

Oliver Bach

# Daniel Defoes *The Life and Strange Surprizing Adventures of Robinson Crusoe* und die Hallenser Aufklärung

## Einleitung: Lesen Sie den *Crusoe*!

Jean-Jacques Rousseau würdigt Daniel Defoes *Robinson Crusoe* (1719) in seinem *Émile oder über die Erziehung* (1762) sowohl für dessen pädagogischen Nutzen als auch für seine systematische Leistung:

Wenn man eine Situation erfinden könnte, in der alle natürlichen menschlichen Bedürfnisse sich auf eine sinnfällige Weise dem Geist des Kindes darstellten und in der die Mittel, diese gleichen Bedürfnisse zu befriedigen, sich nach und nach mit der gleichen Leichtigkeit entwickeln, so müßte durch das lebendige und natürliche Bild dieses Zustandes die Einbildungskraft des Kindes zum ersten Male geübt werden. Ihr feurigen Philosophen, schon sehe ich die eurige sich entflammen. Stürzt euch nicht in geistige Unkosten – diese Situation ist schon gefunden und dargelegt und, nichts für ungut, viel besser als ihr selbst sie darlegen könntet, wenigstens wahrhafter und einfacher. Da es nun absolut nicht ohne Bücher geht, so gibt es eins, das meiner Meinung nach die beste Abhandlung über die natürliche Erziehung liefert. Dieses Buch wird das erste sein, das mein Emile zu lesen bekommt. Es wird für lange Zeit das einzige sein, woraus seine ganze Bibliothek besteht, und dort immer einen besonderen Platz einnehmen. Das wird der Text sein, zu dem all unsre Unterhaltungen über die Naturwissenschaften nur den Kommentar bilden. Es wird zum Maßstab unsrer Urteilsfähigkeit während unsrer Fortschritte und, soweit unser Geschmack nicht verdorben wird, wird seine Lektüre uns immer Freude machen. Welch herrliches Buch ist denn das? Aristoteles? Plinius? Buffon? Nein. Es ist *Robinson Crusoe*.<sup>1</sup>

---

1 Jean-Jacques Rousseau: *Emile oder Über die Erziehung*. Hg. von Martin Rang. Stuttgart 1965, S. 389; Jean-Jacques Rousseau: *Émile ou de l'Éducation*. Hg. von Michel Launay. Paris 1966, S. 454 f.: „Si l'on peut inventer une situation où tous les besoins naturels de l'homme se montrent d'une manière sensible à l'esprit d'un enfant et où les moyens de pourvoir à ces mêmes besoins se développent successivement avec la même facilité, c'est par la peinture vive et naïve de cet état qu'il faut donner le premier exercice à son imagination. Philosophe ardent, je vois déjà s'allumer la vôtre. Ne vous mettez pas en frais; cette situation est trouvée, elle est décrite, et sans vous faire tort, beaucoup mieux que vous ne la décririez vous-même; du moins avec plus de vérité et de simplicité. Puis qu'il nous faut absolument des livres, il en existe un qui fournit à mon gré le plus heureux traité d'éducation naturelle. Ce livre sera le premier que lira mon Emile; seul il composera durant longtemps toute sa bibliothèque, et il y tiendra toujours une place distinguée. Il sera le texte auquel tous nos entretiens sur les sciences naturelles ne serviront que de commentaires. Il servira d'épreuve durant nos progrès à l'état de notre jugement, et tant que notre goût ne sera pas

Der Genfer Philosoph schätzt Defoes Werk *erstens* für seine anthropologie-didaktische Methode, nämlich die Menschennatur und ihre Bedürfnisse „auf eine sinnfällige Weise“ zu vermitteln;<sup>2</sup> *zweitens* für seinen seelenbildenden Effekt, nämlich auf die „Einbildungskraft des Kindes“ nicht nur zu wirken, sondern dieselbe auch zu „üben“ und somit etwas zu leisten, was Georg Friedrich Meier 1750 als „ästhetische Verbesserung“ bestimmte<sup>3</sup> und Friedrich Schiller 1795 als „ästhetische Erziehung“ auf den Begriff bringen wird;<sup>4</sup> *drittens* schreibt Rousseau dem Robinson-Roman systematische Vollständigkeit zu, insofern er „alle natürlichen menschlichen Bedürfnisse“ darstellte und die „Mittel“, diese zu befriedigen, entwickelt. Weil er Defoes Roman in diesem Sinne seiner eigenen anthropologischen Theorie für angemessen befindet, schlussfolgert Rousseau *viertens*, dass eine fachmännische philosophische Theorie des Menschen überflüssig geworden sei. Durch solcherlei Überwindung philosophischer Theoriebildung durch alternative Reflexionsmedien wie den Roman und den Essay zieht Rousseau einen scharfen Trennstrich zwischen Defoe und sich einerseits und der akademischen Philosophie andererseits.<sup>5</sup> Damit bildet Rousseau jedoch nur eine radikale Spielart zeitgenössischer Popularphilosophie aus, während andere ihrer Vertreter wie Michael Hißmann, Johann Georg Sulzer oder genannter Georg Friedrich Meier die Koexistenz von Popular- und Fachphilosophie nicht nur für möglich, sondern auch für notwendig erachteten<sup>6</sup> – auf „sinnfällige Weise ver-

---

gâté sa lecture nous plaira toujours. Quel est donc ce merveilleux livre? Est-ce Aristote, est-ce Pline, est-ce Buffon? Non; c'est *Robinson Crusôé*.“

2 Horst Brunner: Kinderbuch und Idylle. Rousseau und die Rezeption des „Robinson Crusoe“ im 18. Jahrhundert. In: Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft 2 (1967), S. 85–114, hier S. 88 f.

3 Gabriele Dürbeck: Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750 (= Studien zur deutschen Literatur 148). Tübingen 1998, S. 293–297.

4 Oliver Bach: Moralität zwischen Verstand, Sinnen, Trieben und Offenbarung in der Aufklärung. Friedrich Schillers „Ästhetische Erziehung des Menschen“ und die Tradition Wolffs, Rousseaus, Baumgartens und Gellerts. In: *Limina: Natur – Politik. Verhandlungen von Grenz- und Schwellenphänomenen in der Vormoderne*. Hg. von Annika von Lüpke, Tabea Strohschneider, Oliver Bach. München, Wien 2019, S. 301–332, hier S. 325–328.

5 Zur zivilisationskritisch induzierten Feindseligkeit Rousseaus nicht nur der Philosophie, sondern auch der Literatur gegenüber siehe Eric Achermann: Die Frühe Neuzeit als Epoche. In: *Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch*. Hg. von Herbert Jaumann und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 3–96, hier S. 49 f.; James F. Hamilton: Literature and the „Natural Man“ in Rousseau's *Emile*. In: *Literature and history in the age of ideas. Essays on the French enlightenment presented to George R. Havens*. Hg. von Charles G. S. Williams. Columbus/OH 1975, S. 194–206, hier S. 204 f.; Denise Schaeffer: The Utility of Ink. Rousseau and Robinson Crusoe. In: *The Review of Politics* 64.1 (2002), S. 121–148, hier S. 122 f., 126–132.

6 Gideon Stiening: Von Despoten und Kriegern. Literarische Reflexion auf den ‚sensus communis politicus‘ bei Christoph Martin Wieland und Johann Carl Wezel. In: *Denken fürs Volk? Popular-*

mitteln“ kann man nur das, was zuvor verstandesmäßig analysiert und elaboriert hat.

Es bedarf mithin keineswegs erst einer Nobilitierung der Popularphilosophie und der Romanfiktion als ihres pädagogischen und didaktischen Instruments, um Defoes *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* eine mehr als nur literarische Bedeutung zuzuerkennen. Vielmehr findet *Robinson Crusoe* durchaus in Fachdiskursen der Frühaufklärung Beachtung, und das deutlich früher als bei Rousseau: Als ein herausragendes Beispiel darf der bedeutende Hallenser Jurist Nikolaus Hieronymus Gundling (1671–1729) gelten. Er hatte selbst nach Stationen in Altdorf, Jena und Leipzig schließlich in Halle bei Christian Thomasius studiert, wo er 1703 das juristische Lizenziat und Doktorat erwirbt. Gundling befindet sich damit nicht nur an der juristischen Reformfakultät des fortschrittlichsten deutschen Rechtsphilosophen seiner Zeit,<sup>7</sup> sondern wird schon 1707 ebendort Professor<sup>8</sup> und kommt dabei zu einem Ruhm, dessen Gewicht immerhin ausreicht, an der Vertreibung niemandes geringeren als Christian Wolff aus Halle 1723 mitzuwirken.<sup>9</sup> Gundling befasst sich in seinen 1734 postum erschienen Vorlesungen *Über das Natur- und Völkerrecht* mit dem Problem des Naturzustandes. Wie seit Thomas Hobbes, Samuel Pufendorf und Christian Thomasius in der Jurisprudenz üblich, sollen die fundamentalen, d.h. ohne jede menschliche Setzung gültigen Rechte und Pflichten des Menschen ebenso wie deren problematischer Charakter durch die Vorstellung eines *status naturalis* erschlossen werden. Dabei problematisiert Gundling jedoch nicht nur die Beschaffenheit dieses Naturzustandes, sondern er problematisiert auch die Möglichkeit, sich diesen Naturzustand vorzustellen, und gibt seinen Studierenden deshalb einen Tipp:

Da wir also sehen, daß die Menschen mit Menschen in Frieden leben müssen, so müssen sie auch Frieden halten, und wenn sie sich kein pactum gemacht, so können sie einander doch nichts böses thun. Keiner kan dem andern seine jura connata nehmen, alle sind einander

---

philosophie vor und nach Kant. Hg. von Christoph Binkelman, Nele Schneidereit (= Kultur – System – Geschichte 6). Würzburg 2015, S. 35–56, hier S. 39–41.

<sup>7</sup> Zur Bedeutung eines Studiums bei und eines Mentorats durch Christian Thomasius siehe Friedrich Vollhardt: Das Problem der Quantität und die Neuordnung des Wissens in der Ausbildung des Juristen. In: Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche. Hg. von Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher. Berlin, Boston 2013, S. 427–448.

<sup>8</sup> Günter Schenk, Regina Meyer: Psychologisch-juristische Richtung der Logik im 18. Jahrhundert in Halle. Thomasius, Buddeus, Sperlette, Schneider, Gundling, Heineccius. Halle/S 2008, S. 191–208.

