

Gideon Stiening

»Wo für Alle Einer nur Entschlüsse faßt«

Ideengeschichtliche Anmerkungen zu Friedrich Heinrich Jacobi *Etwas das Lessing gesagt hat*

1 Zur Einführung: Lob vom »berühmten Garve«

Christian Garve, der nach seinem Rückzug aus der Öffentlichkeit Anfang der 1770er Jahre eben erst in den Olymp der europäischen Aufklärung zurückgekehrt war – immerhin spricht Lichtenberg schon im Juli 1781 davon, der »berühmte Garve« besuche gerade Göttingen¹ –, Christian Garve also, dessen Urteil wieder Gewicht hatte,² war von Jacobi's kleiner Schrift *Etwas das Lessing gesagt hat*³ durchaus angetan; am 13. Januar 1783 schreibt er an seinen Freund Georg Joachim Zollikofer:

Unter meiner Deutschen Lektüre bin ich auf eine Broschüre gestoßen, die nach dem Titel Affekation vermuthen läßt; und in sich sehr viel Gutes enthält. Sie heißt: *Etwas, das Lessing gesagt hat*, als ein Commentar zur Schrift über die Reisen der Päbste. Sie ist von dem geheimen Rath Jacobi, von dem vermischte Schriften im Jahre 1781. herausgekommen sind, [...]. Die *Reisen der Päbste* sind von Müller, dem Verfasser der Schweizer-Geschichte. Seine Schreibart verräth ihn sogleich. Sie ist doch nicht die wahre, gute historische. Es sind zum Theil Räthsel. Er tritt auf zur Vertheidigung der Römischen Ansprüche. Ist es aus Ueberzeugung, oder um dem Landgrafen zu gefallen, der ein eifriger Katholik ist? Wahrheit ist demohnerachtet darin. Das Eigenthum der Geistlichkeit mag schlecht erworben seyn, aber es gründet sich auf eine so alte Präscription, als irgend eines. Davon hat Jacobi Gelegenheit genommen, von den gewaltsamen Reformationen überhaupt zu reden. Der Hauptinhalt steht nicht in der nothwendigen Verbindung mit der Veranlassung. Aber der Geist, die Gesinnung des Verfassers werden Ihnen gefallen.⁴

1 Christoph Lichtenberg an Georg Heinrich Hollenberg, am 8. Juli 1781. In: Ders.: Schriften und Briefe. Hg. von Wolfgang Promies. 4 Bde. München 1967, Bd. 4, S. 416.

2 Vgl. hierzu Udo Roth, Gideon Stiening: Zur Einführung: »Prediger des allgemeinen Menschensinnes« – Christian Garves Schriften im Kontext der Spätaufklärung. In: Christian Garve: Ausgewählte Schriften. Hg. von Udo Roth, Gideon Stiening. Berlin, Boston 2021, S. IX–XXIX.

3 Friedrich Heinrich Jacobi: *Etwas das Lessing gesagt hat*. In: Ders.: Werke. Gesamtausgabe. Hg. von Klaus Hammacher, Walter Jaeschke. Hamburg, Stuttgart-Bad Cannstatt 1998 ff. (im Folgenden: JWA Band, Seitenzahl), hier Bd. 4.1, S. 297–346.

4 Brief Garves an Zollikofer am 13. Januar 1783. In: Christian Garve: Gesammelte Werke. 17 in 19 Bden. Hg. von Kurt Wölfel. Hildesheim, Zürich, New York 1985–2000, hier Bd. XVI.1, S. 318 f.

Gideon Stiening, Münster

Garve, der, wie sein Briefwechsel dokumentiert, stets über die wichtigsten Neuerscheinungen auf dem Laufenden war, erfasst hiermit in wenigen Zeilen die Funktion des reißerischen Titels, den Anlass der Schrift und dessen äußerliche Stellung zum Gehalt der zwei Monate zuvor erschienenen Broschüre. Präzise bestimmt Grave diesen Gehalt mit der Formel von den »gewaltsamen Reformationen überhaupt«. Darüber hinaus bekundet er seine Zustimmung zu ›Geist‹ und ›Gesinnung‹ des Verfassers.

Tatsächlich, so wird sich in der Folge zeigen, befasst sich Jacobi in seinem Essay mit der Frage nach der Geschichte und Legitimation politischer Gewalt, dem Problem der Souveränität mithin, deren Bindung an oder Lösung von Gesetzen und den letztlich anthropologischen Voraussetzungen für die Beantwortung dieser Fragen. Erst vor dem Hintergrund dieser allgemeinen polittheoretischen Fragen, die Jacobi in weitgehend traditioneller Weise beantwortet, wird die Brisanz der Formel von den »gewaltsamen Reformationen« erkennbar, bei der es um innergesellschaftliche Reformprozesse bzw. eine »Revolution von oben« geht, die erlassen bzw. umgesetzt werden, ohne auf den gesellschaftlichen Entwicklungsstand bzw. die Mehrheitsmeinung Rücksicht zu nehmen.⁵ Es geht mithin um das Verhältnis von Freiheit und Herrschaft und deren politischer Korrelation in der Realisation staatlicher Reformprozesse. Im Hintergrund dieser Schrift steht also, wie Garve zu Recht feststellte, weniger eine Auseinandersetzung mit Johannes von Müller, dessen spezifische Formen von pathetischer Geschichtsschreibung weder Grave noch Jacobi besonders schätzten; es geht auch nicht wirklich um Lessing, den Jacobi nur für Werbezwecke benutzt, sondern um die seit den 1770er Jahren erneut ausgebrochene Debatte über den Begriff und die Idee der Volkssouveränität, die Rousseau 1761 erstmals hinreichend begründet hatte,⁶ was umgehend in der Theorie des Politischen rezipiert wurde,⁷ und den Jacobi gegen die politische Umsetzung der Aufklärung in Österreich in Stellung bringt.

⁵ Siehe hierzu u. a. Ernst Engelberg: Über die Revolution von oben. Wirklichkeit und Begriff. In: Zeitschrift für Geschichtswissenschaft 22 (1974), S. 1183–1212.

⁶ Vgl. hierzu Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*. Französisch / Deutsch. Hg. von Hans Brockard. Stuttgart 2010, S. 54/55 ff.; vgl. hierzu u. a. Wolfgang Kersting: Die Vertragsidee des *Contrat social* und die Tradition des neuzeitlichen Kontraktualismus. In: Reinhard Brandt, Karlfriedrich Herb (Hg.): Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Prinzipien des Staatsrechts. Berlin 2000, S. 44–66, spez. S. 61 ff.

⁷ Vgl. hierzu u. a. Oliver Hidalgo (Hg.): *Der lange Schatten des Contrat Social*. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau (Staat – Souveränität – Nation). Wiesbaden 2013.

2 Ideengeschichtlicher Kontext I: Epistemische Situation

Der Gedanke der Volkssouveränität wird, nachdem ihn Isaak Iselin und Christoph Martin Wieland schon in den 1760er Jahren kritisch reflektiert hatten, erneut im Jahre 1777 von Christian Konrad Wilhelm Dohm in Wielands *Teutschem Merkur* affirmativ aufgegriffen; damit stößt er eine Debatte an, die u. a. in den hier behandelten Text Jacobis mündete.⁸ Denn niemand anders als Wieland selbst hatte nicht lange gezögert, um mit einer drastischen Entgegnung den Gedanken der Volkssouveränität als absurd zurückzuweisen, weil aus seiner Sicht das Volk bzw. der Pöbel wie auch Kinder politisch nicht handlungsfähig seien.⁹ Er hatte vielmehr an der Idee der einzig möglichen göttlichen Legitimation politischer Herrschaft festgehalten, die er allerdings mit dem Recht des Stärkeren dergestalt verband, dass der politisch Stärkere sich auch im *status civilis* stets durchsetzen würde und *eben dadurch* die göttliche Sendung jeder aktuellen Obrigkeit bewiesen sei.¹⁰

Jacobi hatte auf diese Herausforderung einer jeden säkularen Vertrags- und Souveränitätstheorie mit der wuchtigen Entgegnung *Über Recht und Gewalt, oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit* reagiert¹¹ und dabei die Ausweitung des naturzuständlichen Rechts des Stärkeren auf den *status civilis* sowie dessen theonome Legitimation als naturalistischen Fehlschluss distanziert, u. a. weil

⁸ Zu einer Zusammenstellung einiger Stationen dieser Debatte vgl. JWA 4.2, S. 512–530.

⁹ Vgl. hierzu Christoph Martin Wieland: *Über das göttliche Recht der Obrigkeit oder: Über den Lehrsatz: »Daß die höchste Gewalt in einem Staat durch das Volk geschaffen sey.«* An Herrn P. D. in C. In: Ders: *Werke. Historisch-kritische Ausgabe.* Hg. von Klaus Manger, Jan Philipp Remetsma. Berlin, New York 2008ff., hier Bd. 13.1, S. 554–568; Wieland ist mit dieser Haltung, die allerdings auf einer empiristischen Fehlinterpretation des Gedankens der Volkssouveränität bei Rousseau basiert, nicht allein, noch im ersten Drittel des 19. Jahrhunderts wird der Historiker Pölitz diese Pöbel-Kritik wiederholen. (vgl. Karl Heinrich Ludwig Pölitz: *Staatswissenschaftliche Vorlesungen für die gebildeten Stände in constitutionellen Staaten.* 3 Bde., Leipzig 1831–1833, Bd. 1, S. 97ff.).

¹⁰ Die Annahme, dass das Recht des Stärkeren auch im *status civilis* nicht zu überwinden sei, wird zu diesem Zeitpunkt mehrfach vertreten, so von Michael Hißmann oder Johann Karl Wezel, vgl. hierzu Gideon Stiening: *Zwischen »Idealer Republik« und ewigem Krieg. Recht, Staat und Geschlechterpolitik in Wielands Aristipp und einige seiner Zeitgenossen.* In: *Wieland-Studien* 11 (2021), S. 199–226.

¹¹ Friedrich Heinrich Jacobi: *Über Recht und Gewalt oder philosophische Erwägung eines Aufsatzes von dem Herrn Hofrath Wieland, über das göttliche Recht der Obrigkeit.* In: JWA 4.1, S. 257–287.

Wieland nicht bzw. nicht hinreichend zwischen dem Gesetz und dem Recht der Natur unterschieden habe.¹² Diese erste Entgegnung hatte Jacobi im Juni 1781 im *Merkur* platziert, die Diskussion über die politische Thematik ging aber unvermindert weiter, und zwar in einer Gattung, die Jacobi wie kaum ein zweiter beherrschte: Im Briefwechsel.¹³ Neben Dohm, der ja die Veranlassung für Wielands Statement provoziert hatte und mit dem Jacobi einen angelegentlichen Briefverkehr pflegte, sind es Gleim, Müller, Forster und die Fürstin Gallitzin, mit denen er seine gedankliche Entwicklung zur politischen Theorie austauscht, als er im Frühjahr 1782 auf Müllers *Reise der Päbste* aufmerksam wird und dessen Legitimation unbedingter Herrschaft zum Anlass nimmt, seinen Mediencoup in Gang zu setzen.¹⁴ Schon hier – und nicht erst 1785¹⁵ – bedient er sich eines angeblichen Ausspruches des im November 1781 verstorbenen Lessings, die 1763 publizierte Kritik Johann Nikolaus von Hontheims (gen. Febronius) an der unbeschränkten innerkirchlichen Souveränitätsstellung des Papstes könne und müsse auch auf jeden weltlichen Fürsten angewandt werden.¹⁶

Man muss hier – wie schon Garve bemerkte – scharf differenzieren: Die Erwähnung der Müller'schen Schrift dient einzig und allein dazu, sich auf Lessings mündliche Kritik an absolutistischer Alleinherrschaft berufen zu können, um die Öffentlichkeit auf Jacobis eigentliches Interesse aufmerksam zu machen: die Verteidigung der Volkssouveränität und einer durch Gesetze eingeschränkten Herrschaft, die zugleich an Tugend und Religion essentiell gebunden bleibt. Dabei hat Jacobis Referenz auf die Volkssouveränität und damit seine Kritik an Wieland grundlegend aufklärungskritische Absichten, die allerdings erst durch eine genaue Analyse dessen, was er unter Volkssouveränität versteht, sowie den weiteren Kontext zu erschließen sind.

Jacobis Broschüre steht mithin in einem dichten Netz ideengeschichtlicher Kontexte, die die unmittelbare epistemische Situation zu Beginn der 1780er

¹² JWA 4.1, S. 260; zu dieser sich in der frühen Neuzeit durchsetzenden Distinktion vgl. u. a. Lorraine Daston, Michael Stolleis (Hg.): *Natural Law and Laws of Nature in Early Modern Europe*. Jurisprudence, Theology, Moral and Natural Philosophy. Aldershot u. a. 2008.

¹³ Vgl. JWA 4.2, S. 493–503.

¹⁴ Vgl. erneut JWA 4.2, S. 512–530.

¹⁵ Siehe hierzu den Skandaltext von 1785: Friedrich Heinrich Jacobi: *Über die Lehre des Spinoza in Briefen an den Herrn Moses Mendelssohn*. Auf der Grundlage der Ausgabe von Klaus Hammacher u. Irmgard-Maria Piske bearbeitet von Marion Lausckhe. Hamburg 2000, den Jacobi mit einem ganzen Gesprächsreferat beginnt, das er mit Lessing geführt haben will.

¹⁶ Zu von Hontheim vgl. u. a. Volker Pitzer: *Justinus Febronius. Das Ringen eines katholischen Irenikers um die Einheit der Kirche im Zeitalter der Aufklärung*. Göttingen 1976; zur Bedeutung dieses kirchenrechtspolitischen Kontextes vgl. den Beitrag von Friedrich Vollhardt in diesem Band.

