

Vom Gemeinbesitz zum Privateigentum?

Warum die Theorien der Aufklärung aus dem ursprünglichen Gemeinbesitz nicht zum Gemeineigentum kommen und unter welchen methodischen Bedingungen sich das ändern ließe

*Eva Weiler**

Schlüsselwörter: Eigentum, Gemeineigentum, *commons*, Naturzustand, Aufklärung, Anarchismus

Zusammenfassung: In den letzten Jahren wächst die Zahl der eigentums- und herrschaftskritischen Ansätze, die für eine gemeineigentumsbasierte Lebensweise und politische Selbstverwaltung argumentieren. Entgegen der ursprünglichen Intention kontraktualistischer Theorien, so das Urteil, führen Privateigentum und der es schützende Staat zur Verfestigung von Ungleichheit und Abhängigkeit, und verhindern die politische Gestaltung der geteilten Welt. Dabei sind es gerade die Naturzustandstheorien, die die Idee einer geteilten Welt in den Fokus rücken: Ausgehend von den Erfahrungen der Kämpfe um Land und Ressourcen in ihren eigenen Gesellschaften und in den Kolonien, konzipieren die Autoren der Aufklärung die Erde als ‚ursprünglichen Gemeinbesitz‘, auf den ursprünglich keiner mehr Recht hat als ein anderer. In diesem Beitrag werde ich der Frage nachgehen, warum selbstverwaltete politische und Eigentumsstrukturen dabei dennoch kaum eine Rolle spielen, und ob sich das notwendig aus der Idee des Naturzustands ergibt.

Abstract: In the last years there has been a growing number of theories critical of property and state authority, that argue for a commons-based way of living and for political self-government. Contrary to the intention of social contract theories, they claim, private property and the state securing it contain inequality and dependency and hinder political engagement in a shared world. However, it have been these theories of the state of nature that explicitly focused on the idea of a shared world: Starting from the experience of conflict over land and resources in their own societies and in the colonies, the authors of the enlightenment conceptualize the earth as being the ‘original common ownership’ of mankind, nobody having more right to it than anybody else. In this paper I will ask why commons do not play a prominent part in these theories and if this necessarily results from the idea of a state of nature.

* Eva Weiler, Universität Duisburg-Essen
ID 0009-0006-2760-6098, Kontakt: eva.weiler@uni-due.de

1. Einleitung

Elinor Ostrom (2008: 8 f.) stellt in ihrem 1990 erschienenen wirtschaftswissenschaftlichen Werk *Governing the Commons* fest, dass ein ganz überwiegender Teil der modernen Herrschafts- und Eigentumstheorie den „Leviathan as the ‚only‘ way“ betrachte. Damit, so Ostroms Kritik an diesen Theorien, verfestige sich die Auffassung, dass menschliche Gemeinschaften notwendigerweise einer übergeordneten regelgebenden und -durchsetzenden Instanz bedürften. Ostroms (2008: 18 ff.) eigene Arbeit zeigt jedoch, dass Menschen sehr wohl auch ohne staatliche Institutionen in der Lage sind, stabile Kooperationsverhältnisse aufzubauen, Regeln aufzustellen und durchzusetzen. In den letzten Jahren findet diese Kritik am Übergewicht kontraktualistischer Modelle in der Herrschafts- und Eigentumstheorie in einer Reihe von Veröffentlichungen ein breiter werdendes Echo: anarchistisch-abolitionistische Autorinnen und Autoren wie Daniel Loick (2016; 2017) und Eva von Redecker (2018; 2020) beschreiben die destruktiven Paradoxien des liberalen Eigentums und argumentieren für die Einübung sozial-revolutionärer Praktiken; Michael Hardt und Antoni Negri (*Commonwealth* von 2009) sowie Pierre Dardot und Christian Laval (*Commun* von 2014) haben das *common* jeweils in die Titel ihrer Werke aufgenommen, in denen sie auf sehr unterschiedliche Weise eine anarchistische Vision lokal-globaler Gemeinschaft(en) entwerfen.

Die Gegnerschaft zwischen kontraktualistischen und marxistisch-anarchistischen oder *commons*-Theorien – im Folgenden werde ich diese Ansätze etwas vereinfachend als anarchistische Eigentums- und Herrschaftskritik bezeichnen – erscheint evident: Wie Marx (1967: 355 f.) bemerkt, nehmen die Theorien der Aufklärung die Entwicklung des bürgerlichen Staates mit seiner Trennung zwischen einem mit Rechten bewehrten Individuum und der Republik als Repräsentantin einer abstrakten Allgemeinheit auf. Weil die Allgemeinheit abstrakt und die Ökonomie privateigentumsbasiert ist, setzen sich nach wie vor auf allen Ebenen die egoistischen Interessen der Eigentümer gegen die der Nicht-Eigentümer durch. Der Staat verwechselt hier den Auftrag zum Erhalt aller, den er sich selbst gibt, mit dem Schutz des privaten Eigentums, das er in den Status eines Menschenrechts erhebt und zur normativen Grundlage seiner eigenen Existenz macht (vgl. ebd.: 365 ff.). Und so wird, wie Dardot und Laval (2014: 337 f.) mit Bezug auf Marx festhalten, aus diesem Eigentum, das die Basis politischer Herrschaft bildet, ein „droit coutumier des privilégiés“, das sich gegen ein „droit coutumier de pauvreté“ stellt: Während die Allmende und auch viele Grundbesitzer es lange Zeit zuließen, dass Personen ohne eigenen Besitz Zugang zu notwendigen Ressourcen wie Feuerholz oder Wasser hatten, wird Eigentum im 18. und 19. Jahrhundert nach und nach zum exklusiven Anspruch derjenigen, denen bereits das Privileg des Besitzes zukommt (vgl. ebd.: 325 ff.).

Ebenso evident wie die Gegnerschaft sind allerdings auch die Gemeinsamkeiten der beiden Stränge, was den Problemhorizont angeht, den sie adressieren – schließlich reagiert die anarchistische Kritik auf Fehler, die sie bei der kontraktualistischen Theorie in deren Antworten auf eine gemeinsame Frage ausmacht: Beide Theoriestränge entwerfen vor dem Hintergrund globaler ökonomischer und politischer Interdependenzen

in ihrer Zeit kritische Konzeptionen politischer Organisation, und für beide Stränge geht es dabei im Kern um das Verhältnis von realer Abhängigkeit und normativ begründeter Unabhängigkeit oder Selbständigkeit.

Die zentrale Rolle des Eigentums, mit der beide Stränge es zu tun haben, entsteht im 17. und 18. Jahrhundert mit der zunehmenden und zunehmend imperial geprägten Kolonialisierung und den damit verbundenen Konflikten um Land und regionalen und globalen Einfluss. In dieser Zeit wird zum ersten Mal dezidiert diskutiert, welche Formen nicht nur des Eigentums im Allgemeinen, sondern der *Aneignung* von Eigentum rechtmäßig sein können (vgl. Damler 2008). Die Aneignung in den Blick zu nehmen, bedeutet aber auch, das Eigentum in der Zeit zu verorten – wie ich zeigen werde, ist ein wesentlicher Aspekt des Naturzustandes, dass er ermöglicht, (bestehendes) Eigentum zum Teil einer Entwicklungsgeschichte zu machen und/oder zu historisieren. Dieser zeitliche Aspekt, der sich als spezifische Vorstellung von gesellschaftlicher und ökonomischer Entwicklung äußert, ist verbunden mit einer Situation, in der, neben den grundlegenden Umwälzungen innerhalb der Wissenschaften, auch die sozialen und ökonomischen Verhältnisse nicht mehr zu den statischen Modellen des Absolutismus passen wollen: In den europäischen Gesellschaften wächst langsam das Bürgertum zu einem politischen Faktor heran, die beginnende Agrarrevolution und die technischen Entwicklungen in anderen Arbeitsbereichen führen zu massiven Veränderungen in den Arbeits-, Eigentums- und Eigentümerverhältnissen und zu einer wesentlich höheren Mobilität; die politische Macht weitet sich aus und zentralisiert sich zugleich Stück für Stück (vgl. Hodgson 2017).

Die heutige Situation unterscheidet sich insofern grundlegend von der des 17. und 18. Jahrhunderts, als das heutige kapitalistische, mit fossiler Energie betriebene Wirtschaftssystem ein damals wohl unvorstellbares Ausmaß an ökonomischer und politischer Abhängigkeit, militärischem Gewaltpotenzial und globaler ökologischer Bedrohung erzeugt hat. Weder die Konzentration sozialer und ökonomischer Macht noch die imperialen Bestrebungen wirtschaftlicher und politischer Akteure wurden also durch das Zusammenspiel von privatem und öffentlichem Recht eingedämmt, wie das dem Entwurf der Theorien der Aufklärung zufolge idealerweise hätte der Fall sein sollen. Vielmehr sind sie vielerorts zu Instrumenten geworden, um Abhängigkeiten beizubehalten oder zu vertiefen, mit allen Folgen, die das für inner- und zwischenstaatliche Verhältnisse und für die Bewirtschaftung natürlicher Ressourcen hat (vgl. Mattei/Nader 2008; Milanovic 2016; Callinicos 2023).

