodamensem*, bzw. Limborch von Amsterdam, Professor Theologie bei Remonstranten, Feind der Tyrannei; die zweite Gruppe von Buchstaben steht für *Pacis Amico Persecutionis Osore Ioanne L.A.* wurden von Limborch als *Libertatis Amantem*, Liebhaber der Freiheit, interpretiert. Vgl. John Locke, *Epistola de Tolerantia, A Letter on Toleration*, hrsg. Erich Raymond Klibansky, Übersetzung John Wiedhofft Gough, Clarendon Press, *Lockio Anglo*, bzw. John Locke, *Engländer, Freund des Friedens, Hasser der Verfolgung*. Die letzten Buchstaben Oxford 1968, S. XVIII–XIX; vgl. auch Mario Montuori, *Introduzione Generale a Locke, Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, Bompiani, Mailand 2002, S. 9–13.

²⁹¹ Zu den geschichtlichen Hintergründen der Entstehung der *Epistola* vgl. Euchner, John Locke, S. 108–109. Vgl. auch Ebbinghaus, *Einleitung zu Locke, Ein Brief*, S. XIII ff.

²⁹² Vgl. Montuori, *Introduzione Generale*, S. 14. Für eine vollständige Darstellung der Ereignisse sowie der Problematiken in Bezug auf die englische Übersetzung von Popple vgl. Mario Montuori, *Il socinianesimo di Locke e l'edizione inglese dell'Epistola sulla tolleranza*, in Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, S. 50–79 und Mario Montuori, *L'Epistola lockiana sulla tolleranza dalla traduzione di Popple alla traduzione di Gough*, in Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, S. 323–347. Zu den zahlreichen Veränderungen und Feh-

Obwohl der lockesche Toleranzbrief üblicherweise in der englischen Übersetzung von Popple gelesen wird, stellt die lateinische Originalfassung der *Epistola* ein unverzicht- und unersetzbares Instrument für eine präzise Analyse und ein daraus resultierendes korrektes Verständnis der lockeschen Toleranztheorie dar.²⁹³ Der Umstand, dass Locke seine *Epistola* zunächst in Latein abfasste, entspricht der ganz bestimmten Absicht des englischen Philosophen, die Allgemeingültigkeit des Toleranzprinzips in Linie der Kontinuität mit den ethischen Themen zu betonen und zu vermitteln. Diesen besonderen Charakter der Universalität des Toleranzbegriffs überträgt die lateinische Sprache mit der ihr eigenen besonderen Wirksamkeit, welche im Zuge der unterschiedlichen Übersetzungen unvermeidlich in den Hintergrund gedrängt wird und teilweise gar verloren geht. Aus dieser Perspektive lässt sich die lockesche Verwendung der lateinischen Sprache bei der Abfassung der *Epistola* nicht als eine bloss stilistische Wahl, sondern als klare Entscheidung auch auf inhaltlicher Ebene und in direktem Bezug auf das Objekt der Abhandlung interpretieren.

In der *Epistola* betrachtet Locke nicht den Gesamtbereich der Gegenstände der Toleranz oder der Intoleranz, sondern setzt den Fokus auf die religiöse Toleranz.²⁹⁴

lern der englischen Übersetzung im Vergleich mit der lateinischen Originalfassung vgl. Ebbinghaus, *Einleitung* zu Locke, *Ein Brief*, S. VII und Ebbinghaus, *Nachwort zum englischen Text*, in: Locke, *Ein Brief*, S. 138.

²⁹³ Hier wird für Zitate und Textverweise die lateinische Originalfassung aus John Locke, *Epistola de Tolerantia*, in: Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, S. 210–321 (in den folgenden Zitaten mit der Abkürzung Locke, *Epistola* bezeichnet) verwendet und mit der deutschen Übersetzung aus Locke, *Ein Brief* begleitet.

²⁹⁴ In Bezug auf Lockes Konzentration auf die religiöse Toleranz in der *Epistola* erklärt Günter Gawlick: «Lockes Konzentration auf religiöse Toleranz erklärt sich aus der historischen Situation, in der er stand. An dieser Stelle wären Anlässe, Besonderheiten und Folgen der Reformation in England zwischen Heinrich VIII. und Jacob II., also zwischen 1530 und 1688, zu schildern [...]. Der Leser sei auf die Handbücher der englischen Geschichte in der frühen Neuzeit und die klassische Darstellungen der überaus lebhaften Debatte um das Problem der religiösen Toleranz verwiesen. Was Locke angeht, so darf man sagen, daß er die wechselvolle religionspolitische Entwicklung nicht nur in England, sondern auch auf dem Kontinent sehr aufmerksam verfolgte.»; Gawlick, *Lockes Theorie der Toleranz*, S. 180–181.

Zu Beginn der *Epistola* liefert Locke eine vorläufige Definition von Toleranz, aus welcher sich zwei bestimmte, grundlegende Aspekte, die den Begriff besonders charakterisieren, ergeben. So lautet die lockesche Einleitung zum Thema in der *Epistola*:

«Quaerenti tibi, vir clarissime, quid existimem de mutua inter Christianos tolerantia, breviter respondeo, hoc mihi videri praecipuum verae ecclesiae criterium. Quicquid enim alii jactant de locorum et nominum antiquitate, vel cultus splendore; alii de disciplinae reformatione; omnes denique de fide orthodoxa [...] haec et hujusmodi possunt esse hominum de potestate, et imperio contententium, potius quam ecclesiae Christi notae. Haec omnia qui possidet, si caritate destituatur, si mansuetudine, si benevolentia erga omnes in universum homines, nedum fidem Christianam profitentes, nondum est Christianus.»²⁹⁵

Locke qualifiziert die Toleranz mit dem bedeutungsvollen Adjektiv «wechselseitig» (*mutua*), das auf eine bestimmte Reziprozität als wesentlicher Aspekt des Begriffs schliessen lässt. Er bezieht den Ausdruck «wechselseitige Toleranz» auf die Christen und definiert diese als dezisives Kennzeichen einer sogenannten «wahren Kirche», deren Grundlage auf den grundlegenden Werten der «Mildtätigkeit, der Sanftmut und des guten Willens» gegenüber allen Menschen ohne Unterschied ruhen soll. Wenn also Locke den Christen und der authentischen Kirche die wechselseitige Toleranz unmissverständlich zuschreibt, beschränkt er dabei die Toleranz jedoch nicht auf die christliche Religion und auf die Menschen, die sich als Christen bekennen, sondern er betont

²⁹⁵ Locke, *Epistola*, S. 212: «Geehrter Herr. Da es Euch gefällig ist, Euch zu erkundigen, was ich über die wechselseitige Duldung der Christen verschiedenen religiösen Bekenntnisses denke, so muß ich Euch freimütig antworten, daß ich Duldung für das hauptsächlichste Kennzeichen der wahren Kirche erachte. Mögen einige auch viel Rühmens machen von den altertümlichen Stätten und Namen oder von dem Gepränge ihres äußeren Gottesdienstes; andere von der Reformation ihrer Lehre; alle von der Orthodoxie ihres Glaubens [...], so sind doch diese Dinge und alle anderen dieser Natur viel eher kennzeichnend für Menschen, die für Macht und Herrschaft übereinander streiten, als für die Kirche Christi. Mag jemand einen noch so begründeten Anspruch auf alle diese Dinge haben, aber wenn er der Mildtätigkeit, der Sanftmut und des guten Willens überhaupt gegen alle Menschen, selbst wenn sie nicht Christen sind, bar ist, so ist er gewiß weit davon entfernt, selber ein guter Christ zu sein.»; Locke, *Ein Brief*, S. 3.

das Konzept einer gegenseitigen Toleranz (*mutua [...] tolerantia*) unter den Menschen ohne jeglichen Unterschied (*benevolentia erga omnes in universum homines*). Die Reziprozität der Toleranz impliziert deswegen eine Form der Gegenseitigkeit der Anerkennung, der Achtung und des sogenannten «guten Willens», die sich auf alle Menschen, Religionen, Glaubensbekenntnisse und Meinungen ausdehnt. Reziprozität und Universalität bilden deswegen die wesentlichen Grundlagen der Toleranz, die als ethisches Prinzip betrachtet wird.

Locke argumentiert, dass die Toleranz mit der menschlichen Vernunft in völliger Übereinstimmung steht. Sie erscheint den Menschen als so evident, dass eine Blindheit gegenüber einem so eindeutigen Lichtschein ein unmögliches und unvorstellbares Szenario darstellt.²⁹⁶ Die Verwendung der Lichtmetaphorik in der vorläufigen Definition der Vernunft in ihren wesentlichen Aspekten, wie sie uns im Prolog der *Epistola* begegnet, verweist auf den Begriff des sogenannten Lichtes der Vernunft (*lumen naturae*) als Instrument der Erkenntnis und des Bewusstseins des Gesetzes der Natur zurück, den Locke in den *Essays on the Law of Nature* entwickelt hatte. Da sich die Toleranz als ein mit der menschlichen Vernunft übereinstimmendes Prinzip fassen lässt und da das Gesetz der Natur das Handeln in Übereinstimmung mit der Vernunft vorschreibt, ist die Toleranz als eine vom Gesetz der Natur aus gegebene Pflicht zu bezeichnen, die den Menschen durch das Licht der Vernunft bedingungslos evident wird.

Die Toleranz kommt deswegen einer konsequenten Umsetzung des moralischen Handelns nach der Vernunft gleich. Trotzdem wird sie unter dem Vorwand einer notwendigen und unverzichtbaren Sorge um die Pflege des Staats sowie um die Observanz der Gesetze immer wieder abgelehnt, um so durch gewalttätige Verfolgung die Konformität als höchste Garantie der Ordnung und Sicherheit sicherstellen zu können. Die Kurzsichtigkeit der Verbrechen, die unter dem Deckmantel der Sorge um staatliche Stabilität begangen wurden, führt zur Notwendigkeit einer grundsätzlichen Überlegung über Ur-

²⁹⁶ «Tolerantia eorum qui de rebus religionis diversa sentiunt Evangelio et rationi adeo consona est, ut monstro simile videtur, homines in tam klara luce caecutire.» Locke, *Epistola*, S. 218: «Die Duldung derer, die von anderen in Religionssachen abweichen, ist mit der Evangelium Jesu Christi und der unverfälschten menschlichen Vernunft so sehr in Übereinstimmung, daß es ungeheuerlich scheint, wenn Menschen so blind sind, ihre Notwendigkeit und Vorzüglichkeit bei so hellem Lichte nicht zu gewahren.»; Locke, *Ein Brief*, S. 11.

sprung, Natur, festgelegte Zwecke und Begrenzungen des Staats sowie der Kirche, aus der eine eindeutige Diversifizierung zwischen diesen Bereichen zu resultieren hat.²⁹⁷

Die Unterscheidung zwischen Staat und Kirche stellt so das zentrale Thema der *Epistola* dar²⁹⁸, eine Grundlage, auf welche sodann Rechtfertigung und Legitimation der Toleranz gestellt werden können.²⁹⁹

²⁹⁷ «Ne quis autem persecutioni et saevitiae parum Christianae curam rei publicae et legum observantiam praetexat, et e contra ne alii religionis nominae sibi quaerant morum licentiam et delictorum impunitatem [...] ante omnia inter res civitatis et religionis distinguendum existimo, limitesque inter ecclesiam et rem publicam rite definiendos. Si hoc non fit, nullus litibus modus statui potest, inter eos, quibus salus animarum, aut rei publicae, vel re vera cordi est, vel esse simulatur.»; Locke, *Epistola*, S. 218, 219; «Aber damit nicht einige ihre Verfolgungswut und unchristliche Grausamkeit mit dem Vorwande der Sorge für das öffentliche Wohl und die Beachtung der Gesetze schönfärben, andere nicht unter dem Vorwande der Religion Freiheit für Unsittlichkeit und Straflosigkeit für Verbrechen zu erlangen suchen [...], so halte ich es in jedem Falle für über alles notwendig, zwischen dem Geschäfte der staatlichen Gewalt und dem der Religion genau zu unterscheiden und die rechten Grenzen festzusetzen, die zwischen beiden liegen. Wenn das nicht geschieht, kann den Streitigkeiten kein Ende gemacht werden, die immer entstehen werden zwischen denen, die auf der einen Seite an den Interessen der menschlichen Seelen Anteil nehmen oder wenigstens zu nehmen behaupten, und denen, die auf der anderen Seite für das gemeine Wesen zu sorgen haben.»; Locke, *Ein Brief*, S. 11, 13.

²⁹⁸ In seiner wertvollen Rekonstruktion stellt Giuseppe Bedeschi die *Epistola de Tolerantia* als grundlegendes Werk des liberalen Gedankens hin, in welchem Locke die wesentliche Unterscheidung zwischen der zivilen und der religiösen Sphäre begründet und mit grundsätzlichen Argumenten untermauert. Eine solche Unterscheidung, die Locke in schlichtem Gewand, d.h. ohne übermässigen rhetorischen Schmuck, vorstellt und diskutiert, könnte laut Bedeschi im Kontext zeitgenössischer philosophischer Reflexion als blosse Selbstverständlichkeit erscheinen. Doch stellt sie in der Sicht des Autors vielmehr das Resultat einer langdauernden Folge von Kämpfen und Leiden dar, bis sie sich schliesslich etablieren konnte. Mit der Unterscheidung zwischen der zivilen und der religiösen Sphäre hat Locke die Grundlagen einer neuen, modernen Konzeption der Toleranz geschaffen. Vgl. Giuseppe Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015, S. 90–92.

²⁹⁹ Montuori hält fest, dass Locke die Grundzüge seiner Unterscheidung zwischen ziviler und religiöser Gesellschaft sowie zwischen Staat und Kirche bereits in einer vorangehenden Schrift aus dem Jahre 1673 entworfen hatte. Die lockesche Unterscheidung wuchs laut Montuori aus einer langen, aufmerksamen und leidenschaftlichen Reflexion betreffend die Not-

Der Staat wird durch einen Sozialvertrag ins Leben gerufen, der ausschliesslich zum Schutz des Lebens, der Freiheit, der körperlichen Integrität und Gesundheit sowie des Eigentums sowohl der eigenen Person wie auch der privaten Besitztümer geschlossen wird.³⁰⁰ In dieser Definition zeichnet

wendigkeit einer dauerhaften Gegenströmung zum Versuch des Machtmissbrauches der Könige heran, welche Locke in Übereinstimmung mit dem politischen Gedankengut der Whigs entwickelt hat. Im Laufe der Zeit hat Locke Montuori zufolge die Definition von Staat und Kirche sowie die Trennung zwischen den zwei Bereichen, die unterschiedliche Ursprünge, Zwecke und Begrenzungen haben, präziser begründet und die Reflexionen darüber vertieft, und so wurden sie zur Grundlage der Argumentationsstruktur der *Epistola*. Vgl. Montuori, *Introduzione Generale*, in: Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, S. 17–18. Die Unterscheidung zwischen einer sozialen und einer religiösen Sphäre in der *Epistola* lässt sich allerdings auch in einem metaphorischen Sinne verstehen, gemäss welchem solche Erwägungen nicht nur auf Betrachtungen und Überlegungen politischer Natur, sondern auch auf die Berücksichtigung unterschiedlicher Erlebnisdimensionen des Individuums zurückzuführen sind. Die Trennung zwischen «Staat» und «Kirche» lässt sich als metaphorische Unterscheidung zwischen einer externen Sphäre der reglementierten sozialen und politischen Verhältnisse und einer internen, ausnahmslos privaten Sphäre des freien Gewissens begreifen. Die lockesche Rechtfertigung und Legitimierung der Toleranz in der *Epistola* wird damit auf der grundsätzlichen Anerkennung und Achtung der individuellen Dimension begründet.