<sup>9</sup> Albrecht Timm: Die Universität Halle-Wittenberg. Herrschaft und Wissenschaft im Spiegel ihrer Geschichte. Frankfurt/M 1960, S. 46.

aequaliter verbunden, ne quis alterum contemnat. In statu libertatis leben homines privatim heute zu Tage sehr selten, und geschieht es nur par hazard, daß wenn ich und du mit einander auf eine Insul verschlagen würden, keiner dem andern unterthan. Man kan hierzu den ersten Theil von dem Robinson Crusoe lesen, aus welchem einer diesen statum naturalem recht begreifen kann.<sup>10</sup>

Wie Rousseau schreibt Gundling dem Robinson-Roman zu, eine systematisch gültige anthropologische Darstellung zu liefern: Während Rousseau vermehrt auf die Trieb- und Affekt-Anthropologie des *Robinson Crusoe* abstellte („alle natürlichen menschlichen Bedürfnisse“), fokussiert Gundling auf die Rechts-Anthropologie des Romans. Dass Gundling seinen Jurastudenten die Lektüre von Daniel Defoes Bestseller empfiehlt, gibt Einblick in eine Rezeptionsgeschichte des *Robinson Crusoe*, die vom pädagogischen Nutzen des Buches, wie ihn Jean-Jacques Rousseau in seinem *Émile* 1762 bestimmt, über kinderliterarische Anverwandlungen wie Joachim Heinrich Campes *Robinson der Jüngere* (1779/1780)<sup>11</sup> bis hin zu Anthropologiekritiken wie Johann Carl Wezels *Robinson Crusoe* (1779/1780)<sup>12</sup> reicht, und eben darüber hinaus bis in fachjuristische Debatten hinein.

Weil Gundling den *Robinson*-Roman nicht nur um seiner systematischen Leistung willen empfiehlt, sondern auch trotz oder gerade wegen seiner fiktionalen Form schätzt, bündelt sich in dieser Gundling-Textstelle ein frühaufklärerischer Diskurs, an dem Gundling neben Christian Thomasius maßgeblich teilhat, nämlich die sogenannte *historia pragmatica*. Auf diesen Formdiskurs pragmatischer Geschichtsschreibung werde ich im folgenden Abschnitt 2 eingehen, bevor ich in einem darauffolgenden Punkt 3 den inhaltlichen Diskurs betrachte, nämlich die von Gundling durchaus zu Recht geschätzten Überlegungen Robinsons zum juristischen Naturzustand vor dem Hintergrund der frühaufklärerischen Naturrechtsdebatte, um schließlich in einem letzten Punkt 4 auf eine Textstelle von Defoes *Robinson* einzugehen, die sich m.E. nicht in der naturrechtlichen

<sup>10</sup> Nikolaus Hieronymus Gundling: Ausführlicher Discours über das Natur- und Völker-Recht. Nach Anleitung und Ordnung Des von Ihm selbst zum zweyten mahl herausgegebenen Iuris Naturae Ac Gentium In welchem die Lehren der natürlichen Rechts-Gelahrheit mit neuern und deutlichen Exempeln aus der Europäischen Staats- und teutschen Reichs-Historie mehrers erläutert worden worden; Nebst nöthigen Registern der Autorum und Sachen. Leipzig, Frankfurt/M 1734, S. 82. (Cap. V, § 3). Vgl. Friedrich Vollhardt: Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert. Tübingen 2001, S. 69.

<sup>11</sup> Joachim Heinrich Campe: Robinson der Jüngere. Zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder. Hg. von Alwin Binder. 2. Aufl. Stuttgart 2014.

<sup>12</sup> Johann Carl Wezel: Gesamtausgabe in acht Bänden. Bd. 2,2: Robinson Crusoe. Hg. von Jutta Heinz, Wolfgang Hörner. Heidelberg 2016.

Tradition erschöpft, sondern einen genuin eigenen Beitrag zur Naturzustandsdebatte liefert.

## Der Roman der Frühaufklärung: *Historia Pragmatica*

Es gilt zu berücksichtigen, dass die Prosa- bzw. Romanform, in welcher Robinsonaden verfasst sind, nach frühneuzeitlichem Verständnis ohnehin nicht Gegenstand der Poetik waren. Im Gegenteil galten sie den Regelpoetikern der Zeit als nicht satisfaktionsfähig: zu stark war das Kriterium der Versform bzw. das der sprachlichen Form überhaupt. Martin Opitz beispielsweise gibt keinerlei *inhaltliches* Merkmal der Dichtung an: Zwar befasst sich das fünfte Kapitel seines *Buchs von der Deutschen Poeterey* (1624) durchaus ausführlich mit der „invention oder erfindung“;<sup>13</sup> allerdings wird diese weder methodisch noch mit Blick auf ihre Inhalte eingeschränkt: „Die erfindung der dinge ist nichts anders als eine sinnreiche faßung aller sachen die wir vns einbilden können / der Himlischen vnd jrrdischen / die Leben haben vnd nicht haben / welche ein Poete jhm zue beschreiben vnd herfür zue bringen vornimpt.“<sup>14</sup>

Diese „faßung“ möglicher Stoffe folgt den Gesetzen der Topik, mithin wird die Frage des Inhalts nicht auf dem Felde der Poetik selbst, sondern auf dem der Rhetorik geklärt. Dichtung zeichnet sich für Opitz durch keine Besonderheit im Stoff oder im Zugang zu demselben aus.<sup>15</sup> Opitz registriert zwar sichtbare Unterschiede zwischen Dichtung und Geschichtsschreibung, insofern letztere strikt an die Fakten gebunden, erstere diese u. a. mit Fiktivem („fabeln“) und Normativem („rathschläge“) „untermengen“ kann; allerdings „soll man sich in dieser freyheit zue tichten vorsehen / das man nicht der zeiten vergeße / und in jhrer warheit irre“.<sup>16</sup> Opitz gibt jedoch kein scharfes Trennkriterium dieser Vorsicht oder gar

---

**13** Martin Opitz: *Buch von der deutschen Poeterey* (1624). Mit dem Aristarch (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen Teutschen Poemata (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der Trojanerinnen (1625). Hg. von Herbert Jaumann. Stuttgart 2013, S. 26–34.

**14** Opitz: *Buch von der deutschen Poeterey*, S. 26.

**15** Siehe Volkhard Wels: Die Legitimation der Fiktionalität zwischen historia, Roman und Lehrdichtung. In: *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Hg. von Oliver Bach, Michael Multhammer. Heidelberg 2020, S. 21–40, hier S. 24 f.

**16** Opitz: *Buch von der deutschen Poeterey*, S. 29: „Das getichte vnd die erzehlung selber belangend / nimpt sie es nicht so genawe wie die Historien / die sich an die zeit vnd alle vmbstende nothwendig binden mußen / vnnd wiederholet auch nicht / wie Horatius erwahnet / den Troia-

denjenigen Wahrheitsbegriff an, dem sich Dichtung allemal noch verpflichtet fühlen müsse, obwohl sie von einem offensichtlich anderen Wahrheitsbegriff der Historiographie losgelöst scheint. Opitz rezipiert nicht die Systematisierung durch Aristoteles, der Dichtung als exemplarische Wiedergabe eines philosophisch Allgemeinen *im* Besonderen und insofern Wahrscheinlichen bestimmte und sie somit von der Historiographie als bloßer Mitteilung des Besonderen *als* Einzelfall unterschied.<sup>17</sup> Volkhard Wels hat darauf hingewiesen, dass in diesem Punkte die aristotelische *Poetik* im 17. und 18. Jahrhundert nahezu irrelevant war.<sup>18</sup>

Theoretische Anerkennung erfuhren die Romane daher schließlich nicht in der Dichtungslehre, sondern in der Moralphilosophie. Insbesondere Christian Thomasius und Nikolaus Hieronymus Gundling wertschätzten den Roman und knüpften dabei an Pierre Daniel Huets 1670 erschienenen *Traitté de l'origine des romans* an.<sup>19</sup>

Thomasius und Gundling schärfen das Profil des Romans als einer sogenannten *Historia Pragmatica*. Diesen Begriff prägte Gerhard Vossius (1577–1649)

---

nischen krieg von der Helenen vnd ihrer brüder geburt an: lest viel außen was sich nicht hin schicken wil / vnd setzet viel das zwar hingehöret / aber neue vnd vnverhoffet ist /vntermenget allerley fabeln / historien / Kriegeskünste / schlachten / rathschläge / sturm / wetter / vnd was sonst zu erweckung der verwunderung in den gemütern von nöthen ist; alles mit solcher ordnung / als wann sich eines auff das andere selber also gebe /vnnd vngesucht in das buch keme. Gleichwol aber soll man sich in dieser freyheit zue tichten vorsehen /das man nicht der zeiten vergeße / vnd in ihrer warheit irre.“

**17** Aristoteles: *Poetik*. Übersetzt und hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1987, hier S. 29–31: „Aus dem Gesagten ergibt sich auch, daß es nicht Aufgabe des Dichters ist mitzuteilen, was wirklich geschehen ist, sondern vielmehr, was geschehen könnte, d. h. das nach den Regeln der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit Mögliche. Denn der Geschichtsschreiber und der Dichter unterscheiden sich nicht dadurch voneinander, daß sich der eine in Versen und der andere in Prosa mitteilt – man könnte ja auch das Werk Herodots in Verse kleiden, und es wäre in Versen um nichts weniger ein Geschichtswerk als ohne Verse –; sie unterscheiden sich vielmehr dadurch, daß der eine das wirklich Geschehene mitteilt, der andere, was geschehen könnte. Daher ist Dichtung etwas Philosophischeres und Ernsthafteres als Geschichtsschreibung; denn die Dichtung teilt mehr das Allgemeine, die Geschichtsschreibung hingegen das Besondere mit. Das Allgemeine besteht darin, daß ein Mensch von bestimmter Beschaffenheit nach der Wahrscheinlichkeit oder Notwendigkeit bestimmte Dinge sagt oder tut – eben hierauf zielt die Dichtung, obwohl sie den Personen Eigennamen gibt.“

**18** Wels: *Die Legitimation der Fiktionalität*, S. 25 f.; siehe auch Sascha Salatowsky: *Dichtung und Wahrheit – die Rezeption der aristotelischen Poetik im 16. und 17. Jh.* In: *Erzählende Vernunft*. Hg. von Günter Frank, Anja Hallacker, Sebastian Lalla. Berlin 2006, S. 237–250.

**19** Nikolaus Hieronymus Gundling: *Collegium Historico-Literarium oder ausführliche Discourse über die vornehmsten Wissenschaften und besonders die Rechts-Gelahrheit*. Bremen 1738, S. 646 (cap. 4, § 27).

in seinem *De Philologia Liber* 1647:<sup>20</sup> Nicht nur ordnet er darin „jede Art Geschichtsschreibung“ der Philologie ebenso zu wie die Sprachpflege,<sup>21</sup> sondern er räumt auch ein, dass neben der Geographie als Geschichte von Orten, der Chronographie als Geschichte der Zeit und der Genealogie als Geschichte der Herrschaftsgeschlechter vorzugsweise die Geschichte menschlicher Handlungen den Namen „Geschichte“ verdient habe.<sup>22</sup> Diese „pragmatische Geschichte bzw. Geschichte im eigentlichen Sinne“<sup>23</sup> unterteilt Vossius wiederum mehrmals in wahre, fiktive und gemischte bzw. „gleichsam wahre“ Historien.<sup>24</sup> Während die weitere Behandlung und Differenzierung der wahren pragmatischen Geschichte ausführlich ausfällt,<sup>25</sup> entfällt auf der *historia pragmatica ficta* nur ein Paragraph. Gleichwohl schreibt Vossius der fiktiven pragmatischen Geschichte darin die Fähigkeit zu, nicht nur „Mysterien der Natur“, sondern auch „Vorschriften der Klugheit“ zu enthalten.<sup>26</sup> Deshalb verbindet Vossius seinen Begriff der *historia pragmatica ficta* mit Aristoteles’ bereits erwähntem Begriff von Dichtung:

Hinsichtlich der Mysterien der Natur leuchtet dies aus den Allegorien des Heraklit ein; weitaus naheliegender noch ist, dass Dichter durch fingierte Beispiele die Tugend lehren. Die Dichtung hat folglich denselben Nutzen wie die Geschichte. Aristoteles scheut sich sogar nicht zu sagen, dass die Dichtung eine größere Verbindung zur Philosophie habe als die Geschichtsschreibung selbst: Diese erzähle lediglich, was sich ereignete; die Dichtung hingegen, was geschehen muss.<sup>27</sup>

---

**20** Luc Deitz: Gerardus Joannes Vossius’ „De philologia liber“ und sein Begriff der „Philologie“. In: Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher „Philologie“. Hg. von Ralph Häfner (= Frühe Neuzeit 61). Tübingen 2011, S. 3–34.