Diese Entwicklungen mögen als logische Folge einer Konzeption von Gesellschaft erscheinen, für die die private Verfügung über Ressourcen einen wesentlichen Bestandteil ökonomischer und politischer Freiheit darstellt. Allerdings gibt es in allen diesen Theorien einen Gegenbegriff zum Privateigentum, der diesem vorausgeht: Die Naturzustandstheorien der Aufklärung begründen die Rechtmäßigkeit privater und jeder anderen Form der Aneignung und Verfügung mit dem ‚ursprünglichen Gemeinbesitz an der Erde‘, also der Idee, dass ursprünglich niemand mehr Anrecht auf die Erde und die auf ihr befindlichen natürlichen Ressourcen hat als ein anderer. Bei Thomas Hobbes (2013: 50 f.) finden wir sogar das Gemeineigentum als Prototyp für die Bewirtschaftung natürlicher Ressourcen, was insofern nicht verwunderlich ist, als die Allmendewirtschaft

bis ins 19. Jahrhundert in vielen Bereichen, insbesondere in der Landwirtschaft, den Standardfall bildet (vgl. Rodgers et al. 2010: 19 ff.).

Ich möchte deshalb in diesem Beitrag der folgenden Frage nachgehen: Wenn zu der Zeit, zu der Autoren wie Thomas Hobbes und Immanuel Kant ihre Theorien verfassten, die Allmendewirtschaft in vielen Bereichen den Normalfall bildete, und wenn die Idee des Gemeinbesitzes ein grundlegendes Element der Naturzustandskonzeption ist, die explizit als Argument gegen Abhängigkeit und Ungleichheit angeführt wird, warum spielt für die Autoren dann trotzdem das Privateigentum eine so entscheidende Rolle, und warum taucht die Allmende nie in ihrer politischen Bedeutung als lokale Selbstorganisation auf?

Bei der Bearbeitung dieser Frage, für die ich in den Abschnitten zwei und drei die Theorien der beiden genannten Autoren untersuchen möchte, gehe ich davon aus, dass es zwei Aspekte gibt, die beachtet werden müssen. Erstens adressieren Naturzustandstheorien hobbesscher Prägung (zu der ich auch diejenige Kants zähle) ein spezifisches normatives Problem, das insbesondere durch die erkenntnistheoretische Annahme definiert ist, dass die menschliche Erkenntnis bedingt und damit nicht dazu geeignet ist, das absolut Gute oder Richtige zu erkennen (vgl. Hobbes 2011: 20 ff.; Kant 1977: 347, 508 ff.). Deshalb hat niemand mehr Recht als ein anderer, seine Überzeugungen oder Bestrebungen durchzusetzen, und da Menschen, geprägt durch ihre soziale und ökonomische Position, aber auch durch ihre normativen und empirischen Überzeugungen, konfligierende Bestrebungen haben, braucht es einen Modus, in dem entschieden werden kann, welche Bestrebung Geltung für sich beanspruchen kann. Dieses Problem wird, wie ich zeigen möchte, an der Idee des Gemeinbesitzes besonders deutlich, und hier zeigt sich auch, warum die Theorien für zentralisierte politische Herrschaft argumentieren und ein strukturelles Misstrauen gegenüber Verbänden unterhalb der höchsten Herrschaftsebene (*Commonwealth*, Republik oder Völkerrecht) haben. Denn, so die Annahme, nur diese höchste Ebene entspricht der tatsächlichen Verflechtung von politischen und ökonomischen (Macht)Verhältnissen innerhalb einer Gesellschaft. Diese Annahme ist aber, zweitens, von Überzeugungen geprägt, die reale Vorgänge betreffen, in die die Theorien sich ‚einmischen‘: Die entworfenen Modelle, mit denen politische und ökonomische Abhängigkeiten verringert werden sollen, basieren auf Annahmen über mögliche und wahrscheinliche politische und ökonomische Entwicklungen. Es sind vor allem diese Annahmen, die die Form des Eigentums bestimmen, die jeweils konzeptualisiert wird. Wie ich im Durchgang durch die Theorien und im abschließenden Teil zeigen werde, ergibt sich aus der Naturzustandskonzeption bei Hobbes und Kant deshalb auch nicht notwendigerweise das Privateigentum oder eine privateigentumsbasierte Ökonomie.

Beginnen werde ich im ersten Abschnitt jedoch mit der Theorie von John Locke, die sich insofern von Theorien hobbesscher Prägung unterscheidet, als Locke den Naturzustand nicht als Abstraktion von (bestehender) politischer Herrschaft, sondern als ‚natürlichen Zustand‘ des Menschen konzeptualisiert. An diesem Gegenbild möchte ich zeigen, was methodisch über die Abstraktion erreicht wird, und warum hier gerade mit Blick auf das Eigentum wichtige Einsichten gewonnen werden.

Im abschließenden vierten Abschnitt werde ich dann noch einmal die zentralen methodischen und normativen Elemente zusammenfassen, die die Naturzustandstheorien zu ihrer Eigentums- und Herrschaftskonzeption führen, um dann zu fragen, ob sich die Idee des ursprünglichen Gemeinbesitzes anders ausformulieren lässt, wenn wir von kritisch informierten, aktuellen Annahmen über mögliche und wahrscheinliche ökonomische und politische Entwicklungen ausgehen. Dabei werde ich auch auf die anarchistische Kritik zurückkommen, um mit ihr zu formulieren, dass es vor allem die Möglichkeit der politischen Gestaltung einer gemeinsamen Welt ist, die mit dem Gemeineigentum oder den *commons* auf dem Spiel steht.

2. Produktives Privateigentum als natürliche Folge der menschlichen Entwicklung

Die eingangs genannte Kritik am *Leviathan as the only way* bezieht sich auf die mit dem Naturzustand verbundene Annahme, nur das Gewaltmonopol einer übergeordneten Herrschaftsinstanz könne eine dauerhafte, friedliche Kooperation zwischen einzelnen Handelnden erzwingen. In der Naturzustandstheorie John Lockes steht allerdings nicht das Verhältnis einzelner Handelnder zueinander im Fokus, sondern das Verhältnis des Menschen zur Erde: Locke (2004) denkt die Frage nach der rechtmäßigen Aneignung und dem rechtlichen Schutz des Eigentums vom normativen Gebot einer produktivistischen Ökonomie her, die sich aus einem bestimmten Verständnis des naturrechtlichen Gebots zum Erhalt der Menschheit ableitet. Damit zeigt sich bei Locke eine Veränderung, die sich im 17. und 18. Jahrhundert im Mensch-Natur-Verhältnis vollzieht und fortan das Verständnis des modernen Eigentums und des modernen Wirtschaftens prägen wird. Für Locke ist es nicht mehr die Natur, die, wie Grotius (1916: 8) noch mit Verweis auf Seneca sagt, dem Menschen ihre Schätze darbietet. Es ist der Mensch, der der Schöpfung zu ihrer eigentlichen Bestimmung verhilft, indem er sie möglichst produktiv bearbeitet, und der als Eigentümer deshalb auch in einem moralischen Verhältnis zu den angeeigneten Ressourcen steht (vgl. Locke 2004: 294). Diese Veränderung im Naturverständnis hat eine sehr reale Basis: Die technischen und landwirtschaftlichen Entwicklungen ermöglichen eine enorme Produktivitätssteigerung und bilden damit nicht nur die Grundlage dafür, Natur als beherrschbar und gestaltbar vorzustellen, sondern auch die politische und ökonomische Entwicklung des Menschen. Locke hat an beidem teil: Als Sekretär der *Lords Proprietors of Carolina* – ab den 1630er Jahren erhielten Teile des Adels die königliche Erlaubnis, sich Land in den Kolonien anzueignen – war er daran beteiligt, die bisher aus Sicht der Europäer kaum „genutzten“ Flächen Amerikas zum Wohlstand „der Menschheit“ zu verwalten (vgl. ebd.: 293 f.; Arneil 1996). Als Vertrauter Shaftesburys war er direkt in die Konfrontation zwischen Royalisten und Parlamentariern verwickelt; die *Two Treatises on Government* erschienen im selben Jahr, in dem die *Glorious Revolution* mit dem Sieg der Parlamentarier endete (vgl. Laslett 2004: 45 ff.).

Um Lockes spezifische Auffassung des ursprünglichen Gemeinbesitzes an der Erde herauszuarbeiten, möchte ich seine Naturzustandskonzeption anhand zweier Topoi

skizzieren, die eine lange Tradition im Naturrecht haben, bei Locke aber eine ganz eigene Deutung erfahren: der Sündenfall und das goldene Zeitalter.

Lockes (2004: 280) Naturzustand ist kein Kriegszustand, sondern ein „ursprünglicher“ Zustand des Menschen, definiert als „a State of Peace, Good Will, Mutual Assistance, and Preservation“. Dieser Zustand bezeichnet die ‚eigentliche‘ Seinsweise des Menschen (vgl. ebd.: 281), in der Aneignung und Eigentum noch kein faktisches Problem darstellen, und auch theoretisch scheinbar recht einfach zu begründen sind: Auch wenn ursprünglich niemand mehr Recht hat als ein anderer, sich die Ressourcen der Erde anzueignen, muss eine solche Aneignung dennoch erlaubt sein, da die Erde zum Erhalt des Menschen da ist und er bereits verhungert wäre, wenn er alle um Erlaubnis hätte fragen müssen und nicht für sich hätte verfügen dürfen (vgl. ebd.: 286 ff.). Der Naturzustand, in dem jeder so viel nimmt, wie er braucht, und für alle genügend da ist, hält allerdings nicht an – einzelne handeln gegen die natürlichen Gesetze, andere müssen sich wehren, und so kommt es zum Kriegszustand (vgl. ebd.: 281). In Reaktion darauf haben sich menschliche Gemeinschaften und mit ihnen die Regeln des Verkehrs sowie die Herrschaftsformen nun, so Locke, immer so entwickelt, dass sie dem ursprünglichen Zweck entsprechen, menschliches Leben zu erhalten: Wo es wenige Menschen und viel Land gibt, wird es kaum Anreize geben, auf den Besitz anderer zuzugreifen und damit das Naturrecht zu brechen (vgl. ebd.: 290 f.). Anders verhält es sich, sobald das Geldwesen eingeführt wird und damit der Anreiz steigt, mehr zu produzieren, als zum eigenen Erhalt nötig ist. Hier entstehen eine Vielzahl rechtlicher Regelungen und vor allem eine starke Ungleichheit, die sowohl zwischen den Bürgern als auch bei den Machthabern Begehrlichkeiten weckt – entsprechende politische und rechtliche Institutionen werden notwendig (vgl. ebd.: 297 f.).