Jahre betreffen. Das gilt aber in einer vergleichbaren Weise für einen selbst in der historisch-kritischen Ausgabe benannten, allerdings nicht weiter verfolgten¹⁷ realgeschichtlichen Kontext, den Jacobi mit dem Stichwort ›Febronianismus‹ schon angesprochen hatte und den er auch in seiner Vorrede direkt erwähnt: Dabei handelt es sich um die europaweit wahrgenommenen Reformprozesse, die Joseph II. im Sinne eines aufgeklärten Absolutismus mit großer Energie und erheblichem Tempo seit 1780 in Gang gesetzt hatte.¹⁸ Jacobis Briefwechsel zeigt, dass er diese Vorgänge, die Reformen auf den Feldern »Verfassung, Verwaltung, Justiz und Steuer, Wirtschaft, Kirche, Bildung und Schule« umfassten,¹⁹ genau verfolgt hat. Bis er im September 1782 das Manuskript seiner Broschüre, deren Gattungswahl allein auf die Vorgänge in Wien referiert,²⁰ absendet,²¹ hatte der Kaiser nicht nur die Aufhebung der Zensur, die Erteilung der Bürgerrechte an Juden sowie die Unterordnung der Kirche unter den Staat einschließlich der Säkularisation der erbländischen Klöster verordnet,²² sondern auch die Leibeigenschaft abgeschafft und erste Schritte zu einer geordneten Pensionsregelung für Staatsbedienstete und deren Witwen unternommen.²³ Dass Joseph II. mit seiner Reformpolitik ein Tempo vorlegte, das seine Untertanen überforderte und deshalb zumindest auch als despotisch wahrgenommen wurde, war im Herbst 1782 kaum zu erkennen,²⁴ wohl aber, dass hier die Prinzipien der säkularen Aufklärung der politischen und gesellschaftlichen Praxis von einem Souverän verordnet wurden. Die Aussichten auf eine Verwirklichung aufklärerischer Prinzipien zog viele Anhänger dieser intellektuellen Bewegung nach Wien – so auch Mozart, der von der Aufbruchsstimmung angezogen wurde und sicher war, ihr

17 Vgl. JWA 4.2, S. 515.

18 Vgl. hierzu u. a. die exzellente Studie von Leslie Bodi: *Tauwetter in Wien. Zur Prosa der österreichischen Aufklärung 1781–1785*. Köln, Weimar, Wien ²1995.

19 Helmut Reinalter: *Einleitung: Der Josephinismus als Variante des Aufgeklärten Absolutismus und seine Reformkomplexe*. In: Ders. (Hg.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Köln, Weimar, Wien 2008, S. 9–16, hier S. 15.

20 Zur Broschürenkultur im Wien der 1780er Jahre vgl. Bodi: *Tauwetter in Wien* (s. Anm. 18), S. 117–178.

21 Zu dieser Datierung siehe JWA 4.2, S. 519.

22 Vgl. hierzu insbesondere Andreas Holzem: *Christentum in Deutschland 1550–1850. Konfessionalisierung – Aufklärung – Pluralisierung*. Paderborn 2015, Bd. 2, S. 809–849.

23 Zu diesen Verordnungen und Gesetzen vgl. die Quellensammlung von Harm Klueting (Hg.): *Der Josephinismus. Ausgewählte Quellen zur Geschichte der thesesianisch-josephinischen Reformen*. Darmstadt 1995, S. 212–305.

24 Siehe hierzu Helmut Reinalter: *Joseph II. Reformen auf dem Kaiserthron*. München 2011, S. 32ff.

mächtige weitere Impulse geben zu können.²⁵ Die ›weiße Revolution‹ Wiens im Geiste einer moderaten Aufklärung wurde aber nicht von allen Aufklärern uneingeschränkt begrüßt,²⁶ wie schon der Begriff der »gewaltsamen Reformationen« bei Garve erkennen ließ; vor allem aber Aufklärungskritiker und Gegenaufklärer wie Jacobi mussten alarmiert sein.

Jacobis kleine Schrift *Etwas das Leßing gesagt hat* ist ohne die beiden genannten Kontexte, die die epistemische Situation der frühen 1780er Jahre prägte, nicht hinreichend zu interpretieren. Beide Kontexte sind unabhängig voneinander für eine hinreichende Interpretation des Textes zu berücksichtigen und dergestalt zu korrelieren, dass sie nicht aufeinander zurückgeführt werden. In Hinblick auf den hier nicht weiter zu verfolgenden realgeschichtlichen Kontext wäre zu klären, was genau Jacobi zu welchem Zeitpunkt von den Vorgängen in Wien erfuhr – und vor allem: wie?²⁷ Erst vor dem Hintergrund dieser Informationen könnte erläutert werden, welchen Einfluss diese realpolitischen Ereignisse auf die Argumentationsbewegung der Schrift hatten, und an welcher Stelle genau. Zudem wäre erst auf dieser Grundlage zu klären, welche politischen Absichten Jacobi mit seinem popularphilosophischen, also in die Praxis eingreifen wollenden Text verfolgte. Sicher ist – so die hier vertretene These –, dass sich Jacobi gegen Wielands Kritik am Grundgedanken der Volkssouveränität wendet, weil er diese gegen den aufgeklärten Absolutismus Joseph II. – der nach dem Prinzip »Alles für das Volk nichts durch das Volk«²⁸ vorging – in Stellung bringen will, um damit die politische Aufklärung überhaupt in Misskredit zu bringen. Im Folgenden ist jedoch der Rahmen der unmittelbaren epistemischen Situation zu verlassen, um einen weiter gespannten, zugleich systematisch relevanten ideengeschichtlichen Kontext zu berücksichtigen.

²⁵ Vgl. hierzu Laurenz Lütteken: Mozart. Leben und Musik im Zeitalter der Aufklärung. München 2017, S. 76 ff.

²⁶ Siehe hierzu u. a. Bodi: Tauwetter in Wien (s. Anm. 18), S. 227 ff.

²⁷ Dass solcherart Informationen für eine Realgeschichte des Politischen im 18. Jahrhundert zentrale Voraussetzungen abgeben, lässt sich nachlesen bei Andreas Gestrich: Politik im Alltag. Zur Funktion politischer Informationen im deutschen Absolutismus des frühen 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 5,2 (1990), S. 9–27.

²⁸ Siehe hierzu Reinalter: Joseph II. (s. Anm. 24), S. 23 ff.

3 Ideengeschichtlicher Kontext II: Entwicklungslinien in der politischen Theorie der Spätaufklärung (1763–1806)

Jacobis Text steht nämlich nicht nur im engeren Kontext der epistemischen Situation um 1780, sondern auch im weiteren Zusammenhang der Entwicklungsbewegungen der politischen Theorie der Spätaufklärung.²⁹ Mit dem Aufrufen Machiavellis, den sich bestimmte Aufklärer – so Helvétius, Rousseau oder Alfieri – seit den 1750er Jahren positiv wieder aneignen,³⁰ Hobbes', Rousseaus, Fergusons, Lessings, Möasers und Hemsterhuis', die explizit und z. T. ausführlich zitiert werden, stellt sich Jacobi ausdrücklich in diesen weiteren Theorierahmen. Die besondere Bedeutung der Volkssouveränität, deren kontroverse Stellung in den vorrevolutionären Debatten der Spätaufklärung kaum hinreichend erforscht ist,³¹ macht zudem deutlich, dass dieser Text vor allem im Kontext der politischen Theoriebildung der Spätaufklärung steht.³²

Nun wies die politische Theorie der deutschsprachigen Spätaufklärung, also jener Phase, die nach dem Ende des Siebenjährigen Krieges begann und

29 Insofern kann ideen- wie realgeschichtliche Kontextualisierung nicht bedeuten, nur die unmittelbaren Ereignisse der epistemischen Situation zu beachten, sondern auch – und zwar für beide Kontextbereiche – entwicklungs- und damit strukturgeschichtliche Bedingungen der Texte zu berücksichtigen. Diese Referenz musste von der Kulturgeschichte insofern notwendig abgeschafft werden (vgl. die schon hemmungslose Kritik an der Strukturgeschichte bei Martin Huber, Gerhard Huber: *Neue Sozialgeschichte? Poetik, Kultur und Gesellschaft – zum Forschungsprogramm der Literaturwissenschaft*. In: Dies. (Hg.): *Nach der Sozialgeschichte. Konzepte für eine Literaturwissenschaft zwischen Historischer Anthropologie, Kulturgeschichte und Medientheorie*. Tübingen 2000, S. 1–11), weil man gemäß der Diskontinuitätsthese Foucaults keine Entwicklungslinien nachzeichnen wollte und konnte, so dass Strukturgeschichte vor dem Hintergrund des – zumeist unreflektierten – epistemologischen Empirismus als schlechte Metaphysik denunziert wurde.

30 Siehe hierzu u. a. Angela Oster (Hg.): *Tyrannie, Tragödie, Traktat: Vittorio Alfieri und die Machiavellistik der Aufklärung*. In: Judith Frömmer, Angela Oster (Hg.): *Texturen der Macht: 500 Jahre »Il Principe«*. Berlin 2019, S. 290–316, sowie Gideon Stiening: *Politik als »ausübende Staatsklugheit«*. Machiavelli und die Aufklärung. In: David Nelting, Linda Simonis (Hg.): *550 Jahre Machiavelli*. Heidelberg 2021 [i.D.].

31 Vgl. hierzu die holzschnittartigen Ausführungen bei Jan Rolin: *Der Ursprung des Staates. Die naturrechtlich-rechtsphilosophische Legitimation von Staat und Staatsgewalt im Deutschland des 18. und 19. Jahrhunderts*. Tübingen 2005, S. 134–136.

32 Zu einer präzisen Skizze dieser Entwicklung vgl. Werner Schneiders: *Die Philosophie des aufgeklärten Absolutismus. Zum Verhältnis von Philosophie und Politik, nicht nur im 18. Jahrhundert*. In: Hans Erich Bödeker, Ulrich Herrmann (Hg.): *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*. Hamburg 1987, S. 32–52, spez. S. 43 ff.

sich wenigstens bis 1806 erstreckte,³³ zwar theorieimmanente Bewegungsformen auf, die sich vor allem zwischen den Polen des Pufendorf'schen und des Wolff'schen Naturrechts einerseits³⁴ und dem Einfluss Montesquieus³⁵, Rousseaus³⁶ sowie zunehmend auch des Locke'schen Naturrechts andererseits bewegten³⁷ und ab Mitte der 1780er Jahre durch die kantische Philosophie grundstürzende Veränderungen erfuhren,³⁸ war jedoch ebenfalls in ganz erheblichem Maße äußeren Bedingungen, und d. h. hier sozial- und politikgeschichtlichen Strukturprozessen und Ereignissen ausgesetzt. Zu diesen realgeschichtlichen Bedingungsfaktoren

33 Vgl. hierzu u. a. Rudolf Vierhaus: Politisches Bewußtsein in Deutschland vor 1789. In: Ders.: Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung. Soziales Gefüge. Geistige Bewegungen. Göttingen 1987, S. 183–201; Diethelm Klippel: Politische Theorien im Deutschland des 18. Jahrhunderts. In: Aufklärung 2,2 (1987), S. 57–88; Hans Erich Bödeker: Prozesse und Strukturen politischer Bewußtseinsbildung der deutschen Aufklärung. In: Ders., Ulrich Herrmann (Hg.): Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung. Hamburg 1987, S. 10–31; Wolfgang Rother: § 52 Natur- und Staatsrecht im Zeitalter der Revolution. In: Helmut Holzhey u. Vilem Mudroch (Hg.): Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Schweiz. Nord- und Osteuropa. Basel 2014, S. 1260–1294.

34 Siehe hierzu insbesondere Diethelm Klippel: Politische Freiheit und Freiheitsrechte im deutschen Naturrecht des 18. Jahrhunderts. Paderborn 1976; Eckart Hellmuth: Naturrechtsphilosophie und bürokratischer Werthorizont. Studien zur preußischen Geistes- und Sozialgeschichte des 18. Jahrhunderts. Göttingen 1985; Ulrike Müssig: Die europäische Verfassungsdiskussion des 18. Jahrhunderts. Tübingen 2008, S. 55–77; Wolfgang Rother: Naturrecht, Staat und Politik vor der Französischen Revolution. In: Helmut Holzhey, Vilem Mudroch (Hg.): Die Philosophie des 18. Jahrhunderts. 5: Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation. Schweiz. Nord- und Osteuropa. Basel 2014, S. 633–713.

35 Siehe hierzu u. a. Rudolf Vierhaus: Montesquieu in Deutschland. Zur Geschichte seiner Wirkung als politischer Schriftsteller im 18. Jahrhundert. In: Ders.: Deutschland im 18. Jahrhundert. Politische Verfassung. Soziales Gefüge. Geistige Bewegungen. Göttingen 1987, S. 9–32.

36 Zur europaweiten Rezeption Rousseaus ab den 1750er Jahren vgl. u. a. Klaus Reich: Rousseau und Kant. Tübingen 1936; Robert Spaemann: Von der Polis zur Natur. Die Kontroverse um Rousseaus ersten Discours. In: DVJS 47 (1973), S. 581–597; Claus Süßenberger: Rousseau im Urteil der deutschen Publizistik bis zum Ende der Französischen Revolution. Frankfurt a.M. 1974; Iring Fetscher: Rousseaus politische Philosophie. Zur Geschichte des demokratischen Freiheitsbegriffs. Frankfurt a.M. 1975, S. 258 ff.; Béla Kapossy: Iselin contra Rousseau. Sociable Patriotism and The History of Mankind. Basel 2006; eine umfangreiche, bis 1994 reichende Forschungsbibliographie zur Rezeption in Deutschland findet sich in: Herbert Jaumann (Hg.): Rousseau in Deutschland. Beiträge zur Erforschung seiner Rezeption. Berlin, New York 1995, S. 291–311.

37 Siehe hierzu Alexander Schwan: Politische Theorie des Rationalismus und der Aufklärung. In: Hans-Joachim Lieber (Hg.): Politische Theorien von der Antike bis zur Gegenwart. Bonn 1991, S. 157–257, spez., S. 230–242.