**21** Gerhard Johannes Vossius: *De Philologia liber*. Amsterdam 1650, S. 22 (cap. IV, § 1): „Philologia dispescitur in duas partes; prior continet artes sermonis formatrices. Altera est historia omnigena“.

**22** Vossius: *De Philologia liber*, S. 52 (cap. X, § 3): „Materia historiae est quadruplex. Nam vel est locorum, vel temporum, vel generis, vel actionum. De locis est Geographia; de temporibus, Chronographia; de genere, seu stirpibus, Genealogice. Suntque hae tres quasi face historiae de actionibus: quae quantum obtinet locum ac praecipuè nomen Historiae meretur.“

**23** Vossius: *De Philologia liber*, S. 69 (cap. XIV): „De historia pragmatica, sive propriè dictâ“

**24** Vossius: *De Philologia liber*, S. 69 (cap. XIV, § 1).

**25** Vossius: *De Philologia liber*, S. 69 (cap. XIV, § 2).

**26** Vossius: *De Philologia liber*, S. 69: „Ex fictis etiam eruenda est mystica interpretatio: sub cuius involucri, nunc naturae mysteria, nunc prudentiae praecepta, continentur.“

**27** Vossius: *De Philologia liber*, S. 69: „De naturae mysteriis liquet ex Heraclidis allegoriis: longeque manifestius est fictis exemplis virtutem doceri a poetis. Ut Poetices eadem sit utilitas, ac historiae. Imo Aristoteles dicere non veretur, Poeticen habere conjunctionem maiorem cum Philosophia, quam Historiam ipsam: quia haec tantummodo narrat, quid contigerit; Poetice autem, quid fieri debuerit.“



Vossius teilt einerseits Aristoteles' Überzeugung, Fiktion könne auf philosophisch Allgemeines verweisen, widerspricht dem Stagiriten jedoch andererseits darin, diesen Verweischarakter für die Dichtung zu reservieren. Dies folgt aus einer theologischen Prämisse Vossius', die bei Aristoteles noch nicht vorhanden war: Vossius bestimmt nämlich „als besonders großes Gut der Geschichte, dass sie ein Spiegel der göttlichen Vorsehung ist“.<sup>28</sup> Jedwede *Historia Pragmatica* ist folglich um desselben, heilsgeschichtlichen Zweckes willen pragmatisch. Die unterschiedlichen Formen pragmatischer Geschichtsschreibung unterscheiden sich folglich nur durch ihre Funktion für diesen gemeinsamen heilsgeschichtlichen Zweck.<sup>29</sup> Vossius verwendet Aristoteles nur, um Fiktionen als moralphilosophische Exempel zu legitimieren, aber nicht um daraus ein Differenzmerkmal zur Historiographie zu gewinnen, sondern um sie im Gegenteil als fiktive Geschichtsschreibung gleichberechtigt in die Gruppe heilszweckrelevanter Historien einzureihen.

Christian Thomasius kann auf diese Zweck-Mittel-Bestimmung aufbauen. Gleichwohl leitet er seine *Cautelae circa Praecognita Jurisprudentiae* (1710) zunächst mit den Voraussetzungen ein, die der Mensch von Natur aus mitbringt: „Die Menschen neigen von Natur zur Torheit, seien sie reich oder arm, Adlige oder einfaches Volk“.<sup>30</sup> Geschichte hat mithin auch die Funktion, diese Torheit zu beheben, wobei für Thomasius zwei sprichwörtliche Prinzipien leitend sind: „Geduld besiegt alles“, und vor allem: „Schaden schult den Verstand“.<sup>31</sup> Es sind die in persönlicher Erfahrung erlittenen Nachteile, die den Menschen *sowohl* dazu veranlassen, sich überhaupt Wissen anzueignen, *als auch* ihm dabei helfen, dieses Wissen aus Erfahrung zu erwerben. Historisches Wissen ist bei Thomasius insofern pragmatisch, als es der Vermeidung persönlicher wie kollektiver Schäden dient, die dem Menschen aufgrund seiner natürlichen Neigung zur Torheit drohen. Thomasius erkennt allerdings das Problem, dass sich nicht bei jedem

<sup>28</sup> Vossius: *De Philologia liber*, S. 74 (caput XIV, § 14): „Ac magnum inprimis illud est historiae bonum, quod speculum sit providentiae divinae.“

<sup>29</sup> Siehe auch Deitz: Gerardus Joannes Vossius, S. 21; Häfner, Ralph: Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590 – 1736) (= Frühe Neuzeit 80). Tübingen 2003, S. 40.

<sup>30</sup> Christian Thomasius: *Cautelae circa Praecognita Jurisprudentiae in usum Auditorii Thomasi*, Halle/S 1710, f. a[1]r (praefatio): „Homines omnes à natura ad stultitiam inclinant, sive divites sint, sive pauperes, sive nobiles, sive plebejii.“ Damit widerspricht Thomasius deutlich der aristotelischen *Metaphysik*, die mit dem Satz beginnt: „Alle Menschen streben von Natur nach Wissen.“ (Aristoteles: *Metaphysik*. Griechisch-deutsch. Hg. von Horst Seidl. Hamburg 1989, Bd. 1, S. 2f. (980 a21): „Πάντες ἄνθρωποι τοῦ εἰδέναι ὀρέγονται φύσει.“).

<sup>31</sup> Thomasius: *Cautelae*, f. a[1]r (praefatio): „Vexatio dat intellectum; item: Patientia vincit omnia.“



Menschen diejenigen Erfahrungen einstellen, die ihn „aus Schaden klug werden“ lassen.<sup>32</sup> Wenn folglich nicht jeder Einzelne „das Glück“ hat, aus persönlichem Schaden klug werden zu dürfen, so bedarf es ersatzhalber der Vermittlung fremden Erfahrungswissens. Durch diese Erfahrungen soll die von Natur aus ignorante Neigung des Menschen korrigiert und somit auch diejenigen Affekte verhindert bzw. gemildert werden, die aus dieser Neigung hervorgehen.<sup>33</sup> Diese Wirkung erzielt Erfahrungswissen gleichwohl nicht, wenn es vom Verstand analytisch aufbereitet und in trockenen Chroniken oder philosophischen Traktaten festgehalten wird, sondern allererst durch sinnliche Qualität. Dies hat eine Neubewertung der *belles lettres* zur Folge: Bereits in seiner berühmten, von Merio Scattola ausführlich analysierten Rezension des Romans *Großmüthiger Feldherr Arminius* Daniel Caspers von Lohenstein 1688 macht Thomasius mit Blick auf die sinnliche Affektpädagogik gewitzter Romandichtung Folgendes deutlich:

Mir dünckt / wenn ich dergleichen Bücher lese / als ob die alten Zeiten der Griechen wieder *mode* worden / in welchen die Welt-Weißheit von denen Poëten in anmuthigen Fabeln verstecket wurden / und bin ich der Meynung / daß ein guter Mensch / wenn ein Hoffmeister z.e. die *Octavie* mit ihm durchgehen / und ihm darbey die darinnen gebrauchte Kunst neben denen darinne versteckten sowol Politischen als Sitten-Lehren zeigte / daraus tausendmahl mehr Nutzen haben sollte / als wenn er alle *libros ad Nichomachum* nebst denen *magnis moralibus* und *libris Politicorum* auswendig könnte. Absonderlich was die Lehre von affecten betrifft, die, wie ich schon öfters geklaget, zwar die nöthigste ist, aber nirgend gebührend tractiret wird. Nichts imprimiret sich besser, als was einem vor die Augen gelegt wird. Du magst mir zum Exempel von einem Elephanten noch so viel Umstände vorschreiben als du wilt, so wird es doch schwer hergehen, daß ich dadurch eine solche Erkenntniß kriege, daß ich einen Elephanten, wenn er mir unversehens vor das Gesichte kommen sollte, würde nennen können. Hergegen weise einem Kinde oder Bauer nur einmahl das Bild eines Ele-

---

32 Vossius: De Philologia liber, f. a[1]v (praefatio): „Vulgus hominum eos felices ac beatos praedicat, quibus in juvenili aetate omnia pro libitu evenire solent; sapiens contra horum infelicitatem dolet, cum hoc pacto, quo minus in tempore adversitatibus adsuefiunt <!>, eo gravior postea futurus sit sensus vexationum non emansurarum, quae in virili aut senili aetate iis accidunt [...]“ / „Die Mehrheit der Menschheit bezeichnet diejenigen für glücklich und selig, denen in der Jugend alles nach Belieben zu gelingen pflegt. Der Weise hingegen bedauert ihr Unglück, dass sie, je weniger sie schon beizeiten an Widrigkeiten gewöhnt werden, in der Zukunft jeden Schaden umso schwerwiegender empfinden werden, und zwar weil Schaden nie ausbleibt und ihnen im Mannes- oder spätestens im Greisenalter widerfahren wird.“

33 Zum Wechselverhältnis von Neigungen bzw. Trieben und Affekten von Augustinus bis ins 17. Jahrhundert siehe kurz Oliver Bach: Kluge Leidenschaft? Daniel Caspers von Lohenstein „Cleopatra“ zu Affektenlehre und Staatsräson. In: Daphnis 44.4 (2016), S. 572–604, hier S. 585–589.

phantens, so wird er sich, so bald er einen ansichtig wird, dieses viel besser zu Nutze machen können.<sup>34</sup>

Solcher Romandichtung wie derjenigen Lohensteins gelingt eine sinnliche Unmittelbarkeit derjenigen Erfahrungen, aus denen bestimmte Lehren zu ziehen sind, welche wiederum dank dieser Unmittelbarkeit schneller und wirksamer verinnerlicht werden. Dieses „Vor die Augen legen“ muss gleichwohl nicht unmittelbar der empirischen Wirklichkeit *entstammen*, sondern kann auch „von denen Poëten in anmuthigen Fabeln verstecket“, also fingiert sein.