In einer kurzen Schrift mit dem Titel *Homo ante et post lapsum*, die 1693, also vier Jahre nach den *Treatises* erschien, findet sich diese Entwicklungsgeschichte des Menschen und seines Eigentums in kondensierter Form. Locke (1997a: 320) schreibt hier, Gott habe den Menschen sterblich geschaffen, habe ihm aber die gesamte Welt gegeben, um sich zu erhalten. Da der Mensch alles gehabt habe, was er brauchte, und alles gebrauchen durfte, was da war, habe er auch nicht sündigen können. Nur vom Baum des Lebens habe er nicht essen dürfen; die Strafe hierfür war der natürliche Tod. Doch der Mensch habe gesündigt, und die Strafe folgte prompt, „for [man] was thrust out from the tree of life“ (ebd.). Und da er nun von dem abgeschnitten war, „that could cure any distemper [which] could come from too free a use of the creatures“ (ebd.), habe der Mensch sterben müssen. Es gibt also einen paradiesischen Zustand, in dem der Mensch unsterblich ist; mit der Sünde kommt die Sterblichkeit und mit ihr der private Besitz, und mit dem privaten Besitz „covetousness, pride, and ambition“ (ebd.: 321). Bis auf den Sündenfall ist das exakt die gleiche Beschreibung, die auch im *Second Treatise* gegeben wird, und zwar sowohl im Eigentumskapitel, als auch wenn es um die Anfänge der politischen Gemeinschaft geht. Hier heißt es, im „*Golden Age*“ habe es bessere Menschen und daher auch bessere Herrscher gegeben, die ihre Macht nicht missbrauchten, und gegen die man sich folgerichtig auch nicht aufgelehnt habe (Locke 2004: 342 f., Hervorhebung im Original). Jetzt, wo der Missbrauch der Macht ein unerträgliches Ausmaß angenommen habe, müsse man sich

auf den Zweck politischer Herrschaft besinnen und sie entsprechend begrenzen, damit die menschliche Fähigkeit zur Produktivität nicht gehemmt, sondern durch gut eingerichtete Gesetze gefördert werde (vgl. ebd.; zum Einfluss der zeitgenössischen Beschreibung Amerikas als ‚Garten Eden‘ auf Locke vgl. Batz 1974).¹

Das goldene Zeitalter und der Sündenfall sind, wie bereits erwähnt, gängige Topoi des Naturrechts (vgl. Medick 1973: 31 f.); allerdings dienen sie hier in der Regel dazu, das jetzt geltende positive Recht von einem vormals geltenden natürlichen Recht abzugrenzen (vgl. Grotius 1919: 39). Locke hingegen bildet aus dem goldenen Zeitalter den Dreischritt einer menschlichen Entwicklungsgeschichte, der damit beginnt, eine normative Positivfolie zu formulieren, mit der sich das normative Problem aufzeigen lässt, auf das Herrschaft antwortet: Der „State all Men are naturally in“ ist frei und gleich (Locke 2004: 269), und er ist ursprünglich sicher, das heißt weder durch Knappheit noch durch Rechtsübertritte geprägt (vgl. ebd.: 292). Im *Second Treatise* könnte Locke (ebd.: 293) eigentlich direkt von der Bestimmung der Freiheit und Gleichheit in den ersten vier Kapiteln zur politischen Verfasstheit des Staates übergehen. Stattdessen nimmt er im langen fünften Kapitel, dem Eigentumskapitel, einen zweiten Schritt vor, in dem der ursprüngliche Zustand durch die Verknappung der vorhandenen Ressourcen verloren geht. In der Art der Verknappung – der Ungleichverteilung, die mit der Einführung des Geldes entsteht – ist aber bereits die Lösung des Problems angelegt: Denn die ursprüngliche materielle und rechtliche Sicherheit kann in einem dritten Schritt durch eben diese Entwicklung, also die produktive Bearbeitung des Bodens aus dem Gewinnstreben, wiedergewonnen werden, sofern politische Herrschaft entsprechend eingerichtet wird (vgl. ebd.: 294 ff.). Der Naturzustand ist damit zugleich begründendes Ideal und sich selbst vollziehender Zweck im naturrechtlichen Sinn, nur dass dem Menschen als Gestalter der Welt die aktive Rolle zukommt, den göttlichen Auftrag zur produktiven Nutzung seiner Kräfte und der Natur umzusetzen – die Rückkehr zum paradiesischen Überfluss ist möglich (vgl. Locke 1997b; Ince 2011).

Aus dieser Antwort ergibt sich auch, warum weder die Allmende noch kommunale Selbstverwaltung für Locke eine besondere Bedeutung haben können.² Die Allmende funktioniert über die gemeinsame Abhängigkeit, aus der sich eine Verantwortung gegenüber allen Miteigentümern ableitet, ihre Subsistenz zu sichern und das heißt, ihnen Zugang zu den entsprechenden Ressourcen zu gewähren. Ein persönliches Gewinninteresse wird damit immer von konkreten Anderen beschränkt, für die eine starke Ungleichverteilung außerdem eine direkte Bedrohung darstellen würde.

Ist das aber eine notwendige Konsequenz aus der Figur des Naturzustandes? Dass Locke der Erde als Gemeinbesitz einen so stark inhaltlich bestimmten Zweck zuschreiben kann, ist nur möglich, weil vorausgesetzt wird, dass wir zumindest für unser Leben auf

1 Lockes Produktivitätsparadigma lässt sich natürlich auch ohne Verweis auf das goldene Zeitalter und den Sündenfall begründen und beschreiben, vgl. Weiler (2023: 42 ff.).

2 Locke (2004: 288 f.) nennt *commons* als Wirtschaftsform, wobei er wie Kant (vgl. 1977: 359) betont, dass *commons* auf einem Vertragsschluss basieren. Auch bei den *commons* gilt für Locke (2004: 289, Hervorhebung im Original), dass es die produktive Aneignung ist, „which begins the Property“.

der Erde erkennen können, welche Zwecke die Natur erfüllt (vgl. Locke 1997c: 260 ff.). Weder bei Grotius noch bei Hobbes oder Kant findet sich eine solche Vorstellung erkennbarer materialer menschlicher Zwecke. Stattdessen sehen diese Autoren, wie in der Naturrechtstradition üblich, eine Beschränkung des Eigentums durch das Lebensrecht eines jeden einzelnen, die Locke durch den abstrakten Zweck der unbeschränkten Produktion für die Menschheit aufgibt (vgl. Macpherson 1962: 221).

Ich möchte im nächsten Abschnitt deshalb zunächst Thomas Hobbes' Theorie heranziehen, die sich dezidiert gegen eine natürliche Herausbildung menschlicher Gemeinschaften wendet und daher auch nicht das Lockesche Naturrechts- und Entwicklungsverständnis hat.

3. A *Commonwealth of Bees*? Relative Gleichheit durch absolute Herrschaft

Ab den 1650er Jahren wurde in Großbritannien eine Reihe von Gremien gebildet, die der Regierung zuarbeiten sollten, um die kriegsgeschwächte Wirtschaft zu stärken. Daran gingen 1651 die *Navigation Acts* zur Regelung der Seefahrt hervor, die einen Grundstein des entstehenden Empires bildeten. Ein anderer wichtiger Bereich war die Verbesserung der Landwirtschaft. Hier war eine der herausragenden Figuren Samuel Hartlib, Begründer des *Hartlib circle*, der starken Einfluss auf die später gebildete *Royal Society* hatte (vgl. Raylor 1992: 116) – in die 1668 auch John Locke eintrat. Hartlib, der persönlich mit Hobbes bekannt war, verfasste 1655 ein Buch mit dem schönen Titel *The reformed Common-Wealth of Bees* und leistete damit seinen Beitrag zu einer Debatte, die seit den 1640er Jahren sowohl unter Gelehrten der Agrarwirtschaft als auch in politischen Zirkeln geführt wurde: Ist das Bienenvolk ein ‚natürliches‘ Modell für den absolutistischen Staat, oder zeigt die Tatsache, dass das Bienenoberhaupt aus dem Schwarm selbst entstammt und ‚freiwillig‘ von ihm ernährt wird, dass der Regent eines gut eingerichteten Gemeinwesens aus fleißigen, natürlicherweise tugendhaften Bienchen weder Tyrann noch Erbmonarch sein kann (vgl. Raylor 1992: 105 ff.)?

Hobbes' (2011: 119) Bemerkung im *Leviathan*, der Mensch sei weder Ameise noch Biene, richtet sich gegen die Auffassung, politische Herrschaft und die mit ihr einhergehende Ungleichheit sei in irgendeinem Sinne natürlich, oder die menschliche Gesellschaft könne mit einer perfektionistischen, an die Antike anschließende Vorstellung eines fleißigen ‚Bienenvolkes‘ beschrieben werden, in dem sich jeder einzelne zum Wohle aller füge (vgl. Raylor 1992: 105 f.). Denn anders als Ameise und Biene ist das menschliche Tier, so Hobbes (2011: 20 ff.), keines, das sich ohne weiteres einem als „gemein“ ausgegebenen Zweck unterordnet. Einen solchen Zweck kann der Mensch gar nicht erkennen, da das die Einsicht in höhere, unbedingte Wahrheiten voraussetzen würde; menschliches Wissen aber ist bedingt. Und weil das so ist, wird der Mensch auch nicht ohne weiteres friedlich mit seinen Artgenossen zusammenleben, als stilles Rädchen an seinem vorgesehenen Platze, wie ungemütlich der auch sein mag (vgl. ebd.: 119).

