

Gideon Stiening

»Politische Metaphysik«

Naturrecht, Staat und Politik bei J.H.G. Justi

1 Einleitung: Staatstheorie und/oder Staatskunst

Die Staatswirtschaftslehre Johann Heinrich Gottlob Justis, jene Kameralistik mithin, für die er schon zeitgenössisch wie auch später noch einige Berühmtheit erlangte,¹ ebenso wie seine Polizei- und Verwaltungskonzeption sind zweifellos Klugheitslehren,² *doctrinae prudentiae politicae* oder Lehren von der Staatskunst, die sich am – äußeren – Zweck der Ordnung und Finanzierung eines Staates zur Beförderung von dessen Glückseligkeit und der seiner Untertanen ausrichten.³ Diese Staatskunstlehren – Kunst hier als *techné* – werden im 18. Jahrhundert präzise von den prinzipientheoretischen Natur-, Staats- und Völkerrechtstheorien unterschieden,⁴ die keineswegs lediglich Klugheitskriterien sind, sondern auf der Grundlage einer *philosophia practica* universalis die normativen Grundlagen von Recht, Herrschaft und Staat entwickeln – häufig im Rahmen eines Naturrechts.⁵ Berühmte Autoren, die beide Formen politischer Theorie ausführten, sind Christian Thomasius, Christian Wolff, Nicolaus Hieronymus Gundling und Gottfried Achenwall.⁶

Im Hinblick auf das Verhältnis zwischen beiden Feldern der politischen Theorie ist *erstens* von entscheidender Bedeutung, dass rechtliche und ethische Normativität sowie politische Prudentialität zwar unterschiedliche, aber – im Verständnis der

1 Vgl. hierzu sowohl die zeitgenössischen als auch die Forschungs-Zitate bei Ulrich Adam: *The Political Economy of J.H.G. Justi*. Bern. u. a. 2006, S. 11ff.

2 Vgl. hierzu u. a. Wolfgang Kersting (Hg.): *Klugheit*. Weilerswist 2005.

3 Zu diesem Kontext und Justis Stellung in diesem siehe Keith Tribe: *Cameralism and the Science of the State*. In: *The Cambridge History of Eighteenth-Century Political Thought*. Hg. von Mark Goldie u. Robert Wokler. Cambridge 2006, S. 525–546.

4 Siehe hierzu u. a. Gideon Stiening: *Politik als »ausübende Staatsklugheit«*. Machiavelli und die Aufklärung. In: *Comparatio* 14 – 1 (2022), S. 103–125.

5 Vgl. hierzu Jutta Brückner: *Staatswissenschaft, Kameralismus und Naturrecht. Ein Beitrag zur Geschichte der Politischen Wissenschaft im Deutschland des späten 17. und frühen 18. Jahrhunderts*. München 1977, S. 175–228 sowie Hans Erich Bödeker: *Das staatswissenschaftliche Fächersystem im 18. Jahrhundert*. In: *Wissenschaften im Zeitalter der Aufklärung*. Hg. von Rudolf Vierhaus. Göttingen 1985, S. 143–162, spez. S. 147f.

6 Zu dieser – wenngleich nicht präzise gefassten – Unterscheidung vgl. u. a. Werner Schneiders: *Thomasius politicus. Einige Bemerkungen über Staatskunst, Privatpolitik in der aufklärerischen Klugheitslehre*. In: *Zentren der Aufklärung I: Halle. Aufklärung und Pietismus*. Hg. von Norbert Hinske. Tübingen 1989, S. 91–109.

zeitgenössischen Autoren – zusammengehörige Bereiche der praktischen Philosophie ausbildeten. Erst Kant wird zeigen, dass diese Annahme unzutreffend ist, weil Klugheit – auch die *prudentia politica* – keine ethische oder rechtliche Normativität aufweist, und sie daher aufgrund ihrer zweckrationalen Kriterien lediglich als Erweiterung der theoretischen Philosophie zu begreifen ist.⁷ Für die Thomasius-, aber auch die Wolff-Schule sowie selbst für Autoren wie Justi, die gegenüber solcher Schulbildung indifferent waren, blieb die politische Klugheitslehre, mithin die Staatskunst, Moment einer am Nutzen ausgerichteten praktischen Philosophie.⁸ – Und eben an dieser Verbindung von Utilitarismus und Normativität sollte sich Kants Kritik zu Recht entzünden.