Dabei ist zu berücksichtigen, dass Thomasius' Wahrheitsbegriff zunächst logisch geprägt ist. Denn bereits in seiner 1688 erschienenen *Introductio ad philosophiam aulicam* bzw. *Einführung in die Hof-Philosophie*<sup>35</sup> unterscheidet Thomasius in einem *ersten* Schritt wandelbare Gedanken (*cogitationes fluctuantes*) von widerspruchsfreien Gedanken (*cogitationes consistentes*). Wahrheit fällt ausschließlich in den Bereich konsistenter Gedanken.<sup>36</sup> Thomasius' allgemeiner Wahrheitsbegriff ist mithin kohärenztheoretisch geprägt.<sup>37</sup> Erst in einem zweiten Schritt stellt sich die Frage, welcher Art diese Wahrheit im Besonderen ist: Hier unterscheidet Thomasius wiederum zwischen dem Wahren im strengen Sinne (dem *verum stricte dictum*) und dem Wahrscheinlichen (dem *vero simile*). Das Wahre im strengen Sinne, so Thomasius, kann sich gar nicht anders verhalten –

---

**34** Christian Thomasius: Freymüthige Jedoch Vernunft- und Gesetzmäßige Gedancken Über allerhand/ fürnemlich aber Neue Bücher: Durch alle zwölf Monat des 1689. Jahrs. Halle/S 1690, August 1689, Rezension Nr. XXI (S. 646–686), S. 658 f.

**35** Christian Thomasius: *Introductio Ad Philosophiam Aulicam, Seu Lineae Primae Libri De Prudentia Cogitandi Et Ratiocinandi: Ubi ostenditur media inter praeiudicia Cartesianorum, & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via.* Leipzig: Apud Autorem 1688. Als Hof-Philosophie übersetzte Thomasius den Terminus *philosophia aulica* selbst: Christian Thomasius: *Einleitung zur Hof-Philosophie, Oder, Kurtzer Entwurff und die ersten Linien Von Der Klugheit zu Bedencken und vernünftig zu schliessen: Worbey die Mittel-Strasse, wie man unter den Vorurtheilen der Cartesianer, und ungereimten Grillen der Peripatetischen Männer, die Warheit erfinden sol, gezeiget wird.* Frankfurt, Leipzig 1710.

**36** Thomasius: *Introductio Ad Philosophiam Aulicam*, S. 106 (Cap. V, § 7): „Cum vero supra diximus, cogitationes esse vel *fluctuantes* vel *consistentes* facilè patet ex Definitione veritatis modo memoratâ, quod *veritas* non pertineat ad prius cogitationum genus, sed ad *posterius*.“ Hervorhebungen im Text.

**37** Siehe Michael Albrecht: Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant. In: *Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit.* Hg. von Markus Enders, Jan Szaif. Berlin 2006, S. 231–250, hier S. 231: „Gemäß der Kohärenztheorie ist eine Aussage dann wahr, wenn sie das Glied eines umfassenden sinnvollen Zusammenhanges sich wechselseitig stützender gehaltvoller Aussagen ist – im Gegensatz zur Korrespondenztheorie, derzufolge Aussagen dann wahr sind, wenn sie den Sachen entsprechen.“

d. h.: das Wahre im strengen Sinne beinhaltet Notwendiges. Das Wahrscheinliche hingegen kann sich auch anders verhalten – d. h.: das Wahrscheinliche beinhaltet Mögliches.<sup>38</sup> Fiktionen, die Mögliches darstellen, was zwar so nicht existiert, aber gleichwohl konsistent ist und sich kohärent aus vernünftigen Prinzipien ableiten lässt, haben für Thomasius Wahrheitsstatus. Auf Wahrheit im korrespondenz-theoretischen Sinne kommt es bei aller schon angeklungenen Vorliebe des Thomasius für die Empirie zunächst gar nicht so sehr an: Nur der *veritas essentiae*, der auf das Wesen eines Gegenstandes abzielenden Wahrheit, kommt tatsächlicher Wahrheitscharakter zu, aber nicht der *veritas perceptionis*, der nur auf das Vorhandensein eines Gegenstandes abzielenden Wahrheit.<sup>39</sup> Für Wesenheitsaussagen ist es unerheblich, ob das Einzelding dieses Wesens tatsächlich existiert, solange die Wesensart empirische Wirklichkeit hat. Um folglich einen Gegenstand wie die menschlichen Affekte zu erkennen, ist es unerheblich, ob ein Mensch mit einer bestimmten Affektdisposition tatsächlich nachweislich existiert, sei dies nun eine ideale oder schlechte Affektdisposition. Diese wahrheits- und fiktionstheoretische Position übernimmt Gundling, wenn er in seinem *Collegium Historico-Literarium* (1738) ausführlich „[v]on den verschiedenen Methodis Moralia tractandi“ handelt und dabei neben der Dialogform,<sup>40</sup> Drama und Epos<sup>41</sup> sowie der Fabel<sup>42</sup> auch den Roman in Erwägung zieht, diesen als „Historia Fabulosa“ bestimmt<sup>43</sup> und schließlich erklärt: „[D]ie Moral kann ich, per exempla, lernen; Et exemplorum non requiruntur veritates. Ob die Person Octavius, oder anders, heißt; Das importiret Nichts. Genug, wann ich nur etwas, daraus, lerne. Mich bekümmert es nicht; Ob das Exempel wahr ist, oder falsch.“<sup>44</sup>

---

**38** Thomasius: *Introductio Ad Philosophiam Aulicam*, S. 108 (Cap. V, § 11). Das Wahre im strengen Sinne ist nämlich insofern notwendig, als es in einer notwendigen Beweiskette aus dem ersten Prinzip abzuleiten ist, d. h. dass diese Beweiskette an keiner Systemstelle eine Abzweigung zu einer anderen möglichen Wahrheit nehmen kann. Beim Wahrscheinlichen hingegen ist genau das der Fall. Beide sind daher dem von Thomasius sogenannten „doppelt Falschen“ (*duplex falsum*) entgegengesetzt, d. h. solchen Sätzen, Urteilen, Texten, die weder Notwendiges noch auch nur Mögliches darstellen.

**39** Siehe ausführlich Oliver Bach: *Pragmatische Geschichte. Begriffs- und Problemhistorie einer zweckgebundenen Schreibart*. In: *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Hg. von Oliver Bach, Michael Multhammer. Heidelberg 2020, S. 41–64, hier S. 50 f.

**40** Gundling: *Collegium Historico-Literarium*, S. 614–616 (cap. 4, § 19).

**41** Gundling: *Collegium Historico-Literarium*, S. 616–638 (cap. 4, §§ 20–22).

**42** Gundling: *Collegium Historico-Literarium*, S. 639–644 (cap. 4, §§ 22–26).

**43** Gundling: *Collegium Historico-Literarium*, S. 645 (cap. 4, § 27).

**44** Gundling: *Collegium Historico-Literarium*, S. 647 (cap. 4, § 27).

Entscheidend ist, ob die fingierten anthropologischen Bedingungen authentisch, die Motivationen glaubwürdig und folglich die Romanhandlung einen exemplarischen Charakter erhält: „Mithin kann der Usus moralis sehr gros seyn.“<sup>45</sup> Das gleiche gilt für politische, gesellschaftliche oder eben vorgesellschaftliche Konstellationen: Sie können einerseits für die politische und rechtliche Theorie aufschlussreich sein und müssen deshalb von derselben berücksichtigt werden, unabhängig davon, ob sie empirische Wirklichkeit besitzen oder nicht. In der Tat wartet die Faktengeschichte eben nicht immer mit ausreichend vielen und nicht mit hinreichend paradigmatischen Beispielen auf, um aus diesen Beispielen induktiv eine entsprechend gesicherte praktische Theorie ableiten zu können. Genau dieses Problem spricht Gundling an, wenn er beteuert: „In statu libertatis leben homines privati heut zu Tage sehr selten.“<sup>46</sup> So systematisch grundlegend der Zustand der Freiheit als Reflexionsprinzip des Natur- und Völkerrechts auch ist, so wenig historisch-empirisches Material gibt es über ihn. Der Rechtsphilosoph Nikolaus Hieronymus Gundling liest Defoes *Robinson Crusoe* als *Historia Pragmatica*.

## Im Naturzustand: Natürliche Rechte und Pflichten in *Robinson Crusoe*

Die Frage natürlicher Rechte und Pflichten beschäftigte Naturrechtstheoretiker wie Gundling nicht nur als Fundament einer allgemeinen Ethik, sondern auch mit Blick auf das mögliche Zusammentreffen mindestens zweier Menschen im Naturzustand: Genießen sie einander gegenüber bestimmte Rechte, die der jeweils andere zu achten und womöglich sogar zu schützen verpflichtet ist, und zwar unabhängig davon, ob sie Bürger ein und desselben Staates oder Angehörige ein und desselben Volkes sind? Gibt es mithin bis zu einem gewissen Grade eine natürliche Gemeinschaft der Menschen? Es ist dieser problemgeschichtliche Zusammenhang, der die Robinsonade den Idealstaatsexperimenten der Utopie und des Staatsromans bei allen zunächst aufscheinenden Unterschieden annähert.<sup>47</sup>

---

<sup>45</sup> Gundling: Collegium Historico-Literarium, S. 648 (cap. 4, § 27).

<sup>46</sup> Gundling: Ausführlicher Discours über das Natur- und Völker-Recht, S. 82.

<sup>47</sup> Fritz Brüggemann: Utopie und Robinsonade (= Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte 46). Weimar 1914; Francis J. Lamport: Utopia and ‚Robinsonade‘. Schnabel’s „Insel Felsenburg“ and Bachstrom’s „Land der Inquiraner“. In: Oxford German Studies 1 (1966), S. 10–30; Horst Brunner: Die poetische Insel. Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur. Stuttgart 1967, S. 97–102; Peter Uwe Hohendahl: Zum Erzählproblem des utopischen Romans im 18. Jahrhundert. In: Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Literatur-, kunst- und musik-

Denn auf den ersten Blick unterscheiden sich diese Genres ja denkbar deutlich: Die Utopie und der Staatsroman stellen die Gemeinschaft vor und interessieren sich für ihren Zusammenhalt im Rahmen einer bestimmten Ordnung; die Robinsonade stellt den auf sich allein gestellten Schiffbrüchigen vor und interessiert sich für seinen Kampf ums Überleben in dieser Einsamkeit. Wenn ich einen Zusammenhang dieser beiden literarischen Genres behaupte, behaupte ich beileibe nichts Neues. Ein solcher Zusammenhang wurde bereits *werkgeschichtlich* nachgewiesen, nämlich insofern Daniel Defoe seinem *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* von 1719 noch im selben Jahr die Fortsetzung *The Farther Adventures of Robinson Crusoe* folgen ließ, in der nun diejenige Gemeinschaft von Menschen beleuchtet wird, die Robinson am Ende des ersten Buches auf der Insel gegründet und hinterlassen hatte.<sup>48</sup> Dieses Schema wird auch von den verschiedenen Bearbeitungen des Robinsonstoffes übernommen, z. B. von Johann Carl Wezel und Joachim Heinrich Campe 1779/80. In der Germanistik wurde ein solcher Zusammenhang mitunter *gattungsgeschichtlich* aufgezeigt, insofern nämlich Johann Gottfried Schnabels *Wunderliche Fata einiger See-Fahrer*, in vier Teilen 1731 bis 1743 erschienen, die robinsonadischen und utopischen Elemente überdeutlich zusammenführt: Der utopische Felsenburgstaat wird nicht

---

wissenschaftliche Studien. Hg. von Helmut Kreuzer. Stuttgart 1969, S. 79–114, hier S. 82–96; Dietrich Naumann: Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung (= Frankfurter Beiträge zur Germanistik 15). Heidelberg 1977, S. 91–96; Gabrielle Bersier: Wunschbild und Wirklichkeit. Deutsche Utopien im 18. Jahrhundert. Heidelberg 1981, S. 62–76; Ludwig Stockinger: *Ficta respublica*. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts (= Hermaea. Neue Folge 45). Berlin 1981, S. 67f.; Andreas Blödmann: Erzählen als Erziehen. Die Subjektivierung der Utopie und die Selbstreflexion der Aufklärung in den Robinsonaden Defoes, Campes und Wezels. In: Vom Zweck des Systems. Beiträge zur Geschichte literarischer Utopien. Hg. von Arpad Bernath, Endre Hars, Peter Plener. Tübingen 2006, S. 27–51; Wilhelm Voßkamp: Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil. Berlin, Boston 2016, S. 80–85.