38 Siehe hierzu u. a. Gideon Stiening: Empirische oder wahre Politik? Kants kritische Überlegungen zur Staatsklugheit. In: Dieter Hüning, Stefan Klingner (Hg.): Kants Entwurf *Zum ewigen Frieden*. Baden-Baden 2018, S. 259–276.

zählt ohne Zweifel, dass erst ab den späten 1760er Jahren die verheerenden Folgen des Siebenjährigen Krieges allmählich überwunden wurden. Auch wenn die europaweite Hungerkrise der Jahre 1770–1772 diese positive Entwicklung verlangsamte,³⁹ wurde der sozioökonomische Wandel im Laufe der 1770er Jahre auch für weitere Teile der mitteleuropäischen Bevölkerung spürbar.⁴⁰ Das gilt zwar weniger für die Bevölkerungszahlen, die nach den ungeheuren Verlusten unter Soldaten *und* der Bevölkerung erst allmählich wieder anstiegen;⁴¹ es gilt vielmehr für die wirtschaftliche Konjunktur, vor allem aber für jene relative politische Stabilität, die – mit Ausnahme des bayerischen Erbfolgekrieges – durch eine bis 1792 anhaltende Phase der Abwesenheiten kriegerischer Auseinandersetzungen geprägt war.⁴² Das trifft auf Preußen ebenso zu wie auf Sachsen, Hessen, das Haus Hannover oder Österreich.⁴³

Diese außenpolitische Stabilitätsphase korrespondierte in vielen Ländern mit innenpolitischen Reformprozessen, die in Österreich und Preußen vor allem durch Verrechtlichungsprozesse und den Ausbau einer effizienten Verwaltung begleitet wurden. Dass schon hier Prinzipien der Aufklärung eine prägende Rolle spielten, lässt sich an den Begriffen des Aufgeklärten bzw. des Reform-Absolutismus ablesen,⁴⁴ die – wenngleich nicht unumstritten⁴⁵ – jene Prozesse eines ›Wandels durch Vernunft‹ auch auf staats- und rechtspolitischer Ebene erfassen, die die Aufklärung grundsätzlich für sich in Anspruch nahm.⁴⁶ Allein die Rationalisierung, Säkularisierung und – zumindest relative – Humanisierung des Strafrechts, die seit Mitte des Jahrhunderts nicht nur in der Theorie, sondern auch in der Rechtsprechung und Strafpraxis vollzogen wurden, macht jene Be-

³⁹ Vgl. hierzu Dominik Collet: Hungern und Herrschen. Umweltgeschichtliche Verflechtungen der Ersten Teilung Polens und der europäischen Hungerkrise 1770–1772. In: *Jahrbücher für Geschichte Osteuropas* 62.2 (2014), S. 237–254.

⁴⁰ Vgl. hierzu Vierhaus: Politisches Bewußtsein (s. Anm. 33) S. 184 ff.; Johannes Kunisch: Friedrich der Große. Der König und seine Zeit. München 2004, S. 465 ff. und die dort angegebene Literatur.

⁴¹ Vgl. hierzu Georg Schmidt: Wandel durch Vernunft. Deutsche Geschichte im 18. Jahrhundert. München 2009, S. 176 f.

⁴² Ebd., S. 174 f.

⁴³ Vgl. hierzu u. a. Barbara Stollberg-Rilinger: Maria Theresia. Die Kaiserin in ihrer Zeit. München 2017, S. 519 ff.

⁴⁴ Vgl. hierzu u. a. Günter Birtsch (Hg.): Reformabsolutismus im Vergleich [Aufklärung 9,1]. Hamburg 1996; Dagmar Feist: Absolutismus. Darmstadt 2008, S. 95 ff.

⁴⁵ Eine anschauliche Zusammenfassung dieser Forschungsdebatten um die Leistungsfähigkeiten dieser Begriffe liefert jetzt Frank Göse: Friedrich Wilhelm I. Die vielen Gesichter des Soldatenkönigs. Darmstadt 2020, S. 470–477.

⁴⁶ Siehe nochmals Schmidt: Wandel durch Vernunft (s. Anm. 41).

griffe durchaus plausibel.⁴⁷ Dabei werden die Ideen der Aufklärung von den Staatsführungen nach 1763 vor allem deshalb aufgenommen, weil sie als herrschaftsstabilisierend und wohlstandfördernd galten, mithin als das bessere Herrschaftskonzept. Friedrich II. und Joseph II. sind dafür lediglich herausragende Beispiele;⁴⁸ besonders anschaulich wird dieser unmittelbar politische Zusammenhang zwischen Theorie und Praxis in der kameralistischen Theoriebildung Johann Heinrich Gottlob von Justi.⁴⁹

Darüber hinaus verbreitet sich ab 1776 in ganz Europa die Nachricht von einem Aufstand der amerikanischen Siedler gegen die englische Kolonialmacht,⁵⁰ was anzeigte, dass die Nachkriegszeit des Siebenjährigen Krieges, der in Übersee als *French- and Indian-War* firmierte,⁵¹ beendet war. Zudem löste die Nachricht vom zunehmenden Erfolg dieser Revolution einen zunächst vorsichtigen, später auch nachhaltigen Optimismus hinsichtlich einer rechtstaatlichen Grundlegung des bürgerlichen Gemeinwesens auch in Europa aus.⁵² Christian Wilhelm Dohms dreiteilige Abhandlung *Einige der neuesten politischen Gerüchte*, die jene oben zitierte Erwiderung Wielands veranlasst hatte, beginnt mit eben dem Hinweis:

Das größte politische Eräugniß des siebenten Decenniums unseres Jahrhunderts (und vielleicht bei der Nachwelt des ganzen Saeculums) ist ohne Zweifel der noch immer fort-daurende Prozeß zwischen Mutter und Tochter, Großbritannien und seinen Kolonien; dessen Entscheidung vielleicht für einen großen Theil der Menschheit äußerest wichtig seyn kann.⁵³

⁴⁷ Vgl. hierzu insbesondere Arnd Koch: Die Entwicklung des Strafrechts zwischen 1751 und 1813. In: Arnd Koch, Michael Kubiciel, Martin Löhnig, Michael Pawlik (Hg.): Feuerbachs Strafgesetzbuch. Die Geburt des liberalen, modernen und rationalen Strafrechts. Tübingen 2014, S. 39–67.

⁴⁸ Reinalter: Joseph II (s. Anm. 24), S. 24.

⁴⁹ Vgl. u. a. Horst Dreitzel: Justis Beitrag zur Politisierung der deutschen Aufklärung. In: Hans Erich Bödeker, Ulrich Herrmann (Hg.): Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung. Hamburg 1987, S. 158–177 sowie Axel Rüdiger: Staatslehre und Staatsbildung. Zur Staatswissenschaft an der Universität Halle im 18. Jahrhundert. Tübingen 2005, S. 224 ff.

⁵⁰ Zur Bedeutung dieses Ereignisses für die politische Theorie der Aufklärung vgl. Schwan: Rationalismus (s. Anm. 37), S. 234 ff.

⁵¹ Siehe hierzu Michael Hochgeschwender: Die Amerikanische Revolution. Geburt einer Nation 1763–1815. München 2016, S. 51 ff.

⁵² Siehe auch Horst Dippel: Die Amerikanische Revolution. 1763–1787. Frankfurt a.M. 1985, S. 112 ff. sowie Ladislaus Ludescher: Die Amerikanische Revolution und ihre deutsche Rezeption. Studien und Quellen zum Amerikabild in der deutschsprachigen Literatur des 18. Jahrhunderts. Berlin, Boston 2020.

⁵³ Christian Wilhelm Dohm: Einige der neuesten politischen Gerüchte. In: Der Teutsche Merkur 1777, S. 75–91, hier S. 77 f.

Eine erneut grundstürzende Änderung der politischen und kulturellen Atmosphäre bewirkte ab 1789 die nun schon zweite bürgerliche Revolution, diejenige in Frankreich nämlich.⁵⁴ Auch dieses realpolitische Ereignis hatte nachhaltige Auswirkungen auf die politische Theoriebildung in Philosophie, den Wissenschaften und den Künsten.⁵⁵ Die Frage ist nur, wie genau und in welchen Verhältnis sie zur Bedeutung jener »Ideen« stehen, die auf die politischen Prozesse einwirkten und die aus ihnen hervorgingen.

Die wirtschaftliche und politische Entspannung wird durch eine schon während des Siebenjährigen Krieges zu verzeichnende kulturelle Blüte begleitet und befördert,⁵⁶ die sich nunmehr in Friedenszeiten intensiviert, weiter ausbreitet und sich in Debatten über einen Patriotismus,⁵⁷ ein Nationaltheater und die Umsetzung aufklärerischer Theorien in die politische und gesellschaftliche Praxis kristallisiert.⁵⁸ Anfang der 1780er Jahre, während Wieland, Dohm, Jacobi, Gleim, Forster u. v. a. über die Volkssouveränität debattieren, ist die Aufklärung nicht nur in Berlin auf dem Höhepunkt ihrer öffentlichen und realpolitischen Wirksamkeit,⁵⁹ steht der Josephinismus an seinem erwartungsfrohen Beginn,⁶⁰ sondern scheinen auch die Universitäten, z. T. schwer gebeutelt durch den Krieg, eine neue Blüte zu erleben, die vor allem Göttingen ab 1770 zu einem Zentrum europäischer Aufklärungstheorien gemacht hatte.⁶¹

Inhaltlich beherrscht werden die philosophischen, einzelwissenschaftlichen, künstlerischen sowie die populärwissenschaftlichen Debatten der 1770er Jahre u. a. durch ein erfolgreiches Durchdringen des englischen Empirismus und französischen Sensualismus, und zwar sowohl in epistemologischer als

54 Paradigmatisch hier Jonathan Israel: *Die Französische Revolution. Ideen machen Politik*. Stuttgart 2017.

55 Vgl. hierzu Otto Dann, Diethelm Klippel (Hg.): *Naturrecht – Spätaufklärung – Revolution*. Hamburg 1995; Müssig: *Verfassungsdiskussion* (s. Anm. 34) sowie Rother (s. Anm. 33), S. 1263 ff.

56 Vgl. hierzu u. a. Bernhard Fabian, Wilhelm Schmidt-Biggemann, Rudolf Vierhaus (Hg.): *Deutschlands kulturelle Entfaltung 1763–1790*. Hamburg ²2016.

57 Vgl. hierzu Vierhaus: *Politisches Bewußtsein* (s. Anm. 33), S. 186 ff.

58 So Schmidt: *Wandel durch Vernunft* (s. Anm. 41), S. 179 ff.

59 Vgl. hierzu u. a. Horst Möller: *Aufklärung in Preußen. Der Verleger, Publizist und Geschichtsschreiber Friedrich Nicolai*. Berlin 1974.

60 Vgl. hierzu u. a. Helmut Reinalter (Hg.): *Josephinismus als Aufgeklärter Absolutismus*. Wien 2008.

61 Siehe hierzu u. a. Götz von Selle: *Die Georg-August-Universität zu Göttingen 1737–1937*. Göttingen 1937, S. 129 ff.; Ulrich Hunger: *Die Georgia Augusta als hannoversche Landesuniversität. Von ihrer Gründung bis zum Ende des Königreichs*. In: Ernst Böhme, Rudolf Vierhaus (Hg.): *Göttingen. Geschichte einer Universitätsstadt*. Göttingen 2002, Bd. 2, S. 139–213, hier S. 168 ff.

auch in moralphilosophischer Hinsicht.⁶² Auch an Jacobis häufiger Referenz auf Adam Ferguson,⁶³ den Christian Garve für die deutschen Debatten erschlossen hatte,⁶⁴ lässt sich diese Tendenz nachzeichnen. Liest man zudem die Erzeugnisse der Göttinger Geistesaristokratie von August Ludwig Schlözer, Christoph Meiners und Johann Georg Heinrich Feder über Christian Gottlob Heyne bis Georg Christoph Lichtenberg, dann hat man bisweilen den Eindruck, der philosophische und einzelwissenschaftliche Empirismus kann vor lauter Kraft kaum laufen.⁶⁵ Feder gehört als Autor und Hochschullehrer in den 1770er Jahren zu den bekanntesten, einflussreichsten und beliebtesten Philosophen Europas.⁶⁶

Die sich seit den 1750er Jahren erst allmählich und unter großen Widerständen gegen den Wolffianismus durchsetzende emotionalistische Ethik französischer und britischer Provenienz, die man mit Autoren wie Sulzer, Lessing, Abbt, Gellert und durchaus auch Mendelssohn verbinden muss,⁶⁷ kann zwanzig Jahre später – durch den Einfluss der Kontroversen über Rousseaus *Discours sur l'Inégalité parmi les hommes*⁶⁸ sowie d'Holbachs *Système de la Nature*⁶⁹ – deutlich verschärft werden. Es geht, wie Jakob Mauvillon an seinen

62 Vgl. hierzu u. a. Gideon Stiening, Udo Thiel: Einleitung: Johann Nikolaus Tetens und die Tradition des europäischen Empirismus. In: Dies. (Hg.): Johann Nikolaus Tetens (1736–1807). Philosophie in der Tradition des Europäischen Empirismus. Berlin, Boston 2014, S. 13–24.

63 JWA 4.2, S. 313 ff.

64 Siehe hierzu jetzt Antonino Falduto: Schottische Aufklärung in Deutschland. Christian Garve und Adam Fergusons *Institutes of Moral Philosophy*. In: Udo Roth, Gideon Stiening (Hg.): Christian Grave (1742–1798). Philosoph und Philologe der Aufklärung. Berlin, Boston 2021, S. 33–53.

65 Siehe hierzu u. a. Luigi Marino: Praeceptores Germaniae. Göttingen 1770–1820, Göttingen 1995; Erich Bödeker, Philippe Büttgen u. Michel Espagne (Hg.): Die Wissenschaft vom Menschen in Göttingen um 1800. Göttingen 2008 sowie Falk Wunderlich: Empirismus und Materialismus an der Göttinger Georgia Augusta – Radikalaufklärung im Hörsaal? In: Aufklärung 24 (2012), S. 65–90.

66 Vgl. hierzu u. a. Hans-Peter Nowitzki, Udo Roth, Gideon Stiening: Zur Einführung: »Mit dem Menschen hat es die Philosophie zu thun«. J. G. H. Feder – Von einer »Physik des Herzens« zur praktischen Anthropologie. In: Hans-Peter Nowitzki, Udo Roth, Gideon Stiening (Hg.): Johann Georg Heinrich Feder: Ausgewählte Schriften. Berlin 2018, S. IX–XXXIV.

67 Siehe hierzu u. a. Manfred Kuehn: Scottish Common Sense in Germany, 1768–1800. A Contribution to the History of Critical Philosophy. Kingston 1987.