Zweitens aber hatten die Autoren seit Pufendorf, Thomasius und Wolff gegenüber den sich an Machiavelli entzündenden Debatten des 16. und 17. Jahrhunderts über eine normativ ungebundene *ratio status*⁹ den Vorteil, dass ihnen mit einem grundlagentheoretischen Naturrecht ein – immerhin säkularisiertes, wenn auch nicht säkulares¹⁰ – rechtliches Fundament zur Verfügung stand, das die Staatskunst normativ einhegen können sollte. So ist für Christian Wolff, der entgegen herrschender Forschungsmeinung¹¹ durchaus eine eigene, von seiner Staatstheorie unterschiedene Staatsklugheitslehre ausführte, evident, dass der politische Praktiker

7 Siehe hierzu Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden. In: AA VIII, S. 341–386, spez. S. 370ff.; vgl. hierzu auch Gideon Stiening: Empirische oder wahre Politik? Kants kritische Überlegungen zur Staatsklugheit. In: »jenen süßen Traum träumen«. Kants Friedensschrift zwischen objektiver Geltung und Utopie. Hg. von Dieter Hüning u. Stefan Klingner. Baden-Baden 2018, S. 259–276.

8 Siehe hierzu Merio Scattola: Von der *prudentia politica* zur Staatsklugheitslehre. Die Verwandlungen der Klugheit in der praktischen Philosophie der Frühen Neuzeit. In: Phronêsis – Prudentia – Klugheit: Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit – Il sapere del saggio nel Medioevo, nel Rinascimento e nell'età moderna. Hg. von Alexander Fidora, Andreas Niederberger u. Merio Scattola. Porto 2013, S. 227–259.

9 Siehe hierzu u. a. Gideon Stiening: Politisch-theologischer Anti-Machiavellismus. Die Rechtslehren Francisco de Vitorias, Philipp Melanchthons und Francisco Suárez'. In: Die Frühe Neuzeit: Revisionen einer Epoche. Hg. von Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller u. Wulf Oesterreicher. Berlin, Boston 2013, S. 357–390.

10 Zu dieser auch für die Entwicklungsbewegungen des Naturrechts in der frühen Neuzeit gewichtigen Distinktion vgl. Hans Blumenberg: Die Legitimität der Neuzeit. Frankfurt a. M. 1988.

11 Vgl. hierzu Klaus-Gert Lutterbeck: Staat und Gesellschaft bei Christian Thomasius und Christian Wolff. Stuttgart-Bad Cannstatt 2002, S. 154f., für den die auch für Wolff essenzielle Differenz zwischen Staatsweisheit und Staatsklugheit nurmehr »deklamatorischen Charakter« hat; Wolffs Hinweis auf die relative Eigenständigkeit der politischen Empirie (vor allem in: Christian Wolff: Von der Erwegung der Staatsgeschäfte. In: WGW 21.6, S. 323–528) werden dabei ignoriert; auf dieser Grundlage aber auch Hasso Hoffmann: Einleitung. Christian Wolffs rationale Gesellschafts- und Staatslehre zur Förderung des Gemeinwohls. In: Christian Wolff: Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. »Deutsche Politik«. Hg. von Hasso Hoffmann. München 2004, S. 9–46, spez. S. 18ff. sowie Annika Büsching: Politik. In: Handbuch Christian Wolff. Hg. von Alexander Aichele u. Robert Theis. Wiesbaden 2018, S. 315–333, der aber die Differenz zwischen Staatstheorie und Staatskunst nicht geläufig zu sein scheint.

nicht nur möglichst alle Felder der Philosophie studiert haben sollte, sondern neben seiner Befähigung zu klugem Handeln auch die Prinzipien der Gerechtigkeit gleichursprünglich zu berücksichtigen habe:

Dererjenigen nun, welche die Staatsgeschäfte besorgen sollen, ihr Wahlspruch muss seyn: gerecht und klug. [...] Ja es ist gewislich wahr, daß ein Nuze, bey welche keine Gerechtigkeit ist, nur durch einen geschminkten Schein Unvorsichtige blende, indem er eine Ursache manches darauf folgenden Schadens ist: und daß er den Nahmen der Klugheit nicht verdiene, wenn er ohne Gerechtigkeit ist.¹²

Wirklich klug ist nur der auch gerechte politische Praktiker, so Wolff 1740; Gundling wird 1751 dieses Argument aufnehmen:

Die allermehesten auch unter den Gelehrten haben einen Begriff von der Politic, welcher der Sache nicht gemäß ist. Das macht, weil dieses Wort in so vielerley Verstand genommen wird. Viele halten raffinement, intrigues, oder geheime Künste und Betrügerey vor die wahre Politic, weil sie sehen, daß viele Leute eine Zeitlang ihr Glück damit gemacht und grosses Aufsehen verursacht haben. *Allein Betrug und Arglistigkeit ist keine Klugheit.* Wer sich darauf legt, der zeigt vielmehr an, daß er keinen grossen Verstand besitze.¹³