³⁰⁰ «Res publica mihi videtur societas hominum solummodo ad bona civilia conservanda promovendaque constituta. Bona civilia voco, vitam, libertatem, corporis integritatem et indolentiam, et rerum externarum possessiones, ut sunt latifundia, pecunia, suppellex etc. Harum rerum ad hanc vitam pertinentium possessionem justam omni universim populo et singulis privatim subditis, sartam tectam servare officium est magistratus civilis, per leges ex aequo omnibus positas; quas si quis contra jus fasque violare vellet, illius comprimenda est audacia metu poenae, quae consistit vel in ablatione, vel imminutione eorum bonorum, quibus alias frui et potuit et debuit.»; Locke, *Epistola*, S. 220: «Das gemeine Wesen scheint mir eine Gesellschaft von Menschen zu sein, deren Verfassung lediglich die Befriedigung, Wahrung und Beförderung ihrer bürgerlichen Interessen bezweckt. Bürgerliche Interessen nenne ich Leben, Freiheit, Gesundheit, Schmerzlosigkeit des Körpers und den Besitz äußerer Dinge wie Geld, Ländereien, Häuser, Einrichtungsgegenstände und dergleichen. Es ist die Pflicht der staatlichen Obrigkeit, durch die unparteiische Ausführung von Gesetzen, die für alle gleich sind, allgemein dem ganzen Volke und jedem ihrer Untertanen im besonderen den gerechten Besitz dieser Dinge, die zu seinem Leben gehören, zu sichern. Wenn einer sich herausnehmen wollte, die Gesetze der öffentlichen Gerechtigkeit und Billigkeit zu verletzen, die für die Erhaltung dieser Dinge festge-

sich eine erste Vorstellung von Lockes reifer politisch-liberaler Vision ab. Dem Zwecke des Sozialvertrags entsprechend soll die Obrigkeit sowohl dem ganzen Volk *in generale* wie auch jedem Individuum *in particulare* die Wahrnehmung dieser Interessen, die das Leben in der Welt betreffen, durch den Erlass von fest verankerten, gerechten Gesetzen und die Bestimmung von Strafen in Abhängigkeit ihrer eventuellen Verletzung gewährleisten und vollständig garantieren. Die Macht der Obrigkeit und die legitime Ausübung ihrer Gewalt sollen sich deshalb laut Locke nur auf die bürgerlichen Anliegen erstrecken und beschränken, ohne sich auf die Fragen des Gewissens und auf die Materie des Seelenheils auszudehnen.³⁰¹ So argumentiert Locke:

«Quod vero ad bona haec civilia unice spectat tota magistratus jurisdictio, et in iis solis curandis provomendisque terminatur et circumscribitur omne civilis potestatis jus et imperium; nec ad salutem animarum aut debet aut potest ullo modo extendi, sequentia mihi videtur demonstrare. Primo. Quia animarum magistratui civilis plus quam aliis hominibus non demandatur cura. Non a Deo; quia nusquam apparet Deum hujusmodi auctoritatem hominibus in homines tribuisse, ut possint alios ad suam religionem amplectendam cogere. Non ab hominibus magistratui potest ejusmodi tribui potestas; quia nemo potest ita salutis suae aeternae curam abjicere, ut quam alter, sive princeps sive subditus, praescripserit cultum vel fidem necessario amplectatur. [...] Secundo. Cura animarum non potest pertinere ad magistratum civilem, quia tota illius potestatis consistit in coactione. Cum autem vera et salutifera religio consistit in interna animi fide, sine qua nihil apud Deum valet [...] Terzio. Cura salutis animarum nullo modo pertinere potest ad magistratum civilem; quia dato quod legum auctoritas et poenarum vis efficax esset ad convertendas hominum mentes, hoc tamen nihil prodesset ad salutem animarum [...]»³⁰²

legt sind, so muß seine Anmaßung durch die Furcht vor einer Bestrafung gehemmt sein, die ihn derjenigen bürgerliche Interessen oder Güter beraubt oder sie vermindert, die er sonst genießen könnte und müßte.»; Locke, *Ein Brief*, S. 13.

³⁰¹ Vgl. dazu oben, Kap. 4.1.

³⁰² Locke, *Epistola*, S. 220, 222, 224, 226: « [...] Daß nun die ganze Rechtsgewalt der Obrigkeit sich nur auf diese bürgerlichen Anliegen erstreckt, und daß alle staatliche Gewalt, ihr Recht und ihre Herrschaft durch die alleinige Sorge für die Beförderung dieser Dinge gebunden und begrenzt ist, daß sie in keiner Weise auf das Heil der Seelen ausgedehnt werden weder kann noch darf – das scheinen mir die folgenden Betrachtungen im Überfluß zu beweisen. *Erstens*, weil die Sorge für die Seelen um nichts mehr der staatlichen Obrigkeit als anderen Menschen übertragen ist. Ich meine, sie ist nicht übertragen

Locke beweist die These, dass sich die Obrigkeitsautorität auf keine Anliegen des individuellen Gewissens ausdehnen sollte, durch drei zentrale Argumente, aus denen die wesentlichen Aspekte der politischen Theorie des Staats sichtbar werden. In der lockeschen Argumentation manifestieren sich die besondere Quelle der politischen Autorität, ihre festgesetzte Natur und Aufgabe sowie die Grenzen, innerhalb deren sie ausgeübt werden soll.

Als Ausgangspunkt des ersten Arguments wird die Quelle der Autorität betrachtet. Locke argumentiert, dass die Obrigkeitsautorität deswegen nicht auf die Sorge um das individuelle Gewissen und um das persönliche Seelenheil der ihr anbefohlenen Menschen ausgeweitet werden kann, weil sie keine Übertragung einer solchen Autorität explizit erhalten hat, und zwar weder von Gott noch von anderen Menschen. Gott hat keinem Menschen eine Autorität über andere Menschen in Bezug auf deren Gewissens- und Seelenangelegenheiten durch eine deutliche Offenbarung zugestanden. So sind auch in der Heiligen Schrift keine Spur und kein Zeugnis einer solchen Disposition explizit vorhanden. Deswegen besitzt kein Mensch mehr als die anderen eine Vorschriftenautorität in Bezug auf das Seelenheil.

Darüber hinaus haben auch die Menschen selbst keiner Obrigkeit eine Autorität über die Gewissens- und Seelenangelegenheiten übertragen, weil kein Mensch auf die persönliche Sorge für sein ewiges Seelenheil verzichten

von Gott, weil es nicht den Anschein hat, als hätte Gott jemals einem Menschen eine derartige Autorität über einen anderen gegeben wie die, irgend jemanden zu seiner Religion zu zwingen. Auch kann eine solche Macht nicht auf die Obrigkeit durch Zustimmung des Volkes übertragen werden, weil kein Mensch die Sorge für sein eignes Heil so weit aufgeben kann, daß er es blindlings der Wahl eines anderen, sei es Fürst oder Untertan überließe, ihm vorzuschreiben, welchen Glauben oder Gottesdienst er annehmen solle. [...] An zweiter Stelle kann die Sorge für die Seelen deswegen nicht der staatlichen Obrigkeit obliegen, weil deren Macht nur im äußeren Zwange liegt; aber die wahre und heilbringende Religion liegt in der inneren Gewißheit des Urteiles, ohne die nichts für Gott annehmbar sein kann [...] An dritter Stelle könnte die Sorge für menschliches Seelenheil selbst dann nicht der Obrigkeit obliegen, wenn die Strenge der Gesetze und der Zwang von Strafen im Stande wären, zu überzeugen und die Ansichten der Menschen zu ändern. Denn das würde trotzdem ihrem Seelenheile ganz und gar nicht dienen [...]»; Locke, *Ein Brief*, S. 13, 15, 17.

kann, um sich allfälligen Vorschriften der Obrigkeit in Bezug auf die Religion zu unterwerfen und dabei gar den Glauben anderer anzunehmen.

Aus der Argumentation kristallisiert sich ein besonderer Aspekt heraus. Während Locke eine Ableitung der politischen Macht *in toto* von Gott durchweg ablehnt und ausschliesst, lässt er dagegen eine Übertragung politischer Macht aus dem Konsensus der Menschen in Bezug auf die allgemeinen, gesellschaftlichen Angelegenheiten gelten, soweit diese nicht Fragen des Gewissens und des Seelenheils betrifft. In dieser Weise stellt Locke implizit den Konsensus der Menschen als Grundlage des Staats und der politischen Macht heraus.

Das zweite Argument beruft sich auf die festgesetzte Natur der politischen Autorität und auf die spezifische Aufgabe der Obrigkeit. Locke betont die Nichtausdehnbarkeit der Obrigkeitsautorität auf die Belange der menschlichen Seelen wegen der so definierten Natur der politischen Macht, die zweifellos in einer Form von Nötigung, d. h. in der Anordnung von verpflichtenden Gesetzen mit angemessenen Strafen besteht. Das Seelenheil erfordert demgegenüber eine freie, spontane Zustimmung des Urteils gegenüber einem Glaubensinhalt bzw. einer Religion, die aus keiner Nötigung, sondern nur aus Überredung und innerer Überzeugung des Gewissens zustande kommt. Die Gesetze operieren mit angemessenen Strafen für mögliche Formen des Ungehorsams und des Widerstands, was für eine Zustimmung des Urteils und des Gewissens jedoch total unwirksam wäre. Da ein Gesetz ohne Strafe seine festgelegte Kraft verliert, folgt daraus, dass die Obrigkeit Gesetze nicht in Bezug auf Gewissens- und Seelenangelegenheiten, sondern nur und ausschliesslich in Bezug auf die bürgerlichen Interessen der Menschen als Mitglieder der Gesellschaft und des Staats erlassen darf.

Folgende zentrale Aspekte werden aus der Argumentation evident: Das besondere Ziel der Obrigkeit ist die Bewahrung der bürgerlichen Interessen durch die Ausübung der Gesetzesmacht. Die Obrigkeitsautorität ist strikt auf diese Bewahrung beschränkt. Auch diese Aspekte gehören zu den Standbeinen der liberalen Theorie Lockes.³⁰³

Das dritte Argument, das Locke zur Unterstützung der These vorbringt, bezieht sich auf die unwirksamen Folgen einer gewalttätigen Festlegung des

303 Vgl. Locke, *Epistola*, S. 224.

Glaubens und einer Nötigung, was die Religion betrifft. Wenn nämlich die Obrigkeitsautorität verbindliche Gesetze im Bereich von Glauben und Religion erlassen würde, so wären diese keinesfalls nützlich oder wirksam für das Seelenheil. Die Übereinstimmung des Urteils und des Gewissens mit einem Glaubensinhalt sowie einer Religion, die durch die Anordnung von Vorschriften und die Bedrohung durch Strafen erhalten wird, impliziert keine tiefreichende persönliche Überzeugung, sondern bloss eine äusserliche, formelle Bekehrung und kann folglich nicht zum Seelenheil führen. Die Obrigkeitsautorität erstreckt sich folglich nur auf die bürgerlichen Interessen der Menschen und die sogenannten «Dinge dieser Welt».³⁰⁴

An dieser Stelle der *Epistola* unterscheidet Locke zwischen der Kirche und dem Staat als unterschiedlichen Formen der Gesellschaft, die unterschiedliche Naturen, Ziele und Wirkungen besitzen. Die Kirche ist eine Vereinigung von Menschen, die sich zwecks der Verehrung Gottes in den Formen und Modalitäten des Gottesdiensts freiwillig und spontan versammeln. So lässt sich die Kirche als eine Art von Verein definieren, der sich auf das Teilen eines gemeinsamen Glaubens und einer Religion gründet. Die Teilnahme an einer bestimmten Kirche wird deshalb nicht von Geburt oder von Natur aus festgesetzt, sondern sie wird aus einem freien und spontanen Akt des Willens des Individuums determiniert. Die persönliche Überzeugung, dass die Kirche einen Beitrag zum Seelenheil zu leisten vermag, bildet den Grund der individuellen Teilnahme an einer ausgewählten religiösen Gemeinschaft ebenso wie eines eventuellen freiwilligen Verlassens und eines Austritts aus dieser Kirche.³⁰⁵ Da keine Gemeinschaft ohne Gesetze existieren

³⁰⁴ Vgl. Ebd., S. 226.

³⁰⁵ «Ecclesia mihi videtur societas libera hominum sponte sua coeuntium ut Deum publice colant eo modo quem credunt Numini acceptum fore ad salutem animarum. Dico esse *societatem liberam et voluntariam*. Nemo nascitur alicujus ecclesiae membrum, alias patris avorumque religio jure hereditario simul cum latifundiis ad quemque descenderet [...] Homo nulli a natura obstrictus ecclesiae, nulli addictus sectae: illi se sponte adjungit societati ubi veram religionem cultumque Deo gratum credit se invenisse. Spes vero salutis quam illic reperit, uti unica intrandi in ecclesiam causa, ita pariter et illic manendi mensura.» Ebd., S. 226, 228: «Ich halte also dafür, daß eine Kirche eine auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft von Menschen ist, die sich nach eigner Vereinbarung zusammen-tun, um Gott in der Weise zu verehren, die sie als annehmbar für ihn und als wirksam für

kann, soll auch die Kirche ihre eigenen festen Gesetze haben, um den Gottesdienst im Hinblick auf Zeiten, Orte und Modalitäten zu reglementieren. Allerdings können sich die kirchlichen Gesetze nicht auf die bürgerlichen Interessen der Menschen erstrecken, welche ihrerseits der gesellschaftlichen und politischen Sphäre angehören und deshalb von der Obrigkeitsautorität bestimmt werden sollen.

Ebenso kann die Kirche auf keinen Fall auf die Ausübung von Gewalt, die der Obrigkeit vorbehalten ist, rekurrieren. Die Kirche kann keine Strafen für den Ungehorsam gegenüber Gesetzen festlegen, sondern sie soll auf der Basis von Ermahnungen und Ratschlägen handeln, ohne irgendeinen Schaden dem Körper, der Freiheit und dem privaten Besitz der Person zuzufügen. Der Zweck einer religiösen Gemeinschaft ist nämlich exklusiv die öffentliche Verehrung Gottes, welche die unüberwindliche Grenze der kirchlichen Gesetze konstituiert.³⁰⁶ Die einzige Strafe, welche die Kirche verhängen kann, ist somit der Ausschluss der Mitglieder, die trotz vielfältiger Verwarnungen den kirchlichen Gesetzen nicht nachkommen. Daraus ergibt sich die festgelegte Pflicht zur Toleranz für die Kirche. Sie kann wohl mit spezifischen Massnahmen die Ungehorsamen und Widerspenstigen aus der Gemeinschaft ausweisen, aber sie kann auf keinen Fall der ausgewiesenen Person Schaden an Leben, Leib, in Bezug auf ihre Freiheit sowie auf ihren privaten Besitz zufügen. Die zivilen Güter gehören nicht zur Sphäre der Kirche und der Religion, sondern zum zivilen Zustand, welcher der Obrigkeitsautorität vollständig unterworfen ist.³⁰⁷

ihr Seelenheil betrachten. Ich sage, es ist eine freie und auf Freiwilligkeit beruhende Gesellschaft. Niemand wird als Glied einer Kirche geboren. Sonst würde die Religion der Eltern durch dasselbe Erbrecht auf die Kinder übergehen wie deren weltliche Güter [...] Kein Mensch ist von Natur an irgendeine besondere Kirche oder Sekte gebunden, sondern jedweder tritt freiwillig derjenigen Gesellschaft bei, in der er nach seiner Überzeugung dasjenige Bekenntnis und denjenigen Dienst findet, der für Gott wahrhaft annehmbar ist. Wie die Hoffnung auf Seligkeit die einzige Ursache des Eintrittes in diese Gesellschaft war, so kann sie allein die Ursache seines Bleibens in ihr sein.»; Locke, *Ein Brief*, S. 19, 21.

³⁰⁶ Vgl. Locke, *Epistola*, S. 230, 232, 234.

³⁰⁷ Vgl. Ebd., S. 234, 236.

Die Toleranzpflicht, welche die Kirche zur Anerkennung der Unverletzbarkeit der zivilen Güter des Individuums verpflichtet, stellt eine allgemeingültige Pflicht dar, welche für alle Menschen als private Personen sowie für die politische Autorität gleichermassen gilt. Personen, Kirchen, Staaten können keinesfalls unter dem Vorwand der Religion die zivilen Güter verletzen.³⁰⁸

Locke besteht nicht ohne Grund auf der strikten Trennung der Funktionen von Staat und Kirche. Die Vermischung der jeweils festgelegten, unterschiedlichen Aufgaben seitens des Staats als auch der Kirche hat zu den blutigen Auseinandersetzungen der religiös motivierten Bürgerkriege geführt und stellt das grundlegende Hindernis dar für die Schaffung von Frieden in den Beziehungen zwischen Menschen, Gemeinschaften und Staaten. Damit jedoch diese Aufgaben erfüllt und die Fragen der Toleranz besser verdeutlicht werden können, sollen innerhalb der Gottesverehrung laut Locke diejenigen Aspekte der Lehren und der Glaubensartikel sowie der äusseren Formen des Kultes berücksichtigt werden, welche zu den, wie er es nennt, rein

308 «Nullae igitur sive personae, sive ecclesiae, sive demum res publicae, jus aliquod habere possunt bona civilia invicem invadendi seque mutuo rebus mundanis spoliandi sub praetextu religionis. Qui aliter sentiunt, velim secum reputent, quam infinitam praebent humano generi litium et bellorum materiem: quantum ad rapinas et caedes et aeterna odia incitamentum: nec uspiam securitas aut pax, nedum amicitia inter homines stabiliri aut subsistere potest, si ea obtineat opinio, Dominium scilicet fundari in Gratia et religionem vi et armis propagandam.»; Ebd., S. 242: «Niemand also, um abzuschließen, weder einzelne Personen noch Kirchen, ja nicht einmal staatliche Gemeinschaften haben einen Rechtstitel, in ihre gegenseitigen bürgerlichen Rechte und weltlichen Güter auf Grund von religiösen Ansprüchen einzugreifen. Die, die anderer Meinung sind, täten gut, sich Gedanken darüber zu machen, mit welcher verbindlichen Saat von Zwietracht und Krieg, was für einer gewaltigen Herausforderung zu endlosem Hasse, Raub und Mord sie dadurch die Menschheit ausstatten. Keinerlei Friede oder Sicherheit, ja nicht einmal so viel wie gewöhnliche Freundschaft kann jemals zwischen Menschen begründet oder bewahrt werden, solange die Meinung herrscht, daß Gnade ein Herrschaftsrecht verleiht und daß Gnade ein Herrschaftsrecht verleiht und daß die Religion durch die Gewalt der Waffen ausgebreitet werden muß.»; Locke, *Ein Brief*, S. 37.

spekulativen Meinungen und Handlungen gehören und welche die Grundlage der religiösen Gesellschaft bilden.³⁰⁹

In Bezug auf die kirchlichen Riten und die öffentlichen Zeremonien des Gottesdiensts muss eine absolute Toleranz erreicht werden. Mit ihren zivilen Gesetzen kann die Obrigkeit keine Formen bzw. Modalitäten des Gottesdienstes festlegen, weder in der ihr eigenen Kirche noch in anderen, sondern sie soll diese ausnahmslos tolerieren, weil die Kirchen freie Gemeinschaften sind und der Glaube auf einem individuellen Bewusstsein bzw. einer Überzeugung hinsichtlich der richtigen Art des Gottesdienstes beruht.³¹⁰ Da die Kirche also einen freien Status besitzt und der religiöse Kult einer äusserlichen Manifestation individueller innerer Glaubensinhalte und -überzeugungen entspricht, stellt die Reglementierung von Riten und Zeremonien durch zivile, verpflichtende Gesetze seitens der Obrigkeit eine illegitime Ausübung von Autorität dar, die sich stattdessen nur auf die Reglementierung der sogenannten indifferenten Dinge richten sollte. Denn nur die gleichgültigen Dinge bilden das konkrete Objekt der von der Legislativmacht erlassenen Gesetze.