Dass ihr Platz innerhalb der Gesellschaft für viele ungemütlich ist, davon geht Hobbes aus, und vor allem dieser Punkt seiner Naturzustandskonzeption hat ihm Kritik eingebracht. Es gibt in diesem Zustand ohne eine alle verbindende Macht ein vornehmlich reaktives Streben danach, andere zu dominieren: Die Furcht vor der Übermacht anderer führt dazu, sich selbst in eine Position der Stärke bringen zu wollen (vgl. ebd.: 87 f.). Ich lese Hobbes' Beschreibung des Naturzustandes deshalb hauptsächlich als Argument zur politischen Bedeutung von Gleichheit und Ungleichheit. Denn so, wie Hobbes (2013: 43 ff.; 2011: 100 ff.) menschliches Verhalten insbesondere in den Kapiteln zu den *Other Laws of Nature* beschreibt, ist die Ablehnung von Ungleichheit dem Menschen als eine Art impulsiv-normatives Gegenstück zum Lebensrecht eingepflanzt. Menschen halten sich für gleich und wollen als Gleiche behandelt werden. Weil sie aber auch das Gleiche wollen, also das gleiche Stück Land, die gleiche Anerkennung der eigenen Meinung, auch und gerade, wenn sie sich von der anderer unterscheidet, treten sie in Konkurrenz zueinander (vgl. Hobbes: 2011: 86 ff.). Da Hobbes davon ausgeht, dass Personen tatsächlich in relevanter Hinsicht gleich sind und es niemandem gelingen wird, sich dauerhaft als in irgendeinem Sinne übermächtige Instanz zu installieren, scheint es keine Möglichkeit zu geben, eine stabile Ordnung zu etablieren – es sei denn durch die Einsicht, dass die Unsicherheit, die durch die Gleichheit aller Menschen besteht, nur ausgeräumt werden kann, wenn sich alle der Herrschaft eines einzelnen Herrschers oder eines Herrscherremiums unterstellen (vgl. ebd.: 120).

Auf der politischen Ebene sind feste, zentralistische Machtstrukturen für Hobbes deshalb entscheidend. Wären Entscheidungskompetenzen verteilt, könnte bei Streitigkeiten immer das gesamte Gefüge ins Wanken geraten und für die Sicherheit, die mit der politischen Ordnung etabliert werden soll, wäre nichts gewonnen. Bedroht wird die Sicherheit konkret vor allem durch die Konkurrenz zwischen den Mitgliedern der (neu entstehenden) Führungselite und durch die Ungleichheit zwischen dieser Elite und der restlichen Bevölkerung. Hobbes' Theorie orientiert sich also nach ‚oben‘: In der Beschreibung menschlichen Verhaltens geht es um das Streben nach politischen Ämtern und den Streit um sie, es geht um Monopole und diejenigen, die so viel haben, dass für andere nichts bleibt (vgl. Hobbes 2013: 48; 2011: 106, 228 f.). Wie Skinner gezeigt hat, ist das auch Hobbes' Blick auf diejenigen, die sich gegen die Monarchie und für eine Stärkung des Parlaments aussprechen: Der Status eines *freeman*, den diese Fraktion für sich beansprucht, ist „no more but this, that the sovereign should take notice of his [the freemans] ability and deserving, and put him into employment“ (Hobbes 1969: 134; zitiert nach Skinner 2008: 80). Politische ‚Machtverteilung‘ hieße in diesem Sinne vor allem, mehr einzelne Individuen mit Macht über andere auszustatten. Die starke Machtkonzentration hingegen bedeutet im Idealfall, die Zahl derer, die Macht über andere haben, so gering wie möglich zu halten. In dieser Perspektive muss es daher auch generell unwahrscheinlich erscheinen, dass eine mittlere Ebene das grundsätzliche Problem lösen könnte, dass Menschen einander gegenseitig zu beherrschen versuchen.

Dabei stellt Hobbes sich, anders als Locke und Kant, explizit gegen absolute Eigentumsansprüche und scheint das Gemeineigentum als Prototyp der Ressourcenaufteilung

zu betrachten. Hobbes (2011: 224, Hervorhebung im Original) bestimmt das Eigentum über seine politische Funktion, Sicherheit und Stabilität zu gewähren, und das kann es nur, wenn Personen nicht davon ausgehen, dass sie einen absoluten Anspruch auf das haben, was sie besitzen – die Behauptung, eine Person habe „*absolute Propriety in [her] Goods*“ und die damit verbundene Weigerung, Steuern zu entrichten, gehört zu den Dingen, die zum Scheitern eines politischen Gemeinwesens führen können. Umgekehrt gilt: „*Things that cannot be divided should be used in common, if possible, and (if there is enough of a thing) each should have as much as he wants*“ (Hobbes 2013: 50 f., Hervorhebung im Original). Gebe es nicht genug, so sollten die Dinge proportional zur Anzahl der Menschen aufgeteilt werden, da anders die vom *law of nature* gebotene Gleichheit nicht gewahrt werden könne (vgl. auch Hobbes 2011: 108). Entsprechend hat derjenige, der mehr nimmt als er braucht, und dadurch anderen das Nötige zum Leben vorenthält, gleich einem unbehauenen Stein in der Mauer keinen Platz in der Gesellschaft und sollte aus ihr ausgeschlossen werden (vgl. Hobbes 2013: 48; 2011: 106).

Alle diese Überlegungen und Bestimmungen, die Hobbes in den Kapiteln zu den *Other Laws of Nature* formuliert, verweisen auf das Set an Freiheiten, die, so Hobbes, auch beim Eintritt in die bürgerliche Gesellschaft nicht abgegeben werden können. Zu ihnen gehören ein „*right to governe their [mans] owne bodies; enjoy aire, water, motion, waies to go from place to place; and all things else, without which a man cannot live, or not live well*“ (Hobbes 2011: 107). Auch wenn Hobbes den Gemeinbesitz an der Erde nicht explizit nennt, sind diese Formulierungen typisch für ein Denken, das davon ausgeht, dass die Funktion der Erde, Lebensgrundlage aller zu sein, eine Berechtigung jedes einzelnen impliziert, einen je eigenen Zugang zu ihren Ressourcen zu bekommen (vgl. Brett 2011: 11 ff.). So führt Hobbes (2011: 239) mit Bezug auf die wachsende Zahl der Armen in Großbritannien aus, diese sollten entweder durch eine Förderung arbeitsintensiver Gewerbe in Arbeit gebracht oder in den Kolonien angesiedelt werden – die dort bereits lebenden Menschen dürfe man nicht töten, man sollte sie aber dazu bringen, auf weniger Fläche produktiver zu wirtschaften. Das scheint, jenseits der euphemistischen Beschreibung der Kolonien, vornehmlich ein Argument für freie Wirtschaftsmigration zu sein, die Hobbes (ebd.) als vorläufige Lösung eines potenziell unlösbaren Problems begreift, das von den Autoren der Aufklärung nur so formuliert: „[W]hen all the world is overchargd with Inhabitants, then the last remedy of all is Warre; which provideth for every man, by Victory or by Death.“

Das ist es, was Hobbes interessiert: Wie die Menschen, deren Ressourcenverbrauch mit ihrer wirtschaftlichen Tätigkeit stetig wächst, ohne permanenten Gewaltausbruch auf einer (global verstandenen) Fläche leben können, die immer dichter besiedelt und immer stärker umkämpft ist. Der ‚Naturzustand‘ beschreibt das grundlegende normative Problem, das sich aus Hobbes’ erkenntnistheoretischen und sozialontologischen Annahmen ergibt. Die absolute Macht des Souveräns als Autor aller Handlungen der von ihm repräsentierten Bürger und die Klugheitsgebote für das Handeln des Souveräns und der Bürger sind eine Antwort auf dieses Problem: Weil starke Ungleichheit real eine doppelte Bedrohung darstellt, nämlich eine materielle für diejenigen, die in Abhängigkeit von

denen leben, die viel haben, und eine Bedrohung der Stabilität für alle (durch Konkurrenz zwischen Machteliten, der Weigerung, ein Recht anzuerkennen und Steuern zu zahlen *et cetera*), sollte sowohl diese Ungleichheit vermieden als auch der Anspruch auf absolutes Eigentum abgewehrt werden.³

Diese Variante des Naturzustandes kennt keine starke Übergangs- oder Entwicklungserzählung, weil sie kein perfektionistisches Ziel im Sinne einer Verbesserung der Schöpfung durch den Menschen vorgibt. Insofern sie ein normativ-prudenzielles Gebot für die politische Einrichtung des *commonwealth* formuliert, stellt sie aber dennoch ein auf eine gestaltbare Zukunft ausgerichtetes Reformprojekt dar.⁴ Weder das Recht noch das Eigentum sind dabei Zweck an sich; sie sind jeweils Instrumente, um ein Verhältnis zwischen Menschen zu etablieren, das deren Erhalt sichert. Hobbes' sozialontologische Annahme, dass Menschen nicht dazu in der Lage sind, untereinander so zu kooperieren, dass gemeinsame Ziele auf friedliche Art erreicht und gesichert werden können, macht es aber unmöglich, mit der grundsätzlich befürworteten Allmendewirtschaft auch ein politisches Projekt zu verbinden.