Wer Politik als Kunst des Raffinements oder der Intrige versteht – und Machiavelli hatte auch solcherart Instrumente der Politik nicht ausgeschlossen¹⁴ –, ist mithin nach Gundling ein schlechter Politiker ebenso wie ein schlechter Theoretiker der Politik, weil er töricht handelt, eben unklug, denn:

Einem Menschen, der intrigues liebt, ist iedermann feind. Niemand trauet ihm, weil man weiß, daß er betrüglich handelt. Vielmehr gehet man ihm mit List entgegen, suchet seine Künste zu entdecken, und wenn sie entdeckt sind, auf einmahl unnützlich zu machen und der erbarn Welt vor Augen zu legen. Intrigues taugen weder im Staat noch im gemeinen Leben und Umgang der Menschen. Aus der Erfahrung in allen Zeiten hat man wahrgenommen, daß ein solcher politischer Schwarzkünstler, wenn er auch seine rôle lang gespielet hat, doch endlich zu Grunde gegangen und ein Ende mit Schrecken genommen.¹⁵

Der Intrigant ist folglich vor allem ein schlechter Politiker, weil er nicht hinreichend bedenkt, dass alles Betrügen am Ende doch an das Licht der Öffentlichkeit gelangt. Zwar spricht Gundling auch von derartig bösen Künsten, aber sein Argument ist vor allem ein pragmatisches, mithin zweckrationales: Solche Politik ist unklug, also insuffizient, nicht vor allem böse oder ungerecht. Justi aber wird gegen diese Uni-

¹² Wolff: Von der Erwegung (s. Anm. 11), S. 375f.

¹³ Nicolaus Hieronymus Gundling: Einleitung zur wahren Staatsklugheit. Frankfurt a. M., Leipzig 1751, S. 1, Hvhh. von mir.

¹⁴ Vgl. hierzu Niccolò Machiavelli: Il Principe/Der Fürst. Italienisch/Deutsch. Hg. und übersetzt von Philipp Rippel. Stuttgart 2009, S. 134ff.

¹⁵ Gundling: Einleitung (s. Anm. 13), S. 5.

versialisierung der *ratio status* an der Überzeugung Wolffs von der notwendigen Verknüpfung von Klugheit und Gerechtigkeit politischen Handelns festhalten.¹⁶

Doch die sich bei Gundling schon andeutende Tendenz einer Überformung des normativen Natur- und Staatsrechts durch eine rein prudentielle Staatskunst sollte sich gegen Ende des 18. Jahrhunderts noch verstärken: Friedrich Gentz ist hierfür ein markantes Beispiel, weil er diesen Prozess affirmativ – übrigens gegen Kant – betrieb;¹⁷ aber auch Heinrich von Kleists Erzählung *Michael Kohlhaas*, die von der Erosion der Geltung des überpositiven Naturrechts und der Universalisierung einer normativ indifferenten Staatsklugheit handelt, weist auf diese Tendenzen hin.¹⁸

2 ›Grundwissenschaft‹: Justi und Wolff

Bevor aber diese Erosionsprozesse überpositiver Normativität durch die Französische Revolution befördert werden, ohne sich – wie die Geschichte des Naturrechts im 19. Jahrhundert zeigt¹⁹ – vollends durchzusetzen, wird die als notwendig ausgewiesene Verbindung naturrechtlicher Normativität und politischer Klugheit nicht nur von Philosophen behauptet und begründet. Auch ausgewiesene Theoretiker und Praktiker des Politischen wie beispielsweise Johann Michael von Loen suchen – bei aller Betonung der Erfahrungsfundierung ihrer Argumentation – ihre pragmatischen Konzepte an apriorische Prinzipien zu binden; dies ist schon bei Loen die Anthropologie.²⁰ Auch Johann Heinrich Gottlob Justi unterscheidet die beiden Dimensionen der Politik – Staatstheorie und Staatskunst bzw. Staatsweisheit und Staatsklugheit –, um sie in bestimmter Weise aufeinander zu beziehen. Schon der

¹⁶ Johann Heinrich Gottlob von Justi: Die Natur und das Wesen der Staaten als die Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze. Berlin, Stettin, Leipzig 1760, S. 61 (§ 39): »Die Gerechtigkeit ist das ewige und unveränderliche Gesetz der Menschen, welchem die zeitige und willkürliche Einrichtung der Republiken ohne Ungereimtheit niemals seine Gültigkeit benehmen kann.«

¹⁷ Vgl. hierzu demnächst Gideon Stiening: »daß dieses System [...] nicht hinreiche, um die Praxis des Lebens zu dirigieren«. Friedrich Gentz' Kritik an Kants *Gemeinspruch*. In: Kants »Über den Gemeinspruch«. Ein kooperativer Kommentar. Hg. von Philipp Hirsch, Dieter Hüning, Stefan Klinger u. Gianluca Sadun Bordoni. Berlin, Boston 2025, [i. D.].