In Bezug auf die Gesetzgebung bei indifferenten Dingen seitens der Obrigkeit hält Locke allerdings ein paar Ausnahmen fest und definiert damit feste Grenzen für die Interventionsmacht der politischen Autorität. Die Ob-

³⁰⁹ Locke bezieht sich in dieser zentralen Passage der *Epistola* auf die grundlegende Unterscheidung zwischen unterschiedlichen Bereichen von Meinungen und Handlungen, wie er sie im vorhergehenden *Essay* von 1667 bereits systematisch analysiert und fixiert hatte. Folgende Kategorien hatte er dabei festgestellt: 1. Meinungen und Handlungen, die rein spekulativ sind und die mit der Regierung sowie mit der Gesellschaft nichts zu schaffen haben; 2. Die sogenannten indifferenten Dinge, die ihrer eigenen Natur nach weder gut noch böse sind, aber die Gesellschaft und den zwischenmenschlichen Umgang betreffen; 3. Meinungen und Handlungen, die sowohl die Gesellschaft betreffen als auch ihrer Natur nach gut oder böse sind und sich als Tugend oder als Laster betrachten lassen. Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 82 ff.; vgl. dazu oben, Kap. 4.1. In der *Epistola* wird diese Unterscheidung nicht systematisch ausgeführt, sondern sie wird vorausgesetzt. Daraus wird evident, wie die lockesche Theorie der Toleranz in einer klaren Entwicklungslinie verläuft, in welcher ausgehend vom *Essay* von 1667 auf der Basis der ethischen Reflexion in den acht *Essays on the Law of Nature* von 1664 eine stets tiefgründigere Analyse und zunehmend systematische Theoriebildung feststellbar ist.

³¹⁰ Vgl. Locke, *Epistola*, S. 260, 262.

rigkeit kann durch verpflichtende Gesetze keine indifferenten Dinge reglementieren, welche keine effektive Nützlichkeit sowie einen eindeutigen praktischen Vorteil für Gesellschaft und Staat aufweisen. Das öffentliche Gut bildet das einzige Kriterium und die grundlegende Regel für das legislative Handeln der Obrigkeit.³¹¹ Darüber hinaus kann die Obrigkeit keine Gesetze über diejenigen indifferenten Dinge erlassen, welche den Kult und die religiösen Riten der Gottesverehrung betreffen. Diese zeigen nämlich keine evidente Verknüpfung mit den sogenannten zivilen Angelegenheiten, sondern erstrecken sich ausschliesslich auf die Anliegen der Seelen und fallen deswegen in eine Sphäre ausserhalb der Gerichtsbarkeit der Obrigkeit. Das Besprengen eines Babys mit Wasser stellt ein Beispiel einer Handlung dar, welche ihrer Natur nach als indifferent betrachtet werden kann. Besässe ein solcher indifferenter Akt eine praktische, öffentliche Nützlichkeit für Gesellschaft und Staat, so könnte er von der Obrigkeit durch verpflichtende Gesetze in den wesentlichen Aspekten reglementiert werden. Da allerdings aus diesem indifferenten Vorgang kein objektiver Vorteil für das öffentliche Gut erwächst, bildet es kein Objekt der legislativen Handlung der Obrigkeit.³¹² Abschliessend kann die Obrigkeit nicht indifferente Dinge, die zum gewöhnlichen Alltagsleben gehören, aus ihrer Autorität und ihrem Rechtsdenken heraus als Teile des göttlichen Kults bestimmen und entsprechend reglementieren. Das Besprengen mit Wasser oder die Kommunion mit Brot und Wein sind Beispiele für Dinge, die im Alltagsleben überhaupt gleichgültig sind. Die Obrigkeit kann solche Dinge allerdings nicht reglementieren oder durch Gesetze zu bestimmten Elementen der Religion umwandeln, weil diese von Gott als Teile des göttlichen Kults festgesetzt worden sind. Dinge, die dem religiösen Glauben zufolge von Gott selbst als Teile des Kultes angeordnet wurden, lassen sich von der Obrigkeit weder auferlegen noch verbieten. Der Gerechtigkeitssinn der Obrigkeit kann sich somit nicht über die indifferenten Dinge der Religion erstrecken.³¹³ Daraus wird evident, dass Riten und Kulte der Kirchen von der Obrigkeit nicht vorgeschrieben werden können. Würden sie gesellschaftlich reglementiert, so hiesse dies, dass die Kirche selbst ihren Sta-

311 Vgl. Locke, *Epistola*, S. 262.

312 Vgl. Ebd., S. 262, 264.

313 Vgl. Ebd., S. 264, 266.

tus als freie Gemeinschaft zum Zwecke der Gottesverehrung verlieren würde.³¹⁴

Locke nimmt den Einwand vorweg, nach dem das Fehlen von Gesetzesmacht in den Händen der Obrigkeit in Bezug auf die indifferenten Dinge im Gottesdienst bisweilen zu gefährlichen Folgen für die Gesellschaft und den Staat führen könnte. Die Sekten können nämlich Praktiken als Gegenstand des Gottesdiensts einführen, welche katastrophale Konsequenzen für die gesellschaftliche und die staatliche Sicherheit haben können. Diesem Einwand hält Locke folgendes entgegen: Die Obrigkeit darf in den religiösen Versammlungen die Riten und religiösen Kulte nicht verbieten, weil jede Kirche die Freiheit der Gottesverehrung besitzt. Die Aufsicht der Obrigkeit soll sich daher darauf beschränken, dass aus den Praktiken des religiösen Kults in Form von Riten und Zeremonien im Gottesdienst keine Schäden am Leben, an der Freiheit und am Besitz der Bürger entstehen können. Locke bezieht sich dabei auf die Staatszwecklehre, die sich auf das öffentliche Wohl als Schutz des Lebens und des Besitzstandes der Bürger abstützt. Dinge, die hingegen innerhalb eines Staats erlaubt sind, können von der Obrigkeit in der Kirche nicht verboten werden,³¹⁵ sondern sie sollen auch innerhalb der religiösen Zeremonien erlaubt sein.³¹⁶

³¹⁴ Vgl. Ebd., S. 268.

³¹⁵ So kann zum Beispiel das rituelle Schlachten eines Kalbes nicht gesetzlich verboten werden, ebenso wie es jedem rechtmässigen Eigentümer eines Kalbes erlaubt ist, dieses zu schlachten. Da dadurch weder irgendein Besitztum verletzt wird noch der Gesellschaft irgendein Nachteil entsteht, obliegt es einzig der religiösen Gemeinschaft, ihren Glaubensinhalten entsprechend zu entscheiden, ob ein solches Opfer bei Gott Gefallen erwecken kann oder nicht. Falls allerdings beispielsweise das Auftreten einer Tierseuche zu einer Dezimierung des Viehbestands und damit zu Versorgungsengpässen in der Gesellschaft führen könnte, wäre die Obrigkeit dazu befugt, jegliches Schlachten sowohl im privaten als auch im religiösen Kontext zu verbieten, wenn durch weitere Schlachtungen ein für die Gesellschaft gefährlicher Mangel zu befürchten wäre. Vgl. Ebd., S. 270.

³¹⁶ «Jam vides ecclesias inter et rem publicam quae sit differentia. Id quod in re publica licitum est, in ecclesia non potest a magistratu prohiberi; quodque aliis subditis permissum in quotidiano usu, id ne fiat in coetu ecclesiastico et ab hujus vel illius sectae mystis ad sacros usus, nullo modo lege caveri potest aut debet. Si domi panem vel vinum discumbens vel flexis genibus sumere quis licite potest; lex civilis vetare non debet, quominus idem in sacris faciat, etiamsi illic vini et panis longe diversus sit usus, et in ecclesia

Dann wendet sich Locke den Glaubensartikeln der Religion als zweitem Aspekt der Lehre zu. In Bezug auf die Glaubensartikel unterscheidet er zwischen den sogenannten spekulativen Glaubensinhalten, die zur Sphäre des Verstands gehören, und den praktischen Glaubensinhalten, die hingegen auf den Willen und auf die Sittlichkeit zurückzuführen sind. Da die spekulativen Glaubensinhalte einem reinen Akt des persönlichen Glaubensbekenntnisses entsprechen, können sie durch zivile Gesetze keine Vorschriften in Form von Befehlen oder Verboten erhalten bzw. in Form von Verpflichtungen in eine kirchliche Vereinigung integriert werden. Solche Glaubensinhalte betreffen nämlich nicht die zivilen Rechte der Menschen als Bürger, sondern ihre persönlichen, spekulativen Überzeugungen. Deswegen soll ihnen die Obrigkeit keine Verbote, Beschränkungen oder Behinderungen durch feste, verpflichtende Gesetze auferlegen.³¹⁷

Im Gegensatz dazu erstrecken sich die praktischen Glaubensinhalte, welche einen wichtigen und zentralen Teil der Religion ausmachen, auf die Sittlichkeit. Sie betreffen sowohl die Seele und das innere Gewissen als auch das äussere, zivile Leben des Individuums. Aus diesem Grund sind sie der übergeordneten Autorität sowohl des Gewissens als auch der Obrigkeit untergeordnet.³¹⁸ Zwischen diesen unterschiedlichen Bereichen entsteht aller-

ad cultum divinum et mysticos sensu transferatur.»; Locke, *Epistola*, S. 270, 271: «Daraus sehen wir, was für ein Unterschied zwischen der Kirche und dem Gemeinwesen besteht. Was immer im Gemeinwesen erlaubt ist, kann nicht durch die Obrigkeit in der Kirche verboten werden. Was immer einem ihrer Untertanen für seinen gewöhnlichen Gebrauch zugestanden ist, kann und darf nicht von ihr einer Sekte von Leuten für ihre religiösen Gebräuche verboten werden. Wenn einer mit gesetzlicher Befugnis in seinem eignen Hause Brot oder Wein knieend oder sitzend zu sich nehmen darf, so darf das Gesetz ihm dieselbe Freiheit nicht für seinen Gottesdienst verkürzen, obgleich in der Kirche der Gebrauch von Brot und Wein etwas ganz anderes ist und dort den Mysterien des Glaubens und der Verehrung Gottes dient.»; Locke, *Ein Brief*, S. 67, 69.

³¹⁷ Vgl. Locke, *Epistola*, S. 282.

³¹⁸ «Morum rectitudo, in qua consistit non minima religionis et sinceræ pietatis pars, etiam ad vitam civilem spectat et in ea versatur animarum simul et rei publicæ salus; ideoque utriusque sunt fori, tam externi quam interni, actiones morales, et utrique subiiciuntur imperio, tam moderatoris civilis quam domestici, scilicet magistratus et conscientiae. Hic igitur metuendum est, ne alter alterius jus violet et inter pacis et animæ custo-

dings kein nennenswerter Konflikt, weil jedes Individuum unter zwei differenten Aspekten betrachtet werden kann. Einerseits besitzt der Mensch eine sogenannte unsterbliche Seele, deren Heil vom Glauben an die göttlichen Vorschriften sowie vom Handeln in Übereinstimmung mit den göttlichen Gesetzen abhängt. Der Mensch soll deswegen mit vollem Einsatz um das Wohl seiner Seele besorgt sein und die göttlichen Vorschriften genauestens respektieren, um das Seelenheil und das ewige Leben zu erreichen. Die Sorge um das Seelenheil ist dem einzelnen Individuum persönlich eigen und soll ihm ohne äusserliche Formen der Intervention mittels Autoritäts- und Gewaltausübung ausnahmslos überlassen werden.³¹⁹ Andererseits führt der Mensch auch ein konkretes, mit Unsicherheit behaftetes Leben in der Welt, welches eine Pflege und Unterstützung erfordert. Um die Selbsterhaltung des Lebens zu ermöglichen, soll der Mensch sich vermittelst seiner Arbeit konkrete materielle Güter aneignen. Solche Güter sollen gegen die möglichen Bedrohungen und Gewaltakte seitens anderer Menschen geschützt, bewahrt und dadurch garantiert werden. Die Notwendigkeit des Beschützens privaten Eigentums führt zur Gründung der Gesellschaft, zur Übertragung der Gewalt sowie der notwendigen Autorität einer obersten Macht, die mit der Obrigkeit identifiziert wird. Die legislative Macht, die angesichts der Sorge um das private Eigentum der einzelnen Menschen sowie der öffentlichen Güter des Volks als höchste Macht des Staates etabliert wurde, soll deswegen dem Zwecke der Umsetzung und Erhaltung des Wohlbefindens, des Friedens sowie der Sicherheit des Volks dienen, und ihr Geltungsspielraum soll innerhalb solcher Grenzen umschrieben werden.³²⁰

dem lis oriatur. Sed si ea, quae supra de utriusque limitibus dicta sunt, recte perpendantur, rem hanc totam facile expedient.» Ebd., S. 284; «Ein guter Lebenswandel, in dem der nicht geringste Teil der Religion und wahren Frömmigkeit besteht, geht auch die Obrigkeit an. Und in ihm liegt das Heil sowohl der Menschenseele wie auch des gemeinen Wesens. Moralsche Handlungen gehören daher zur Rechtsprechung sowohl des äußeren wie des inneren Gerichtshofes, sowohl der bürgerlichen wie des privaten Lenkers – ich meine, sowohl der Obrigkeit wie des Gewissens. Hier besteht daher große Gefahr, daß die eine dieser Rechtsprechungen in die andere einbricht, und Zwiespalt zwischen dem Hüter des öffentlichen Friedens und dem Wächter der Seelen ausbricht.»; Locke, *Ein Brief*, S. 81.

319 Vgl. Locke, *Epistola*, S. 284, 286.

320 Vgl. Ebd., S. 286, 288.

Während die Sorge für die Seele und das Seelenheil dem einzelnen Individuum überlassen werden kann, weil sie das Recht anderer Menschen nicht einschränkt, soll demgegenüber die Sorge um das eigene Leben und das private Eigentum von jedem Individuum der Obrigkeit übertragen werden. Locke theorisiert in dieser Passage der *Epistola* die ursprünglichen Ursachen, die unterschiedlichen Phasen der Gesellschafts- und Staatsgründung sowie die unüberwindlichen Grenzen der politischen Macht, indem er einige der wesentlichen Aspekte seiner politisch-liberalen Theorie der *Two Treatises of Government* bereits vorwegnimmt. So hebt er die höchste Finalität hervor, angesichts derer der Staat etabliert wird:³²¹

«His positis, intellectu facile est quibus regitur finibus magistratus in legibus ferendis prerogativa (bono scilicet publico terrestri sive mundano, quod idem unicum inendae societatis argumentum, unicusque constitutae rei publicae finis), quaeque ex altera parte privatis restat in rebus ad futuram vitam spectantibus libertas; nempe ut quod credit placere Deo, ex cuius beneplacito pendet hominum salus, id quisque agat. Primum enim debetur Deo obsequium, deinde legibus.»³²²

³²¹ Selina Chen hat die sogenannten «politischen Argumente» Lockes zur Unterstützung der Toleranz betrachtet und darüber genauere Forschungen angestellt. Laut Chen wird der wesentliche Aspekt der lockeschen Toleranztheorie nicht durch die traditionellen kritischen Interpretationen, welche die Toleranz nur auf Gewissensgründe zurückführen und mit diesen rechtfertigen wollen, erklärt, ebensowenig der Prozess, durch welchen Locke seine früheren Einwände gegen die Toleranz überwunden hat, oder die Bedeutung seiner Erwägungen hinsichtlich der Glaubwürdigkeit von Religiosität. Die Aufmerksamkeit gegenüber Lockes politischen Argumenten bietet laut der Autorin vielmehr eine umfassendere Perspektive auf die Verbindung, welche die Toleranz- mit der politischen Theorie eingeht: Die politischen Argumente lassen sich direkt auf die Konsensustheorie sowie auf das erkenntnistheoretische Konzept Lockes zurückführen. Chens Analyse zufolge begründen die politischen Argumente die Toleranz nicht nur als natürliches Recht, sondern auch als notwendige Voraussetzung für die Erhaltung einer legitimen Gesellschaft. Diese Argumente würden auch die sogenannte «Intoleranz Lockes» gegenüber Atheisten und Katholiken, von welchen später in diesem Kapitel noch die Rede sein wird, aus anderen Ursachen und nicht bloss als Vorurteile erklären. Vgl. Selina Chen, *Locke's political arguments for Toleration*, in *History of Political Thought*, 19(2), 1988, S. 167–185.