4. Der ursprüngliche Gemeinbesitz: Eigentum als Konzeptualisierung des geteilten Raumes

So ernst Hobbes die Gleichheit unter Menschen als normatives Gebot und als Impuls menschlichen Handelns nimmt; letztlich führt sie in seinem Modell dazu, dass sinnhaftes gemeinschaftliches Handeln unmöglich wird. Die Absage daran, göttliche oder natürliche Zwecke einsehen zu können, wird zur Absage an menschliche Zwecke, die über individuelle Ziele hinausgehen. Die Kritik des menschlichen Erkenntnisvermögens liefert zwar einerseits die Grundlage dafür, vermeintliche höhere Zwecke als schlecht getarnte individuelle Ziele darstellen zu können – etwa das Ziel des *freeman*, sich eine politische und ökonomische Machtposition zu sichern. Die Annahme, menschliches Handeln sei ausschließlich in dieser Weise zu beschreiben, ist so allerdings nicht haltbar und führt darüber hinaus zu einer ahistorischen Betrachtungsweise. Denn obwohl Hobbes politische Gemeinwesen als Resultat menschlicher Kämpfe beschreibt, sind diese Kämpfe bei ihm keine spezifischen Kämpfe für etwas, sondern der unspezifische, generelle Modus, in dem die einzelnen – und tatsächlich vereinzelt – Mitglieder einer (bürgerlichen) Gesellschaft sich aufeinander beziehen.

Anders verhält es sich bei Immanuel Kant (1777: 347), der zwar wie Hobbes davon ausgeht, dass Menschen potenziell konfligierende Interessen haben, zwischen denen

3 Vgl. für eine ähnliche Beschreibung der Unsicherheit, die die Herausbildung des Staates nahelegt, Pettit (2023: 62 ff.). In dieser Lesart der für Hobbes' Argument relevanten Unsicherheit ist Macphersons (1962: 61 ff.) Annahme, Hobbes beschreibe bereits eine kapitalistische Konkurrenzgesellschaft, argumentativ nicht notwendig.

4 Oliver Eberl (2021: 190, unter Bezug auf Hobbes 2011: 30) sieht hingegen in Hobbes' Vergleich mit den Völkern Amerikas und seiner Bemerkung, andere, heute „zivilisierte und blühende“ Völker hätten „früher“ im gleichen „wildem“ Zustand gelebt, eine Historisierung des Naturzustandes und damit auch die Formulierung einer „Entwicklungstheorie“.

nicht einfach autoritativ entschieden werden kann, da der Mensch nicht in der Lage ist, einen allgemeinen, inhaltlich bestimmten naturrechtlichen Zweck zu erkennen. Menschliches Handeln ist für ihn allerdings ganz wesentlich auf andere bezogen. Die Regeln, die in einer politischen Gemeinschaft gelten, sind nicht bloß das, was der Souverän als Repräsentant aller erlässt, sondern faktisch Resultat einer wie auch immer konflikthaften Entscheidung der politischen Gemeinschaft über sich selbst zu einem bestimmten historischen Zeitpunkt. Gegenstand dieser Entscheidung ist, wie Kant (ebd.: 344) schreibt, wie „jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“ – oder, anders ausgedrückt, die Frage, wer in welcher Weise über was verfügen darf.

Wie ich im Weiteren zeigen werde, führt die Historisierung bestehender Verhältnisse bei Kant zu Annahmen, die der anarchistischen Eigentums- und Staatskritik recht nahe kommen: die notwendige Veränderbarkeit dieser Verhältnisse wird ebenso betont wie die Möglichkeit eines relativen Pluralismus der Eigentumsformen, zumindest zwischen den Völkern. Dennoch hat auch Kant (1992a: 27 f.) zentralisierte Institutionen vor Augen und scheint das Problem direkter Abhängigkeit und Machtausübung über eine Wirtschaft aus lauter selbständigen Kleinbetrieben lösen zu wollen. Welche Annahmen führen Kant dazu, die private ökonomische Selbständigkeit der Allmendewirtschaft vorzuziehen und den zentralisierten Staat der kommunalen Selbstverwaltung?

Kants Ausgangspunkt, politische Herrschaft zu begründen, ist wie bei Hobbes eine irreduzible Konflikthaltigkeit zwischen Personen. Anders als Hobbes motiviert Kant die Geltung von Recht und Herrschaft aber nicht primär über den Selbsterhalt und entsprechende Klugheitsüberlegungen (vgl. Brandt 1974: 180 f.). Er formuliert vielmehr ein normatives Grundverhältnis jedes einzelnen zu sich selbst und zu anderen, das er mit dem Imperativ „[s]ei ein rechtlicher Mensch“ ausdrückt (Kant 1977: 344, Hervorhebung im Original). Dieser Imperativ enthält die Verpflichtung, sich selbst nie als bloßes Mittel behandeln zu lassen und andere nicht so zu behandeln. Um dem Imperativ zu entsprechen, muss, so Kant (ebd.), jede Person sich zu anderen in ein Verhältnis setzen, in dem „jedermann das Seine gegen jeden anderen gesichert sein kann“.

Die Konzeption des Naturzustands, die hinter der Idee des Eintritts in den rechtlichen Zustand steht, unterscheidet sich nun ebenfalls von der der anderen beiden Autoren. Kants (ebd.: 350) Naturzustand ist dem bürgerlichen entgegengesetzt, kann aber durchaus gesellschaftlich verfasst sein. Gegen Hobbes betont Kant (ebd.: 350), dass es nicht die Erfahrung der Gewalttätigkeit oder Bösartigkeit des Menschen ist, die den „öffentlichen gesetzlichen Zwang“ notwendig macht. Vielmehr wüssten wir, auch wenn wir, umgeben von guten und rechtsliebenden Menschen, nie Gewalt erfahren, dass sie solange nicht ausgeschlossen ist, wie einzelne Menschen, Völker und Staaten für sich beanspruchen, unabhängig von der Meinung anderer für und über sich entscheiden und ihre Entscheidungen rechtmäßig mit Gewalt durchsetzen zu können (vgl. ebd.: 430). Eben deshalb soll ein jeder in einen „Zustand treten, darin jedem das, was für das Seine anerkannt werden soll, *gesetzlich* bestimmt, und durch hinreichende Macht (die nicht die seine, sondern

eine äußere ist) zu Teil wird“ (ebd., Hervorhebung im Original gesperrt gedruckt).⁵ Damit ist der Naturzustand letztlich eine vornehmlich auf das Eigentum bezogene Denkfigur, die zugleich Kants spezifische Eigentumskonzeption verdeutlicht: Die Frage danach, welche Verfügung rechtmäßig erfolgt, schließt einen Großteil der rechtlich relevanten Handlungen insgesamt ein (vgl. ebd.: 344), und zwar sowohl in Bezug auf das Verhältnis zwischen Personen, als auch auf das zwischen den bei Kant aufgrund des Erstaneignungsrechts notwendigerweise territorial verfassten Völkern.

Kant begründet das Eigentum wie Hobbes und Locke über den ursprünglichen Gemeinbesitz an der Erde. Er nimmt dabei noch ernster, was bei Hobbes bereits anklingt: Sich zu erhalten ist kein ‚bloßer‘ Selbsterhalt. Menschen müssen faktisch über äußere Gegenstände verfügen, um ein Leben führen zu können, und dabei üben sie äußere Freiheit aus (vgl. ebd.: 354). Für den Boden als ursprünglichem Gemeinbesitz gibt es, so Kant (1977: 369), eine „ursprüngliche“ Aneignung, also eine erste Aneignung in der Zeit, die allerdings faktisch einen einseitigen Akt darstellt, der nur einen vorläufigen rechtlichen Anspruch begründet. Erst wenn dieser Anspruch durch eine Rechtsgemeinschaft geschützt wird, wird daraus ein Eigentumsrecht (vgl. ebd.: 365 ff: 373 f., 422 f.).

Dadurch, dass Kant die ursprüngliche Aneignung in der Zeit verortet und sie als einseitigen, nachträglich durch ein gemeinsames Recht validierten Akt auszeichnet, hebt er den politischen Charakter dieser Validierung hervor. Das faktisch verliehene und geschützte Eigentumsrecht wird so, anders als bei Hobbes, nicht durch einen politischen Körper neutralisiert, der letztlich rein funktional auf größtmögliche Stabilität ausgerichtet ist. Vielmehr werden Interessen und Überzeugungen, die für eine Zeit definieren, wer über was in welcher Weise verfügen können soll, als „Volksmeinung“ in die Gesetzgebung aufgenommen (ebd.: 444). Damit ist jede Naturalisierung der bestehenden politisch-rechtlichen Ordnung ausgeschlossen, da sie so nur als Produkt historischer Kämpfe und damit zugleich als veränderbar verstanden werden kann (vgl. Maus 1994: 25). Das gilt, wie Kant (1977: 470 ff.; 1992b: 70 f.) in den Abschnitten zum Völkerrecht schreibt, schon für die Territorien der bestehenden Staaten und Imperien, deren Grenzen das Resultat einer Reihe von Kriegen sind. Deutlich wird es auch an den Bemerkungen zu Eigentumsprivilegien, wenn Kant (1977: 444 f.) feststellt, dass ein Zeitpunkt kommen könnte, zu dem der privilegierte Zugang von Ritterorden und Kirchen zu Bodeneigentum der Volksmeinung nicht mehr entspricht und deshalb abgeschafft werden sollte. Und auch die Ungleichheit zwischen großen Gutsbesitzern, Bauern und Landarbeitern könne mit der Zeit aufgehoben werden, wenn Privilegien abgeschafft und Aufstiegsmöglichkeit gegeben seien (vgl. Kant 1992a: 27 f.). Dann, so Kant (ebd.; vgl. auch 1977: 433), können auch Kleinbauern und Landarbeiter ihr eigenes Land erwerben und zu selbständigen

5 Welsch (2021: 51; zitiert nach Fulda 2013: 106, Fn 14) meint an dieser Stelle feststellen zu können, Kant sehe im Übergang vom Privat- zum öffentlichen Recht vor, dass „[e]in jeder auf diese Weise – nach wie vor – aus ‚seinem eigenen Recht[.] zu thun, was ihm recht und gut dünkt‘, handeln [kann], ohne dabei von der ‚Meinung‘ irgend eines ‚Anderen [...] abzuhängen‘ [...]. Mit anderen Worten: ‚Ein Anarchist, der Kant bis hierher aufmerksam genug studiert, müsste seine helle Freude [...] haben‘“. Das verkürzte Kant-Zitat verkehrt dessen Aussage allerdings in ihr Gegenteil.