48 Maximilian E. Novak: Robinson Crusoe and Economic Utopia. In: *The Kenyon Review* 25.3 (1963), S. 474–490; Sara Soncini: The Island as a Social Experiment. A Reappraisal of Daniel Defoe's Political Discourse(s) in „Crusoe“ and „The Farther Adventures“. In: *Wrestling with Defoe. Approaches from a workshop on Defoe's prose*. Hg. von Marialuisa Bignami (= Quaderni di Acme 30). Bologna 1997, S. 11–43; Coby Dowdell: „A Living Law to Himself and Others“. Daniel Defoe, Algernon Sidney, and the Politics of Self-Interest in „Robinson Crusoe“ and „Farther Adventures“. In: *Eighteenth-Century Fiction* 22.3 (2010), S. 415–442, hier S. 415–421; Jason H. Pearl: Desert Islands and Urban Solitudes in the Crusoe Trilogy. In: *Studies in the Novel* 44.2 (2012), S. 125–143; Andrew Jerome Williams: „Differ with Charity“. Religious Tolerance and Secularization in „The Farther Adventures of Robinson Crusoe“. In: *Religion and Literature* 48.1 (2016), S. 27–49, hier S. 29f.; George A. Starr: „Robinson Crusoe“ and Its Sequels. „The Farther Adventures“ and „Serious Reflections“. In: *The Cambridge companion to „Robinson Crusoe“*. Hg. von John J. Richetti. Cambridge, New York 2018, S. 67–83.

nur von zwei Schiffbrüchigen gegründet, Albert und Concordia Julius, sondern nahezu jeder der im Anschluss hinzukommenden Mitglieder dieser Gemeinschaft hat selbst eine schiffbrüchige Existenz hinter sich: Dieses Schema wiederholt sich über mehrere Binnenerzählungen über mehr als 2000 Seiten hinweg.

Hier soll dieser Zusammenhang *problemgeschichtlich* betrachtet werden, d. h. sowohl Utopie und Staatsroman als auch Robinsonade interessieren sich für dasselbe Problem, nämlich das Problem der Gemeinschaft. Dass die Utopie von jeher die Gemeinschaft problematisiert, und zwar ihre Ordnung und Gestalt, überrascht nicht. Es ist aber auch die Robinsonade, die von jeher das Problem der Gemeinschaft verhandelt, nämlich inwiefern Gemeinschaft *notwendig* ist – denn schon Defoes Robinson leidet ja unter seiner Einsamkeit, so sehr er sie auch als Jäger, Ackerbauer und Ziegenhirte bewältigen mag; und seine Aussichten, bei einem eventuellen feindlichen Angriff von außen alleine bestehen zu können, sind auch nicht rosig: Die Darstellung seiner jahrelangen Einsamkeit ist immer auch die exnegativische, d. h. durch einen Kontrast, verfahrenende Darstellung seines Bedürfnisses nach Gemeinschaft: Robinson trifft auf Freitag, einen Eingeborenen vom Festland, der von feindlichen Kannibalen auf Robinsons Insel verschleppt wird und verspeist werden soll; Robinson rettet Freitag vor diesem Tod und geht mit ihm eine kleine Zwei-Mann-Gemeinschaft ein. Wie dies vor sich geht, soll genauer betrachtet werden.

Dabei sind zunächst Robinsons Überlegungen zu Rechten und Pflichten *im* Naturzustand zu untersuchen. Robinson Crusoe schwankt, ob er den kannibalschen Praktiken an seinem Inselstrand, die er schon seit längerem beobachtet, Einhaltung gebieten soll und, ob er die Kannibalen *bestrafen* soll und darf. In dieser Frage kommt Robinson zu dem Schluss:

What Authority, or Call I had, to pretend to be Judge and Executioner upon these Men as Criminals, whom Heaven had thought fit for so many Ages to suffer unpunish'd, to go on, and to be as it were, the Executioners of his Judgments one upon another. How far these People were Offenders against me, and what Right I had to engage in the Quarrel of that Blood, which they shed promiscuously one upon another.<sup>49</sup>

Robinson teilt die Erkenntnis des Thomas Hobbes', dass er im Naturzustand über diesen Konflikt zu urteilen nicht befugt ist. Im Naturzustand – und der herrscht zwischen Robinson und den Eingeborenen – ist jeder nur sein eigener Richter, „ipse iudex“, wie es bei Hobbes heißt: „Ob die Mittel, die jemand aufwendet, und ob die Handlung, die er vollzieht, zur Erhaltung seines Lebens und seiner Glieder

---

<sup>49</sup> Daniel Defoe: The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner [...]. London: W. Taylor 1719, S. 202.

notwendig sind oder nicht, darüber ist jeder nach dem Naturrecht sein eigener Richter.“<sup>50</sup>

Robinson sieht im Sinne Hobbes kein Recht auf seiner Seite liegen, die Selbsterhaltung der Opfer der Kannibalen gegen dieselben zu verteidigen. Er folgt mithin nicht der Position John Lockes, der zwar auch wie Hobbes feststellt, dass im Naturzustand jede Person als Richter des Naturrechts fungiert, der dies aber nicht auf die *Selbsterhaltung* einschränkt:

Damit nun alle Menschen davon abgehalten werden, die Rechte anderer zu beeinträchtigen und sich einander zu benachteiligen, und damit das Gesetz der Natur, das den Frieden und die *Erhaltung der ganzen Menschheit* verlangt, beobachtet werde, so ist in jenem Zustand die *Vollstreckung* des natürlichen Gesetzes in jedermanns Hände gelegt. Somit ist ein jeder berechtigt, die Übertreter dieses Gesetzes in einem Maße zu bestrafen, wie es notwendig ist, um eine erneute Verletzung zu verhindern. Denn das *Gesetz der Natur* wäre, wie alle anderen Gesetze, die den Menschen auf dieser Welt betreffen, nichtig, wenn im Naturzustand niemand die *Macht* hätte, dieses *Gesetz zu vollstrecken*, um somit den Unschuldigen zu schützen und den Übertreter in Schranken zu halten.<sup>51</sup>

Für Locke ist im Naturzustand jeder nicht nur ‚sein *eigener* Richter‘, sondern auch Richter über die Handlungen anderer. So sehr Robinson Crusoe also mit Blick auf die spätere Gemeinschaftsstruktur als „guter Lockeaner“ gelten mag,<sup>52</sup> so wenig kann er mit Blick auf naturständige Pflichten als solcher gelten: Denn er

---

50 Thomas Hobbes: Vom Bürger. In: Hobbes: Vom Menschen / Vom Bürger. Elemente der Philosophie II / III. Eing. u. hg. von Günter Gawlick. Hamburg 1994, S. 57–327, hier S. 81 f. (cap. 1, § 9); Thomas Hobbes: Elementa Philosophica de Cive. Amsterdam 1647, S. 12 (cap. 1, § 9): „Utrum autem media quibus usus quispiam est, & actio quam acturus est, ad conservationem vitæ vel membrorum suorum necessaria sint necne, *ipse iure naturali iudex est.*“ Hervorhebung im Originaltext.

51 John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übers. von Hans Jörn Hoffmann, eing. u. hg. von Walter Euchner. 10. Aufl. Frankfurt/M 2004, S. 203 f. (treat. 2, chap. 1, § 7); Hervorhebungen im Originaltext; John Locke: Two Treatises of Government. London 1690, S. 223 f. (treat. 2, chap. 1, § 7): „And that all Men may be restrained from invading other Rights, and from doing hurt to one another, and the Law of Nature be observed, which willeth the Peace and Preservation of all Mankind, the Execution of the Law of Nature is in that State, put into every Mans hand, whereby every one has a Right to punish the transgressors of that Law to such a Degree, as may hinder its Violation. For the Law of Nature would, as all other Laws that concern Men in this World, be in vain, if there were no body that in the State of Nature, had a Power to Execute that Law, and thereby preserve the innocent and restrain offenders [...].“

52 Dowdell: „A Living Law to Himself and Others“, S. 417; Novak: Robinson Crusoe and Economic Utopia.



rückt von seiner hobbesschen Position auch dann nicht ab,<sup>53</sup> als er sich schließlich entschließt, Freitag aus den Händen der Kannibalen zu befreien. Das naturrechtliche Argument, auf dessen Basis Robinson sich zu dieser Handlung entscheidet, ist ein anderes: „I had other Reasons to offer now that those Men were Enemies to *my* Life, and would devour *me*, if they could; that it was Self-preservation in the highest Degree, to deliver my self from this Death of a Life.“<sup>54</sup>

Robinson mag also zwar nicht vom Naturrecht ermächtigt sein, Freitags Selbsterhaltung zu gewährleisten. Er ist aber durchaus vom Naturrecht ermächtigt, seine eigene Selbsterhaltung zu gewährleisten. Welche Mittel er dazu aufwendet – so war soeben auch bei Hobbes zu sehen –, ist gleichfalls allein Robinsons Sache, und sei es auch, dass dieses Mittel Freitag ist.

## Aus dem Naturzustand: Der Vergemeinschaftungsprozess im *Robinson Crusoe*

Die Gemeinschaftsgründung, Freitag zum Partner eines kleinen Überlebens-Teams zu machen, ist das politische Mittel, mit dem Robinson sein natürliches Recht auf Selbsterhaltung sichern möchte. Es kommt jedoch eine zusätzliche Ebene hinzu: Defoe versucht nämlich genau denjenigen Augenblick darzustellen, in dem sich jene kleine Gemeinschaft zwischen Robinson und Freitag bildet:

[T]he poor Savage who fled, but had stopp'd; though he saw both his Enemies fallen, and kill'd, as he thought; yet was so frighted with the Fire, and Noise of my Piece, that he stood Stock still, and neither came forward or went backward, tho' he seem'd rather enclin'd to fly still, than to come on; I hollow'd again to him, and made Signs to come forward, which he easily understood, and came a little way, then stopp'd again, and then a little further, and stopp'd again, and I cou'd then perceive that he stood trembling, as if he had been taken Prisoner, and had just been to be kill'd, as his two Enemies were; I beckon'd him again to come to me, and gave him all the Signs of Encouragement that I could think of, and he came nearer and nearer, kneeling down every Ten or Twelve steps in token of acknowledgement for my saving his Life: I smil'd at him, and look'd pleasantly, and beckon'd to him to come still nearer; at length he came close to me, and then he kneel'd down again, kiss'd the

---

<sup>53</sup> Siehe einzig Dowdell: „A Living Law to Himself and Others“, S. 421. Ein Grund für die Unterschätzung der Bedeutung der hobbesschen Naturzustandstheorie für *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe* mag auch daran liegen, dass stets nur der *Leviathan*, aber nie die begrifflich weitaus präziseren *Elementa Philosophica De Cive* als Kontext herangezogen werden.