³²² Locke, *Epistola*, S. 288: «Nach dieser Erklärung ist es leicht zu verstehen, durch welche Zwecke die gesetzgebende Gewalt der Obrigkeit ihre Regel bekommt; und zwar ist es

Die Aufgabe, die Ziele sowie die Grenzen des politischen Handelns der Obrigkeit werden eindeutig bestimmt und definiert. Die Umsetzung und die nachfolgende Erhaltung des öffentlichen Gutes bilden die Daseinsberechtigung und das Beurteilungskriterium der Ausübung legislativer Macht durch die Obrigkeit, die in der Freiheit des individuellen Gewissens des Menschen auf eine feste und unüberwindliche Grenze trifft. Wenn die Obrigkeit Gesetze erlässt, die zur Verwirklichung des öffentlichen Wohlbefindens eingerichtet sind, kann sehr selten ein Fall festgestellt werden, in welchem die Vorschriften der Obrigkeit in offenen Konflikt mit den Überzeugungen des Gewissens der Privatperson treten können. Die Achtung und die Rücksicht auf das individuelle Gewissen folgen nämlich konsequenterweise aus einem ganz legitimen und auf das Gute orientierten Handeln der Obrigkeit. Würde nun allerdings die Obrigkeit im Interesse des öffentlichen Gutes ein Gesetz erlassen, das von einer Privatperson in einen eindeutigen Widerspruch zu den Überzeugungen und den Glaubensinhalten ihres individuellen Gewissens gestellt würde, so würde die Privatperson dazu legitimiert, sich über die Handlung nach der Vorschrift des Gesetzes hinwegzusetzen und somit dem Gesetz den Gehorsam zu verweigern. Sie müsste dann allerdings die Strafe für den Ungehorsam auf sich nehmen. Das private Urteil kann nämlich die verpflichtende Kraft eines Gesetzes, das zum öffentlichen Wohlbefinden erlassen wurde, nicht annullieren.³²³ So erklärt Locke:

«Sed dices: Quid si edicto jusserit magistratus quod privatae conscientiae videatur illicitum? Respondeo: Si bona fide administretur res publica et ad bonum commune civium re vera dirigantur magistratus consilia, hoc raro eventurum; quod si forte eveniat, dico abstinendum privato ab actione quae ipsi dictante conscientia est illicita; sed poena quae ferenti non est illicita subeunda. Privatum enim cujusque judici-

das zeitliche Gut und die äußere Blüte der Gesellschaft, die den einzigen Grund für die gesellschaftliche Vereinigung von Menschen bilden und das einzige, was sie in ihr suchen und bezwecken. Und es ist ebenso offenkundig, welche Freiheit den Menschen in Bezug auf ihr Seelenheil bleibt, nämlich, daß jeder das tun soll, wovon er in seinem Gewissen überzeugt ist, daß es annehmbar ist für den Allmächtigen, von dessen Wohlgefallen und Geneigtheit seine ewige Seligkeit abhängt. Denn Gehorsam wird an erster Stelle Gott geschuldet und danach den Gesetzen.»; Locke, *Ein Brief*, S. 87.

323 Dazu vgl. oben, Kap. 4.1.

um legis in bonum publicum et de rebus politicis latae, non tollit obligationem, nec meretur tolerantiam.»³²⁴

In dieser Passage theorisiert Locke das sogenannte Recht zum passiven Widerstand des Individuums gegen die legislative Tätigkeit der Obrigkeit, das mit der tiefen Überzeugung des privaten Gewissens wahrgenommen wird. Die Theorie des passiven Widerstands, die Locke in den *Two Treatises of Government* entwickeln wird³²⁵, verkörpert die höchste Garantie des Prinzips der Unverletzbarkeit der Freiheit des individuellen Gewissens. Würde die Obrigkeit kraft ihrer spezifischen Kompetenz und in der persönlichen Überzeugung, im gemeinsamen Interesse des Volkes zu handeln, Gesetze erlassen, welche von der Privatperson aus religiösen Gründen als nicht legitim wahrgenommen werden, so könnte die Privatperson einen sogenannten passiven Widerstand ausüben. Die Person enthält sich des Gehorsams gegenüber dem Gesetz, muss sich aber der für diesen Fall vorgesehenen Strafe ohne Resistenz unterwerfen.

Sollte die Obrigkeit dagegen religiöse Glaubensinhalte und/oder Riten auferlegen oder unter persönlichen religiösen Überzeugungen intervenieren, so handelte sie ausserhalb der Sphäre ihrer spezifischen Kompetenz, und die Bürger sind nicht mehr zum Gehorsam gegenüber den Gesetzen verpflichtet. In einem solchen Falle lässt sich kein passiver, sondern ein aktiver Widerstand ins Leben rufen, der auch legitimiert ist. Der aktive Widerstand wird in Kraft gesetzt, wenn die Obrigkeit ihre eigene Sphäre verlässt und mit einer

³²⁴ Locke, *Epistola*, S. 288: «Aber einige mögen fragen: Wie, wenn die Obrigkeit kraft ihrer Autorität etwas verordnete, das dem Gewissen einer Privatperson ungesetzlich erscheint? Ich antworte, dies wird selten vorkommen, wenn die Regierung gewissenhaft geführt wird, und die Beschlüsse der Obrigkeiten in der Tat auf das öffentliche Beste gerichtet sind. Aber wenn es vielleicht doch vorkommt, so sage ich, daß solch eine Privatperson sich der Handlung, die sie als ungesetzlich beurteilt, enthalten und die Strafe auf sich nehmen muß, die zu tragen für sie nicht ungesetzlich ist. Denn das Privaturteil einer Person mit Bezug auf ein in politischen Angelegenheiten zum öffentlichen Besten erlassenes Gesetz nimmt diesem Gesetz nicht die verpflichtende Kraft, noch gibt es Anspruch auf eine Dispensierung.»; Locke, *Ein Brief*, S. 87.

³²⁵ Vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, § 168, S. 379; § 240, S. 426; § 241, S. 427.

legislativen Handlung, welche über die Wahrung materieller Güter der Bürger hinausgeht, in die Sphäre der Religion einbricht. Entsprechend Locke:

«Quod si lex sit de rebus extra magistratus provinciam positis, scilicet ut populus, ejusve pars aliqua, ad alienam religionem amplectendam, et ad alios ritus transire cogatur; ea lege non tenentur aliter sentientes: quandoquidem ad rerum hujus vitae solummodo conservandam privato cuique possessionem, nec alium in finem, inita est societas politica. Animae suae et rerum caelestium cura (quae ad civitatem non pertinet nec ei subijci potuit) privato cuique reservata atque retenta. Vitae inde et rerum ad hanc vitam spectantium tutela civitatis est negotium, et earum possessoribus suis conservatio officium magistratus.»³²⁶

Eine solche Konstellation, in der die legislative Tätigkeit der Obrigkeit in offenen Konflikt mit der tiefen Überzeugung und dem Glauben des Gewissens der Privatperson gerät, ist eine anomale Situation, in der Rechte und Pflichten in deutlichem Widerspruch zueinander stehen.³²⁷ Einerseits glaubt sich die Obrigkeit zu einer legislativen Handlung verpflichtet, die in Wirklichkeit Unrecht ist und für welche die Obrigkeit einem obersten Schlichter wie Gott Rechenschaft ablegen müsste; andererseits darf das Opfer einer solchen unrechtmässigen politischen Handlung nicht gegen sein Gewissen handeln. Gleichzeitig besteht allerdings für jedes Individuum die Pflicht, für die Erhaltung des Friedens einzutreten. In einer solchen Eventualität genießt die persönliche Sorge für die Seele und das private Gewissen eine klar definierte,

³²⁶ Locke, *Epistola*, S. 288, 290: «Aber wenn das Gesetz wirklich Dinge betrifft, die nicht im Bereich der Autorität der Obrigkeit liegen (wie z. B. wenn das Volk oder ein Teil von ihm gezwungen würde, eine ihm fremde Religion anzunehmen und sich in Gottesdienst und Zeremonien mit einer anderen Kirche zu vereinigen), so sind durch ein solches Gesetz die Menschen in diesen Fällen nicht gegen ihr Gewissen verpflichtet. Denn die politische Gesellschaft ist zu keinem anderen Zwecke gestiftet als dem, jedermanns Besitz an Gütern dieses Lebens zu sichern. Die Sorge für eines jeden Seele und für die himmlischen Güter, die dem Gemeinwesen weder zusteht noch ihm unterworfen werden kann, ist ganz jedem einzelnen selbst überlassen. So ist der Schutz des Lebens der Menschen und der Dinge, die zu diesem Leben gehören, die Aufgabe des Gemeinwesens, und die Sicherung des Eigentums an diesen Dingen ist die Pflicht der Obrigkeit.»; Locke, *Ein Brief*, S. 87, 89.

³²⁷ Vgl. Euchner, *John Locke*, S. 115.

unbestrittene Priorität. Zuerst muss man für die Seele sorgen, und sodann mit allen Kräften nach dem Frieden trachten.³²⁸

Die lockesche Betonung der spezifischen Aufgaben und Finalität der Obrigkeit führt zur Betrachtung bestimmter Situationen, die als gefährlich für die gesellschaftliche und staatliche Ordnung zu betrachten und deswegen von der Obrigkeit nicht zu tolerieren sind. Würden Kirchen und Sekten bestimmte Dogmen gegen die grundlegenden Prinzipien der Gesellschaft vertreten oder für sich selbst Prärogativen und Privilegien im eindeutigen Gegensatz zum zivilen Recht in Anspruch nehmen, so sollten sie als gefährliche Bedrohung für Gesellschaft und Staat verurteilt werden. Solche Zustände dürften von der Obrigkeit nicht toleriert werden.³²⁹

Ebenso sollten Kirchen und Sekten, sollten sie eine abweichende Autorität anerkennen, welcher sie ihren vollständigen Gehorsam und ihre Unterwerfung zusichern, aus dem Geltungsbereich der Toleranz ausgeschlossen werden. Der Gehorsam einer fremden Macht gegenüber stellt eine konkrete Gefahr für die Gesellschaft und den Staat dar.³³⁰

Auch sollen die Sekten, die sich zum Atheismus bekennen, bei der Obrigkeit nicht auf Toleranz stossen. Atheisten bestreiten nämlich Gottes Existenz, die für Locke die Grundlage jeglicher Moralität ist. Sie könnten sich deshalb nicht dazu verpflichtet fühlen, die Regeln der Gerechtigkeit und des zivilisierten Umgangs der Menschen untereinander einzuhalten. Versprechen, Verträge und Eide, die die Bande der menschlichen Gesellschaft bilden, könnten für einen Atheisten keine Geltung haben.³³¹

Das lockesche Plädoyer für Toleranz stösst damit im Falle der Katholiken und Atheisten auf eine klare Einschränkung.³³² Locke zählt nämlich im

³²⁸ Vgl. Locke, *Epistola*, S. 291.

³²⁹ Vgl. Ebd., S. 292, 294.

³³⁰ Vgl. Ebd., S. 296.

³³¹ Vgl. Ebd., S. 296. In dem *Essay* von 1667 hatte Locke noch eine stärkere Position gegen Atheisten vertreten. Wer nicht an Gott glaubt, müsste zu einer der gefährlichsten Tierarten gerechnet werden und könnte sich deshalb nicht in die Gesellschaft einfügen. Vgl. Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, S. 86. Dazu vgl. auch Euchner, *John Locke*, S. 118.

³³² In Bezug auf die lockesche Einschränkung der Toleranz kommentiert Euchner: «In der Atheismusfrage ist Locke offenbar vom angestrebten Pfad der Aufklärung abgekom-

letzten Teil der *Epistola* religiöse Versammlungen auf, welche im Zentrum der Debatte in Bezug auf die Reichweite der Theorie der Toleranz standen. Häufig wurden sie als Orte der Verschwörung und als konkrete Bedrohung für den Frieden der Gesellschaft sowie des Staats betrachtet. Locke betont in diesem Zusammenhang, dass es in der Gesellschaft täglich zu Versammlungen kommt. Die Leute versammeln sich auf den Plätzen, Märkten, in Gerichten sowie in Korporationen, ohne dadurch die Gesellschaft zu stören oder zu zerstören. Die Versammlungen können der Gesellschaft nur im Fall einer überspannten Idee hinsichtlich Freiheit ihrer Mitglieder gefährlich werden.³³³ So bildet die Unterdrückung des Volks eine ernsthafte Gefahr für die Gesellschaft und den Staat.

«Alios in societatem redigit ad negotia sumptus lucrique communitas, alios ad hilaritatem otium; hos conjungit urbs eadem, tectorumque vicinitas ad convictum, illos religio ad cultum divinum; sed una est quae populum ad seditionem congregat: oppressio [...] Tolle juris iniquam distinctionem, mutatis legibus tolle supplicii poenam, et omnia tuta, omnia secunda erunt; tantoque magis a magistratus religionae alieni rei publicae paci studendum existimabunt, quantum in ea melior eorum sit conditio quam alibi plerumque inveniatur [...]»³³⁴

men. Er gelangte über die Wiederholung zeitgenössischer Auffassungen nicht hinaus. Deshalb schneidet er schlecht ab, wenn man ihn mit seinem Zeitgenossen Pierre Bayle (1647–1706) vergleicht, der zu bedenken gab, daß es äußerst tugendhafte Atheisten gebe, während Gläubige oftmals die Grundsätze ihrer Religion mißachteten. Was jemand glaube oder annehme und wie er handle, seien verschiedene Dinge.»; Ebd., S. 118.

³³³ Vgl. Locke, *Epistola*, S. 296 ff.

³³⁴ Ebd., S. 302, 304: «Einige bilden eine Gesellschaft für Handel und Profit, andere haben aus Mangel an Geschäften ihre Klubs für Rotwein [der Übersetzer erklärt in der Note, dass Locke in der lateinischen Version an dieser Stelle anderen Ausdruck verwendet; Anm. d. Verf.]. Nachbarschaft vereint einige und Religion andere. Aber es gibt nur ein Ding, das Menschen in aufrührerischen Bewegungen vereinigt, und das ist Unterdrückung [...] Beseitigt die Parteilichkeit, mit der man sie in Sachen des gemeinen Rechtes behandelt, ändert die Gesetze, beseitigt die Strafen, denen sie unterworfen sind, und alles wird alsbald sicher und friedlich werden. Ja die, die der Religion der Obrigkeit abgewandt sind, werden sich um so mehr verpflichtet glauben, den Frieden des Gemeinwesens aufrechtzuhalten, als ihre Lage in diesem Lande besser ist als anderswo [...]»; Locke, *Ein Brief*, S. 101, 103.

Die tiefgründige, reich gegliederte Reflexion, die Locke in der *Epistola* entwickelt, mündet am Ende in eine leidenschaftliche Apologie der Toleranz, welche als höchste Garantie der Freiheit des individuellen Gewissens sowie als einzige Möglichkeitsbedingung für die Verwirklichung des Projekts eines friedlichen menschlichen Zusammenlebens verteidigt wird. Die Ablehnung der Toleranz und die daraus sich ergebende Rückkehr zur Gewaltausübung im Interesse einer Umsetzung von Konformität in Meinungen, Glaubensgrundsätzen sowie Handlungen käme der definitiven Verurteilung der Menschheit zu einem kämpferischen, blutigen Schicksal gleich, aus welchem kein Friede, sondern nur ewige Konflikte hervorgehen könnten.

Die lockesche Apologie der Toleranz klingt auch weiterhin als wirksame Mahnung für den heutigen Menschen sowie für die gegenwärtigen Gesellschaften und Staaten nach.

4.3 Die späteren «Briefe» Lockes über die Toleranz

Nachdem die *Epistola de tolerantia* im Oktober 1689 in England von Lockes Freund William Popple anonym veröffentlicht worden war, stiess sie unter den damaligen konformistischen Kreisen auf keinen positiven Widerhall. Es kam zur Herausgabe zweier unterschiedlicher polemischer Pamphlete unter der Autorschaft von Thomas Long³³⁵ sowie Jonas Proast³³⁶. Locke antwortete auf Proasts Schrift mit einem neuen Brief über die Frage der Toleranz, der 1690 veröffentlicht wurde.³³⁷ Zwischen 1692 und 1704 schrieb Locke noch

³³⁵ Thomas Long, *The «Letter for Toleration» Deciphered and the Absurdity and Impiety of an Absolute Toleration Demonstrated*, 1689. Vgl. Diego Marconi, *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, UTET, Turin 1977, S. 57.

³³⁶ Jonas Proast, *The Argument of the «Letter Concerning Toleration» Briefly Considered and Answered*, 1690; in: Richard Vernon, *Locke on Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge, 2010, S. 54–66. Auf den folgenden Seiten wird mit der Abkürzung *The Argument of the Letter* auf die Seiten aus Vernon, *Locke on Toleration* hingewiesen.

³³⁷ John Locke, *A Second Letter concerning Toleration*, in: *Works*, Vol. VI, S. 59–137. Auf den folgenden Seiten wird jeweils mit der Abkürzung *Second Letter* zitiert. Der Brief wurde mit dem Pseudonym «Philanthropus» unterschrieben.

einen dritten³³⁸ und einen vierten³³⁹ Brief über die Toleranz, in welchen er die Toleranz als ethisches Prinzip mithilfe detaillierter Argumentationen gegen Proasts wiederholte polemische Angriffe verteidigte.

Um die Analyse der lockeschen Reflexion zur Toleranz in ihren wesentlichen Aspekten zu vervollständigen und die ethischen Voraussetzungen der Theorie zu erläutern, lohnt es sich, die Hauptthese, die Locke in diesen späteren Briefen vertritt, kurz zu rekonstruieren.