Bürgern werden, die aktives Wahlrecht erhalten sollen, weil ihre Stimme nicht mehr durch den Zwang anderer verfälscht werden kann, von denen sie abhängig sind.

Kants (1977: 366 f.) „Naturzustand“ ist keine Abstraktion von bestehenden Verhältnissen im hobbeschen Sinne. Er ist auch kein vollständig rechtloser Zustand, sondern ein Zustand provisorischen Rechts, das dennoch Anspruch auf Geltung erheben kann. Die Geltung ist dabei nicht abhängig von der Art und Weise, wie über einen angeeigneten Gegenstand verfügt wird: Kant (ebd.: 376 f.) betont ausdrücklich, dass jedes Volk, das einen Boden bewohnt, diesen auch besitzt, und das gilt auch für Hirten- und Nomadenvölker, auch wenn Kant diese Völker für ‚wild‘, kulturlos und dem Untergang geweiht hält (vgl. hierzu Bernasconi 2003). Unabhängig von ihrer Wirtschaftsweise haben also alle Völker aufgrund des Erstaneignungsrechts zumindest ein vorläufiges Eigentum an ihrem Boden. Denn jede *faktische* Verfügung ist eine *spezifische* Verfügung – auch das Gemeineigentum bedarf eines Vertrages und basiert faktisch auf einem solchen, also einer zumindest provisorischen rechtlichen Regelung zwischen den Gemeineigentümern, der besagt, dass der betreffende Boden beziehungsweise das betreffende Gut als gemeinsames verwaltet werden soll (vgl. ebd.: 359). Im Verhältnis ‚rechtlicher‘ Menschen zueinander darf auch dieses vorläufige Eigentum nicht verletzt werden – erst der Eintritt in einen öffentlichen beziehungsweise völkerrechtlichen Rechtszustand würde es erlauben, legislativ die damit entstehenden privatrechtlichen Eigentumsverhältnisse zu verändern.

Eben dieser gerade beschriebene Umstand, dass der Mensch faktisch über äußere Gegenstände verfügen muss, um handeln zu können, dabei aber eine bestimmte Verfügung über einen Teil des ursprünglichen Gemeinbesitzes als rechtmäßige beansprucht, markiert für Kant das normative Problem, auf das politische Herrschaft antworten soll, und hier ist bei Kant die Abstraktion zu verorten: Die Idee des „ursprünglichen Gesamtbesitzes“ (vgl. ebd. 373), der auch nach jeder faktischen Aneignung weiterhin als normativer Bezugspunkt bestehen bleibt, abstrahiert von der bestehenden Eigentumsverteilung und den bestehenden Eigentumsprivilegien. Deshalb bleibt als normative Frage bestehen, wie ein Verhältnis zwischen den ‚Gemeinbesitzern‘ aussehen kann und soll, in dem bestimmt werden kann, wer in welcher Weise über was verfügen darf.

Die Antwort auf diese Frage wird angeleitet vom Prinzip der Rechtlichkeit, nach dem die Völker sich selbst eine republikanische Verfassung geben und dann gemeinsam eine Föderation bilden, um zum „ewige[n] Friede[n]“ (ebd.: 474) zu kommen. Der ewige Friede ist eine regulative Idee, und insofern gibt es bei Kant wie bei Locke die Vorstellung einer menschlichen Entwicklung. Allerdings macht Kant (ebd.: 377) erstens deutlich, dass diese menschliche Entwicklung dennoch historisch zufällig ist: Dass die Völker so aufeinander einwirken, wie sie es tun, folgt keinem größeren Plan; es gibt keinesfalls einen „Zweck der Schöpfung“, den die Europäer erfüllen, indem sie das bisher „menschenleere“ Land urbar machen.⁶ Zweitens beruht der Verlauf der Entwicklung auf politischen Entscheidungen und gesellschaftlichen Kämpfen und beinhaltet deshalb nicht den Ausweis einer moralischen Richtigkeit der durchlaufenen Formen – ganz im Gegenteil haben die

6 Kant (1977: 377) wendet sich ironisch gegen den „Jesuitismus“ und seine Rechtfertigung der Kolonialisierung.

Großgrundbesitzer ihren Besitz in einer Gesellschaft erlangt, die es ihnen durch Privilegien erlaubte, sich ‚nicht-rechtlich‘ zu verhalten (vgl. Kant 1992a: 28).

Das gleiche Prinzip, das die Partikularität historischer Entwicklungen aufzeigt und ihre Kritik ermöglicht, zeigt aber auch, warum es zwar Gemeineigentum geben kann und auch die Völker in ihrer je eigenen Weise darüber bestimmen können, wie sie über den von ihnen bewohnten Boden verfügen wollen. Innerhalb der Republik beansprucht aber dennoch das staatliche Recht allgemeine Geltung. Denn wenn wir die Verfügung vom ursprünglichen Gemeinbesitz des Bodens her denken, der zugleich auch immer geteilter politischer Raum ist, dann wird ein starker rechtlicher Pluralismus oder Anarchismus, der allgemein gültige Regelungen ablehnt, zum normativen Problem – wenn Handelnde in einem ursprünglich gemeinsamen Raum über ursprünglich gemeinsamen Boden verfügen und dabei aufeinander einwirken, warum sollte es dann gestattet sein, den ursprünglich einseitigen Akt dieser Verfügung mit einem je eigenen Recht zu sanktionieren? Dieses normative Problem muss notwendigerweise für jede Form der Verfügung gelten, ob privat, in Gemeineigentum oder staatlich-öffentlich. Deshalb ist Kants Argument auch nur mit dem Völkerrecht als höchster und rechtslogisch erster Rechtsebene vollständig. Damit zeigt sich auch hier der Blick nach ‚oben‘: Letztlich ist es die militärische Macht der Staaten, gewaltsam Grenzen zu verschieben oder sich fremde Territorien anzueignen, die durch ein Völkerrecht gebannt werden soll (vgl. Kant 1992b).

5. Vom Gemeinbesitz zum Gemeineigentum? Die begrenzte methodische Offenheit des Naturzustandes

Wie im Durchgang durch die Theorien deutlich wurde, unterscheidet sich das normative Problem, das die Autoren mit dem Naturzustand adressieren, und damit auch das Modell, das sie für eine zukünftige Entwicklung entwerfen. Die gesonderte Betrachtung der mit dem Naturzustand verbundenen Idee des ursprünglichen Gemeinbesitzes an der Erde macht das besonders deutlich: Je nachdem, wie der ursprüngliche Gemeinbesitz und das Verhältnis der Gemeinbesitzer zu ihm und zueinander definiert werden, ändert sich auch die Antwort auf die eingangs gestellte Frage, warum die Autoren trotz der durch Allmende geprägten Wirtschaft und der zentralen begründungstheoretischen Rolle des ursprünglichen Gemeinbesitzes dem Gemeineigentum weder ökonomisch noch politisch große Bedeutung beimessen.

Ich möchte nun abschließend noch einmal die methodischen und normativen Elemente herausstreichen, die zu einem privateigentumsbasierten Eigentumsregime und zentralisierter Herrschaft führen, um dann zu fragen, ob die Begründung eines gemeineigentumsbasierten ökonomischen und politischen Regimes aus Sicht der Naturzustandstheorien auch bei veränderten Annahmen über die Funktionalität bestehender ökonomischer und politischer Institutionen abgelehnt werden müsste.

Ich habe John Lockes Theorie von den Naturzustandskonzeptionen der anderen beiden Autoren unterschieden, weil Locke Eigentum ausgehend von einem naturrechtlichen

Verständnis des Gemeinbesitzes inhaltlich begründet, was zugleich bedeutet, dass das Eigentumsrecht als Beziehung zwischen Eigentümer und Gegenstand, und nicht als Verhältnis zwischen Personen gedacht wird. Das Privateigentum ist in Lockes Konzeption notwendig, insofern er es für die produktivste Bewirtschaftungsweise hält. Mit anderen Annahmen über die Motivationsstruktur von Personen und über die Produktivität von Privat- und Gemeineigentum könnte deshalb theoretisch auch für eine andere Form des Eigentums argumentiert werden. Allerdings ist Lockes Theorie aufgrund ihrer Konzeption menschlicher Entwicklung intrinsisch affirmativ: Da Locke die bisherige menschliche Geschichte, wie er sie erzählt, als Entfaltung eines naturrechtlichen Auftrags versteht, also als Entfaltung der normativ verstandenen Natur selbst, wird insbesondere die Form des Wirtschaftens, die sich – getragen durch einzelne Individuen und nicht durch ihre mitunter fehlgeleiteten Herrscher – durchsetzt, auch die richtige sein.