68 Vgl. hierzu den allerdings ergänzungsbedürftigen Band von Jaumann: Rousseau in Deutschland (s. Anm. 36) sowie Gideon Stiening: Glück statt Freiheit – Sitten statt Gesetze. Wielands Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Theorie. In: Wieland-Studien 9 (2016), S. 61–103.

69 Vgl. hierzu Roland Krebs: Helvétius en Allmagne ou la tentation du matérialisme. Paris 2006.

Freund Michael Hißmann schreibt, den Radikalaufklärern unter den Empiristen dabei um eine konsequent naturalistische Ethik und daher um die Abschaffung des Christentums sowie die Entlarvung jeder theologischen oder rationalistischen Moral als Herrschaftsinstrument:

Denn unter uns u. als Freund gesagt, bin ich überzeugt, daß man der Menschheit keinen wichtigern Dienst erzeigen kann als an der Untergrabung des Christentums zu arbeiten. Diese Religion macht die Menschen schwach, furchtsam, kleinmüthig; sie erstickt jede Hoheit des Geistes, allen Adel der Seelen.⁷⁰

Es ist kaum vorstellbar, dass ein solcher Satz – selbst in einem Privatbrief – nach 1786, also dem Tode Friedrich II, vor allem aber nach 1788, dem Beginn des Wöllner'schen Aufklärungsverbotes, ohne Bedenken niedergeschrieben worden wäre.⁷¹ Um 1780 schien jedoch eine junge Generation von Philosophen, Künstlern und politischen Praktikern bereit und in der Lage, kulturpolitische Änderungen dieses Ausmaßes anzustreben.⁷² Jacobi hat genau das wahrgenommen, und er hat versucht, mit allen Mitteln dagegen zu agitieren.⁷³

Noch ein letzter real- und ideengeschichtlicher Kontext, der die politischen Debatten der Spätaufklärung in Philosophie, Wissenschaften und Künsten prägte, sei hier abschließend erwähnt: 1778 erscheint der erste Band eines konzeptionell und sprachlich brillanten Reiseberichts, der von einem jungen deutschen Naturforscher verfasst wurde. Dieser sprachmächtige Naturwissenschaftler hatte zwischen 1772 und 1775 auf einem englischen Expeditionsschiff eine *Reise um die Welt* miterleben und gestalten dürfen. Georg Forsters philosophischer Reisebericht – aufruhend auf den Prämissen Rousseaus und der britischen Anthro-

70 Jakob Mauvillon an Michael Hißmann, 23. Juni 1777. In: Michael Hißmann: Briefwechsel. Hg. von Hans-Peter Nowitzki, Udo Roth, Gideon Stiening, Falk Wunderlich. Berlin, Boston 2016, S. 13.

71 Siehe hierzu Dirk Kemper: Obskurantismus als Mittel der Politik. Johann Christoph von Wöllners Politik der Gegenaufklärung am Vorabend der Französischen Revolution. In: Christoph Weiß (Hg.): Von »Obscuranten« und »Eudämonisten«. Gegenaufklärerische, konservative und antirevolutionäre Publizisten im späten 18. Jahrhundert. St. Ingbert 1997, S. 193–220.

72 Vgl. hierzu die kenntnisreichen Überlegungen zu diesem Jahrzehnt bei Karl Vorländer: Immanuel Kant. Der Mann und das Werk. Hamburg ³1998, Bd. 1, S. 213–247.

73 Vgl. hierzu jetzt Hans Friedrich Fulda: Friedrich Heinrich Jacobis Kritik an der materialistischen Aufklärung. In: Cornelia Ortlieb, Friedrich Vollhardt (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker. Berlin, Boston 2021, S. 85–104; Fuldas bemerkenswerte Analyse der Helvétius-Rezeption im *Woldemar* krankt allerdings daran, dass sie die Gleichsetzung von Aufklärung, Materialismus und Despotismus, die Jacobi in gegenaufklärerischer Absicht – wenngleich mit den Mitteln der Aufklärung – vornimmt, nicht hinreichend kritisch interpretiert.

pologie – wurde nicht nur in Göttingen ein großer Verkaufserfolg,⁷⁴ sondern hielt einflussreiche Einsichten in die historische und kulturelle Bedingtheit europäischer Zivilisation bereit, die die spätaufklärerische Anthropologie und politische Philosophie nachhaltig prägen sollte.⁷⁵

Eine von diesen äußeren Kontexten zunächst unabhängige Betrachtung der politischen Theorie der Spätaufklärung und ihrer Entwicklung hat zu berücksichtigen, dass diese Theorie des Politischen schon seit Thomasius und Wolff in zwei grundlegend unterschiedene, zugleich stets aufeinander bezogene Teilbereiche auseinanderfiel: Dabei handelt es sich zum einen um die begründungstheoretische Variante der *Politica*, das Naturrecht,⁷⁶ und zum anderen um ihre prudentielle Form als Staatsklugheit- bzw. Regierungslehre.⁷⁷ Nur das Naturrecht als überpositives Recht hatte normativen Charakter, während die Frage nach der normativen Fundierung der Staatsklugheit strittig war.⁷⁸ Vor dem Hintergrund dieser zentralen Distinktion versuchte man u. a. folgende grundlegenden Fragen der politischen Philosophie des 18. Jahrhunderts zu beantworten: Ver-

⁷⁴ Vgl. u. a. Ludwig Uhlig: Georg Forster. Lebensabenteuer eines gelehrten Weltbürgers (1754–1794). Göttingen 2004, S. 85 ff.

⁷⁵ Siehe hierzu die allerdings ergänzungsbedürftigen Hinweise bei Jürgen Goldstein: Georg Forster. Zwischen Freiheit und Naturgewalt. Berlin 2015, S. 93 ff.

⁷⁶ Vgl. hierzu u. a. Hans Welzel: Naturrecht und materiale Gerechtigkeit. Göttingen ⁴1962; Wolfgang Röd: Geometrischer Geist und Naturrecht. Methodengeschichtliche Untersuchungen zur Staatsphilosophie im 17. und 18. Jahrhundert. München 1970; Merio Scattola: Das Naturrecht vor dem Naturrecht. Zur Geschichte des ›ius naturae‹ im 16. Jahrhundert. Tübingen 1999; Gerald Hartung: Die Naturrechtsdebatte. Geschichte der Obligatio vom 17. bis 20. Jahrhundert. Freiburg, München ²1999; Sebastian Kaufmann: Die stoisch-ciceronianische Naturrechtslehre und ihre Rezeption bis Rousseau. In: Barbara Neymeyr, Jochen Schmidt, Bernhard Zimmermann (Hg.): Stoizismus in der europäischen Philosophie, Literatur, Kunst und Politik. Eine Kulturgeschichte von der Antike bis zur Moderne. 2 Bde. Berlin, New York 2008, Bd. 1, S. 229–292; Daniel Eggers: Die Naturzustandstheorie des Thomas Hobbes. Berlin 2008; Oliver Bach, Norbert Brieskorn, Gideon Stiening (Hg.): Die Naturrechtslehre des Francisco Suárez. Berlin, Boston 2017; Luca Basso (Hg): Leibniz und das Naturrecht. Stuttgart 2019; Stefan Klingner, Dieter Hüning (Hg.): Auf dem Weg zur kritischen Rechtslehre? Naturrecht, Moralphilosophie und Eigentumstheorie in Kants »Naturrecht-Feyerabend«. Leiden, Boston 2021.

⁷⁷ Zu diesem wenig erforschten Feld der Staatsklugheitslehren des 18. Jahrhunderts vgl. Merio Scattola: Von der *prudencia politica* zur Staatsklugheitslehre. Die Verwandlungen der Klugheit in der praktischen Philosophie der Frühen Neuzeit. In: Alexander Fidora, Andreas Niederberger, Merio Scattola (Hg.): Phronêsis – Prudentia – Klugheit: Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit – Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna. Porto 2013, S. 227–259.

⁷⁸ Siehe hierzu demnächst Gideon Stiening: Politik als »ausübende Staatsklugheit«. Machiavelli und die Aufklärung. In: David Nelting, Linda Simonis (Hg.): 550 Jahre Machiavelli. Heidelberg 2021 [i.D.].

hält es sich tatsächlich so, dass der Mensch durch einen *appetitus societatis* unverbrüchlich ausgestattet ist und daher eine staatliche Vergemeinschaftung durch diese seine Natur garantiert und legitimiert ist?⁷⁹ Spätestens nach Hobbes' und Rousseaus Infragestellung dieses seit Aristoteles unhinterfragten Dogmas der politischen Theorie zugunsten der äußeren Freiheit als einzigem anthropologischem Axiom rechts- und staatslogischer Deduktionen wird um die Beantwortung dieser Frage nach einem Geselligkeitstrieb des Menschen in der europäischen Philosophie und Literatur gerungen.⁸⁰ Sind Gesetze nur als Begrenzung der menschlichen Freiheit zu begreifen (wie dies Grotius, Pufendorf oder Thomasius behaupteten) oder lassen sie sich auch als deren Verwirklichungsbedingung verstehen und als solche darstellen (wie dies Hobbes, Rousseau oder Kant meinten)?⁸¹ Wer und was ist der Souverän? Nach Rousseaus Begründung einer Volkssouveränität wurde auch diese Frage der Herrschaftsgrundlegung intensiv debattiert;⁸² vor allem: in welchem Verhältnis steht der Souverän zum Recht und den Gesetzen? In welchem Verhältnis stehen Recht und Moral zueinander?⁸³ Wie steht es um Fragen des Völkerrechts in Zeiten des Krieges, so zwischen 1756 und 1763?⁸⁴ Ist die Monarchie tatsächlich die angemessene Regierungsform für den neuzeitlichen Zentralstaat, wie dies von Hobbes über Wolff bis hin zu Kant die meisten Philosophen des 17. und 18. Jahrhunderts beweisen wollten? Nicht erst die Amerikanische Revolution gab im Zusammenhang mit der Regierungslehre andere Impulse.⁸⁵ Welche Rolle spielen Kunst und Literatur nicht allein im Transformationsprozess zu einer idealen Vergemeinschaftung, sondern auch innerhalb dieser?

79 Vgl. hierzu Gideon Stiening: *Appetitus societatis seu libertas*. Zu einem Dogma politischer Anthropologie zwischen Suárez, Grotius und Hobbes. In: Herbert Jaumann, Gideon Stiening (Hg.): *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur*. Ein Handbuch. Berlin, Boston, 2016, S. 389–436.

80 Vgl. hierzu jetzt Christoph Meid: *Der politische Roman im 18. Jahrhundert*. Systementwurf und Aufklärungserzählung. Berlin, Boston 2021.

81 Georg Geismann: Kant als Vollender von Hobbes und Rousseau. In: *Der Staat* 21 (1982), S. 161–189.

82 Vgl. erneut Müssig: *Verfassungsdiskussion* (s. Anm. 34), S. 73 ff. sowie Martin Welsch: *Anfangsgründe der Volkssouveränität*. Immanuel Kants »Staatsrecht« in der *Metaphysik der Sitten*. Frankfurt a.M. 2021, spez. S. 22 ff.

83 Vgl. hierzu Georg Geismann: *Recht und Moral in der Philosophie Kants*. In: *Jahrbuch für Recht und Ethik* 14 (2006), S. 3–124.

84 Eberhard Gunter Schulz: *Vom Beitrag der Berliner Aufklärung zum philosophischen Völkerrecht* (Garve, Kant). In: Hans Thieme u. a. (Hg.): *Humanismus und Naturrecht in Berlin – Brandenburg – Preußen*. Ein Tagungsbericht. Berlin 1978, S. 206–225.

85 Vgl. hierzu die allerdings zum 18. Jahrhundert weitgehend uninformierte Studie von Cornel Zwielerlein: *Politische Theorie und Herrschaft in der Frühen Neuzeit*. Göttingen 2020, S. 112 ff.

Schon diese grundlegenden Fragen gehören seit dem späten 17. Jahrhundert zu einem der bevorzugten Kampfgebiete in Philosophie, Literatur und, ab der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts, auch in der politischen Praxis.⁸⁶ Immerhin nämlich inszenierte sich schon Friedrich II. nicht als Souverän, sondern als Diener des Staates, obwohl er sich wie ein unumschränkter Herrscher verhielt. Gleiches gilt für Katharina II. Joseph II. nahm für sich gar in Anspruch, die Prinzipien des Naturrechts, in und nach denen er erzogen worden war, in die Praxis seines staatspolitischen Handelns umzusetzen.⁸⁷ Dabei handelten alle drei Herrscher jedoch in einer Weise, die deutlich machte, dass sie die Prinzipien aufgeklärter Staatlichkeit gleichsam despotisch umzusetzen versuchten und sich so in den Augen vieler Kritiker in einem Widerspruch bewegten. Jacobi wird im Hinblick auf die Fragen der volkssouveränen Legitimation von Herrschaft sowie der Gesetzesbindung souveränen Handelns an eben dieser Stelle seine Kritik ansetzen.

Es gibt kaum einen der bedeutenden sowie auch viele der weniger bekannten Autoren, die sich *nicht* zu einem dieser Themen kritisch wie doktrinal geäußert hätten.⁸⁸ Eine Besonderheit dieser *Politica* in all ihren Erscheinungen besteht nämlich darin, dass sie als Theorie und in deren literarischer Reflexion je schon auf eine gesellschaftliche und staatliche Praxis ausgerichtet sind, die auf eine menschliche Gemeinschaft, hier im weiteren Sinne als *Societas rationis*, kritisch abzielt.⁸⁹ Insofern ist die politische Theorie der Aufklärung neben der Ethik, die private Handlungen normieren sollte und wollte, eine der zentralen Belange der europäischen Aufklärung und deren Grundsatzprogramm eines »Wandels durch Vernunft«,⁹⁰ die nicht allein im Hinblick auf ihre realgeschichtlichen Bedingungskontexte, sondern auch im Hinblick auf ihre inner-

86 Siehe hierzu u. a. Reinhard Brandt (Hg.): *Rechtsphilosophie der Aufklärung*. Berlin, New York 1982.

87 Dass hiermit die wichtigsten Protagonisten des aufgeklärten Absolutismus genannt sind sowie die Tatsache, dass es noch weitere, heute unbekanntere *Principes* gab, die sich dem Programm der Aufklärung verschrieben hatten, kann man nachlesen bei Feist: *Absolutismus* (s. Anm. 44), S. 98 ff.