Der zweite Brief über die Toleranz bietet eine philosophische Abhandlung gegen den sogenannten Dogmatismus und die verbreitete zeitgenössische Tendenz der Verfolgung und Ausübung von Gewalt im Namen der Umsetzung und nachfolgenden Propagierung der sogenannten «wahren Religion», welche in der Vergangenheit in einem absoluten, universellen Lichte dargestellt wurde. Die Grundlage dieses Briefes bildet nämlich Lockes entschiedene Widerlegung der These, die sich zugunsten der Gewaltausübung als wirksames Instrument für die Verbreitung der wahren Religion äussert und deren Fürsprecher innerhalb des konformistischen religiösen Denkens zahlreich waren. Obwohl der zweite Brief keine substanziellen Neuigkeiten im Vergleich mit den Inhalten der vorherigen *Epistola* enthält, präsentiert er sich als sehr unterschiedlicher Text im Vergleich mit Lockes vorherigen Schriften über die Toleranz.³⁴⁰ Diese grundlegenden Unterschiede zwischen dem zweiten Brief und dem vorherigen Werke können auf den besonderen polemischen Kontext zurückgeführt werden, der den thematischen Hintergrund und Standpunkt des zweiten Briefs bildet. So wehrt sich Locke gegen die Behauptungen, die Proast gegen die *Epistola* erhoben hatte, analysiert die unterschiedlichen Argumente, die Proast zur Unterstützung seiner eigenen Thesen ausgeführt hatte, und widerlegt sie durch minutiöse und detaillierte

338 John Locke, *A third Letter for Toleration in Defence of the Argument of the Letter concerning Toleration Briefly Considered and Answered*, in: *Works*, Vol. VI, S. 139–574. Auf diesen Brief wird mit der Abkürzung *Third Letter* verwiesen. Auch der dritte Brief wurde mit dem Pseudonym «Philanthropus» unterschrieben.

339 John Locke, *A fourth Letter for Toleration*, in: *Works*, Vol. VI, S. 547–574. Dieser Brief, der nicht vollendet wurde, wird mit der Abkürzung *Fourth Letter* zitiert. Locke starb 1704, das Jahr der Abfassung des Briefes; der unvollendete Brief wurde 1706 veröffentlicht.

340 Vgl. Matteucci, *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, S. 62.

Gegenargumente. Der argumentative Vorlauf des zweiten Briefs ist deswegen durch die methodische Abfolge der Vorstellung von Thesen, Widerlegung derselben und Festlegung von Gegenthesen zur Unterstützung des Toleranzprinzips charakterisiert. Daraus resultiert eine ungestüme und sich sozusagen überstürzende Apologie der Toleranz, die auf die ethischen Hauptmotive zurückgeführt und, wie es zuvor auch die Gegner taten, auf einer generellen, universellen Ebene begründet wird. Die lockesche *Defensio* der Toleranz im zweiten Brief erweist sich so als Begründung einer neuen Art und Weise des Denkens und des Handelns, die gegen jede mögliche degenerierende Form von Dogmatismus und Konformismus verteidigt und gestärkt werden soll. Locke betont in diesem Brief die allgemeine Gültigkeit der Toleranz nicht nur auf der pragmatischen, sondern und insbesondere auch auf der prinzipiellen Ebene. Dieses unverkennbare Bedürfnis einer Begründung der Toleranz als ethisches Prinzip aus einem generellen Standpunkt heraus macht damit den enormen Unterschied zwischen dem zweiten Brief und Lockes vorherigen Werken über das Thema aus.

In seinem kritischen Pamphlet gegen die lockeschen *Epistola* hatte Proast eindringlich für die Existenz eines einzigen Heilswegs, der mit der wahren Religion identifiziert wurde, argumentiert.³⁴¹ Das Empfangen der wahren Religion, der daraufhin erfolgende Glaube an ihre Prinzipien sowie die Ausübung des Kultes stellen laut Proast die nötigen Vorbedingungen für das Seelenheil des Menschen und die Erhaltung des sogenannten ewigen Lebens dar. Zwar hatte Proast die Ausübung von extremer Gewalt und Verfolgung als unwirksame bzw. kontraproduktive Methoden der Einrichtung der wahren Religion verurteilt, zu der jede Person vielmehr durch Ermahnung und Überredung geführt werden solle.³⁴² Trotzdem sprach er sich auch dafür aus, dass die Ausübung einer «angemessenen Gewalt» sowie die Auferlegung von «moderaten Strafen» zur Reflexion und schliesslich zu einer überzeugteren Zustimmung zur wahren Religion beitragen können. Deswegen hielt Proast ein umfassendes Recht der Obrigkeit auf legitime Gewaltausübung für gerechtfertigt, sofern diese für die Umsetzung und Erhaltung nicht nur des zi-

³⁴¹ Vgl. Proast, *The Argument of the Letter*, S. 54.

³⁴² Vgl. Ebd., S. 58.

vilen Gutes, sondern auch der wahren Religion institutionalisiert werden sollte.³⁴³

Gegen Proasts Argumente³⁴⁴ betont Locke die generelle Unmöglichkeit einer Anwendung von Gewalt, die Proasts These zufolge zu einer Verstärkung der Überlegung über die wahre Religion führen sollte. Laut Locke lässt sich nämlich nicht objektiv bestimmen, ob eine Person tief über ihre Religion reflektiert hat oder ob sie ihre Wahl nur ganz oberflächlich getroffen hat. Ähnlich lässt sich nicht mit Sicherheit feststellen, ob das Opfer der Gewalt im Rahmen der Gewaltausübung überhaupt zu einer Reflexion gelangt ist. Reflexion bzw. umgekehrt Mangel an Reflexion sind objektiv nicht feststellbar. Deswegen stellt sich die Gewaltausübung als unwirksame und damit unnötige Methode zur Anstiftung von Reflexion heraus.³⁴⁵ Dieses Argument bildet den Kernpunkt des zweiten Briefes. Locke bringt allerdings zahlreiche weitere Argumente vor, unter denen die Verurteilung der Gewaltausübung als Ablehnung des authentischen Geistes der Religion hervorsticht. Das Individuum kann durch einen überzeugten Glauben, welcher in der Intimität des persönlichen Gewissens gespürt und erlebt wird, das Seelenheil sowie das ewige Leben erhalten. Glauben lässt sich daher nicht aus Gewalt und ähnlichen menschlichen Werkzeugen induzieren, sondern er stellt eine göttliche Spende dar, welche den Menschen zugestanden wird. Die Gewalt ist eine Methode der Bekehrung, die in eindeutigen und offenem Gegensatz zu den grundlegenden Prinzipien der Religion steht. Ginge es darum, die Existenz einer wahren Religion theoretisch zu entwickeln, so stünde die Gewalt in eindeutigem Widerspruch zur Begriffsdefinition der wahren Religion selber. Die Religion bedarf daher Lockes Analyse zufolge keiner besonderen Unterstützung seitens einer Obrigkeit, deren Aufgabe die Erhaltung der bürgerlichen Interessen innerhalb der zivilen und politischen Sphären ist. In Bezug auf den religiösen Bereich besitzt die Obrigkeit einzig die festgelegte Aufgabe der Umsetzung und vollständigen Verwirklichung der Toleranz.³⁴⁶

³⁴³ Vgl. Ebd., S. 59 ff.

³⁴⁴ Locke fasst Proasts Argumente systematisch zu Beginn des Briefes zusammen, um sie hernach Punkt für Punkt zu widerlegen. Vgl. Locke, *Second Letter*, S. 66.

³⁴⁵ Vgl. Ebd., S. 67 ff.

³⁴⁶ Vgl. Ebd., S. 105 ff.

Der Begriff der wahren Religion stellt auch das zentrale Thema des dritten Briefes über die Toleranz, in dem Locke von dem grundlegenden Unterschied zwischen der Erkenntnis und dem Glauben ausgeht. Er stellt die zwei Begriffe der theoretischen Erkenntnis der Wahrheit und der sogenannten vernunftgemässen Auswahl einer Meinung als Wahrheit einander gegenüber.³⁴⁷ Religiöse Wahrheiten konstituieren das Objekt der persönlichen Glaubensüberzeugung (*belief*), und niemand kann sich das Recht herausnehmen, sich als Garant der religiösen Wahrheit zu fühlen. Persönliche Meinungen, Überzeugungen und Glaubensinhalte können nur eine Form subjektiver Sicherheit erreichen, die mit der Objektivität der theoretischen Erkenntnis allerdings nicht verglichen werden kann. So entbehrt die Unterscheidung zwischen einer wahren Religion und allen anderen religiösen Bekenntnissen, die als falsche Glaubensrichtungen abgestempelt werden, jeglicher Grundlage und soll darum abgelehnt werden.

Die christliche Religion ist daher nur innerhalb der christlichen Kirche selbst als wahre Religion zu betrachten. Die unterschiedlichen Kirchen, religiösen Bekenntnisse sowie die verschiedenartigen Praktiken von Riten und Kulturen lassen sich als vielschichtige Wege zum Heil der Seele betrachten. Die theoretischen Überbauten, die sodann zu wesentlichen Glaubensinhalten erhoben werden, stellen die Produkte zielorientierter politischer Interessen von Institutionen dar, welche eine stabile und konsolidierte persönliche Herrschaft etablieren und damit das religiöse Gefühl des Volkes zugunsten einer Machtstabilisierung instrumentalisieren wollen. Die politische Macht entsteht aus der Notwendigkeit der Bewahrung und der Erhaltung der natürlichen menschlichen Rechte.

Die Ausübung politischer Gewalt soll deswegen in ihrer Finalität auf die Umsetzung und Erhaltung von Ordnung, Sicherheit und friedlichem Zusammenleben sowie auf die Erhaltung der natürlichen menschlichen Rechte beschränkt werden.³⁴⁸ Im religiösen Bereich dagegen soll die Ausübung von Gewalt als entbehrlich, ja als durchweg überflüssig ausgeschlossen werden.³⁴⁹

³⁴⁷ Vgl. Locke, *Third Letter*, S. 142 ff.; S. 176 ff.

³⁴⁸ Vgl. Ebd., S. 202 ff.

³⁴⁹ Vgl. Ebd., S. 370 ff.

Während sich im zivilen Bereich die Unparteilichkeit als Pflicht beurteilen lässt, ist die Parteilichkeit im religiösen Raum dagegen die Voraussetzung für die Promovierung «*seiner eigenen Religion*». Keinem Menschen kann befohlen werden, gegen sein persönliches Gewissen zu handeln.³⁵⁰

Aus den vielfältigen Argumenten des dritten Briefes zeichnen sich zwei wichtige Aspekte ab, welche in der lockeschen Theorie der Toleranz eine zentrale Rolle spielen. Einerseits werden in dem Brief sowohl die Notwendigkeit als auch die Unverzichtbarkeit einer tiefgehenden Rücksicht auf das private innere Gewissen des Individuums stärker als in den bisherigen Werken über die Toleranz in den Vordergrund gerückt; andererseits wird der Bereich der Toleranz universalisiert und klar zu einem echten ethischen Prinzip der Moralität erhoben.³⁵¹ Aus dieser Perspektive kann der dritte Brief als das radikalste der lockeschen Werke über die Toleranz betrachtet werden, in welchem eine neue Denkweise theorisiert wird.

Die Toleranz als einzig mögliche Alternative zum Dogmatismus wird im vierten, unvollendeten Brief weiter analysiert und entwickelt. Der rote Faden des vierten Briefes lässt sich in der bewiesenen Unmöglichkeit eines objektiven, rational begründeten Urteils erkennen, durch welchen eine absolute, wahre Religion von einer falschen unterschieden werden könnte.³⁵² Aufgrund dieser Voraussetzung betont Locke sowohl auf der theoretischen als auch auf der praktischen Ebene die Illegitimität der Verfolgung im Namen einer wahren Religion. Daraus resultiert eine weitere leidenschaftliche Apologie der Toleranz, die durch die Vertiefung zahlreicher Argumente des dritten Briefes weiter ausgeführt wird.

Aus der Rekonstruktion der Reflexionen Lockes zur Toleranz über seine verschiedenen Werke zum Thema hinweg lässt sich sein entscheidender Beitrag zur effektiven, praktischen Verwirklichung einer sogenannten «toleranten Mentalität» erkennen, welche auf Kultur und Geschichte der nachfolgenden Zeiten von prägendem Einfluss war.

Auch im zeitgenössischen Diskurs wird in vielfältigen Bereichen sowohl des Denkens als auch des Handelns auf den Begriff der Toleranz zurückge-

350 Vgl. Matteucci, *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, S. 67.

351 Vgl. Ebd. S. 67–68.

352 Vgl. Locke, *Fourth Letter*, S. 558 ff.

griffen, wobei dieser jeweils auf unterschiedliche Ideen und Realitäten zurückgeführt wird. Dabei lässt sich ein intrinsisches Verhältnis zwischen den vielschichtigen Bedeutungsvalenzen des Terms und dem Begriff, wie er aus Lockes Analyse geprägt worden ist, herstellen. So sind Lockes Argumente zugunsten der Toleranz in der zeitgenössischen Debatte zum Thema implizit eingebunden, wenn es darum geht, diese in den unterschiedlichen Bereichen zu verteidigen. Die zahlreichen Argumente, die Locke zur Unterstützung der Toleranz als unverzichtbares Prinzip vorgebracht hat, liefern so auch in der Gegenwart noch wertvolle Antworten auf die dringlichen Fragen nach der Alterität.

5. Lockes ethische Perspektive als Grundlage der politischen Theorie

5.1 Die *Two Treatises of Government*: Der Naturzustand

Die *Two Treatises of Government* stellen das politische Werk des englischen Philosophen dar, in welchem dieser seine liberale Konzeption als Gegenantwort auf die Theorie des Absolutismus formuliert. Die *Two Treatises* wurden 1689 anonym veröffentlicht, obwohl sie mindestens zehn Jahre vorher verfasst wurden. Das Werk besteht aus zwei Büchern, die im Folgenden als *The First Treatise*³⁵³ und *The Second Treatise*³⁵⁴ bezeichnet werden.

The First Treatise stellt eine polemische Schrift gegen den politischen Absolutismus dar. 1680 wurde ein Werk von Robert Filmer unter dem Titel *Patriarcha or the natural power of kings* veröffentlicht, das der Autor 1653, kurz vor seinem Tod, verfasst hatte. In diesem Werk wurde der Absolutismus als beste, erstrebenswerte und legitime Form der politischen Regierung dargestellt. Der zentralen Argumentation des Autors zufolge soll die politische Macht der Autorität verglichen werden, welche die Eltern von Natur aus, ausnahmslos, ohne zeitliche Einschränkung und ganz legitim über Leben, Freiheit und persönlichen Besitz ihrer Söhne ausüben. Einer solchen Autorität sollen alle Menschen von Natur aus unterworfen sein. Die politische Macht ihrerseits lässt sich aufgrund ihrer in ganz bestimmter Weise definierten Natur sowie ihren klaren Charakteristiken mit der natürlichen, elterlichen Macht gleichsetzen. Daraus wird evident, dass der Absolutismus als legitime Form der Regierung betrachtet werden soll. In *The First Treatise* widerlegt Locke diese Argumentationskette zugunsten des Absolutismus und

353 In: Locke, *Two Treatises of Government*, S. 136–263.

354 In: Ebd., S. 267–428.

demonstriert durch detaillierte Analysen nicht nur die logische Unergründlichkeit, sondern auch die interne Widersprüchlichkeit und die daraus folgende Unzulässigkeit dieser Herrschaftsform.

The Second Treatise folgt dem *First Treatise* als sogenannte *pars construens* der politischen Theorie Lockes. Der Philosoph untersucht in diesem Teil des Werkes die Quelle, die Natur, die Charakteristika und die festgelegten Grenzen der politischen Gewalt. Die Abhandlung von Ursprung, Strukturen und Grenzen des Staates gründet sich auf den ethischen Überlegungen, welche Locke in seinen vorherigen Werken entwickelt hatte. Aus dieser Perspektive lässt sich Lockes Konzeption des Staates in den *Two Treatises of Government* als kohärente Weiterentwicklung der ethischen Theorie umfassen, die ihrerseits als Grundlage des politischen Liberalismus Lockes betrachtet werden kann.³⁵⁵ Um die Rekonstruktion der Ethiktheorie Lockes zu vervollständigen, werden deshalb in diesem letzten Kapitel die Anfangskapitel des *Second Treatise* analysiert, in welche Lockes Reflexion zur Ethik mündet. Die Inhalte im Zusammenhang mit der Staatstheorie, welche Locke im zentralen Teil seines Werkes entwickelt, werden hier weggelassen, weil sie für das Thema der vorliegenden Dissertationsarbeit nur von marginalem Interesse sind.³⁵⁶

Anfangs des *Second Treatise* argumentiert Locke:

«To understand Political Power right, and derive it from its Original, we must consider what State all Men are naturally in, and that is, a *State of perfect Freedom* to order their Actions, and dispose of their Possessions, and Persons as they think fit, within the bounds of the Law of Nature, without asking leave, or depending upon the Will of any other Man [...]»³⁵⁷

³⁵⁵ Nicola Matteucci hat diesen Aspekt vor Augen geführt. Vgl. Nicola Matteucci, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Il Mulino, Bologna 1984, S. 143. Auch Bedeschi hat die Aufmerksamkeit auf die ethische Grundlage des lockeschen Liberalismus gelenkt. Vgl. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, S. 90.

³⁵⁶ Eine detaillierte Analyse der politischen Inhalte des Werkes wurde in Francesca Nobili, *Trattato sul Governo di John Locke. Guida alla lettura e alla comprensione*, Funambolo, Rieti 2015 vorgelegt.

³⁵⁷ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 269. Die Kursiven in diesem und in den folgenden Zitaten widerspiegeln die Situation im Originaltext.