Die Attraktivität der Konzeptionen von Hobbes und Kant liegt daher im Gegenzug darin, dass sie den Gedanken, Eigentum sei eine moralisch-rechtliche Verbindung des Eigentümers zu einem Gegenstand, strikt ablehnen. Die Abstraktion des Naturzustandes von jeglicher politischen Ordnung zeigt hier, dass Eigentum eine rein rechtliche, durch die Gewalt des Staates geschützte Konstruktion ist, die unterschiedliche Formen annehmen kann. Darüber hinaus gilt für Hobbes, aber insbesondere für Kant, dass die Idee des Gemeinbesitzes bestehende Eigentumsverhältnisse dauerhaft kritisierbar und politisierbar macht: Das ursprünglich gleiche Recht eines jeden, auf den Gemeinbesitz zuzugreifen, abstrahiert von bestehenden Verhältnissen und macht sie zu normativen Ansprüchen, die in ihrer Geltung überprüft werden können und müssen. Für Hobbes ist dabei die Funktionalität hinsichtlich der sozialen und politischen Stabilität entscheidend, für Kant hingegen die Frage, ob die rechtliche Sanktionierung einer Eigentumsregelung der aktuellen ‚Volksmeinung‘ entspricht, beziehungsweise, bei Regelungen zwischen politischen Gemeinwesen, deren Vertreter wechselseitig gehört wurden.

Hobbes' instrumentelles Verhältnis zum Eigentum und sein Fokus auf relative Gleichheit und absolute Herrschaft führen ihn zu einer prinzipiell sehr schwachen Rolle des Privateigentums, die sich mit Verweis auf die höhere Funktionalität des Gemeineigentums für Hobbes' Ziele auch noch weiter schwächen ließe. Für Kant hingegen ist die private Verfügung zentral, allerdings insbesondere aufgrund der rechtslogischen Bedeutung der Erstaneignung, die ein kritisches Moment beinhaltet: Weil wir als Individuen über äußere Gegenstände verfügen, um zu handeln, muss bestimmt werden können, wie wir darüber verfügen dürfen. Dass Kant dem Privateigentum auch ökonomisch und politisch eine so zentrale Rolle zuschreibt, liegt daran, dass er eine privateigentumsbasierte ökonomischen Unabhängigkeit jedes Einzelnen für möglich hält, die aus seiner Sicht sowohl der Dominanz einiger weniger Bodeneigentümer als vermutlich auch der Abhängigkeit innerhalb der Allmende vorzuziehen ist, auch wenn er letztere nicht explizit nennt. Das Privateigentum als Grundlage der Ökonomie ist also kein notwendiger Teil der Naturzustandstheorie von Hobbes und Kant, und insofern innerhalb von Gemeineigentumsstrukturen das Verhältnis zwischen realer Abhängigkeit und normativ begründeter Unabhängigkeit oder Selbständigkeit besser verhandelt werden kann als im bestehenden

System, gäbe es auf ökonomischer Ebene in dieser Konzeption gute Gründe, eine gemeineigentumsbasierte Ökonomie zu bevorzugen.

Beanspruchte die Allmende als politische Selbstorganisation politische Bedeutung für sich, käme sie, wie im letzten Abschnitt abschließend bemerkt, aus Sicht der Naturzustandstheorien allerdings da an normative Grenzen, wo sie legislative Kompetenzen in Bereichen für sich reklamierte, die andere Gemeinbesitzer ebenso betreffen – in dieser Hinsicht gibt es keinen Unterschied zwischen Privat- und Gemeineigentum (vgl. Rose 1998: 144). Wie ich weiter oben erläutert habe, ist diese normative Überlegung bei Hobbes und Kant jedoch nicht rein theoretisch. Sie reflektiert auch eine reale Entwicklung: Menschen wirken in mehr und mehr Bereichen aufeinander ein und werden auf die ein oder andere Art darüber entscheiden, wie sie die damit verbundenen Konflikte lösen. Beide Autoren gehen davon aus, dass eine dauerhaft friedliche Lösung nur über ein gesetztes, allgemein geltendes Recht zu erreichen ist, und dass Menschen diesen Weg deshalb auch mit einer gewissen Wahrscheinlichkeit wählen werden, weil und indem sie entsprechende Ansprüche – als Rechtsansprüche – aneinander stellen, anstatt zu versuchen, sie gewaltsam durchzusetzen.

Gegen die eingangs genannte marxistisch unterfütterte Kritik an der abstrakten Allgemeinheit dieser Art von Konfliktlösungen und der ganzen Idee des Staatsbürgers, würde die kontraktualistische Theorie vorbringen, dass diese Form der Allgemeinheit die konkreteste ist, die es innerhalb faktisch massiv ungleicher Gesellschaften geben kann. Die Ungleichheit abzuschaffen und damit auch der Allgemeinheit ein Stück ihrer Abstraktheit zu nehmen, indem mehr und mehr selbständige Personen in ein Verhältnis bewusster Abhängigkeit zueinander treten und gemeinsam handeln können, ist in der kantischen Version ein politisches Projekt, das zwar durch die Verbindlichkeit des Rechts gestützt wird, das aber nicht vom Recht selbst umgesetzt werden kann.

Genau hier kann die anarchistische Theorie ihre wohl grundlegendsten Zweifel anmelden, die besonders klar von Peter Kropotkin in *Die historische Rolle des Staates* (1920) formuliert werden. Dort heißt es: „Wenn der Mensch sich knechten liess, so geschah dies weit mehr durch sein Verlangen, ‚nach dem Gesetz‘ zu ‚strafen‘, als durch direkte militärische Eroberung“ (Kropotkin 1920: 18). Die aktiven, freien Gemeinschaften der Städte und Dörfer, die, so Kropotkin (ebd.: 18), durch die „Knechtung“ zerstört wurden, basierten auf Gemeineigentum, das enge Kooperation und die Einhaltung gemeinsamer Regeln verlangt. Sie beruhten auf Gewohnheitsrecht, das die Pflege gemeinsamer Praktiken und eine tiefe Kenntnis bewährter Schlichtungsmechanismen voraussetzt, und auf einer Bindung an den Ort, die durch Sagen und Bräuche gefestigt wurde (vgl. ebd.: 9 ff.). All das geht nach und nach verloren, weil, wie Kropotkin (ebd.: 32, Hervorhebung im Original gesperrt gedruckt) betont, die „*Ideen der Menschen selbst*“ sich geändert hatten – „[d]er Mensch lernt die Autorität lieben“.

Das ist, so könnte man sagen, die negative Formulierung dessen, was Hobbes und Kant vor Augen haben: Das Recht erlaubt es, allgemein verbindlich festzulegen, welchen normativen Ansprüchen stattgegeben werden soll – und weckt damit die ‚Liebe zur Autorität‘, also das Bedürfnis, mit Hilfe einer alle verbindenden Autorität über andere zu richten

und von ihr gerichtet zu werden. Wenn diese Analyse stimmt, dann bleibt die staatsbürgerliche Allgemeinheit nicht abstrakt, weil das alltägliche Leben der meisten Bürger durch Notwendigkeit und den Antagonismus bestimmt ist, der durch das Privateigentum an Produktionsmitteln entsteht. Sie ist als rechtlich vermittelte vielmehr deshalb abstrakt, weil Personen in ihrem Handeln nicht auf das bezogen sind, was ihnen die rechtliche Norm *in der Welt* zu tun erlaubt, sondern auf deren Funktion, sich in ein bestimmtes Verhältnis zu anderen bringen zu können. Die von Kropotkin beschriebene Liebe zur Autorität müsste entsprechend auch dann bestehen bleiben oder eintreten, wenn das Privateigentum an Produktionsmitteln mehrheitlich in Gemeineigentum umgewandelt würde. Solange es eine zentrale gesetzgebende, richtende und durchsetzende Instanz gibt, müsste es auch das Bedürfnis geben, die eigene Position innerhalb der so entstehenden normativen gesellschaftlichen Hierarchie zu finden und zu sichern. Insofern dieses Bedürfnis über das Recht schneller und einfacher befriedigt werden kann als über andere, politische Formen, mit denen für die Durchsetzung normativer Ansprüche gekämpft werden könnte, birgt das Recht nicht nur die Gefahr, die autoritären Anteile einer Gesellschaft zu verstärken. Wie Kropotkin (1920: 55) schreibt, geht das verloren, was er „freie Initiative“ nennt – die Möglichkeit, nicht die Auseinandersetzung innerhalb einer Autoritätsstruktur zum primären Wirkungsbereich der Menschen zu machen, sondern die inhaltliche Auseinandersetzung über einen gemeinsamen Zweck und dessen Durchführung. Im Extrem würde das bedeuten, dass die republikanische gewaltenteilige Hierarchie zwar in theoretisch nachvollziehbarer Weise das normative Problem des ursprünglich gleichen Rechts adressiert. Die inhaltliche Bestimmung *als* inhaltliche Bestimmung würde dabei jedoch durch den sozialontologisch bedingten Primat des Rechts (der Hierarchie/der Autorität) vor der politischen Aktion in einer Weise gehemmt, die das normative Anliegen nahezu vollständig aufhebt. Denn natürlich zielt die kontraktualistische Konzeption des Gemeinbesitzes auf den Vertrag ab – der ja aber einen Gegenstand hat, und zwar das Verhältnis der Gemeinbesitzer *in Bezug auf den Gemeinbesitz*, und nicht vornehmlich oder ausschließlich in Bezug auf dieses Verhältnis selbst.