88 Siehe hierzu u. a. den Reader von Zwi Batscha, Jörn Garber (Hg.): *Von der ständischen zur bürgerlichen Gesellschaft. Politisch-soziale Theorien im Deutschland der zweiten Hälfte des 18. Jahrhunderts*. Frankfurt a.M. 1981 sowie Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hg.): *Politische Theorien im 17. und 18. Jahrhundert. Staat und Politik in Deutschland*. Darmstadt, Mainz 2011.

89 Siehe hierzu auch Gideon Stiening: *Von Despoten und Kriegern. Literarische Reflexion auf den sensus communis politicus bei Christoph Martin Wieland und Johann Karl Wezel*. In: Christoph Binkelman, Nele Schneidereit (Hg.): *Denken fürs Volk. Popularphilosophie vor und nach Kant*. Würzburg 2015, S. 35–56.

90 Vgl. erneut Schmidt: *Wandel durch Vernunft* (s. Anm. 41).

theoretische Funktion als Telos zu berücksichtigen sind. Dies gilt selbst für die von der Realität scheinbar abgewandten Formen der Utopie, in deren Zentrum stets die gesellschaftliche bzw. staatliche Formation steht,⁹¹ gegen die sie als eigentliches Vorbild verfasst wurde.⁹²

Eine Literatur oder Essayistik, die sich mit politischen Inhalten befasst, bildet folglich im 18. Jahrhundert auch vor der Revolution ein notwendiges Korrelationsverhältnis von Ideen und Realien aus. Lessings *Nathan*, der auf reale religionspolitische Probleme reagiert und referiert und dabei in seiner poetischen Reflexion auf das Toleranzpostulat, seine Voraussetzungen und Konsequenzen auf der Höhe der europäischen Toleranzdebatte einen neuen eigenständigen Vorschlag offeriert, kann hier als prominentes Beispiel dienen.⁹³ Auch Hölderlin, der im *Hyperion* auf ein konkretes politisches Problem der Revolution reagiert, nämlich die Tatsache, dass sich revolutionäre Gewalt auch gegen die eigene Bevölkerung wenden konnte, womit sie sich als Ausdruck der *volonté générale* und damit insgesamt delegitimiert habe,⁹⁴ referiert zugleich auf eine in den 1790er Jahren ausgetragene Kontroverse über das Widerstandsrecht innerhalb der Fraktion der Rechtsstaatsvertreter,⁹⁵ über die man sich nicht einig werden konnte, und zwar sowohl aus rein innertheoretischen Gründen als auch vor dem Hintergrund der ganz realen *Terreur*.

Bewegt man sich also auf dem Terrain des Politischen in der Philosophie, den Wissenschaften und der Literatur des 18. Jahrhunderts, dann drängen sich Fragen und Probleme der Korrelation von Real- und Ideengeschichte geradezu auf, und zwar in einer nicht unerheblichen hermeneutischen und methodischen Komplexität. Vor dem Hintergrund dieser ideengeschichtlichen Kontext-

⁹¹ Siehe hierzu u. a. Monika Neugebauer-Wölk, Richard Saage (Hg.): Die Politisierung des Utopischen im 18. Jahrhundert. Vom utopischen Systementwurf zum Zeitalter der Revolution. Tübingen 1996.

⁹² En passent sei darauf hingewiesen, dass im Folgenden zwischen Gesellschaft und Staat unterschieden wird, obwohl deren kategoriale Trennung erst dem späten 18. Jahrhundert gelingt, und zwar weil schon Jacobi wenigstens begrifflich in eigentümlicher Weise darauf referiert, vgl. hierzu u. a. Diethelm Klippel: Kant im Kontext. Der naturrechtliche Diskurs um 1800. In: Jahrbuch des Historischen Kollegs (2001), S. 77–97.

⁹³ Siehe hierzu Gideon Stiening: Toleranz zwischen Geist und Macht. Was Lessing von Voltaire lernte. In: Friedrich Vollhardt (Hg.): Toleranz-Diskurse in der Frühen Neuzeit. Berlin, Boston 2015, S. 331–362.

⁹⁴ Vgl. hierzu Gideon Stiening: Epistolare Subjektivität. Das Erzählsystem in Friedrich Hölderlins Briefroman *Hyperion oder der Eremit in Griechenland*. Tübingen 2005, S. 369–374.

⁹⁵ Siehe hierzu u. a. Dieter Henrich: Kant, Gentz, Rehberg. Über Theorie und Praxis. Frankfurt a.M. 1967 sowie Philipp Alexander Hirsch: Freiheit und Staatlichkeit. Die autonomietheoretische Begründung von Recht und Staat und das Widerstandsproblem. Berlin, Boston 2017.

skizze soll nunmehr der Text Jacobis im Rahmen und mithilfe einer ausschließlich ideengeschichtlichen Kontextualisierung analysiert und interpretiert werden.

4 Jacobi: Volkssouveränität versus Aufklärungsdespotismus

Jacobis kleiner prägnanter Text ist gleichwohl allein deshalb schwer zu verstehen, weil er sich einer essayistischen Form des Argumentierens bedient, die scheinbar willkürlich vorgeht, in Wahrheit jedoch stets dem Versuch nachgeht, die Grenzen einer jeden rationalen Systematik durch das eigene Schreiben in der Anbindung an die Assoziationsgesetze zu überwinden.⁹⁶ Der Zweck dieser ebenso angestregten wie anstrengenden Essayistik besteht in Jacobis Interesse an einer kontroverstheologischen Polemiologie, deren Methodik darauf abzielt, die eigene Position anhand einer Kritik anderer, vor allem säkularer Konzepte zu entwickeln.⁹⁷ Den Grund dieser polemiologischen Methodik, die keineswegs willkürlich ist, sondern eine spezifische Ordnung ausbildet, um jeden Eindruck eines deduktiven oder induktiven Argumentierens zu vermeiden, wird für Jacobi wie für Hamann⁹⁸ durch die Prämisse einer theonomen Epistemologie ausgebildet, nach der alle Produkte der menschlichen Einbildungskraft und seiner Verstandesleistungen als menschliche Leistungen und damit als Sünde zu bewerten sind, während seine rein sinnlichen Vermögen frei von Sünde bleiben, weil sie rein rezeptiv sind.⁹⁹

⁹⁶ Vgl. hierzu u. a. Howard C. Warren: A History of the Association Psychology. London 1921 sowie Falk Wunderlich: Assoziationen der Ideen und denkende Materie. Zum Verhältnis von Assoziationstheorie und Materialismus bei Michael Hißmann, David Hartley und Joseph Priestley. In: Heiner F. Klemme, Gideon Stiening, Falk Wunderlich (Hg.): Michael Hißmann (1752–1784). Ein materialistischer Philosoph der deutschen Aufklärung. Berlin 2013, S. 63–84.

⁹⁷ Vgl. hierzu die hilfreichen Hinweise bei Axel Hutter: Vernunftglaube. Kants Votum im Streit um Vernunft und Glauben. In: Walter Jaeschke, Birgit Sandkaulen (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi. Ein Wendepunkt der geistigen Bildung der Zeit. Hamburg 2004, S. 241–256, hier S. 252.

⁹⁸ Siehe hierzu insbesondere Hans Graubner: Der junge Hamann und die Physikotheologie. In: Eric Achermann, Johann Kreuzer, Johannes von Lüpke (Hg.): Johann Georg Hamann: Natur und Freiheit. Akten des 11. Internationalen Hamann-Kolloquiums 2015. Göttingen 2020, S. 35–51.

⁹⁹ Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Der geheime Handgriff des Schöpfers«. Jacobis theonome Epistemologie. In: Cornelia Ortlieb, Friedrich Vollhardt (Hg.): Friedrich Heinrich Jacobi (1743–1819). Romancier – Philosoph – Politiker. Berlin, Boston 2021, S. 171–190.

4.1 Religion und Politik

Dass nicht nur Jacobis essayistische Methodik theonome Hintergründe hat, sondern auch die Systematik und das Demonstrationsziel dieses politischen Essays, zeigt sich daran, dass er zum einen auf eine Kritik und Widerlegung von Theorien und Praktiken säkularer Aufklärung abzielt, in diesem Falle des aufgeklärten, d. h. hier vor allem kirchenkritischen Absolutismus Josephs II.¹⁰⁰ Zum anderen ist es Jacobi auch in diesem Text um eine fundamentale Kritik säkularer Vergemeinschaftung und Staatlichkeit überhaupt zu tun, was allerdings erst nach einem Drittel des Haupttextes der Broschüre deutlich wird. Hier heißt es:

Wo Tugend und Religion nicht mehr empfunden, ja wohl offenbar geläugnet werden, da bleibt kein andres Mittel die gemeine Wohlfahrt zu befördern übrig, als, die eigennützigten und partheyischen Neigungen der Glieder der Gesellschaft, das ist, ihre Leidenschaften, in ein Gleichgewicht zu bringen. Dieses kann nur mit der äussersten Gewalt erzwungen werden, und dennoch nur auf eine äusserst mangelhafte Weise. Da die Leidenschaften von Natur Gesetzlos, wandelbar, und ihre Wirkungen bis ins Unendliche verschieden sind: so müssen schlechterdings die Mittel, welche – ohne edle Gesinnungen zu erwecken – die eigennützigten und persönlichen Neigungen durch sich selbst allein in Schranken halten sollen, ungemessen, und, nach den unbestimmbaren Ereignissen jedes Augenblicks, der *Willkühr* überlassen seyn. Willkühr aber giebt dem Irrthum Raum; und ungemessene Gewalt, der Unterdrückung aller Rechte: so daß eben die Gebrechen, welche diese Hülfe forderten, ihren Mißbrauch unvermeidlich machen.¹⁰¹

In einer Gesellschaft, so das zentrale Argument Jacobis, in der es keine Religion, mithin keinen Gottesglauben *mehr* gibt, d. h. die von ihren ursprünglich theonomen Vergemeinschaftungsprinzipien abgefallen ist, und deren Mitglieder *daher* auch ihr Handeln nicht mehr nach ethischen Grundsätzen ausrichten, muss der Staat zur Beförderung des *Bonum commune*, seinem entscheidenden Zweck, den »eigennützigten und partheyischen Neigungen« seiner Untertanen, d. h. dem ausschließlichen Verfolgen ihrer Partikularinteressen Raum lassen, und diese zugleich regulieren. Wenn religiöse und moralische Gesinnungen, die als nach Jacobi der Vernunft entsprungenen einzigen Zwecksetzungen des Menschen, die auf das gesellschaftliche Allgemeine abzielen, wegfallen, dann kann der Staat nur auf den

100 Allein an Josephs II. Politik lässt sich anschaulich demonstrieren, warum es erforderlich ist zwischen Säkularität und Atheismus zu unterscheiden; denn Joseph war durchaus überzeugter Katholik (»Dennoch kam in den Augen Josephs Protestantismus, erst recht Deismus oder Atheismus, der Irreligiösität gleich.« Holzem: Christentum in Deutschland [s. Anm. 22], S. 823); dennoch war er – und zwar aus rein stabilitätspolitischen Gründen – davon überzeugt, einen so weit wie möglich säkularen Staat befördern zu müssen. Joseph war keineswegs aus Überzeugung tolerant, sondern aus Gründen der Staatsklugheit.

101 JWA 4.1, S. 315f.

›moralischen Egoismus‹ des Einzelnen setzen,¹⁰² den er zugleich nur durch Zwang einhegen kann, d. h. durch jene Zwangsgewalt, die dem positiven Recht notwendig zukommt.

Dieses polittheologische Beweisziel, das im Übrigen lediglich eine kaum säkularisierte Variante des augustinisch-lutherischen Rechts- und Staatsverständnisses darstellt, nach dem nur dem sündigen Menschen das Recht gegeben wurde,¹⁰³ gründet auf zwei Prämissen, deren eine durch eine Anthropologie des ›ganzen Menschen‹ ausgeprägt wird, die Jacobi wie folgt ausführt: Der Mensch verfügt über zwei Vermögen: Vernunft und Leidenschaften. Die Vernunft wird dabei als Vermögen der Begriffsbildung und damit der freien Zwecksetzung verstanden, die den Menschen als innerer Antrieb »allein nach dem Guten« streben lässt, »so daß er den Gesetzen der Menschenliebe, der Gerechtigkeit, der Ehre und der Religion überall mit unerschütterlichem Muthe folgt, in so ferne er durch seine *eigene* Natur allein bestimmt wird.«¹⁰⁴ Ausdrücklich hält Jacobi die theonome Grundlegung *dieser Seite* der anthropologischen Grundausstattung des Menschen fest, denn solche Tugenden »sind ursprüngliche Eigenschaften seiner Natur, und von Gott unmittelbar demselben eingehaucht.«¹⁰⁵ Zugleich hat der Mensch Leidenschaften, die durch äußere Einflüsse hervorgerufen und befördert werden und ihn einzig zur Befolgung seiner individuellen Glückseligkeit antreiben.

Sieht man von den schöpfungstheologischen Momenten dieser Vermögenslehre ab, liegt hiermit – ein Jahr nach der Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* – eine bemerkenswert wolffianisch gefärbte praktische Anthropologie vor: Ist der Mensch vernünftig, so handelt er erstens nur seiner eigenen Natur gemäß und wird dadurch zweitens notwendig zu einem Handeln nach ethischen und religiösen Prinzipien veranlasst. Denn es war niemand anderes als Christian Wolff, der entwickelt hatte, dass der Mensch als vernünftiger nur das Gute wollen kann und zudem notwendig von der Existenz der Gottesinstanz sowie der Unsterblichkeit der Seele überzeugt sein muss.¹⁰⁶

102 Dass Jacobi hiermit eine Kritik an den in der deutschsprachigen Aufklärung höchst populären Konzeptionen Claude-Adrien Helvétius' beabsichtigte, kann man dem Beitrag von Friedrich Vollhardt in diesem Band entnehmen.