Locke legt seine Intention offen, die politische Gewalt vom «wahren Ursprung» abzuleiten und so zu einem richtigen Verständnis des politischen Gemeinwesens zu gelangen. Zu diesem Zwecke bedient er sich der Konzeption des herrschaftslosen Naturzustandes, in welchem die Menschen ursprünglich lebten oder in den sie hypothetisch wieder zurückversetzt werden können und aus dem die politische Herrschaft entstanden ist.³⁵⁸ Der Begriff des Naturzustands lässt sich auf eine objektive und gleichzeitig auf eine subjektive Kondition der Menschen anwenden. In dieser Hinsicht nimmt das Konzept eine ambivalente Bedeutung ein. Der Naturzustand stellt nämlich einerseits eine reale, konkrete, d. h. quasi geschichtliche Kondition dar, in der sich die Menschheit in Abwesenheit von Gesetzen und jeglichen Formen der Macht anfänglich von Natur aus befindet³⁵⁹, und gleichzeitig eine philosophisch-abstrakte, theoretische Kategorie, welche die grundlegende Seinsbedingung des Individuums als Träger der natürlichen Rechte hinsichtlich seines Lebens, der Freiheit, der Gleichheit sowie des privaten Besitzes definiert.³⁶⁰ Die zwei unterschiedlichen Bedeutungen des Konzepts des Naturzustands, als objektiver Zustand der Menschheit und als subjektive Bedingung des Individuums, implizieren sich gegenseitig und setzen die gesamte Sphäre der Ethik als ihre Grundlage voraus.

Da es im herrschaftslosen Naturzustand keine politische Über- und Unterordnung der Menschen gibt, sind die Menschen in einem solchen Zustand frei. Die Freiheit bildet deswegen das erste, grundlegende Charakteristikum zur Qualifikation des Naturzustands, woraus alle weiteren charakterisierenden Aspekte konsequent folgen. Die Freiheit wird als natürliches Recht zur Bestimmung und zur Lenkung des eigenen Handelns sowie zur exklusiven Verfügungsmacht über die eigene Person und die privaten Besitztümer defi-

³⁵⁸ Vgl. Euchner, *John Locke*, S. 79.

³⁵⁹ So kommentiert Euchner den lockeschen Naturzustand: «Im Gegensatz zu *Hobbes* hat Locke [...] seinem Naturzustand die Züge einer bereits entwickelten bürgerlichen Gesellschaft verliehen. Die Menschen, wenn auch mehr oder minder miteinander verfeindet, befinden sich dort nicht in völliger Isolation, sondern stehen miteinander in einem durch den Markt vermittelten wirtschaftlichen Verkehr [...]»; Euchner, *Naturrecht und Politik bei Locke*, S. 192.

³⁶⁰ Vgl. Quabeck, *John Locke's Concept of Natural Law from the Essays on the Law of Nature to the Second Treatise of Government*, S. 63 ff.

niert. Das natürliche Recht zur Freiheit, das jedem Individuum im Naturzustand eigen ist, umfasst zwei unterschiedliche Aspekte oder Rechte, die miteinander eng verbunden sind. Der erste Aspekt ist die exklusive Verfügungsmacht über die eigene Person und eigene Besitztümer. Der zweite Aspekt besteht in der Umsetzung und Verwirklichung des Handelns. Das Recht zum Handeln stellt die Vorbedingung des menschlichen Handelns im Naturzustand dar. Die Finalität des Handelns liegt in der Aneignung der für die Selbsterhaltung nötigen Güter, die von Natur aus vorgeschrieben wird. Ein solches Recht legitimiert deswegen die Involvierung der ganzen Person mit all ihren Fähigkeiten in das auf Selbsterhaltung orientierte Handeln. Aus dieser Perspektive impliziert das Recht zum Handeln die freie Verfügung des Individuums einerseits über die eigene Person und andererseits über die privaten Besitztümer. So lässt sich in der lockeschen Definition der Freiheit die Komplexität des Begriffs besonders gut erfassen, weil sie zwei distinkte aber sich gegenseitig begründende Rechte impliziert.

Diese Komplexität scheint auch in Lockes Erklärung der Ausdehnung der Freiheit im Naturzustand auf, welche einen Zustand vollständiger und perfekter Freiheit, aber nicht der sogenannten «Lizenz» darstellt.

«But though this be a *State of Liberty*, yet it is not a *State of Licence*, though Man in that State have an uncontroable Liberty, to dispose of his Person or Possessions, yet he has not Liberty to destroy himself, or so much as any Creature in his Possession [...] The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one [...].»³⁶¹

Die Freiheit, die jedes Individuum im Naturzustand innehat, legitimiert keine Form der Zügellosigkeit. Der Mensch darf weder Person, natürliche Rechte oder privaten Besitz der Mitmenschen verletzen oder zerstören. Locke betont, dass im Naturzustand das Gesetz der Natur vorherrscht. Dieses Gesetz stellt die allgemeingültige praktische Norm des Handelns zwecks der menschlichen Selbsterhaltung dar. Das Gesetz der Natur verpflichtet jeden Menschen zur Ausübung und Umsetzung seiner individuellen Freiheit zum Handeln und zum Aneignen der nötigen Güter, in völliger Achtung und Rücksicht auf Leben, Freiheit und private Besitztümer der Mitmenschen.

361 Locke, *Two Treatises of Government*, S. 270–271.

Wenn die Menschen den Vorschriften des natürlichen Gesetzes unterstehen, so wird die individuelle Freiheit dadurch nicht eingeschränkt, sondern sie wird im Gegenteil garantiert.³⁶²

So behindert das Gesetz der Natur nicht die Entfaltung des einzelnen Individuums, sondern unterstützt es darin. Obwohl Locke in den *Two Treatises of Government* das Gesetz der Natur als Grundlage sowohl des Naturzustandes als auch der Gesellschaft und des Politischen darstellt, beweist er dort nicht die Existenz, die Erkenntnismöglichkeit, die Verpflichtungskraft sowie die Allgemeingültigkeit und Ewigkeit des Gesetzes der Natur, sondern er setzt diese unterschiedlichen und wesentlichen Aspekte bereits voraus. Die Überlegungen, die er in den vorherigen *Essays on the Law of Nature* über das Gesetz der Natur entwickelt und systematisiert hat³⁶³, stellen die Prämisse und die Vorbedingung für die Begründung der politischen Perspektive dar. In diesen einleitenden Paragraphen der *Two Treatises* kommt Locke nur auf die Definition des Gesetzes der Natur zurück, wie auf den folgenden Seiten erklärt wird.

Der zweite charakterisierende Aspekt des Naturzustands lässt sich in der Gleichheit umfassen, welche aus der Voraussetzung der Freiheit konsequent folgt. Da alle Menschen im Naturzustand in die gleiche Lage hineingeboren werden, an der gleichen Natur, Fähigkeit und Macht sowie an den gleichen Vorteilen der Natur teilnehmen, hat auch jeder Mensch ein gleiches Recht

³⁶² Im Paragraph 57 betont Locke: «For Law, in its true Notion, is not so much the Limitation as *the direction of a free and intelligent Agent* to his proper Interest, and prescribes no farther than is for the general Good of those under that Law [...] So that, however it may be mistaken, *the end of Law* is not to abolish or restrain, but *to preserve and enlarge Freedom*: For in all the states of created beings capable of Laws, *where there is no Law, there is no Freedom*. For Liberty is to be free from restraint and violence from others which cannot be, where there is no Law: But Freedom is not, as we are told, *A Liberty for every Man to do what he lists* [...] But a *Liberty* to dispose, and order, as he lists, his Person, Actions, Possessions, and his whole Property, within the Allowance of those Laws under which he is; and therein not to be subject to the arbitrary Will of another, but freely follow his own.»; Ebd., S. 305–306. Dazu vgl. auch Euchner, *Naturrecht und Politik bei Locke*, S. 193.

³⁶³ Dazu vgl. oben, Kap. 3.

auf seine natürliche Freiheit. Deswegen sind die Menschen untereinander gleich. So argumentiert Locke:

«A State [der Naturzustand; Anm. d. Verf.] also of *Equality*, wherein all the Power and Jurisdiction is reciprocal, no one having more than another: there being nothing more evident, than that Creatures of the same species and rank promiscuously born to all the same advantages of Nature, and the use of the same faculties, should also be equal one amongst another without Subordination or Subjection, unless the Lord and Master of them all, should by any manifest Declaration of his Will set one above another, and confer on him by an evident and clear appointment an undoubted Right to Dominion and Sovereignty.»³⁶⁴

Aus dieser Passage wird evident, dass Locke die Gleichheit nicht als effektive Kondition der Menschheit *de facto*, sondern als Kondition *de jure* konzipiert. Der Begriff einer Gleichheit *de facto* impliziert nämlich die Präsenz einer totalen Identität ohne Unterschiede zwischen den Menschen, welche die Natur nicht bereitgestellt hat. Im Gegensatz dazu lassen sich wesentliche qualitative und quantitative Differenzen bei den Menschen in ihrem Verstand, in den Neigungen sowie in den Kräften beobachten, sodass *de facto* eine Form der sogenannten «Ungleichheit» festgestellt werden kann. Wenn von der Gleichheit die Rede ist, so ist diese als festgesetzte Kondition *de jure* zu bestimmen. Die Menschen sind untereinander gleich, weil sie *gleiche* Geschöpfe einer *gleichen* Art mit *gleichen* Vermögen und *gleicher* Freiheit sind. So betrachtet, schliesst die Gleichheit alle Formen der Über- sowie der Unterordnung in den gegenseitigen Verhältnissen zwischen den Menschen aus.

Der Begriff der Gleichheit soll deshalb hier in dem weiteren, übertragenen Sinne der Anerkennung einer gleichen Kondition der Menschheit *de jure* verstanden werden.

Der dritte Charakter des Naturzustands, den Locke in den Einführungsparagrafen des Werkes beschreibt, lässt sich auf das Gesetz der Natur zurückführen.

«The *State of Nature* has a Law of Nature to govern it, which obliges every one: And Reason, which is that Law, teaches all Mankind, who will but consult it, that being all equal and independent, no one ought to harm another in his Life, Health, Liber-

³⁶⁴ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 269.

ty, or Possessions. For Men being all the Workmanship of one Omnipotent, and infinitely wise Maker; All the Servants of one Sovereign Master, sent into the World by his order and about his business, they are his Property, whose Workmanship they are, made to last during his, not one anothers Pleasure. And being furnished with like Faculties, sharing all in one Community of Nature, there cannot be supposed any such *Subordination* among us, that may Authorize us to destroy one other [...] Every one as he is *bound to preserve himself*, and not to quit his Station wilfully; so by the like reason when his own Preservation comes not in competition, ought he, as much as he can, *to preserve the rest of Mankind*, and may not unless it be to do Justice on an Offender, take away, or impair the life, or what tends to the Preservation of the Life, the Liberty, Health, Limb or Goods of another.»³⁶⁵

Der Naturzustand wird vom Gesetz der Natur reglementiert, welches die Menschen als vernünftige Subjekte zum Handeln verpflichtet. In den *Essays of the Law of Nature* hatte Locke das Gesetz der Natur als Äusserung eines obersten Willens definiert, die durch die Vernunft erkennbar ist.³⁶⁶ In den *Two Treatises of Government* identifiziert er dagegen das Gesetz mit der Vernunft selbst («And Reason, which is that Law»).³⁶⁷ Die voluntaristische Position Lockes, die in seinen jugendlichen Werken vorgeherrscht hatte, wird in den Werken der philosophischen Maturität zugunsten einer rationalistischen Perspektive verlassen. Es gibt allerdings keinen Widerspruch in der lockeschen Auffassung der *Two Treatises*. Hier steht Locke in der Linie seiner vorherigen Werke. Das Gesetz der Natur ist die Norm, welche die Vernunft sich selbst gibt und welche durch die Vernunft erkennbar wird. Jeder Mensch ist im Naturzustand Garant des Gesetzes der Natur gegen die möglichen Verletzungen ebendieses Gesetzes. Entsprechend Locke:

«And that all Men may be restrained from invading others Rights, and from doing hurt to one another, and the Law of Nature be observed, which willeth the Peace and *Preservation of all Mankind*, the *Execution* of the Law of Nature is in that State, put into every Mans hands, whereby every one has a right to punish the transgressors of that Law to such a Degree, as may hinder its Violation. For the *Law of Nature* would, as all other Laws that concern Men in this World, be in vain, if there

³⁶⁵ Ebd., S. 271.

³⁶⁶ Vgl. Locke, *Essays*, S. 110. Vgl. oben, Kap. 3.

³⁶⁷ Vgl. Locke, *Two Treatises of Government*, S. 271.

were no body that in the State of Nature, had a *Power to Execute* that Law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders, and if any one in the State of Nature may punish another, for any evil he has done, every one may do so. For in that *State of perfect Equality*, where naturally there is no superiority or jurisdiction of one, over another, what any may do in Prosecution of that Law, every one must needs have a Right to do.»³⁶⁸

Das Gesetz der Natur schreibt jedem Individuum den persönlichen Einsatz für die Achtung und die Einhaltung des Gesetzes selbst vor. Jedes Individuum besitzt deswegen im Naturzustand das uneingeschränkte und gleiche Recht zur legitimen Kraftausübung zwecks Bewahrung der natürlichen Rechte zu Leben, Freiheit, Gleichheit und Besitz vor allen möglichen Verletzungen.³⁶⁹ Das Recht zur Kraft soll allerdings nicht als bloße körperliche Gewaltausübung gegen die Mitmenschen, sondern als weiteres natürliches Recht verstanden werden. Letzteres konfiguriert sich als beherzter persönlicher Einsatz für die Umsetzung einer allgemeinen Achtung und Rücksichtnahme auf die Vorschriften des Gesetzes der Natur im Naturzustand.

5.2 Das Eigentum

Lockes Analyse zufolge stellt der Naturzustand die vorstaatliche Kondition dar, in der die Menschen im völligen Genuss der natürlichen Rechte auf Leben, Freiheit, Gleichheit sowie auf eigenen privaten Besitz unter dem Gesetze der Natur friedlich zusammenleben. Das Konzept des privaten Besitzes wird bereits am Anfang des *Second Treatise* als eines der unverletzbaren natürlichen Rechte der Menschen genannt. Im Gegensatz zu Hobbes legt Locke privaten Besitz bereits für den Naturzustand fest, genauso wie es Grotius und Pufendorf früher in ihren Theorien postuliert hatten. Während allerdings diese traditionellen Autoren der Naturrechtstheorie dem privaten Besitz einen konventionellen Ursprung gegeben hatten und diesen aus einer Verein-

³⁶⁸ Ebd., S. 271–272.

³⁶⁹ Für eine detailliertere Analyse des «seltsamen Rechts zur Strafe» im Naturzustand bei Locke im Vergleich zu Hobbes vgl. Wolfgang von Leyden, *Hobbes and Locke. The politics of Freedom and Obligation*, Macmillan, London 1982.

barung in Form des Konsensus zwischen den Menschen im Naturzustand hergeleitet hatten, rechtfertigt Locke das Recht zum privaten Besitz durch eine originelle Beweisführung, welche in der weiteren Entwicklung des philosophischen und politischen Denkens eine zentrale Rolle gespielt hat.³⁷⁰

In den fünf Kapiteln des *Second Treatise*, welche vollständig der Abhandlung des privaten Besitzes gewidmet sind, geht Locke davon aus, dass die Erde und alle materiellen Güter von Gott den Menschen gemeinsam für alle Notwendigkeiten im Hinblick auf die Erhaltung des Lebens geschenkt wurden.

«Whether we consider natural *Reason*, which tell us, that Men, being once born, have a right to their Preservation, and consequently to Meat and Drink, and such other things, as Nature affords for their Subsistence: Or *Revelation*, which gives us an account of those Grants God made of the World to *Adam*, and to *Noah*, and his Sons, 'tis very clear, that God [...] *has given the Earth* [...] to Mankind in common.»³⁷¹

Aus der Natur lässt sich ablesen, dass die Menschen ihre Handlung auf die Selbsterhaltung des Lebens richten. Da die Erde und alle Produkte, die aus ihr hervorgehen, den Menschen gemeinsam zwecks Erhaltung ihres Lebens gegeben sind, darf kein Individuum sich ein persönliches Herrschaftsrecht bzw. einen exklusiven Besitz über die Güter der Natur unter Ausschluss der anderen Menschen aneignen, sondern alle Menschen besitzen das gleiche Recht auf alle Güter der Natur.³⁷²

³⁷⁰ Vgl. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, S. 70.

³⁷¹ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 285–286.