<sup>54</sup> Defoe: *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, S. 236.

Ground, and laid his Head upon the Ground, and taking me by the Foot, set my Foot upon his Head; this it seems was in token of swearing to be my Slave for ever.<sup>55</sup>

Berücksichtigt man zunächst einmal unabhängig von aller rechtsgeschichtlichen Kontextualisierung den erzählerischen Charakter dieser Passage, so fällt ihr Modus der *Dehnung* ins Auge: Während auf der Ebene der Darstellung die Lektüre dieser Passage eine gute Minute dauert, spielt sich der dargestellte Vorgang selbst in wenigen Sekunden ab. Und gleichwohl passiert in diesen Sekunden ausgesprochen viel, nämlich nicht nur die Entscheidung Freitags, mit Robinson eine Zwei-Mann-Gemeinschaft einzugehen, und auch nicht nur die sofortige Etablierung der darin geltenden Hierarchie von Herr und Sklave, sondern es spielt sich ebenso innerhalb dieser wenigen Sekunden die vorausgehende Entscheidungsfindung ab, und zwar als skrupulöses Hin und Her. Es gibt gute Gründe zu vermuten, dass Gundling den *Robinson Crusoe* auch und gerade wegen dieser Stelle goutiert hat; denn auch Gundling berücksichtigt in seiner eigenen Vergemeinschaftungstheorie ein Für und Wider:

Die libertas ist ein grosses bonum, wir sehen toto die, daß Leute zurück wollen ad libertatem; also muß das imperium wohl entstanden seyn propter causam externam, propter malum imminens gravissimum. Daher ist gewiß, daß keine bessere Hypothesis, als daß die civitates ex metu entstanden, Puffendorf hat dieses schon gewiesen, hat es aber dem Hobbes abgeborget.<sup>56</sup>

Gundling beobachtet ein Für und Wider von Freiheitsdrang und Imbezillität (der Unfähigkeit also, allein zu überleben), und bestimmt damit das Moment der Angst als die eigentliche Motivation zur Vergemeinschaftung.

Defoe jedoch stellt dieses Hin und Her viel komplexer dar: Es ist nämlich keineswegs nur ein Hin und Her zwischen angstvollem Trieb und kühler Vernunft, wie eine erste, grobe Lektüre vielleicht suggerieren mag; es ist auch nicht nur ein Hin und Her zwischen Selbsterhaltung und Geselligkeit. Denn Freitag hat ja bereits früh verstanden, dass Robinson sein Lebensretter ist und dass die Gemeinschaft mit diesem zunächst so furchterregenden weißen Mann seine Selbsterhaltung gerade besser zu gewährleisten verspricht als eine weitere Flucht. Robinson bedroht Freitags Selbsterhaltung nicht, sondern garantiert ihm dieselbe *durch* die Gemeinschaft mit ihm. Wie gesagt: Dass die Selbsterhaltung ein anthropologisches Prinzip, die Geselligkeit hingegen keines ist, und dass die

---

<sup>55</sup> Defoe: *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, S. 240f.

<sup>56</sup> Gundling: Ausführlicher Discours über das Natur- und Völcker-Recht, S. 67 (Cap. III, § 43–48).

Selbsterhaltung nur in einer Gemeinschaft angemessen gesichert werden kann, ist eine wesentlich von Thomas Hobbes inspirierte Staatsentstehungstheorie. Was Defoe jedoch an dieser Stelle macht, ist, Freitags Selbsterhaltung einen Triebcharakter zu geben: „he seem'd rather *enclin'd* to fly“. Freitag ist nicht etwa „gewillt“ zu fliehen, wie die deutsche Robinson-Edition Franz Rieders es übersetzt;<sup>57</sup> ebenso wenig hat Freitag einfach nur „mehr Lust“ zu fliehen, wie die Robinson-Edition von Hans Reisiger es übersetzt.<sup>58</sup> Vielmehr handelt es sich bei *enclined* um einen im 17. und 18. Jahrhundert relativ stabilen Begriff der Triebanthropologie: *inclinatio* meint eine angeborene *Neigung* bzw. *Trieb*.<sup>59</sup> Die gängigen Robinson-Übersetzungen verleiten also zu massiven Fehlinterpretationen dieser Passage. Freitag hätte eigentlich die *Neigung* zu fliehen; d. h. es ist eine anthropologische Ausstattung, deren Drang es in diesem Moment zu widerstehen gilt – und zwar durch die Einsicht, dass diese Neigung, nämlich die der Selbsterhaltung, besser dadurch erfüllt wird, sich Robinson anzuschließen statt vor ihm zu fliehen.

Das Problem, das Defoe hier verhandelt, ist also auch und vor allem, wie eine Neigung/ein Trieb häufig erst dann angemessen erfüllt wird, wenn man ihm nicht *unüberlegt* folgt.<sup>60</sup> Angst allein kann also Freitags Motivation zur Vergemeinschaftung nicht sein, denn schließlich hat Freitag zunächst vor Robinson genauso Angst wie vor den Kannibalen. Defoes *Robinson*-Roman stellt mithin eine klare Schwäche all jener Naturrechtstheorien heraus, die wie Gundling, Hobbes und Pufendorf die Vergemeinschaftung aus der Imbezillität des Menschen folgern möchten: Das Imbezillitätsargument, so zeigt diese Stelle des *Robinson Crusoe*, kann selbst nicht das differenzbildende Moment angeben, nach welchem das betroffene Subjekt, in der Vergemeinschaftungssituation selbst steckend, vor bestimmten Personen Angst und vor anderen keine Angst hat.

Defoe verbindet die Frage nach dem Verhältnis von Selbsterhaltung und Vergemeinschaftung mit der Frage nach dem Verhältnis von oberen und unteren Seelenvermögen, spricht der verstandesmäßigen Erkenntnis auf der einen Seite und der sinnlichen Erkenntnis sowie der Triebe auf der anderen Seite. Damit speist Defoe ein stoisches Moment in seinen Triebbegriff ein, denn auch die Stoa lehrte, dass ein Trieb zwar zu einer gebotenen Handlung antreiben könne, ein

57 Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. Vollständige Ausg., übers. von Franz Riederer. Darmstadt 1987, S. 220.

58 Daniel Defoe: *Robinson Crusoe*. Übers. u. hg. von Hans Reisiger. Stuttgart 2012, S. 207.

59 [Anonym:] *Neigung, natürliche*. In: *Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste*, Bd. 23. Leipzig, Halle 1740, Sp. 1654 – 1656.

60 Vgl. zum Verhältnis von Pflicht und Neigung, jedoch mit Blick auf Robinson: Dowdell: „A Living Law to Himself and Others“, S. 428.

Trieb also die *Wirksamkeit* des Gebots herstellen könne, dass der Trieb selbst aber weder die allgemeine Regel des Gebots noch die spezifische Handlung erkennen könne und deshalb der Zustimmung durch die Vernunft bedarf.<sup>61</sup> Um es deutlicher zu sagen: Defoe stellt hier poetisch-szenisch in Frage, warum es dann überhaupt noch eines Triebs als Grundlage einer politischen Theorie bedarf. Diejenigen Staatsentstehungstheorien, die mit einem Selbsterhaltungstrieb argumentierten, hatten demselben *entweder* einen selbst schon epistemischen und prohairetischen Charakter zugeschrieben – der Trieb selbst also zeigt sowohl die allgemeine Regel der Handlung an als auch wählt er unter möglichen Handlungsalternativen die richtige aus –; sie erläuterten aber nicht, wie das sein kann; *oder* sie hatten – unter dem Einfluss der Stoa – dem Selbsterhaltungstrieb einen lediglich motivationalen Charakter zugeschrieben, während sie den lenkenden Eingriff und Supremat der Vernunft postulierten, *ohne* indessen differenziert und kohärent zu erläutern, an welcher systematischen Stelle und zu welchem Zeitpunkt die Vernunft eigentlich „das Kommando übernimmt“.<sup>62</sup>

Defoe versucht nun genau diesen Zeitpunkt in Szene zu setzen, die Überzeugungsbildung Freitags *als* notwendige Voraussetzung der Gemeinschaftsbildung darzustellen: Freitags *Neigung zur Flucht* versucht Robinson durch *Zeichen* entgegenzuwirken, sich zu nähern; Freitag *versteht* diese Zeichen zwar ihrem Inhalte nach, aber seine Furcht ist zunächst noch so groß, dass er wiederholt stehenbleibt und Robinson ihm wieder Zeichen geben, ihn anlächeln, freundlich anschauen und heranwinken muss. Erst dann zeigt sich Freitag endgültig überzeugt davon, dass Robinson seine Selbsterhaltung nicht nur nicht bedroht, sondern auch sichert; und auch dann bedarf es noch letzter ermutigender Winke Robinsons, damit er sich ihm endlich anschließt. Einerseits ist der Selbsterhaltungstrieb dem poetischem Experiment Defoes zufolge nurmehr in der Lage, seinen Zweck, die Selbsterhaltung, *anzuzeigen*, zu seiner Erreichung *zu bewegen*, aber nicht seine *Mittel zu erkennen*. Andererseits geht auch der Verstand keineswegs als glänzender Sieger aus diesem Experiment hervor: Denn schließlich hat Freitag Robinson bereits als seinen Lebensretter anerkannt und dennoch spürt er restliche trieb- und affektinduzierte Impulse, die es wie gesagt mit letzten er-

---

61 Gideon Stiening: Natur und Staat. Politische Anthropologie bei Marsilius von Padua und Hugo Grotius. Mit einem Seitenblick auf die Antike. In: Von der Allegorie zur Empirie? Natur im Rechtsdenken des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit. Hg. von Susanne Lepsius, Friedrich Vollhardt, Oliver Bach (= Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung 100). Berlin 2018, S. 192–224, hier S. 218 f.

62 Vgl. Stefanie Buchenau: Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne. In: *Revue germanique internationale* 18 (2002), S. 11–24, hier S. 11 f.; Bach: Moralität zwischen Verstand, Sinnen, Trieben und Offenbarung, S. 309–311.

mutigenden Winken zu übertreffen gilt. Wenn weder der blinde Trieb noch der motivationslose Verstand *in diesem konkreten Augenblick* für die Entscheidung zur Gemeinschaft mit Robinson den Ausschlag geben, so ist diese Entscheidung Freitags entweder bloßer Zufall oder sie ist es nicht und erfolgt durch weder allein triebhafte noch allein verstandesmäßige Seelenvermögen des Menschen.