Wenn wir zu Ostroms Studien über die *commons* und zu den erwähnten aktuellen Ansätzen der anarchistischen Theorie zurückkommen, können wir sehen, dass die gemeinsame Verwaltung von Ressourcen mit der darin angelegten andauernden inhaltlichen Auseinandersetzung von vornherein stärker auf das Verhältnis der Gemeinbesitzer zum Gemeinbesitz ausgerichtet ist. Die Institutionalisierung der Gemeineigentümer und das Aufstellen und Durchsetzen von Regeln ist auch hier entscheidend (vgl. Ostrom 2008: 94 ff.). Man könnte allerdings von einer gedrehten Gewichtung sprechen: Zunächst kommt die Art der Verfügung über den Gegenstand, den Gemeinbesitz, und dann die Regeln, wer darüber verfügen darf, also die Regelung des ‚Naturzustandes‘. Insofern das Gemeineigentum nicht nur einen Pluralismus in der Art der Verfügung erlaubt, sondern auch einen ökonomischen Pluralismus, können anarchistische Ansätze prinzipiell auch anders mit der bestehenden ökonomischen Ungleichheit umgehen und müssen die ‚freie Initiative‘ derer, die weniger ‚produktiv‘ über ihre Ressourcen verfügen, nicht auf einen späteren Zeitpunkt größerer Gleichheit verschieben.

Ungeklärt bleibt, wie insbesondere in hochgradig arbeitsteiligen und hochgradig ungleichen Gesellschaften das Verhältnis zwischen selbstverwalteten Verbänden gestaltet sein könnte. Es ist vermutlich kein Zufall, dass Autoren wie Kropotkin (1920) und Proudhon (1863), auf die Loick (2017) und Dardot und Laval (2014) sich beziehen, mittelalterliche Städte beziehungsweise die Kantone der Schweiz vor Augen haben. Hier wird das Verhältnis von relativ gleich starken Akteuren beschrieben, für die dann auch die gewalttätige Lösung von Konflikten eine Option sein mag (vgl. Kropotkin 1920: 19 f.), da sie bei relativem Gleichgewicht selten und nur kurzfristig genutzt werden wird. Besteht ein solches relatives Gleichgewicht nicht, bedürfte es ein enormes Maß an Politisierung, um zu verhindern, dass schwächere von stärkeren Verbänden – vorzugsweise über Strukturen zentralisierter Herrschaft – zerschlagen werden. Ebenso ist es unwahrscheinlich, dass die schwächere Partei sich der Gewalt aussetzen und nicht nach der Autorität des Rechts greifen wird (vgl. ähnlich Dardot/Laval 2014: 405 ff., 455 ff.). Und so mag eine gemeineigentumsbasierte Ökonomie, die durch die bewussten und sichtbaren Abhängigkeitsverhältnisse der Gemeineigentümer von ihrem Eigentum und voneinander den Blick auf die Ressource und auf die Effekte des gemeinsamen Handelns lenkt, derzeit als die adäquateste Umsetzung der Idee eines ursprünglichen Gemeinbesitzes an der Erde erscheinen. Es müsste jedoch zukünftig überzeugender gezeigt werden, unter welchen Bedingungen aktuelle institutionelle und politische Entwicklungen darauf hindeuten, dass selbstverwaltete Strukturen tatsächlich an Bedeutung gewinnen, und eine horizontale Ausrichtung beziehungsweise die Orientierung ‚nach unten‘ gesellschaftlich wirksam werden können.

Literatur

- Arneil, Barbara, 1996: John Locke and America: The Defence of English Colonialism, Oxford. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198279679.001.0001>
- Batz, William G., 1974: The Historical Anthropology of John Locke. In: *Journal of the History of Ideas* 35 (4), 663–670. <https://doi.org/10.2307/2709092>
- Bernasconi, Robert, 2003: Will the real Kant please stand up. The challenge of Enlightenment racism to the study of the history of philosophy. In: *Radical Philosophy* 117, 13–22.
- Brandt, Reinhard, 1974: Eigentumstheorien von Grotius bis Kant, Stuttgart-Bad Cannstatt.
- Brett, Annabel, 2011: Chances of State. Nature and the Limits of the City in Early Modern Natural Law, Princeton. <https://doi.org/10.23943/princeton/9780691141930.001.0001>
- Callinicos, Alex, 2023: The New Age of Catastrophe, Cambridge, UK.
- Damler, Daniel, 2008: Wildes Recht. Zur Pathogenese des Effektivitätsprinzips in der neuzeitlichen Eigentumslehre, Berlin.
- Dardot, Pierre / Laval, Christian, 2014: *Commun. Essai sur la révolution au XXI siècle*, Paris. <https://doi.org/10.3917/dec.dardo.2015.01>
- Eberl, Oliver, 2021: Naturzustand und Barbarei. Begründung und Kritik staatlicher Ordnung im Zeichen des Kolonialismus, Hamburg.
- Fulda, Hans F., 1997: Kants Postulat des öffentlichen Rechts. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 5, 267–290.
- Grotius, Hugo, 1916: *The Freedom of the Seas. Or the Right Which Belongs to the Dutch to Take Part in the East Indian Trade*, New York.

- Hardt, Michael / Negri, Antoni, 2009: *Commonwealth*, Cambridge, UK / London. <https://doi.org/10.2307/j.ctvjst48h>
- Hartlib, Samuel, 1655: *The reformed Common-Wealth of Bees*, London. <https://doi.org/10.5962/bhl.title.146903>
- Hobbes, Thomas, 1969: *The Elements of Law: Natural and Politic*, London. <https://doi.org/10.4324/9780429030772>
- Hobbes, Thomas, 2011: *Leviathan*, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808166>
- Hobbes, Thomas, 2013: *On the Citizen*, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511808173>
- Hodgson, Geoffrey, 2017: 1688 and all that: property rights, the Glorious Revolution and the rise of British capitalism. In: *Journal of Institutional Economics* 13, 79–107. <https://doi.org/10.1017/S1744137416000266>
- Ince, Onur U., 2011: Enclosing in God's Name, Accumulation for Mankind: Money, Morality, and Accumulation in John Locke's Theory of Property. In: *The Review of Politics* 73, 29–54. <https://doi.org/10.1017/S0034670510000859>
- Kant, Immanuel, 1777: *Die Metaphysik der Sitten*, Frankfurt (Main).
- Kant, Immanuel, 1992a: Über den Gemeinspruch. In: Ders., *Über den Gemeinspruch/Zum Ewigen Frieden*, Hamburg, 1–48.
- Kant, Immanuel, 1992b: Zum Ewigen Frieden. In: Ders., *Über den Gemeinspruch/Zum Ewigen Frieden*, Hamburg, 49–82.
- Kropotkin, Peter, 1920: *Die historische Rolle des Staates*, Berlin.
- Laslett, Peter, 2004: Introduction. In: Locke, John, *Two Treatises of Government*, Cambridge, UK.
- Locke, John, 1997a: *Homo ante et post lapsum*. In: Ders., *Political Essays*, Cambridge, UK, 320–321.
- Locke, John, 1997b: *Essays on the Law of Nature*. In: Ders., *Political Essays*, Cambridge, UK, 79–133.
- Locke, John, 1997c: *Understanding*. In: Ders., *Political Essays*, Cambridge, UK, 260–265. <https://doi.org/10.1017/CBO9780511810251.008>
- Locke, John, 2004: *Two Treatises of Government*, Cambridge, UK.
- Loick, Daniel, 2016: *Der Missbrauch des Eigentums*, Berlin.
- Loick, Daniel, 2017: *Anarchismus zu Einführung*, Hamburg.
- Macpherson, Crawford B., 1962: *The Political Theory of Possessive Individualism*, Oxford / New York.
- Marx, Karl, 1976 [1844]: *Zur Judenfrage*. MEW Band 1, 347–377.
- Mattei, Ugo / Nader, Laura, 2008: *Plunder. When the Rule of Law gets illegal*, Malden / Oxford. <https://doi.org/10.1002/9780470696552>
- Maus, Ingeborg, 1994: *Zur Aufklärung der Demokratietheorie*, Frankfurt (Main).
- Medick, Hans, 1973: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Göttingen.
- Milanovic, Branko, 2016: *Global Inequality. A New Approach for the Age of Globalization*, Cambridge, MA / London. <https://doi.org/10.4159/9780674969797>
- Ostrom, Elinor, 2008: *Governing the Commons. The Evolution of Institutions for Collective Actions*, New York.
- Pettit, Philip, 2023: *The State*, New Jersey / Oxford.
- Proudhon, Pierre-Joseph, 1863: *Du principe fédératif*, Paris.
- Raylor, Timothy, 1992: Samuel Hartlib and the Commonwealth of Bees. In: Michael Leslie / Timothy Raylor (Hg.), *Timothy, Culture and Cultivation in Early Modern England. Writing and the Land*, London, 91–130.
- Redecker, Eva von, 2018: *Praxis und Revolution. Eine Sozialtheorie radikalen Wandels*, Frankfurt (Main) / New York.
- Redecker, Eva von, 2020: Ownership's Shadow. In: *Critical Times* 3 (1), 33–67. <https://doi.org/10.1215/26410478-8189849>
- Rodgers, Christopher P. / Straughton, Eleanor / Winchester, Angus J. L. / Pieraccini, Margherita, 2010 (Hg.): *Contested Common Land: Environmental Governance Past and Present*, London.

- Rose, Carol M., 1998: The Several Futures of Property: Of Cyberspace and Folk Tales, Emission Trades and Ecosystems. In: Faculty Scholarship Series, Paper 1804, 129–182.
- Skinner, Quentin, 2008: Hobbes and Republican Liberty, Cambridge, UK. <https://doi.org/10.1017/S1537592710001672>
- Weiler, Eva, 2023: Der ursprüngliche Gemeinbesitz an der Erde. Zur normativen Begründung von Eigentumsrechten an natürlichen Ressourcen in der frühen Neuzeit und in der Gegenwart, Tübingen. <https://orcid.org/0009-0006-2760-6098>
- Welsch, Martin, 2021: Anfangsgründe der Volkssouveränität: Immanuel Kants „Staatsrecht“ in der Metaphysik der Sitten, Frankfurt (Main). <https://doi.org/10.5771/9783465145752>