³⁷² Im Paragraph 26 erklärt Locke: «God, who hath given the World to Men in common, hath also given them reason to make use of it to the best advantage of Life, and convenience. The Earth, and all that is therein, is given to Men for the Support and Confort of their being. And though all the Fruits it naturally produces, and Beasts it feeds, belong to Mankind in common, as they are produced by the spontaneous hand of Nature; and no body has originally a private Dominion, exclusive of the rest of Mankind, in any of them, as they are thus in their natural state: yet being given for the use of Men, there must of necessity be a means to *appropriate* them some way or other before they can be of any use, or at all beneficial to any particular Man. The Fruit, or Venison, which nourishes the wild *Indian*, who knows no Inclosure, and is still a Tenant in common, must be his, and

Die Selbsterhaltung des Lebens erfordert allerdings, dass sich jedes Individuum einige von den gemeinsamen Gütern für seine persönliche Selbsterhaltung aneignen kann und damit legitim einen individuellen, privaten und exklusiven Besitz über solche Güter etablieren kann. Locke begründet das individuelle Recht auf Aneignung in der folgenden Passage:

«Though the Earth, and all inferior Creatures be common all Men, yet every Man has a *Property* in his own *Person*. This no Body has any Right to but himself. The *Labour* of his Body and the *Works* of his Hands, we may say, are properly his. Whatsoever then he removes out of the State that Nature hath provided, and left it in, he hath mixed his *Labour* with, and joyned to it something that is his own, and thereby makes it his *Property*. It being by him removed from the common state Nature placed it in, it hath by this *labour* something annexed to it, that excludes the common right of other Men. For this *Labour* being the unquestionable Property of the Labourer, no Man but he can have a right to what that is once joyned to, at least where there is enough, and as good left in common for others.»³⁷³

Obwohl jeder Mensch in einen Zustand der Gemeinsamkeit von Gütern hineingeboren wird, verfügt er gleichzeitig über ein ursprüngliches, exklusives Eigentum der eigenen Person und den exklusiven Besitz seines Körpers, seiner Fähigkeiten sowie seiner natürlichen Rechte, die ihm als grundlegende und konstitutive Aspekte seines Daseins angehören. Da die Arbeit einen konkreten Gebrauch des Körpers impliziert und da der Körper ein exklusiver Besitz der Person ist, ist die Arbeit im privaten Besitz des Menschen, der arbeitet. In dieser Arbeit determiniert der Mensch sich selbst. Wenn der Mensch mit den gemeinsamen Dingen in Kontakt kommt, appliziert er diesen Dingen seine Arbeit und gestaltet die Dinge durch die Arbeit seines Körpers um. Diese Dinge gehören nun nicht mehr zum gemeinsamen Besitz aller Menschen, sondern sie werden zum legitimen Privatbesitz desjenigen Menschen, der sie ge- und bearbeitet hat. Die Arbeit führt deshalb einen wesentlichen Unterschied zwischen den gemeinsamen und den privaten Besitztümern ein, weil sie den bearbeiteten Dingen das exklusive Eigentum der Ar-

so his, *i. e.* part of him, that another can no longer have any right to it, before it can do him any good for the support of his Life.»; Ebd., S. 286–287.

373 Ebd., S. 287–288.

beiter hinzufügt. Aus dem privaten Besitz, den jeder Mensch über seine Person bedingungslos innehat, hat Locke den privaten Besitz der Güter und der Erde abgeleitet.³⁷⁴

Locke definiert allerdings bestimmte unüberwindliche Grenzen hinsichtlich des privaten Besitzes und der legitimen individuellen Aneignung von Gütern. Da nämlich alle Menschen von Natur aus ein gleiches Recht zur Selbsterhaltung besitzen, sollen sie auch die gleiche Möglichkeit der Aneignung der materiellen Güter, die nötig dafür sind, haben. Das Recht eines Menschen auf privaten Besitz darf deswegen ein ähnliches Recht eines anderen Menschen darauf nicht behindern.

«The same Law of Nature, that does by this means give us Property, does also *bound* that *Property* too [...] As much as any one can make use of to any advantage of life before it spoils; so much he may by his labour fix a Property in. Whatever is beyond this, is more than his share, and belongs to others. Nothing was made by God for Man to spoil or destroy.»³⁷⁵

Locke identifiziert zwei Begrenzungen des individuellen, privaten Besitzes von Gütern, welche ethischen Grenzen hinsichtlich des Eigentums entsprechen. Die erste Grenze, die «Grenze des Ausreichenden» genannt werden kann, verpflichtet das Individuum dazu, anderen Menschen ausreichende Ressourcen für die Bedürfnisse der Selbsterhaltung zu überlassen («As much as any one can make use of to any advantage of life [...] so much he may by his labour fix a Property in»). Würde das Individuum sich eine unbeschränkte Quantität von Gütern aneignen und diese als exklusiven, privaten Besitz akkumulieren, so würde diese unlimitierte Akkumulation rechtswidrig und stünde im völligen Kontrast mit dem Gesetz der Natur.

³⁷⁴ «*As much Land as a Man Tills, Plants, Improves, Cultivates, and can use the Product of, so much is his Property. He by his Labour does, as it were, inclose it from the Common.*»; Locke, *Two Treatises of Government*, S. 290–291. Bedeschi hebt die besondere Neuartigkeit und Originalität der Reflexion Lockes hinsichtlich des Stellenwerts der Arbeit hervor. Laut Bedeschi etabliert Locke eine neue Sichtweise gegenüber privatem Besitz, welcher nun das Ergebnis des Strebens und Handelns des Menschen bildet. Deswegen lässt sich der private Besitz nicht als statischer, sondern als dynamischer Begriff bei Locke umschreiben. Vgl. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, S. 72.

³⁷⁵ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 290.

Die zweite Grenze, die sich als «Grenze der Verwendbarkeit» zusammenfassen lässt, beschränkt den individuellen Privatbesitz auf diejenigen Güter, die effektiv konsumiert werden können («As much as any one can make use [...] before it spoils; so much he may by his labour fix a Property in»). Der Besitz von Gütern, die nicht tatsächlich verbraucht werden können, bevor sie beispielsweise verfaulen, repräsentiert eine illegitime Aneignung. Das Individuum darf sich nur Güter aneignen, welche es effektiv braucht. Eine unlimitierte Aneignung von Gütern, die nicht gebraucht werden und dadurch zerstört werden, stellt ein Hindernis für das ähnliche Recht auf Selbsterhaltung anderer Menschen und eine eindeutige Verletzung des Gesetzes der Natur dar. Die zwei Grenzen hinsichtlich des privaten Besitzes, die Locke so entwickelt hat, sind im Grunde genommen deckungsgleich. Beide können auf das Recht auf menschliche Selbsterhaltung zurückgeführt werden.

Lockes Theorie der Grenzen des Besitzes lässt sich auf ein christliches Ideal als Voraussetzung zurückführen.³⁷⁶ Da die Menschen als Gottes Geschöpfe an einer gemeinen Natur teilhaftig sind, können sie sich nur diejenigen Güter aneignen, die sie effektiv individuell konsumieren können, ohne dass diese zugrunde gehen und damit die nötigen Güter zur Erhaltung anderer Menschen geraubt werden.

Locke erklärt allerdings, dass diese festgelegten Grenzen in Bezug auf den individuellen Privatbesitz mit der Erfindung, Einführung und Verbreitung der Währung verschoben worden sind.³⁷⁷ Er argumentiert:

«[...] the same *Rule of Property*, (*viz.*) that every Man should have as much as he could make use of, would hold still in the World, without straitning any body, since there is Land enough in the World to suffice double the Inhabitants had not the *Intervention of Money*, and the tacit Agreement of Men to put a value on it, intro-

³⁷⁶ Vgl. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, S. 72–73.

³⁷⁷ Vgl. Leo Strauss, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; *Naturrecht und Geschichte*, hrsg. von Gerhard Leibholz und Horst Boog, Suhrkamp, Berlin 1989. Vgl. auch Crawford Brough Macpherson, *The political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962; *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, hrsg. von Arno Wittekind, Suhrkamp, Berlin 1973.

duced (by Consent) larger Possessions, and a Right to them; which, how it has done, I shall, by and by, shew more at large.»³⁷⁸

Die Währung besteht aus unverderblichen Metallen. Sie erlaubt eine unlimitierte Aneignung und Anreicherung von Gütern, weil diese kommerzialisiert werden können, ohne dass sie verderben. Deswegen legitimiert die Währung die Ausdehnung des individuellen Besitzes von Gütern ausserhalb der fixierten, rechtmässigen Grenzen. Laut Locke können die Güter nun akkumuliert und thesauriert werden, ohne dass ein Unrecht gegenüber anderen Menschen begangen wird.

Auf der Grundlage dieser Theorie wird Locke als Theoretiker und Ideologe nicht nur des allgemeinen, sondern ebenso auch des spezifischen bürgerlichen Privatbesitzes betrachtet, der vom Staat und von der politischen Macht garantiert, bewahrt und inkrementiert werden soll.

Würde man allerdings Lockes Vorstellung des individuellen Privatbesitzes nur als Grundlegung einer modernen kapitalistischen und liberalen Ökonomie bezeichnen,³⁷⁹ würde man seiner Reflexion zum Privatbesitz nicht vollständig gerecht. Es würde nur ein Teilaspekt davon berücksichtigt und darüber hinaus die sogenannte Polyphonie sowie die tiefe Komplexität der Begrifflichkeit des Privatbesitzes bei Locke nicht vollumfänglich erfasst.³⁸⁰

Wie bereits erwähnt, wird der Begriff des Besitzes von Locke in einer doppelten Bedeutung verwendet. Einerseits stellt der Besitz das private Eigentum von konkreten materiellen Gütern dar, die der Erhaltung des Lebens dienen. Andererseits definiert Locke mit dem Begriff das Eigentum, das jedes Individuum über die eigene Person beziehungsweise über Leben, Freiheit, Gleichheit und Guthaben besitzt und welches vom Staat bewahrt werden soll. Im neunten Kapitel des *Second Treatise*, welches Locke der Betrachtung der

³⁷⁸ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 293.

³⁷⁹ Dazu vgl. Gunnar Myrdal, *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Routledge & Kegan Paul Ltd. London 1953; *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinenbildung*, hrsg. von Gerhard Mackenroth, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1963.

³⁸⁰ Bedeschi hat richtig betont, dass Lockes Theorie des Privatbesitzes nicht auf die blossen Inhalte des Bürgertums reduziert werden kann. Vgl. Bedeschi, *Storia del pensiero liberale*, S. 76.

spezifischen Ziele der politischen Gesellschaft und der Regierung widmet, wird letztere Bedeutung des Begriffes Besitz ausführlicher erklärt.

«For all being Kings as much as he, every Man his Equal, and the greater part no strict Observers of Equity and Justice, the enjoyment of the property he has in this state [der Naturzustand; Anm. d. Verf.] is very unsafe, very unsecure. This makes him willing to quit this Condition, which however free, is full of fears and continual dangers: And 'tis not without reason, that he seeks out, and is willing to joyn in Society with others who are already united, or have a mind to unite for the mutual Preservation of their Lives, Liberties and Estates, which I call by the general Name, *Property*.»³⁸¹

Der private Besitz lässt sich als persönliches, privates Eigentum von Leben, Freiheit und konkreten Gütern ansehen, welches jeder Mensch als vernünftiges Wesen von Natur aus innehat. Um ein solches persönliches Eigentum zu schützen, ruft der Mensch mittels gegenseitiger Einvernahme eine soziale Gesellschaft und eine politische Regierung des Staates ins Leben. Locke schreibt dem Begriff des privaten Besitzes somit eine grundlegende ethische Konnotation zu. Der private Besitz von Leben, Freiheit und konkretem Vermögen für die Selbsterhaltung konstituiert nämlich nicht nur ein natürliches, sondern geradezu das grundlegendste Recht des Menschen, weil es das Recht zum Besitz aller anderen natürlichen Rechte bedeutet. Aus dieser Perspektive lässt sich der private Besitz als Bedingungsmöglichkeit von allen Rechten bezeichnen und auf die wesentliche Dimension *de jure* zurückführen, welche für die Menschen gilt. Da sich der private Besitz in dieser verbreiteten allgemeinen Bedeutung auf die wesentliche Befindlichkeit des Menschen bezieht, erfordert er keine weitere Deduktion als Rechtfertigung oder Legitimierung. Lockes ethische Reflexion der früheren Schriften und Essays erweist sich damit als Basis seines philosophischen Theoriegebäudes, wie sich aus der vorliegenden Analyse ergeben hat.

³⁸¹ Locke, *Two Treatises of Government*, S. 350.

Schlussfolgerung

Lockes Philosophie lässt sich als Grundlage einer neuen, modernen Konzeption beurteilen, die durch die Anwesenheit von vielfältigen Grundthemen charakterisiert wird. Ethische, politische, epistemologische, religiöse und sogar pädagogische Aspekte stehen im Zentrum der reich gegliederten und strukturierten Reflexion des englischen Philosophen, welche eine relevante Voraussetzung für die Entwicklung der Philosophie in der Zeit der Aufklärung darstellt und bis heute den Rang besonderer Aktualität genießt.

Als Gründer und Theoretiker des Empirismus im Rahmen der theoretischen Philosophie und des Liberalismus im Bereich des politischen Denkens ist Locke bekannt, und seine Theorien können als Angelpunkte der theoretischen sowie der politischen Philosophiegeschichte angesehen werden. Demgegenüber ist Locke als Ethiker kaum die ihm gebührende Beachtung zuteil geworden. Lockes Philosophie ist seit den Achtzigerjahren ins Zentrum der philosophischen Debatte gerückt, und verschiedene Untersuchungen haben relevante Beiträge zur Bestimmung zentraler Aspekte des lockeschen Denkens geleistet. Obwohl auch die ethische Reflexion des englischen Philosophen in vielen der aktuellen Forschungen im Vordergrund steht, wird sie nicht als systematisch entwickelte und gegliederte Theorie angesehen, sondern sie wird zumeist auf fragmentarische Bemerkungen am Rande seiner erkenntnistheoretischen Schriften und seiner politischen Philosophie reduziert. So wird die Ethik Lockes entweder in Bezug auf das epistemologische Konzept seines Werkes *An Essay Concerning Human Understanding* im Rahmen der allgemeinen Theorie der Erkenntnis und des Wissens oder in Bezug auf die politische Ausrichtung der *Two Treatises of Government* im Rahmen der lockeschen Theorie des Staats berücksichtigt. Die Analyse der aktuellen Forschungsbeiträge, die im ersten Kapitel durchgeführt wurde, hat gezeigt, dass eine zielgerichtete und systematische Rekonstruktion der ethischen Theorie Lockes in ihrer stufenweisen Entwicklung von den ersten früheren

Überlegungen bis zu den Positionen der sogenannten «philosophischen Maturität» des englischen Philosophen ein Forschungsdefizit darstellt. Denn gerade die Ethik bildet bei Locke eine unverzichtbare Voraussetzung für das Verständnis seines gesamten Gedankengebäudes und nicht zuletzt seines Einflusses auf die praktische Philosophie der Aufklärung. Dieser letzte Punkt wurde hier nicht ausgearbeitet. Die Feststellung, dass Locke als Ethiker noch zu wenig Beachtung gefunden habe, wurde hingegen zum Ausgangspunkt für die Auffassung, in welcher von der These ausgegangen wird, dass Locke durch seine fortschreitenden Überlegungen, wie er sie in den unterschiedlichen Schriften zum Ausdruck gebracht hat, eine originelle, zunehmend feingliedrige und komplexe Theorie der Ethik erarbeitet hat. Um diese Theorie in der Vielfältigkeit ihrer Aspekte zu fassen und zu verstehen, wurde Lockes Reflexion zur Ethik in den unterschiedlichen Schriften rekonstruiert und in den Grundthemen analysiert. Dabei wurde die Aufmerksamkeit zunächst besonders auf die früheren Schriften gerichtet, welche in den jüngeren Forschungsbeiträgen noch kaum einbezogen worden sind. In diesen Schriften definiert Locke die zentralen Begriffe seiner Ethik: die Freiheit und das Gesetz der Natur als höchstes praktisches Prinzip der Moralität. Die Überlegungen zu Natur, Ausdehnung und Grenze der Freiheit, die nur in Bezug auf das moralische Gesetz vorstellbar und verwirklichtbar ist, führen Locke in den früheren Schriften zur Einführung des Begriffes des Gesetzes der Natur. Dieser Begriff stellt ein zentrales, weitläufiges Thema in der lockeschen Ethikkonzeption dar, welches in den folgenden *Essays on the Law of Nature* systematisch behandelt wird. In der Analyse der lockeschen Reflexion in den *Essays*, die im dritten Kapitel ausgeführt wurde, wurden weitere spezifizierende Bestimmungen von Lockes ethischer Grundgrösse des Gesetzes der Natur herausgearbeitet. Das Gesetz der Natur existiert als moralisches Gesetz, das dem Menschen das moralische Handeln vorschreibt. Dieses Gesetz wird vom Menschen vermittelt seiner Vernunft erkannt. Die Erkenntnis des Gesetzes impliziert das unmittelbare, vernünftige, selbsterklärende Bewusstsein der ewigen und allgemeingültigen Verpflichtung, der bedingungslosen Unterwerfung sowie des ständigen Gehorsams gegenüber ebendiesem Gesetz. Die Gewissheit gegenüber dem Gesetz führt zur Feststellung seiner Grundlage, welche Locke mit keinem persönlichen, privaten Interesse des handelnden Subjekts, sondern mit einem obersten, universellen Prinzip identifiziert. Die Rekonstruktion der lockeschen Argumentationsstrukturen in

den *Essays* hat gezeigt, dass der Philosoph in diesem Werke seine ethischen Überlegungen bereits in eine wohlgegliederte, kohärente Theorie geformt hat. Die *Essays* vermitteln damit die höchste Entwicklungsstufe von Lockes ethischem Konzept, die als Voraussetzung und Grundlage für die Epistemologie in den *Essays Concerning Human Understanding* sowie für die politische Theorie in den *Two Treatises of Government* angesehen werden soll. In diesen späteren Werken kehrt Locke nämlich nicht mehr zur Betrachtung und darauf aufbauenden Erklärung des Gesetzes der Natur zurück, sondern er setzt sie als genuine Grundlage seiner Philosophie voraus.

Locke vervollständigt seine Ethik mit der Reflexion zur Toleranz, die er in den späten Werken *Essay concerning Toleration*, *Epistola de Tolerantia* und in unterschiedlichen Briefen zum Ausdruck gebracht hat. Aus der im vierten Kapitel durchgeführten Analyse der lockeschen Toleranzkonzeption in diesen Werken wurde ersichtlich, dass Locke die gegenseitige Toleranz unter den Menschen als prioritäres ethisches Projekt im Hinblick auf eine neue friedliche und harmonische Modalität des Zusammenlebens unter den Menschen theorisiert hat. Aus dieser Perspektive lässt sich die Toleranz als ethische Pflicht direkt aus dem Gesetz der Natur ableiten. Lockes Verteidigung des Toleranzprinzips mündet in eine authentische, leidenschaftliche Apologie der Toleranz, die auch heute noch von besonderer Aktualität ist.