Um es zurückhaltender und somit allgemeiner zu formulieren: Defoe interessiert sich nicht nur für das Problem der rechtlichen Möglichkeit und politischen Wirklichkeit von Gemeinschaft, sondern auch und vor allem für die im Subjekt dieses möglichen Rechts und im Subjekt dieser politischen Praxis vorhandenen psychischen Bedingungen, um dieses Recht überhaupt so erkennen und diese politische Praxis überhaupt so realisieren zu können, wie es die politische Theorie und Jurisprudenz der Zeit stillschweigend erfordern. Damit erhält mit Defoe zusätzlich zur rechtsphilosophischen und staatsphilosophischen Kontextebene noch eine allgemein psychologische, speziell ästhetische Ebene Einzug in den politischen Diskurs der Aufklärung.

## Schluss: „Das ist was wunderliches von dem Crusoe“

Wenn der Hallenser Jurist Nikolaus Hieronymus Gundling seinen Studenten den *Robinson Crusoe* Daniel Defoes zur Lektüre empfiehlt, so tut er dies mit sowohl formal als auch inhaltlich guten guten Gründen. Defoe legt mit seinem Roman einen Text vor, den Gundling als *Historia Pragmatica* versteht: eine fingierte Geschichte, die aufgrund einer bestimmten systematischen Kohärenz Aufschluss gibt über Probleme des Naturzustandes und menschlicher Vergemeinschaftung. Dass Defoes Vergemeinschaftungsdarstellung Gundlings Vergemeinschaftungstheorie indessen widerspricht und er mit seinen psychologischen Überlegungen im literarischen Medium einen ganz eigenen, der Naturrechtstradition *kritisch* begegnenden Entwurf vorlegt, verschweigt Gundling in seiner Lektüreempfehlung allerdings. Robinsons und Freitags Übertritt aus dem Naturzustand in den *status civilis* erfolgt weder allein aus einem Gesellschaftstrieb, noch aus einem reinen Selbsterhaltungstrieb noch auch aus rein vernünftiger Überlegung, sondern aus einer letztlich kontingenten Gemengelage rationaler und emotionaler Elemente.

Das bedeutet allerdings nicht, dass Gundling dem Roman mit vorbehaltloser Naivität begegnet sei. An anderer Stelle nämlich kritisiert Gundling seinerseits die Konstellationen des Romans: In seiner postum erschienenen Vorlesung über die Praktische Philosophie des Johann Franz Buddeus (1733) hält er die Reflexionen

des noch einsam lebenden Robinson, er sei der Souverän dieser Insel,<sup>63</sup> für begrifflich schlicht irreführend: „Wer alleine ist, der ist auch kein Herr und Knecht, wenn einer alleine ist, da ist kein dominium, kein imperium, keine souveraineté vorhanden. Das ist was wunderliches von dem Crusoe, daß er sich eingebildet, er wäre souverain.“<sup>64</sup> Diese Kritik wird in der zwei Jahre später publizierten Vorlesung über das Staatsrecht des Heinrich von Cocceji noch verschärfen: „[D]ann ein Fürst ist nicht mächtig ohne Leute, wann er gleich noch so viel Land hat. Robinson Crusoe war allein auf einer Insul, aber der war nicht mächtig.“<sup>65</sup> Robinsons Status auf der noch einsamen Insel ähnelt eben nur scheinbar dem Souveränitätsbegriff Jean Bodins – „[s]ouverän ist nur derjenige, der allein Gott als Größeren über sich anerkennt“<sup>66</sup> –; denn Robinsons Einsamkeit widerspricht Bodins Staatsverständnis, das eine Vielzahl von Menschen bzw. Haushalten voraussetzt.<sup>67</sup>

Gundling entgeht dabei der womöglich ironische Unterton des Romantextes, der den Terminus der Souveränität auf Robinsons Lage gerade deshalb anwendet, um seine Unangemessenheit umso deutlicher herauszustellen und das tief empfundene Bedürfnis nach Gemeinschaft in der Einsamkeit<sup>68</sup> *durch* diesen Wort-

---

**63** Defoe: *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe*, S. 151f.: „I was Lord of the whole Mannor; or if I pleas'd, I might call my self King, or Emperor over the whole Country which I had Possession of. There were no Rivals. I had no Competitor, none to dispute Sovereignty or Command with me.“

**64** Nikolaus Hieronymus Gundling: *Discours über Weyl[and]. Herrn D. Io. Franc. Buddei, SS. Th. Prof., Philosophiae Practicae Part. III. Die Politic. Ehemals aus des Hochberühmten Herrn Geh. Rath Gundlings eigenem Munde von fleißigen Zuhörern in die Feder gefasset.* Frankfurt/O, Leipzig 1733, S. 31 (§ 3); Herbert Jaumann: *Buddeus, Johann Franz. In: Herbert Jaumann: Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium.* Berlin, New York 2004, S. 139f.

**65** Nikolaus Hieronymus Gundling: *Gründlicher Discours über Henrici de Cocceii Juris Publici Prudentiam. Wie solcher ehemals aus des seel. Herrn Gundlings eignem Munde von einigen Zuhörern niedergeschrieben.* Frankfurt/O, Leipzig 1735, S. 32 (cap. 1, § 9.10); Herbert Jaumann: *Cocceji, Heinrich von. In: Herbert Jaumann: Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium.* Berlin, New York 2004, S. 188.

**66** Jean Bodin: *Über den Staat. Ausgew., übers. u. hg. von Gottfried Niedhart.* Stuttgart 1976, S. 20 (liv. 1, chap. 8); Jean Bodin: *Les six Livres de la Republique.* Paris 1583, S. 124 (liv. 1, chap. 8): „[C]eluy est absolument souuerain, qui ne reconnoist rien plus grand que soy apres Dieu.“

**67** Bodin: *Über den Staat*, S. 8f. (liv. 1, chap. 1): „Der Staat ist definiert durch die dem Recht gemäß geführte, mit souveräner Gewalt ausgestattete Regierung einer Vielzahl von Haushalten und dessen, was ihnen gemeinsam ist.“; Bodin: *Les six Livres de la Republique*, S. 1 (liv. 1, chap. 1): „Republique est un droit gouuernement de plusieurs mesnages & de ce qui leur est commun, avec puissance souueraine.“

**68** Vgl. Oliver Bach: „Am drollichsten war seine Nachahmungssucht“. Gelungene Kommunikation zwischen Anthropologie und Habitualisierung in Johann Carl Wezels ‚Robinson Krusoe‘

Begriff-Kontrast poetisch zu inszenieren. Gundlings *Robinson*-Rezeption ist getragen von einer strikt juristischen Lesart, die den Romantext nur auf systematische Adäquanz abtastet, ohne auf das literarische Spiel mit Begriffen zu achten. So groß auch das naturrechtliche Interesse *des* Robinson-Romans auch sein mag, so wenig wird doch ein rein naturrechtliches Interesse *am* Robinson-Roman demselben gerecht.

## Bibliographie

- Achermann, Erich: Die Frühe Neuzeit als Epoche. In: Neue Diskurse der Gelehrtenkultur in der frühen Neuzeit. Ein Handbuch. Hg. von Herbert Jaumann und Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 3–96.
- Albrecht, Michael: Wahrheitsbegriffe von Descartes bis Kant. In: Die Geschichte des philosophischen Begriffs der Wahrheit. Hg. von Markus Enders, Jan Szaif. Berlin 2006, S. 231–250.
- [Anonym:] Neigung, natürliche. In: Grosses vollständiges Universal-Lexicon Aller Wissenschaften und Künste Bd. 23. Leipzig, Halle 1740, Sp. 1654–1656.
- Aristoteles: Metaphysik. Griechisch-deutsch. Hg. von Horst Seidl. Hamburg 1989.
- Aristoteles: Poetik. Übers. u. hg. von Manfred Fuhrmann. Stuttgart 1987.
- Bach, Oliver: „Am drollichsten war seine Nachahmungssucht“. Gelungene Kommunikation zwischen Anthropologie und Habitualisierung in Johann Carl Wezels ‚Robinson Krusoe‘ (1779/80). In: Gelungene Gespräche als Praxis der Gemeinschaftsbildung. Literatur, Sprache, Gesellschaft. Hg. von Angela Schrott, Christoph Strosetzki (= Historische Dialogforschung 5). Berlin, Boston 2020, S. 261–278.
- Bach, Oliver: Kluge Leidenschaft? Daniel Caspers von Lohenstein „Cleopatra“ zu Affektenlehre und Staatsräson. In: *Daphnis* 44.4 (2016), S. 572–604.
- Bach, Oliver: Moralität zwischen Verstand, Sinnen, Trieben und Offenbarung in der Aufklärung. Friedrich Schillers „Ästhetische Erziehung des Menschen“ und die Tradition Wolffs, Rousseaus, Baumgartens und Gellerts. In: *Limina: Natur – Politik. Verhandlungen von Grenz- und Schwellenphänomenen in der Vormoderne*. Hg. von Annika von Lüpke, Tabea Strohschneider, Oliver Bach. München, Wien 2019.
- Bach, Oliver: Pragmatische Geschichte. Begriffs- und Problemhistorie einer zweckgebundenen Schreibart. In: *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Hg. von Oliver Bach, Michael Multhammer. Heidelberg 2020, S. 41–64.
- Bersier, Gabrielle: Wunschbild und Wirklichkeit. Deutsche Utopien im 18. Jahrhundert. Heidelberg 1981.
- Blödorn, Andreas: Erzählen als Erziehen. Die Subjektivierung der Utopie und die Selbstreflexion der Aufklärung in den Robinsonaden Defoes, Campes und Wezels. In: Vom (1779/80). In: Gelungene Gespräche als Praxis der Gemeinschaftsbildung. Literatur, Sprache, Gesellschaft. Hg. von Angela Schrott, Christoph Strosetzki (= Historische Dialogforschung 5). Berlin, Boston 2020, S. 261–278, hier S. 275f.