103 Vgl. hierzu Gideon Stiening: Politische Theologie als Lösung und Problem. Francisco Suárez' *De legibus ac Deo legislatore* als Krisenphänomen und Befriedungsangebot. In: Wilhelm Schmidt-Biggemann, Friedrich Vollhardt (Hg.): Ideengeschichte um 1600. Konstellationen zwischen Schulmetaphysik, Konfessionalisierung und hermetischer Spekulation. Stuttgart-Bad Cannstatt 2017, S. 83–111.

104 JWA 4.1, S. 309.

105 JWA 4.1, S. 312.

106 Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. Frankfurt, Leipzig 1733, S. 6 (§ 5 ff.)

Die zweite Prämisse besteht in der vorausgesetzten Annahme, dass eine Gesellschaft ohne jede Religion, d. h. ohne Gottes- und Unsterblichkeitsglauben in der Anarchie versänke, weil nur diese Instanzen Normativität überhaupt garantieren könnten. Ohne Gott keine Norm – sei sie natur- oder positiv-rechtlich, sei sie ethisch oder religiös. Einer der prominentesten Verfechter dieser soziopolitischen Notwendigkeit der Religion, d. h. eines Glaubens an Gott und das ewige Leben, war Albrecht von Haller, der trotz materialistischer Tendenzen in seiner Anthropologie an der Überzeugung festhielt, dass der Naturzustand ausbreche, wenn die christliche Religion nicht für Verbindlichkeitsgarantien Sorge trage.¹⁰⁷ Auch Christoph Martin Wieland, dem Materialismus und Naturalismus mit Sympathie verbunden, war von der soziopolitischen Notwendigkeit eines Unsterblichkeitsglaubens überzeugt: noch in der dritten Auflage seiner *Geschichte des Agathon* von 1794 lässt er seinen Protagonisten die Schreckensvision eines ethischen Ausnahmezustands an die Wand malen.¹⁰⁸

Jacobis Essay zielt auch auf diese Kritik einer säkularen *und damit* normfreien Gesellschaft ab, wobei er – wie noch Jahre später – Säkularität mit Atheismus gleichsetzt und es sich damit ebenso wie seine Interpreten schlicht zu leicht macht: Nicht nur Kant wird ab Mitte der 1780er Jahre eine säkulare Moral, d. h. Rechts- und Ethiktheorie entwickeln¹⁰⁹ – und sich im Übrigen als straffer und erfolgreicher Gegner von Materialismus und Atheismus erweisen¹¹⁰ –; gleiches gilt für Christian Wolff, der sich an einer theologiefreien Ethik höchst erfolgreich – wenngleich lebensgefährlich – versucht hatte;¹¹¹ überhaupt macht es die Anstrengungen der europäischen Aufklärung aus, eine praktische Philosophie zu entwickeln, die gegenüber kulturellen, geschlechtlichen aber auch

107 Siehe hierzu Albrecht von Haller: Vorrede zur Prüfung der Sekte die an allem zweifelt. In: Sammlung kleiner Hallerischen Schriften. 3 Theile, Bern 1772, Bd. I, S. 22, vgl. hierzu insbesondere Thomas Kaufmann: Über Hallers Religion. Ein Versuch. In: Norbert Elsner, Nicolaas A. Rupke (Hg.): Albrecht von Haller im Göttingen der Aufklärung. Göttingen 2009, S. 309–379, spez. S. 334 ff.

108 Siehe hierzu Christoph Martin Wieland: Geschichte des Agathon. Hg. von Klaus Manger. Frankfurt a.M. 1986, S. 105 f.

109 Vgl. Geismann: Recht und Moral in der Philosophie Kants (s. Anm. 83).

110 Vgl. hierzu Udo Thiel: Kant und der Materialismus des 18. Jahrhunderts. In: Violetta L. Waibel, Margit Ruffing (Hg.): Akten des 12. Internationalen Kant-Kongresses »Natur und Freiheit« in Wien vom 21.–25. September 2015. Berlin, Boston 2018, Bd. 1, S. 595–614.

111 Siehe hierzu Dieter Hüning: Wolffs Begriff der natürlichen Verbindlichkeit als Bindeglied zwischen empirischer Psychologie und Moralphilosophie. In: Oliver-Pierre Rudolph, Jean-François Goubet (Hg.): Christian Wolffs Psychologie. Systematische und historische Untersuchungen, Tübingen 2004, S. 145–169.

weltanschaulichen (d.i. religiösen) Besonderheiten indifferent ist.¹¹² Dieses Anliegen gilt aber auch und im Besonderen für die Autoren des Materialismus, die keineswegs auf alle Formen von Normativität verzichteten.¹¹³ Aber eben darin besteht ein gewichtiges Beweisziel Jacobis: Wie schon für Crusius¹¹⁴ oder – wie gesehen – Joseph II. sind Deismus, Atheismus und Materialismus Auswüchse eines Religionsverlustes, die angeblich zu eben jenem Zustand der Abwesenheit aller Form von Normativität führen, die noch Carl Schmitt als Ausnahmezustand beschreiben¹¹⁵ und aus ihnen – wie Jacobi – ein autoritäres Staatskonzept ableiten wird.

4.2 Freiheit und Geselligkeit

Jacobis Anthropologie beschränkt sich allerdings nicht auf jene theoretische Dimension, die oben mit der Vermögenslehre skizziert wurde, die den ganzen Menschen aus Vernunft und Leidenschaften als gegenstrebigem Motivationen konstituierte. Die praktische Seite dieser Anthropologie wird in einer Beilage entwickelt, die dem Haupttext bei Jacobi stets nachgeordnet präsentiert wird. Mit Bezug auf die aristotelische Politik heißt es dort:

Die Natur selbst hat den Trieb zur Vereinigung mit Unseres Gleichen in uns gelegt, und der erste Stifter der Gesellschaft unter Menschen hat sich auf die Dankbarkeit des ganzen Geschlechts die heiligsten Rechte erworben.¹¹⁶

Jacobi referiert mit diesem pathetischen Hinweis auf die Theorie des *appetitus societatis*, die man schon bei Cicero und Thomas von Aquin, in ihrer spezifisch neuzeitlichen Variante aber vor allem seit Hugo Grotius finden kann und die besagt,¹¹⁷ dass es in der Natur des Menschen einen Trieb gibt, der *vor* aller zu-

112 Siehe hierzu Kurt Bayertz: Art. Ethik/Moral. In: Heinz Thoma (Hg.): Handbuch Europäische Aufklärung. Begriffe, Konzepte, Wirkung. Stuttgart 2015, S. 181–192.

113 Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Die Natur macht den Menschen glücklich«. Modelle materialistischer Ethik im 18. Jahrhundert. In: Lothar van Laak, Kristin Eichhorn (Hg.): Kulturen der Moral / Moral Cultures. Hamburg 2021, S. 17–38.

114 Christian August Crusius: Entwurf der notwendigen Vernunftwahrheiten, wiefern sie den zufälligen entgegengestellt werden. Leipzig ²1753, S. 885 ff.

115 Carl Schmitt: Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität. Berlin ⁹2009, S. 18.

116 JWA 4.1, S. 333.

117 Vgl. hierzu Gideon Stiening: Appetitus societatis seu libertas. Zu einem Dogma politischer Anthropologie zwischen Suárez, Grotius und Hobbes. In: Herbert Jaumann, Gideon Stiening (Hg.): Neue Diskurse der Gelehrtenkultur. Ein Handbuch. Berlin, Boston, 2016, S. 389–436.

meist vertragstheoretisch organisierten Vergemeinschaftung den Menschen in eine natürliche Gemeinschaft je schon versetzt, aus der sich sodann die Notwendigkeiten der wie immer präzisierten Organisation des Zusammenlebens ergibt. Entscheidend ist nun, dass diese in ihrer grotianischen und dann von Pufendorf fürs 18. Jahrhundert aufbereiteten Form ausnehmend wirksame Prämisse aller politischen Theorie schon seit dem Beginn der Aufklärung, durch Thomas Hobbes nämlich, bestritten wurde.¹¹⁸ Hobbes bestreitet dabei keineswegs, dass der Mensch je schon, also empirisch in Gesellschaft lebt, er bestreitet allerdings, dass der Mensch einen natürlichen Trieb zur Vergemeinschaftung habe, vor allem aber, dass von diesem empirischen Datum aus, eine Theorie legitimer Herrschaft und damit von Staatlichkeit kohärent begründet werden könne. Dabei setzt Hobbes der politischen Anthropologie des *appetitus societatis* nicht etwa, wie vielfach angenommen, eine negative oder pessimistische Anthropologie entgegen (*homo homini lupus*), vielmehr setzt er als einzig politisch wirksame Prämisse seiner Deduktion von Recht und Staat die äußere Freiheit des Menschen voraus,¹¹⁹ die nur realisiert werden könne, wenn sie dem einzelnen als Recht zukomme, was nur durch den Eintritt in den *status civilis* möglich sei; tatsächlich frei ist der Mensch nach Hobbes nur im Staat, weil nur hier seine Freiheit mit der Freiheit aller anderen nach einem allgemeinen Prinzip wirklich werden kann.¹²⁰

Entscheidend ist nun, dass Jacobi einerseits – wie eben gesehen – die von Hobbes abgelehnte Prämisse eines *appetitus societatis* geltend macht, zugleich die von Hobbes als Gegenmodell aufgebotene äußere Freiheit ebenfalls als konstitutive Prämisse, d. h. als essentielles Moment der Natur des Menschen, setzt. Die Ableitung erfolgt nun in drei Schritten, und zwar wie folgt¹²¹: Jacobi hält fest, was den Menschen vom Tiere unterscheide, sei sein Vermögen, deutliche Begriffe zu erlangen, dies ist nichts anderes als das Vermögen der Vernunft, d. h. Zwecke zu erkennen und sein Handeln danach einrichten, will sagen: sich vernünftige Zwecke setzen zu können. Den Menschen unterscheidet vom Tier also nicht einfach seine Vernunft überhaupt, sondern seine praktische Vernunft. Aus dieser Quelle der Menschheit, die einzig in der Lage sei, die für den

118 Hobbes über die Freiheit. Widmungsschreiben, Vorwort an die Leser und Kapitel I–III aus »De Cive« (lateinisch-deutsch). Eingeleitet und mit Scholien hg. von Georg Geismann, Karlfriedrich Herb. Würzburg 1988, S. 96.

119 Georg Geismann: Die Grundlegung des Vernunftstaates der Freiheit durch Hobbes. In: Jahrbuch für Recht und Ethik 5 (1997), S. 229–266.

120 Siehe hierzu Dieter Hüning: Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes. Berlin 1998.

121 JWA 4.1, S. 306 ff.

Einzelnen wie für die Gemeinschaft gefährlichen Leidenschaften zu kontrollieren, ergibt sich nun die folgende weitere Prämisse:

In so ferne der Mensch sich in und nach sich selbst bestimmen, das ist, freye Handlungen verrichten kann; in so ferne wird derselbe durch Vernunft bewegt, und nur in so ferne zeigt er sich als Mensch. Wo keine Freyheit ist, keine Selbstbestimmung: das ist kein Verstand, keine Menschheit.¹²²

Dabei lässt sich schon am Begriff der Selbstbestimmung erkennen, dass Jacobi identifiziert, was seit Hobbes, Thomasius und 1782 aktuell aus Königsberg getrennt wird: äußere und innere Freiheit. Dies lässt sich daran erkennen, dass Jacobi ›Selbstbestimmung‹ als Befähigung zu Handlungen definiert hatte, die unabhängig von den eigenen Leidenschaften vollzogen werden könnten:

In so fern der Mensch verändert wird von Dingen die sich außer ihm befinden, und er sie dergestalt betrachtet, daß darüber die Betrachtung seiner selbst verschwindet: in so fern handelt er nach einem fremden Antriebe und nicht nach seinem eigenen; er läßt sich bestimmen und bestimmt sich nicht selbst; er thut was andere Dinge erfordern, und nicht was seine eigene Natur verlangt, und in so ferne sagen wir: daß ihn die Leidenschaft bewegt, und dass er nur ein Tier ist.¹²³

Jacobi verknüpft also, was seit Hobbes nicht mehr zu verbinden war, die Prämisse des *appetitus societatis* mit der Prämisse der menschlichen Freiheit, die den Trieb zur Selbsterhaltung in einer uneingeschränkten Weise zu realisieren ermöglicht, so dass ein Trieb zur Gesellschaft tendenziell zerstört würde.¹²⁴ Man könnte auch sagen: Jacobi ›vermittelt‹, besser: verbindet die feindlichen Brüder Grotius und Hobbes; und dazu ist er auch genötigt, weil er ein Staatsmodell entwickelt, das, im eigenen Verständnis, Eigentum, Stabilität und innere Ordnung garantiert, ohne der Staatsmacht dafür eine uneingeschränkte, also für ihn ›despotische‹ Macht zuzuschreiben.

4.3 Der Staat, das Recht und die Pflichten

Eine erkennbare Eigentümlichkeit des jacobischen Konzepts von Politik besteht allerdings in seiner Bewertung der Leistungsfähigkeiten des Staates. Präferierte ein gewichtiger Teil der europäischen Spätaufklärung von Rousseau über Les-

¹²² JWA 4.1, S. 307.

¹²³ Ebd.