Lockes Ethik lässt sich in der Spannbreite ihrer Grundthemen besonders gut in den Anfangskapiteln des *Second Treatise of Government* zusammenfassen. Die Theorie bietet hier die theoretische Begründung der politischen Philosophie Lockes. Das fünfte, letzte Kapitel wurde der Analyse dieses Teils seines Werks gewidmet, um die Rekonstruktion der lockeschen Ethik zu vervollständigen und einen weiteren zentralen Aspekt von Lockes Konzeption ins Licht zu rücken. Zu Beginn des *Second Treatise* werden nochmals die Grundaspekte der im Vorfeld entwickelten Ethik hervorgehoben. Locke betrachtet hier die Freiheit, die Gleichheit und das Gesetz der Natur als wesentliche qualifizierende Charakteristika eines a-politischen Grundzustands bzw. des Naturzustands. Er setzt allerdings das Gesetz der Natur nicht nur mit dem obersten Prinzip des moralischen Handelns gleich, wie er dies in den vorherigen Werken nachhaltig betont hatte, sondern insbesondere auch mit der Vernunft. Eine solche Definition impliziert mehr als eine bloße weitere Bestimmung des Gesetzes. Sie hat eine relevante, theoretische Implikation. Die Vernunft ist die höchste Gesetzgeberin, die sich selbst die moralische

Norm des Handelns gibt. In diesem Sinne lässt sich Lockes Ethik als Eröffnung einer neuen, modernen Konzeption der Ethik beurteilen, die die innere Normativität der menschlichen Vernunft impliziert und die hernach bei Kant explizit theorisiert und systematisiert wird.

Aus der hier durchgeführten Rekonstruktion der lockeschen Ethik lässt sich Locke deshalb nicht nur als Theoretiker des Empirismus und Liberalismus betrachten, sondern insbesondere auch in seiner Relevanz als Ethiker aufwerten, der mit seiner langjährigen Reflexion die Basis für die Konzeption der sogenannten «Autonomie der Vernunft» im moralischen Handeln schafft.

Solche Rekonstruktion stellt die nötige Voraussetzung und die Basis für weitere kritische Analyse der Ethik Lockes dar sowie für weitere Diskussionen über die vielfältigen problematischen Aspekte, die aus der lockeschen Überlegung gefolgt sind.

Bibliografie

Primärliteratur

- Locke John, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, hrsg. Carlo Augusto Viano, Taylor, Turin 1961
- Locke John, *Bürgerliche Gesellschaft und Staatsgewalt. Sozialphilosophische Schriften*, hrsg. Hermann Klenner, Das europäische Buch Verlag, Westberlin 1986
- Locke John, *Essays on the Law of Nature. The Latin text with a Translation, Introduction and Notes*, hrsg. Wolfgang von Leyden, At the Clarendon Press, Oxford 1954
- Locke John, *Essay Concerning Toleration*, in: Fox Bourne Henry Richard, *The Life of John Locke*, Harper and Brothers Publishers, New York 1876, I, S. 174–194
- Locke John, *Epistola de Tolerantia, A Letter on Toleration*, hrsg. Erich Raymond Kliban-sky, Übersetzung John Wiedhofft Gough, Clarendon Press, Oxford 1968; *Ein Brief über Toleranz*, hrsg. Julius Ebbinghaus, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1996
- Locke John, *Epistola de Tolerantia ad Clarissimum Virum T.A.R.P.T.O.L.A. scripta a P.A. P.O.L.A.*, in: Locke John, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, hrsg. Mario Montuori, Bompiani, Mailand 2002, S. 210–321
- Locke John, *A Second Letter concerning Toleration*, in: *Works*, Vol. VI, Scientia Verlag, Aalen 1823, S. 59–137
- Locke John, *A Third Letter for Toleration in Defence of the Argument of the Letter concerning Toleration Briefly Considered and Answered*, in: *Works*, Vol. VI, Aalen, Scientia Verlag, 1823, S. 139–574
- Locke John, *A Fourth Letter for Toleration*, in: *Works*, Vol. VI, Aalen, Scientia Verlag, 1823, S. 547–574
- Locke John, *Two Treatises of Government*, hrsg. Peter Laslett, Cambridge University Press, New York 1960, 1967, 1988; *Zwei Abhandlungen über die Regierung*, hrsg. Walter Euchner, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1977
- Locke John, *Zweite Abhandlung über die Regierung*, hrsg. Ludwig Siep, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2007
- Locke John, *Essay Concerning Human Understanding*, in: *Works*, Vol. I, Vol. II, Aalen, Scientia Verlag, 1823; *Essay über den menschlichen Verstand*, hrsg. Udo Thiel, Akademie Verlag, Berlin 1997

- Bayle Pierre, *Commentaire philosophique sur ces paroles de Jésus-Christ, contrains-les d'entrer ou Traité de la tolérance universelle*, A Cantorbery: chez Thomas Litwel 1686; *Toleranz. Ein philosophischer Kommentar*, hrsg. Eva Buddeberg und Rainer Forst, Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft, Berlin 2016
- Proast Jonas, *The Argument of the «Letter Concerning Toleration» Briefly Considered and Answered*, 1690; in: Vernon Richard, *Locke on Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge 2010, S. 54–66
- Kant Immanuel, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, in: *Kants Gesammelte Schriften*, hrsg. Paul Menzer, Königlich Preussische Akademie der Wissenschaften, Berlin 1911, Vol. IV, S. 387–463

Sekundärliteratur

- Bedeschi Giuseppe, *Kant*, Editori Laterza, Rom-Bari 1994
- Bedeschi Giuseppe, *Introduzione*, in: John Locke, *Saggi sulla legge naturale*, Editori Laterza, Rom-Bari 1996, 2007²
- Bedeschi Giuseppe, *Storia del pensiero liberale*, Rubbettino, Soveria Mannelli (CZ) 2015
- Bobbio Norberto, *Locke e il diritto naturale*, Giappichelli, Turin 1963
- Brandt Reinhard, *John Lockes Konzept der persönlichen Identität*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 37–54
- Chen Selina, *Locke's political arguments for Toleration*, in: *History of Political Thought*, 19(2), 1988, S. 167–185
- Ebbinghaus Julius, *Einleitung*, in: John Locke, *Ein Brief über Toleranz*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 1957, 1996³
- Euchner Walter, *Naturrecht und Politik bei John Locke*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1979
- Euchner Walter, *John Locke. Zur Einführung*, Junius Verlag, Hamburg 1996
- Firpo Massimo, *Il problema della tolleranza religiosa nell'età moderna*, Loescher Editore, Turin, 1978, 1993³
- Flikschuh Katrin, *Reason, Right and Revolution: Kant and Locke*, in: *Philosophy and Political Affairs*, 36, 2008, S. 375–404
- Fox Bourne Henry Richard, *The Life of John Locke*, Harper and Brothers Publishers, New York 1876
- Franke Bernd, *Das Prinzip naturrechtlicher Ethik bei John Locke*, in: *Archiv für Rechts- und Sozialphilosophie (ARSP)*, 96, 2010, S. 199–222
- Franke Bernd, Kranke Matthias, *Die Ethik der Unfreiheit: Der missverständene Freiheitsbegriff John Lockes*, in: *Rechtstheorie*, 41, 2010, S. 435–467

- Gawlick Günter, *Lockes Theorie der Toleranz*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 179–200
- Held Susanne, *Eigentum und Herrschaft bei John Locke und Immanuel Kant. Ein ideengeschichtlicher Vergleich*, LIT Verlag, Berlin 2006
- Kemmerling Andreas, *Vom Unverständlichen zum als selbstverständlich Vorausgesetzten – Lockes unerläuterter Ideenbegriff*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 7–20
- Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006)
- Leidhold Wolfgang, *Vernunft, Erfahrung, Religion. Anmerkungen zu John Lockes «Reasonableness of Christianity»*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 159–178
- Leyden Wolfgang von, *Introduction*, in: John Locke, *Essays on the Law of Nature*, At the Clarendon Press, Oxford 1954
- Leyden Wolfgang von, *Hobbes and Locke. The politics of Freedom and Obligation*, Macmillan, London 1982
- Lotti Brunello, *La legge di natura in Locke: una questione teologico-politica*, in: *Ethics and Politics*, 28, 2016, 2, S. 13–58
- Lucci Diego, *Political Scepticism, Moral Scepticism, and the Scope and Limits of Toleration in John Locke*, in: *Yearbook of Maimonides Centre for Advanced Study*, hrsg. Bill Rebigier, De Gruyter, Berlin/Boston, 2018, S. 109–144
- Ludwig Bernd, *Naturrecht ohne Grundsatz? John Locke über die «Reasonableness of morality»*, in: *Jahrbuch für Recht und Ethik – Annual Review of Law and Ethics*, 12, 2004, S. 73–89
- Macpherson Crawford Brough, *The political Theory of Possessive Individualism*, Clarendon Press, Oxford 1962; *Die politische Theorie des Besitzindividualismus*, hrsg. Arno Wittekind, Suhrkamp, Berlin 1973
- Marconi Diego, *Scritti sulla tolleranza di John Locke*, Utet, Turin 1977
- Matteucci Nicola, *Alla ricerca dell'ordine politico*, Il Mulino, Bologna 1984
- Myrdal Gunnar I., *The Political Element in the Development of Economic Theory*, Routledge & Kegan Paul Ltd., London 1953; *Das politische Element in der nationalökonomischen Doktrinbildung*, hrsg. Gerhard Mackenroth, Junker & Dünnhaupt, Berlin 1963
- Montuori Mario, *Introduzione Generale*, in: John Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, hrsg. Mario Montuori, Bompiani, Mailand 2002

- Montuori Mario, *Il socinianesimo di Locke e l'edizione inglese dell'Epistola sulla tolleranza*, in: John Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, hrsg. Mario Montuori, Bompiani, Mailand 2002, S. 50–79
- Montuori Mario, *L'Epistola lockiana sulla tolleranza dalla traduzione di Popple alla traduzione di Gough*, in: John Locke, *Sulla tolleranza e l'unità di Dio*, hrsg. Mario Montuori, Bompiani, Mailand 2002, S. 323–347
- Nobili Francesca, *Trattato sul Governo di John Locke. Guida alla lettura e alla comprensione*, Funambolo Editore, Rieti 2015
- Oakley Francis, *Locke, natural law and God – again*, in: *History of Political Thought* 18 (4), 1997, S. 624–651
- Perry John, *Locke's Accidental Church: The Letter Concerning Toleration and the Church's Witness to the State*, in: *Journal of Church and State*, 47, 2, 2005, S. 269–288
- Petrocchi Ivano, *Die Rezeption von Lockes Nachlaßschrift «Of the Conduct of the Understanding» in der deutschen Aufklärung*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 143–158
- Polin Raymond, *La politique morale de John Locke*, PUF, Paris 1960
- Puster Rolf W., *Eine Klippe für die Selbsttransparenz des Bewusstseins? Zu Lockes Begriff der Erinnerung*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 55–68
- Quabeck Franziska, *John Locke's Concept of Natural Law from the Essays on the Law on Nature to the Second Treatise of Government*, Polypoton, LIT Verlag, Berlin 2013
- Rehm Michaela, Ludwig Bernd, *John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung*, Akademie Verlag, Berlin 2012
- Saporiti Katia, *Locke und Berkeley über abstrakte Ideen*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 113–142
- Schumacher Ralph, *Locke über die Intentionalität sinnlicher Ideen*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 21–36
- Schröder Thomas, *Die Begründung der Moral bei John Locke im Kontrast zur gegenwärtigen Moralphilosophie in Deutschland*, GRIN Verlag, München 2005
- Sina Mario, *La tolleranza religiosa*, Vita e Pensiero, Mailand 1991
- Specht Rainer, *John Lockes Lehre vom Allgemeinen*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 69–94
- Sprute Jürgen, *John Lockes Konzeption der Ethik*, in: *Studia Leibnitiana*, 17, 1985, S. 127–142

- Steinvorth Ulrich, *Locke, Arbeit und Emanzipation*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPhil), 58, 2010, S. 705–720
- Stemmer Peter, *Der Begriff der moralischen Pflicht*, in: Deutsche Zeitschrift für Philosophie (DZPhil), 49, 2001, 6, S. 831–855
- Strauss Leo, *Natural Right and History*, University of Chicago Press, Chicago 1953; *Naturrecht und Geschichte*, hrsg. Gerhard Leibholz und Horst Boog, Suhrkamp, Berlin 1989
- Thiel Udo, *Der Begriff der Intuition bei Locke*, in: Kreimendahl Lothar (Hrsg.), *John Locke. Aspekte seiner theoretischen und praktischen Philosophie*, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2006 (Aufklärung, 18, 2006), S. 95–112
- Vernon Richard, *Locke on Toleration*, Cambridge University Press, Cambridge 2010
- Viano Carlo Augusto, *Introduzione*, in: John Locke, *Scritti editi e inediti sulla tolleranza*, Taylor, Turin 1961
- Viano Carlo Augusto, *Introduzione*, in: John Locke, *Lettera sulla tolleranza*, Editori Laterza, Rom-Bari 1994

Personenregister

- Aristoteles 67
- Bagshaw, Edward 40
- Bayle, Pierre 130 f., 155
- Bedeschi, Giuseppe 11, 58 f., 88, 137,
164, 171, 173–175
- Bobbio, Norberto 57
- Brandt, Reinhard 26
- Cato 113
- Chen, Selina 150
- Cicero 113
- Cudworth, Ralph 90
- Culverwell, Nathaniel 90, 104
- Ebbinghaus, Julius 117, 121, 133 f.
- Euchner, Walter 61, 66, 76 f., 79, 85, 87,
90, 93, 97 f., 103–105, 112–114,
120 f., 133, 153 f., 165, 167
- Firpo, Massimo 119
- Fox Bourne, Henry Richard 117
- Franke, Bernd 28–32
- Gawlick, Günter 27, 134
- Grotius, Hugo 104
- Kant, Immanuel 14 f., 22, 33, 43, 63, 73,
180
- Kemmerling Andreas 26
- Klenner, Hermann 41
- Kranke, Matthias 31 f.
- Kreimendahl, Lothar 26–28
- Leidhold, Wolfgang 27
- Lenz, John 104
- Leyden, Wolfgang von 11 f., 40, 57, 59 f.,
63, 68, 87 f., 97 f., 103 f., 107, 170
- Long, Thomas 156
- Lotti, Brunello 34–36
- Lucci, Diego 27
- Ludwig, Bernd 22–24
- MacKenroth, Thomas 156
- Macpherson, Crawford Brough 174
- Marconi, Diego 156
- Matteucci, Nicola 157, 161, 164
- Menzer, Paul 43
- Montuori, Mario 133, 137 f.
- Mydral, Gunnar I. 175
- Nobili, Francesca 164
- Perry, John 27
- Petrocchi, Ivano 26
- Polin, Raymond 12, 58, 88
- Proast, Jonas 156–159
- Puster, Rolf W. 26
- Quabeck, Franziska 51, 66 f., 165

- Sanderson, Robert 97, 104
 Saporiti, Katia 26
 Schaftesbury, Anthony Ashley-Cooper,
 Graf von 112
 Schröder, Thomas 21 f., 24 f.
 Schumacher, Ralph 26
 Seliger, Martin 104
 Sina, Mario 39, 120
 Singh, Raghuver 104
 Specht, Rainer 26
 Sprute, Jürgen 17–20, 28
 Steinvorth, Ulrich 33 f.
 Stemmer, Peter 20–22, 25
 Strauss, Leo 174
 Suarez, Francisco 104
 Thiel, Udo 26, 79
 Vasquez, Gabriel 104
 Vernon, Richard 118 f., 156
 Viano, Carlo Augusto 10, 39, 117
 Wolf, Jean-Claude 28



Das Signet des Schwabe Verlags ist die Druckermarke der 1488 in Basel gegründeten Offizin Petri, des Ursprungs des heutigen Verlagshauses. Das Signet verweist auf die Anfänge des Buchdrucks und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist mein Wort nicht wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmeisst?»

JOHN LOCKE ALS ETHIKER

John Locke als Theoretiker des Empirismus und Liberalismus zu betrachten, ist gängig. Doch er hat in seinen unterschiedlichen Werken auch eine detaillierte Ethik ausgearbeitet, die man als Grundlage und Voraussetzung sowohl seiner Epistemologie als auch seiner politischen Theorie deuten kann. Diese Ethik, die Locke auf der Freiheit des Individuums und dem moralischen Gesetz als Vernunft aufbaut, ist auch für unsere Zeit bedeutsam. Ihre ursprünglichen Formulierungen werden bereits in den Jugendschriften Lockes greifbar, die in den Jahren 1660 bis 1662 verfasst, aber erst 1961 veröffentlicht wurden. Diese Texte, die bislang wenig Beachtung gefunden haben, stehen im Zentrum der vorliegenden Studie.

FRANCESCA
NOBILI

hat Geschichte und Philosophie studiert und wurde 2020 an der Universität Luzern im Fach Philosophie promoviert. Sie hat an unterschiedlichen Gymnasien unterrichtet und für die italienische Enzyklopädie «Giovanni Treccani» bedeutende Beiträge verfasst. Die thematischen Schwerpunkte ihrer Forschungen betreffen Ethik, Freiheit und Vernunft.

SCHWABE VERLAG

www.schwabe.ch

ISBN 978-3-7965-4250-3