- Zweck des Systems. Beiträge zur Geschichte literarischer Utopien. Hg. von Arpad Bernath, Endre Hars, Peter Plener. Tübingen 2006.
- Bodin, Jean: *Les six Livres de la Republique*. Paris 1583.
- Bodin, Jean: *Über den Staat*. Ausgew., übers. u. hg. von Gottfried Niedhart. Stuttgart 1976.
- Brüggemann, Fritz: *Utopie und Robinsonade* (= Forschungen zur neueren Litteraturgeschichte 46). Weimar 1914.
- Brunner, Horst: *Die poetische Insel. Inseln und Inselvorstellungen in der deutschen Literatur*. Stuttgart 1967, S. 97–102.
- Brunner, Horst: *Kinderbuch und Idylle. Rousseau und die Rezeption des „Robinson Crusoe“ im 18. Jahrhundert*. In: *Jahrbuch der Jean-Paul-Gesellschaft* 2 (1967), S. 85–114.
- Buchena, Stefanie: *Trieb, Antrieb, Triebfeder dans la philosophie morale prékantienne*. In: *Revue germanique internationale* 18 (2002), S. 11–24.
- Campe, Joachim Heinrich: *Robinson der Jüngere. Zur angenehmen und nützlichen Unterhaltung für Kinder*. Hg. von Alwin Binder. 2. Aufl. Stuttgart 2014.
- Defoe, Daniel: *The Life and Strange Surprising Adventures of Robinson Crusoe, of York, Mariner [...]*. London 1719.
- Defoe, Daniel: *Robinson Crusoe*. Vollständige Ausg., übers. von Franz Riederer. Darmstadt 1987.
- Defoe, Daniel: *Robinson Crusoe*. Übers. u. hg. von Hans Reisiger. Stuttgart 2012.
- Deitz, Luc: *Gerardus Joannes Vossius' „De philologia liber“ und sein Begriff der „Philologie“*. In: *Philologie und Erkenntnis. Beiträge zu Begriff und Problem frühneuzeitlicher „Philologie“*. Hg. von Ralph Häfner (= Frühe Neuzeit 61). Tübingen 2011, S. 3–34.
- Dowdell, Coby: *„A Living Law to Himself and Others“*. Daniel Defoe, Algernon Sidney, and the Politics of Self-Interest in „Robinson Crusoe“ and „Farther Adventures“. In: *Eighteenth-Century Fiction* 22.3 (2010), S. 415–442.
- Dürbeck, Gabriele: *Einbildungskraft und Aufklärung. Perspektiven der Philosophie, Anthropologie und Ästhetik um 1750* (= Studien zur deutschen Literatur 148). Tübingen 1998.
- Gundling, Nikolaus Hieronymus: *Ausführlicher Discours über das Natur- und Völker-Recht. Nach Anleitung und Ordnung Des von Ihm selbst zum zweyten mahl herausgegebenen juris Naturae Ac Gentium In welchem die Lehren der natürlichen Rechts-Gelahrheit mit neuern und deutlichen Exempeln aus der Europäischen Staats- und teutschen Reichs-Historie mehrers erläutert worden worden; Nebst nöthigen Registern der Autorum und Sachen*. Leipzig, Frankfurt/M 1734.
- Gundling, Nikolaus Hieronymus: *Collegium Historico-Literarium oder ausführliche Discourse über die vornehmsten Wissenschaften und besonders die Rechts-Gelahrheit*. Bremen 1738.
- Gundling, Nikolaus Hieronymus: *Discours über Weyl[and]. Herrn D. Io. Franc. Buddei, SS. Th. Prof., Philosophiae Practicae Part. III. Die Politic. Ehemals aus des Hochberühmten Herrn Geh. Rath Gundlings eigenem Munde von fleißigen Zuhörern in die Feder gefasset*. Frankfurt/O, Leipzig 1733.
- Gundling, Nikolaus Hieronymus: *Gründlicher Discours über Henrici de Cocceii Juris Publici Prudentiam. Wie solcher ehemals aus des seel. Herrn Gundlings eignem Munde von einigen Zuhörern niedergeschrieben*. Frankfurt/O, Leipzig 1735.

- Häfner, Ralph: Götter im Exil. Frühneuzeitliches Dichtungsverständnis im Spannungsfeld christlicher Apologetik und philologischer Kritik (ca. 1590–1736) (= Frühe Neuzeit 80). Tübingen 2003.
- Hamilton, James F.: Literature and the „Natural Man“ in Rousseau's *Emile*. In: *Literature and history in the age of ideas. Essays on the French enlightenment presented to George R. Havens*. Hg. von Charles G. S. Williams. Columbus/OH 1975, S. 194–206.
- Hobbes, Thomas: *Elementa Philosophica de Cive*. Amsterdam 1647.
- Hobbes, Thomas: Vom Bürger. In: Hobbes: Vom Menschen / Vom Bürger. Elemente der Philosophie II / III. Eing. u. hg. von Günter Gawlick. Hamburg 1994, S. 57–327.
- Hohendahl, Peter Uwe: Zum Erzählproblem des utopischen Romans im 18. Jahrhundert. In: *Gestaltungsgeschichte und Gesellschaftsgeschichte. Literatur-, kunst- und musikwissenschaftliche Studien*. Hg. von Helmut Kreuzer. Stuttgart 1969, S. 79–114.
- Jaumann, Herbert: Buddeus, Johann Franz. In: Herbert Jaumann: *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium. Berlin, New York 2004, S. 139f.
- Jaumann, Herbert: Cocceji, Heinrich von. In: Herbert Jaumann: *Handbuch Gelehrtenkultur der Frühen Neuzeit*, Bd. 1: Bio-bibliographisches Repertorium. Berlin, New York 2004, S. 188.
- Lamport, Francis J.: Utopia and „Robinsonade“: Schnabel's „Insel Felsenburg“ and Bachstrom's „Land der Inquiraner“. In: *Oxford German Studies* 1 (1966), S. 10–30.
- Locke, John: *Two Treatises of Government*. London 1690.
- Locke, John: Zwei Abhandlungen über die Regierung. Übers. von Hans Jörn Hoffmann, eing. u. hg. von Walter Euchner. 10. Aufl. Frankfurt/M 2004.
- Naumann, Dietrich: Politik und Moral. Studien zur Utopie der deutschen Aufklärung (= Frankfurter Beiträge zur Germanistik 15). Heidelberg 1977.
- Novak, Maximillian E.: Robinson Crusoe and Economic Utopia. In: *The Kenyon Review* 25.3 (1963), S. 474–490.
- Opitz, Martin: Buch von der deutschen Poeterey (1624). Mit dem Aristarch (1617) und den Opitzschen Vorreden zu seinen Teutschen Poemata (1624 und 1625) sowie der Vorrede zu seiner Übersetzung der Trojanerinnen (1625). Hg. von Herbert Jaumann. Stuttgart 2013, S. 26–34.
- Pearl, Jason H.: Desert Islands and Urban Solitudes in the Crusoe Trilogy. In: *Studies in the Novel* 44.2 (2012), S. 125–143.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Emile oder Über die Erziehung*. Hg. von Martin Rang. Stuttgart 1965.
- Rousseau, Jean-Jacques: *Émile ou de l'Éducation*. Hg. von Michel Launay. Paris 1966.
- Salatowsky, Sascha: Dichtung und Wahrheit – die Rezeption der aristotelischen Poetik im 16. und 17. Jh. In: *Erzählende Vernunft*. Hg. von Günter Frank, Anja Hallacker, Sebastian Lalla. Berlin 2006.
- Schaeffer, Denise: The Utility of Ink. Rousseau and Robinson Crusoe. In: *The Review of Politics* 64.1 (2002), S. 121–148.
- Schenk, Günter, Regina Meyer: Psychologisch-juristische Richtung der Logik im 18. Jahrhundert in Halle. Thomasius, Buddeus, Sperlette, Schneider, Gundling, Heineccius. Halle/S 2008, S. 191–208.
- Soncini, Sara: The Island as a Social Experiment. A Reappraisal of Daniel Defoe's Political Discourse(s) in „Crusoe“ and „The Farther Adventures“. In: *Wrestling with Defoe. Approaches from a workshop on Defoe's prose*. Hg. von Marialuisa Bignami (= Quaderni di Acme 30). Bologna 1997, S. 11–43.

- Starr, George A.: „Robinson Crusoe“ and Its Sequels. „The Farther Adventures“ and „Serious Reflections“. In: *The Cambridge companion to „Robinson Crusoe“*. Hg. von John J. Richetti. Cambridge, New York 2018.
- Stiening, Gideon: Natur und Staat. Politische Anthropologie bei Marsilius von Padua und Hugo Grotius – mit einem Seitenblick auf die Antike. In: *Von der Allegorie zur Empirie? Natur im Rechtsdenken des Spätmittelalters und der Frühen Neuzeit*. Hg. von Susanne Lepsius, Friedrich Vollhardt, Oliver Bach (= *Abhandlungen zur rechtswissenschaftlichen Grundlagenforschung* 100). Berlin 2018, S. 192–224.
- Stiening, Gideon: Von Despoten und Kriegen. Literarische Reflexion auf den ‚sensus communis politicus‘ bei Christoph Martin Wieland und Johann Carl Wezel. In: *Denken fürs Volk? Popularphilosophie vor und nach Kant*. Hg. von Christoph Binkelman, Nele Schneiderei (= *Kultur – System – Geschichte* 6). Würzburg 2015.
- Stockinger, Ludwig: *Ficta respublica. Gattungsgeschichtliche Untersuchungen zur utopischen Erzählung in der deutschen Literatur des frühen 18. Jahrhunderts* (= *Hermæa. Neue Folge* 45). Berlin 1981.
- Thomasius, Christian: *Cautelae circa Praecognita Jurisprudentiae in usum Auditorii Thomasiani*, Halle/S 1710.
- Thomasius, Christian: *Einleitung zur Hof-Philosophie, Oder, Kurtzer Entwurff und die ersten Linien Von Der Klugheit zu Bedencken und vernünfftig zu schliessen: Wobey die Mittel-Strasse, wie man unter den Vorurtheilen der Cartesianer, und ungereimten Grillen der Peripatetischen Männer, die Warheit erfinden sol, gezeiget wird*. Frankfurt, Leipzig 1710.
- Thomasius, Christian: *Freymüthige Jedoch Vernunft- und Gesetzmäßige Gedancken Über allerhand/ fürnemlich aber Neue Bücher. Durch alle zwölf Monat des 1689. Jahrs*. Halle/S 1690.
- Thomasius, Christian: *Introductio Ad Philosophiam Aulicam, Seu Lineae Primae Libri De Prudentia Cogitandi Et Ratiocinandi. Ubi ostenditur media inter praeiudicia Cartesianorum, & ineptias Peripateticorum, veritatem inveniendi via*. Leipzig 1688.
- Timm, Albrecht: *Die Universität Halle-Wittenberg. Herrschaft und Wissenschaft im Spiegel ihrer Geschichte*. Frankfurt/M 1960.
- Vollhardt, Friedrich: Das Problem der Quantität und die Neuordnung des Wissens in der Ausbildung des Juristen. In: *Die Frühe Neuzeit. Revisionen einer Epoche*. Hg. von Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller, Wulf Oesterreicher. Berlin, Boston 2013, S. 427–448.
- Vollhardt, Friedrich: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moraldidaktischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 2001.
- Voßkamp, Wilhelm: *Emblematik der Zukunft. Poetik und Geschichte literarischer Utopien von Thomas Morus bis Robert Musil*. Berlin, Boston 2016.
- Vossius, Gerhard Johannes: *De Philologia liber*. Amsterdam 1650.
- Wels, Volkhard: *Die Legitimation der Fiktionalität zwischen historia, Roman und Lehrdichtung*. In: *Historia pragmatica. Der Roman des 18. Jahrhunderts zwischen Gelehrsamkeitsgeschichte und Autonomieästhetik*. Hg. von Oliver Bach, Michael Multhammer. Heidelberg 2020.
- Wezel, Johann Carl: *Gesamtausgabe in acht Bänden. Bd. 2,2: Robinson Crusoe*. Hg. von Jutta Heinz, Wolfgang Hörner. Heidelberg 2016.

Williams, Andrew Jerome: „Differ with Charity“. Religious Tolerance and Secularization in „The Farther Adventures of Robinson Crusoe“. In: *Religion and Literature* 48.1 (2016), S. 27 – 49.