¹²⁴ Zu dieser objektiven Antinomie von Selbsterhaltung und Geselligkeit als gleichursprünglichen natürlichen Trieben schon bei Grotius vgl. Stiening: *Appetitus societatis* (s. Anm. 117), S. 394 ff.

sing bis Wieland die Formen rein ethischer Vergemeinschaftung, gerade weil der Staat sich zwangsgewaltbewährter Rechtsdurchsetzung bediente, die eine konfliktfreie Vermittlung von Selbstliebe und Geselligkeit¹²⁵ nicht allein erschwerte, sondern – angeblich – verunmöglichte, setze man also auf ein konfliktvermeidendes Konzept durch Internalisierung ethischer Normen statt eines – von Kant allererst systematisierten – konfliktregulierenden Modells,¹²⁶ so ist Jacobi zwar einerseits ebenfalls von der Widersprüchlichkeit einer durch staatlichen Zwang garantierten gesellschaftlichen Ordnung überzeugt, wie er am Ende des obigen Zitates, das sein polittheologisches Credo formulierte, präzise ausführt hatte: »so daß eben die Gebrechen, welche diese Hülfe forderten, ihren Mißbrauch unvermeidlich machen.«¹²⁷ Zugleich ist er jedoch ebenso von der Unvermeidlichkeit des Staates überzeugt:

Dennoch fällt es in die Augen, daß Gewalt, und zwar eine überall und immer gegenwärtige Gewalt; daß ein gewisser Zwang, und daß gewisse Mittel um denselben auszuüben, unter Menschen unentbehrlich sind: denn wenn die Ungebundenheit nur Einiger, die Gattung schon so sehr verdirbt; was würde aus der Ungebundenheit von allen erst entstehn?¹²⁸

Für Jacobi ist der Staat also die Lösung eines Problems, das er allererst selbst schafft und zugleich als eben solcher für eine friedliche Vergemeinschaftung des Menschen unentbehrlich. Dabei geht es nach Jacobi vor allem um Eigentumssicherheit, die nur der Staat durch seine Zwangsgewalt gewährleisten könne.¹²⁹

Das hierdurch entstehende praktische Problem, wie man nämlich die Selbstwidersprüchlichkeit staatlicher Zwangsgewalt beheben könne, führt der Autor erst ziemlich gegen Ende seines Essays einer Lösung zu, indem er auf dieses zentrale politische Theorem seiner zuvor umkreisten Konzeption nochmals zu sprechen kommt; und da heißt es:

Vollkommenheit ist nirgendwo zu hoffen, denn aus lauter mangelhaftem Stoff kann etwas mangelloses nie hervorgehen, und so würde selbst auch eine solche menschliche Gesellschaft, wie diejenige, die wir errichtet sehen möchten; eine Gesellschaft, welche einzig und allein vereinigt wäre: *Um die Sicherheit von allem Rechten durch die Erfüllung aller Pflichten zu erhalten, ohne welche diese Rechte nicht bestehen und nicht gelten können*: Auch eine solche Gesellschaft, die vollkommenste die unter Menschen sich gedenken

¹²⁵ Vgl. hierzu Friedrich Vollhardt: Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2001.

¹²⁶ Zu dieser Unterscheidung vgl. Stiening: Glück statt Freiheit (s. Anm. 68), S. 89 ff.

¹²⁷ JWA 4.1, S. 316.

¹²⁸ JWA 4.1, S. 306.

¹²⁹ JWA 4.1, S. 324.

läßt, und die Einzige, die mit Vernunft bestehen kann, selbst eine solche würde mit sehr großen Uebeln unaufhörlich doch zu kämpfen haben.¹³⁰

Das ist zunächst im Hinblick auf den letzten Satz wenig spektakulär, auch Lessing durchaus nahe, weil es eine Absage an jegliche innerweltliche Utopie darstellt, denn auch die vollkommenste menschliche Gemeinschaft bleibt dem Übel, resp. dem Bösen ausgesetzt. Dass mit diesem Absatz womöglich auch jeder extramundanen Gemeinschaft der Menschen die Vollkommenheit abgesprochen wird, etwa in einer *Civitas dei*, mag man dem »nirgendwo« entnehmen, das nur der uneingeschränkten Vollkommenheit, d. i. Gott, einzig zugeschrieben wird. Daher bleibt auch hier die Vorstellung des Menschen als eines »unvollkommenen Wesens« theonomen Ursprungs, weil der Referenzbegriff eines vollkommenen Wesens ausschließlich die Gottesinstanz sein kann; nach Jacobi muss nämlich jeder politische Philosoph erkennen,

daß um Völker mit Gewalt zu hindern ihren eigenen Schaden zu befördern, oder zu ihrem Besten wirklich sie zu zwingen, schlechterdings ein Gott herniederkommen müßte, ein vollkommenes Wesen, das nicht sterben könnte.¹³¹

Der allerdings entscheidende Satz der vorherigen Passage bezieht sich auf das Verhältnis von Rechten und Pflichten, konkreter auf die entscheidende These, dass Rechtssicherheit überhaupt nur möglich ist durch die Erfüllung *aller* dem Menschen auferlegten Pflichten, die – dem 18. Jahrhundert durch Pufendorf vorgegeben – in der Einhaltung der Pflichten gegen Gott, gegen sich selbst und gegen den Mitmenschen bestehen,¹³² wobei die beiden letzteren häufig aus der ersten Pflicht abgeleitet wurden.¹³³ Die Selbstverständlichkeit dieses Pflichtenkatalogs für das 18. Jahrhundert ermöglicht es Jacobi, auf deren konkrete Ausführungen zu verzichten. Für den Leser des 21. Jahrhunderts ist es allerdings erforderlich, diese Pflichtentafel und deren systematischen Zusammenhang zu

130 JWA 4.1, S. 328.

131 JWA 4.1, S. 316.

132 Siehe hierzu die präzisen Ausführungen bei Hartung: Naturrechtsdebatte (Anm. 76), S. 69–81.

133 Vgl. hierzu u. a. Moses Mendelssohn: Jerusalem oder über religiöse Macht und Judentum. In: Ders.: Ausgewählte Werke. Studienausgabe 2 Bde. Hg. von Christoph Schulte, Andreas Kennecke, Grażyna Jurewicz. Darmstadt 2009, Bd. 2, S. 129–206, hier S. 150: »Im Grund machen in dem System der menschlichen Pflichten, die gegen Gott keine besondere Abtheilung; sondern alle Pflichten des Menschen sind Obliegenheiten gegen Gott. Einige derselben gehen uns selbst, andere unsere Nebenmenschen an. Wir sollen, aus Liebe zu Gott, uns selbst vernünftig lieben, seine Geschöpfe lieben, so wie wir aus vernünftiger Liebe zu uns selbst verbunden sind, unsere Nebenmenschen zu lieben.«.

explizieren, um die Dimension der Behauptung Jacobis ermessen zu können. Denn die entscheidende These lautet, nur wenn die Menschen als Staatsbürger all ihre *ethischen* Pflichten erfüllen, kann es so etwas wie Rechtssicherheit – nicht etwa innerweltliche Glückseligkeit – geben. Jacobi führt also erneut eng, was das 18. Jahrhundert seit Thomasius in Philosophie, Literatur, Publizistik und Kunst mal erfolgreicher, mal erfolgloser zu unterscheiden suchte: Recht und Ethik.¹³⁴ Hatte Lessing drei Jahre zuvor im *Nathan* kenntlich gemacht, dass die religionspolitischen Konflikte der Menschheit nicht durch das Recht, sondern einzig durch eine gottergebene Moral, in deren Zentrum die Konkurrenz um des Menschen moralisches Gefühl steht, zu befrieden seien,¹³⁵ so setzt Jacobi erneut auf das Recht, und zwar ein staatliches Zwangs-Recht, dessen Verbindlichkeit der moralischen Gesinnung des Bürgers als Menschen überantwortet wird. Die von Jacobi aufgerufenen Pflichten sind nämlich keine Rechtspflichten, ein Gedanke, den man bei Hobbes hätte finden können,¹³⁶ sondern moralische Pflichten gegen Gott, den Mitbürger und sich selbst. Jacobi will also keine übergesetzliche Tugendgemeinschaft, wie eine Reihe zeitgenössischer Aufklärer, so Wieland, Lessing oder – in theonomer Variante – Hamann,¹³⁷ sondern einen Freistaat, also eine auf dem Recht basierende staatliche Gemeinschaft, deren rechtliche Stabilität und Sicherheit auf der moralischen Gesinnung der Untertanen als Menschen und erst so als Bürger aufrucht. Dabei ist immer wieder daran zu erinnern, dass Jacobi die Befähigung zu tugendhaftem Handeln ausschließlich von der religiösen Überzeugung der Untertanen abhängig macht. Ohne Gott keine moralische Gesinnung und insofern auch keine echte Rechtssicherheit. Eine staatliche Garantie ethischer Überzeugungen der Untertanen, wie dies Christian Wolff oder Issak Iselin für erforderlich hielten,¹³⁸ lehnt Jacobi denn auch ab, weil auch und gerade der Staat nicht erzwingen sollte, was nicht erzwungen werden kann.¹³⁹

134 Vgl. hierzu Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung. Tübingen 2000, S. 169 ff.

135 Vgl. hierzu Stiening: Toleranz zwischen Geist und Macht (s. Anm. 93), S. 331–362.

136 Vgl. hierzu Thomas Hobbes: *Leviathan*. Hg. von Richard Tuck. Cambridge 1991, S. 100 ff.

137 Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Gegen die Zeiten und das System eines Hobbs«. Hamanns Kritik des Naturrechts im Kontext. In: Eric Achermann, Johann Kreuzer, Johannes von Lüpke (Hg.): Johann Georg Hamann: Natur und Freiheit. Akten des 11. Internationalen Hamann-Kolloquiums 2015. Göttingen 2020, S. 279–309.

138 Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Politische Metaphysik«. Zum Verhältnis von Politik und Moral bei Isaak Iselin. In: xviii.ch Jahrbuch der Schweizer Gesellschaft für die Erforschung des 18. Jahrhunderts 5 (2014), S. 136–162.

139 So JWA 4.1, S. 311 f., S. 322 u. ö.

Keine Staatsverfassung soll und kann auch Tugend selbst unmittelbar zum Gegenstande haben, weil die Tugend nie aus irgend einer äußerlichen Form entspringen kann.¹⁴⁰

4.4 Wider den Despotismus der Aufklärung

Vor dem Hintergrund dieser polittheoretischen Grundkonzeption kann Jacobi sein eigentlich politisches Ziel angehen: Weil und insofern ethische Gesinnung und tugendhaftes Verhalten, die sich eben nicht nur um die Beförderung des Eigennutzes, sondern um das gesellschaftliche und staatliche Allgemeine kümmern, nicht erzwungen werden können, ist politischer Despotismus nicht nur notwendiges Produkt einer glaubens- und so gesinnungslosen Gesellschaft von Egoisten, sondern auch all jenen Erscheinungen von Staatspolitik zuzuschreiben, die eine fehlende Gesinnung ›von Staats wegen‹ zu verordnen suchten – dabei ist zu berücksichtigen:

Eine wichtige Betrachtung dürfen wir nicht übergehen. Diese nemlich: daß der Despotismus sehr verschiedener Gestalten fähig ist, und daß in einer jeden Staatsverfassung minder oder mehr davon gefunden werden kann.¹⁴¹

Kurz zuvor hatte Jacobi deutlich gemacht, dass der Despotismus als Form der Anwendung von Gewalt auf Feldern, die keinen Zwang dulden, die wesentlichen Eigenschaften des Menschen, seine Vernunft und seine Leidenschaften, unterdrücke und so verkümmern lasse. Entscheidend ist dabei, dass *jedes* System, das politische Gewalt auf andere als eigentumssichernde Bereiche anwendet, die ursprüngliche Freiheit des Menschen schädigt. Jacobi bestimmt ›Freiheit‹ allerdings erneut als theologischen Grenzbegriff, der mehr der Metaphysik Spinozas¹⁴² als einer tatsächlich politischen Philosophie entspringt:

Frey, im allerhöchsten Grade, wäre der, der zu seinen Handlungen durch sich selbst allein bestimmt würde, folglich alle seine Gegenstände selbst unmittelbar hervorbrächte: welches von keinem Wesen kann gedacht werden, daß sich seiner selbst, mittels Vorstellungen nur bewußt ist, und nach Gegenständen streben muß, die es nicht in seiner Gewalt hat. Auf diese *absolute* Weise frey ist Gott, der Einzige, allein. Aber frey – nach seiner Art im allerhöchsten Grade – ist ein jeder Mensch und jeder Bürger, in so ferne er nur nicht gehindert wird seinen wahren Vortheil auf alle Weise nach Vermögen zu

¹⁴⁰ Ebd., S. 320.

¹⁴¹ Ebd., S. 318.

¹⁴² Vgl. hierzu Baruch de Spinoza: Ethik in geometrischer Ordnung dargestellt. Neu übersetzt, hg. und mit einer Einleitung versehen von Wolfgang Bartuschat. Lateinisch – deutsch. Hamburg 1999, S. 6/7.

befördern. Slave ist ein jeder, insofern ihn seinen wahren Vortheil zu befördern etwas nur auf irgendeine Weise hindert.¹⁴³

Wie schon oben angedeutet, so zeigt sich auch an dieser Stelle, dass Jacobi innere und äußere Freiheit schlicht identifiziert und deshalb nur Gott mit uneingeschränkter Freiheit ausstatten kann. In dieser Argumentation liegt aber eine weitere entscheidende Voraussetzung dafür, einen Staat, der Tugenden wie »Gutherzigkeit und Liebe, Einsicht, Billigkeit, Großmuth, Tapferkeit und Treue« durch Zwang verordnen will, als »Tyrannei« zu bezeichnen; übrigens läge im Horizont der jacobischen Kritik eines aufklärerischen Staates auch, ihn als »Sündenpfuhl« zu bezeichnen, stammen doch all jene aufgezählten Eigenschaften, die eine Gemeinschaft nach Jacobi allererst ermöglichen, »unmittelbar von Gott«.¹⁴⁴

Erst jetzt wird ersichtlich, dass und in welcher Weise die verschiedenen Argumentationsstränge des Essays in einer Kritik an Joseph II. zusammentreffen: Weil nur größtmögliche Freiheit die Untertanen zu jenen tugendhaften Individuen machen kann, die eine Rechtssicherheit und damit die Stabilität des Staates gewährleisten, »wahre Freyheit also [...] mit der Tugend einerley« ist,¹⁴⁵ und weil Jacobi diese Freiheit des einzelnen Untertanen, die ihn als vernünftigen zu Gott und Tugend führen müssen, mit dem Begriff der Volkssouveränität belegt,¹⁴⁶ kann es kaum mehr überraschen, dass die staatlich verordnete Aufklärung in Österreich einer massiven Kritik verfällt. Weil nämlich frei gewählte Vernünftigkeit nur allmählich zu Gottesglauben und Tugendgesinnung führen können, muss jeder Versuch der staatlichen Verordnung von Freiheit und damit Tugend in Despotismus münden:

Im Gegentheil, wo Freyheit herrscht, erfordern alle Dinge ihre Zeit; welches kein so großes Uebel ist. Und dann: ohne der unsäglichen Gefahren zu gedenken welche im Morali-schen, mit jeder schnellen Wirkungsart verbunden sind vornehmlich wo für Alle Einer nur Entschlüsse faßt, die Sorge *Aller* aber müßig werden muß und stumm: ohne der wichtigen Vortheile zu erwähnen, die, wo Viele sorgen, untersuchen und Entschlüsse fassen dürfen, der Langsamkeit die Wage reichlich halten, liegt in der Sache selbst *unmittelbar* ein Vorzug von der größten Wichtigkeit. Wo guten Zwecken die Gewalt nicht

143 JWA 4.1, S. 318.

144 Beide Zitate ebd., S. 312.

145 Ebd., 320.

146 Dass hier ein grobes Missverständnis Jacobis vorliegt, bedarf kaum der Erläuterung; souverän ist das Volk bei Rousseau keineswegs, wenn der Einzelne möglichst frei seine Vernunft walten lassen kann, sondern in der Ausbildung einer *volonté générale*, von der allein alle Macht im Staate ausgeht.

gleich zu Dienste steht, da müssen diese Zwecke zu erreichen, andre Kräfte aufgeboten, und in einem weiten Umfange bewegt werden.¹⁴⁷

Staatlich verordnete Tugend, nach Jacobi Grundgedanke der europäischen Aufklärung und die politische Realität in Berlin, in St. Petersburg und vor allem in Wien, wo nämlich »für Alle Einer nur Entschlüsse fasst«, verunmöglicht sich selbst, weil unter dieser Bedingung die »Sorge aller«, d. h. die Anstrengungen der Ausbildung moralischer Gesinnung durch den Einzelnen selbst ausbleiben muss; denn: »Tugend aber kann nur in dem Menschen selber wohnen, und ihre Kraft durch keine andre Kraft vertreten werden.«¹⁴⁸

4.5 Jacobis bester aller möglichen Staaten im Kontext

Für Jacobi ist also klar, dass ein stabiler Staat zum einen Gesetze benötigt, die auch mithilfe staatlicher Zwangsgewalt vollständig durchgesetzt werden müssen, und zwar vor allem zur Eigentumssicherung. Darüber hinaus bedarf ein solcher Staat Untertanen mit moralischer Gesinnung, d. h. mit Tugendüberzeugungen, die die Gemeinschaft befördern. Diese Gesinnung, die vor allem religiöse Überzeugungen impliziert bzw. voraussetzt, kann jedoch vom Staat nicht ebenfalls durch Gesetze und Verordnungen garantiert werden, weil innere Überzeugungen nicht erpresst werden können. Der stabile Staat ist also darauf angewiesen, dass sich seine Untertanen in diesen Hinsichten in größtmöglicher Freiheit befinden, denn diese als Bedingung und Erscheinung praktischer Vernunft wird den Einzelnen *notwendig* auf das Dasein einer Gottesinstanz und die Wirksamkeit ethischer Normen, die ihm »unmittelbar von Gott eingehaucht wurden«, verweisen. In einem solchen Staat, der durch die umfassende Einhaltung der untertänigen Pflichten Rechtssicherheit garantieren kann, können aber auch den Leidenschaften der Bürger, ihrem Bedürfnis nach Glückseligkeit, größtmögliche Realisationschancen eingeräumt werden:

Demnach hätten in dem Staat, der nach den Grundsätzen dieser Schrift errichtet wäre, selbst die Leidenschaften jedes einzelnen Gliedes ein weit freyeres Spiel als in andern Staaten; denn hier würde nichts verhindert mit *Gewalt*, als nur, was das Eigenthum verletzte, und alle Kräfte wären einzig und allein gesetzloser Gewalt und willkührlichem Regiment entgegen gerichtet. Vernunft und Weisheit aber hätten hier das allerfreyste Spiel; nicht wegen Abwesenheit der Hindernisse bloß, sondern, weil sie, wie bereits gezeigt

¹⁴⁷ JWA 4.1, S. 324; Herv. von mir.

¹⁴⁸ JWA 4.1, S. 320.

worden, sich auf alle Weise zu entwickeln durch die wichtigsten Gegenstände unaufhörlich aufgefordert wurden.¹⁴⁹

Unmittelbar anschließend erfolgt der schon zitierte Hinweis auf die Notwendigkeit der Einhaltung aller Pflichten für die Sicherheit des Rechts. Jacobi verbindet also einen ›Staat des Rechts‹, der allerdings ausschließlich der Eigentumssicherung dient, mit einer ›Gemeinschaft der Tugend‹, die neben der Ausbildung gemeinschaftssichernder Gesinnung auch die Rechtssicherheit garantiert, weil es zur Tugend nach Jacobi gehört, das Recht nicht zu brechen; und es ist dieser Staat, gerade weil er den Rechtszwang auf Eigentumsfragen reduziert, der auch die Glückseligkeit der einzelnen Untertanen maximal befördert. Erneut sei betont, dass dieser Staat vollständig von der Gewissheit seiner Untertanen über die Existenz einer Gottesinstanz abhängig ist, die nicht allein die ursprüngliche Gemeinschaft der Menschen schafft,¹⁵⁰ sondern ihnen auch ihre Tugenden ›unmittelbar‹ eingibt.

Jacobis Staatstheorie ist gegründet auf einem eigentümlichen, Rousseaufernen Verständnis von Volkssouveränität, das auf die entscheidende Bedingung dieses *status civilis*, auf den Gottesglauben seiner Untertanen, abzielt. Sie unterscheidet sich daher in signifikanter Weise von zeitgenössischen Politik-Modellen, die hier abschließend an einem Beispiel zur Veranschaulichung des jacobischen Proprium skizziert seien:

So entfaltet Wieland am Ende seiner *Geschichte des Agathon* die Utopie einer Republik von Tarent, zu der es heißt, ihre Bewohner hätten die bestehende Rechtsordnung so weit internalisiert, »daß sie mehr durch die Macht der Sitten als durch das Ansehen der Gesetze regiert zu werden schienen.«¹⁵¹ Diese ›Rechtsordnung‹ entbehrt mithin einer sie wesentlich auszeichnenden Zwangsgewalt, weil die Untertanen je schon wollen, was sie im Hinblick auf das staatliche Gemeinwohl sollen. Eine solche nach Wieland ideale normative Ordnung eines Gemeinwesens ist in Tarent allerdings nur möglich, weil diese Republik von einem ›sanften Despoten‹ regiert wird, der nicht nur als Gesetzgeber, sondern auch als Regent und als Richter fungiert – mithin der Gewaltenteilung jede Geltung entzieht, – und zwar nach moralischen Maximen, die er selber vorbildlich einhält:

¹⁴⁹ JWA 4.1, S. 328.

¹⁵⁰ JWA 4.1, S. 312.

¹⁵¹ Christoph Martin Wieland: *Geschichte des Agathon*. Zitiert nach: Wielands Werke. Historisch-kritische Ausgabe. Hg. von Klaus Manger, Jan Philipp Reemtsma. Berlin, New York 2008 ff., Bd. 8.1, S. 422.

Es läßt sich also ganz sicher von dem Leben eines solchen Mannes auf die Güte seiner Denkens-Art schliessen. Archytas verband alle häuslichen und bürgerlichen Tugenden, mit dieser schönsten und göttlichsten unter allen, welche sich auf keine andre Beziehung gründet, als das allgemeine Band, womit die Natur alle Wesen verknüpft. Er hatte das seltene Glück, daß die untadeliche Unschuld seines öffentlichen und Privat-Lebens, die Bescheidenheit, wodurch er den Glanz so vieler Verdienste zu mildern wußte, und die Mässigung, womit er sich seines Ansehens bediente, endlich so gar den Neid entwarfnete, und ihm die Herzen seiner Mitbürger so gänzlich gewanne, daß er (ungeachtet er sich seines hohen Alters wegen von den Geschäften zurückgezogen hatte) bis an sein Ende als die Seele des Staats und der Vater des Vaterlands angesehen wurde, und in dieser Qualität eine Autorität beybehielt, welcher nur die äusserlichen Zeichen der königlichen Würde fehlten. Niemals hat ein Despot unumschränkter über die Leiber seiner Slaven geherrscht, als dieser ehrwürdige Greis über die Herzen eines freyen Volkes; niemals ist der beste Vater von seinen Kindern zärtlicher geliebt worden.¹⁵²

Wieland zeichnet hier mit wenigen Pinselstrichen das Bild eines aufgeklärten, popularphilosophischen Despoten, dessen moralische Integrität es ermöglicht, den politischen Gemeinsinn seiner Untertanen zu emotionalisieren. Es sind die Herzen seiner Untertanen, das Gefühl der Liebe zu und Achtung vor ihm, die die politische Stabilität und den ökonomischen Wohlstand des Gemeinwesens garantieren. Es ist dieses Modell einer ›moralischen Tyrannei‹, von der Wieland meinte, dass sie die Einwände Rousseaus gegen jegliche Vergemeinschaftung je schon überwunden habe, weil sie der Natur des Menschen gleichsam ›angegossen‹ sei. Es ist genau dieses Modell, dass Jacobi als aufklärerische Tyrannei zurückwies.

Von diesem für Wieland essentiellen Modell der Ersetzung des Rechts durch die normative Ordnung der Moral, die den äußeren Zwang durch den Staat ins Innere als Gewissen verlegt, unterscheidet sich Jacobi folglich signifikant, weil er

1. am Recht festhält, weil nur dieses und die für es erforderliche staatliche Zwangsgewalt Eigentum garantieren kann, das Jacobi als Naturrecht ansieht, welches allein durch den Staat und seine Gesetze gesichert werden kann;
2. weil er die Ethik nicht ausschließlich als sozialen Kitt begreift, sondern die Unbedingtheit ihrer Geltung zum Instrument der Rechtssicherheit macht;¹⁵³

¹⁵² Ebd., S. 428.

¹⁵³ Jacobi offeriert hier ein Modell, das in den vor einigen Jahren ausgetragenen Debatten um einen Verfassungspatriotismus fröhliche Umstände feierte; vgl. hierzu u. a. Jan-Werner Müller: Verfassungspatriotismus. Frankfurt a.M. 2010, allerdings nimmt man selbst für Kant an, er fundiere seine Auffassung von Rechtsstaat in einer rechtspolitischen Gesinnung der politischen Akteure, vgl. hierzu u. a. Wolfgang Röd: Die Rolle transzendentaler Prinzipien in Moral und Politik. In: Reinhard Meckel, Roland Wittmann (Hg.): »Zum ewigen Frieden«. Grundlagen,

3. wichtiger ist, dass Jacobi damit das in Frage stehende Despotismusproblem bei gleichzeitiger Geltung des Rechts behoben sah; was natürlich nicht zutrifft, weil auch er den politischen Despoten ins Innere des menschlichen Gemüts, ins »Herz der Gemeinde« verlegt,¹⁵⁴ womit er ersichtlich wie Herder¹⁵⁵ die protestantische Gemeinde zum Ideal menschlicher Vergemeinschaftung erhebt.

5 Fazit

Versucht man kurz zusammenzufassen und das Vorgehen zu reflektieren, so ergibt sich das folgende Bild: Jacobis für die Spätaufklärung durchaus ungewöhnliche kleine Schrift, die eine politische Grundagentheorie auszuführen sucht, wurde – gegen ihren essayistischen Strich – in ihrer systematischen Kontur durch Bezüge zur politischen Philosophie der gesamten Aufklärung, vor allem aber der Spätaufklärung zu rekonstruiert versucht, um *erstens* ihre ideengeschichtliche Individualität und *zweitens* ihre systematische Valenz zu prüfen; letzteres ist natürlich für einen literarischen Text unbedeutend, an diesem diskursiven Text sind jedoch sowohl ideengeschichtliche als auch philosophiegeschichtliche Verfahren und Ergebnisse auszutragen.

Für eine bestimmte Detailanalyse wurde der Text sodann in die engere zeitgenössische Debatte über ein ideales Gemeinwesen loziert, um auch in diesem Zusammenhang das Spezifische der Position Jacobis herauszuarbeiten. Dass man hierfür auf Literatur zurückgreifen kann, liegt an der der Spätaufklärung eigentümlichen Vermittlung von politischer Theorie und politischer Praxis und der zentralen Stellung der Literatur in diesem Verhältnis.¹⁵⁶ Diese Kontextualisierung müsste noch weiter getrieben werden, weil der Text in einem engen Netz von privaten und öffentlichen Debatten, so mit Dohm, Forster, Gleim oder Müller, entstand und sich dort auch positionieren wollte. Zudem wären über den Briefwechsel die Verbindungen zur realgeschichtlichen Kontextualisierung

Aktualität und Aussichten einer Idee von Immanuel Kant. Frankfurt a.M. 1996, S. 125–141; zur Kritik hieran Stiening: Empirische oder wahre Politik? (s. Anm. 38).

154 JWA 4.1, S. 313.

155 Vgl. hierzu Gideon Stiening: »Der Naturstand des Menschen ist der Stand der Gesellschaft«. Herders Naturrechts- und Staatsverständnis. In: Dieter Hüning, Gideon Stiening, Violetta Stolz (Hg.): Herder und die Klassische Deutsche Philosophie. Festschrift Marion Heinz zum 65. Geburtstag. Stuttgart-Bad Cannstatt 2016, S. 115–135.

156 Vgl. hierzu u. a. Matthias Löwe: Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Utopie im späten 18. Jahrhundert. Berlin, Boston 2012.

herzustellen, die mit einer möglichst kleinteiligen Rekonstruktion der Wahrnehmungen des ›Wiener Tauwetters‹ zu erfolgen hätte.¹⁵⁷

Nur anzudeuten war daher in diesem primär ideengeschichtlichen Zugriff, warum die energische Debatte über die Volkssouveränität in den frühen 1780er Jahren geführt wurde, die einerseits durch die grundstürzenden Revolutionstumulte dominiert werden, die aus Königsberg erschallten. Andererseits kamen für die meisten Zeitgenossen, die sich ein Jahr nach Publikation der *Kritik der reinen Vernunft* noch die Zähne an ihr ausbissen, die süßeren Töne grundlegender Veränderungen aus Wien. Und so ist Jacobis Text nur durch eine methodisch abgefederte Kombination aus Ideen- und Realgeschichte vollständig – und das heißt: überhaupt – zu verstehen.

157 Vgl. hierzu erneut die Studie von Bodi: Tauwetter in Wien (s. Anm. 18).