¹⁸ Vgl. hierzu Gideon Stiening: Zwischen gerechtem Krieg und kluger Politik. Naturrecht, positives Recht und Staatsraison in Kleists *Michael Kohlhaas*. In: Literatur und praktische Vernunft. Festschrift für Friedrich Vollhardt zum 60. Geburtstag. Hg. von Frieder von Ammon, Cornelia Rémi u. Gideon Stiening. Berlin, Boston 2016, S. 485–522.

¹⁹ Siehe hierzu u. a. Naturrecht im 19. Jahrhundert. Kontinuität – Inhalt – Funktion – Wirkung. Hg. von Diethelm Klippel. Goldbach 1997.

²⁰ Vgl. hierzu Des Herrn Geheimen Rath von Loen Freye Gedanken von dem Hof, der Policy, gelehrten, bürgerlichen und Bauren-Stand, von der Religion und einem beständigen Frieden in Europa. Frankfurt, Leipzig 1761.

Titel seiner bedeutendsten philosophischen Schrift macht diesen Zusammenhang deutlich: »Die Natur und das Wesen der Staaten als die Grundwissenschaft der Staatskunst, der Policy und aller Regierungswissenschaften, desgleichen als die Quelle aller Gesetze.«²¹ Erkennbar wird also allein durch diesen Titel, dass Reflexionen auf »die Natur und das Wesen der Staaten« *erstens* als »Grundwissenschaft« für alle Staatsklugheits-Überlegungen dienen, und *zweitens* »die Natur und das Wesen der Staaten« die Quelle, mithin die Ursache der Geltung und Verbindlichkeit der Gesetze darstellen sollen – das klingt durchaus nach Hobbes, und ein gewisser Einfluss wird sich im Folgenden auch nachweisen lassen.

Schon in der Vorrede seines philosophischen Hauptwerkes macht Justi das Ableitungsverhältnis von allgemeiner Staatstheorie und besonderen Staatswissenschaften mit Nachdruck deutlich, um zugleich die Ausarbeitung des vorliegenden Werkes zu legitimieren:

Alle diese Wissenschaften und alle diejenigen, die zu der Regierung eines Staats erfordert werden, müssen nämlich aus der allgemeinen Natur und dem Wesen der Staaten geschöpft werden: und man kann niemals etwas gründliches darinnen vestsetzen, wenn man nicht beständig auf die Natur der bürgerlichen Verfassungen zurück siehet. Wenn ich demnach diesen oder jenen Grundsatz oder Regel, in der Staatskunst, der Policy, der Finanz Wissenschaft und denen übrigen ökonomischen Wissenschaften erweisen wollte; so mußte ich die Gründe hierzu weitläufigt aus dem Wesen und der Natur der Staaten herleiten.²²

Justi findet für diese, in ihrer Funktion so genannten »Grundwissenschaft« auch einen präzisen systematischen Begriff: »Politische Metaphysik«:

Man siehet leicht, daß dieses Buch die Grundwissenschaft aller ökonomischen und Cameral-Wissenschaften in sich enthält, und eine Art von einer politischen Metaphysik, wenn man so sagen kann, vor alle Regierungs-Wissenschaften ausmacht. Denn es ist kein Zweifel, daß sich nicht alle diese Wissenschaften auf das Wesen und die Natur eines Staats gründen müssen, und daraus allein, als aus ihrer Hauptquelle, geschöpft werden können.²³

Weil er diese politische Metaphysik für mehrere der von ihm bearbeiteten empirischen Wissenschaften – Policy, Kameralistik, Staatskunst u.v.m. – als Grundlagenwissenschaft benötigt, habe er sich entschlossen, dieses Werk zu schreiben, um darauf stets zurückgreifen zu können.²⁴ Zu einem Empiristen der politischen Theorie

²¹ Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16).

²² Ebd., Vorrede, unpag.

²³ Ebd.; vgl. hierzu auch Hans-Christoph Schmidt am Busch: Cameralism as »Political Metaphysics«: Human Nature, the State and Natural Law in the Thought of Johann Heinrich Gottlob von Justi. In: European Journal of the History of Economic Thought 16 (2009), S. 409–430.

²⁴ Tatsächlich hatte Justi noch seiner 1759 publizierten Schrift *Der Grundriß einer guten Regierung in fünf Büchern* (Frankfurt, Leipzig 1759) eine allgemeine Einleitung vorangestellt, die eben jenen Titel, »Natur und Wesen der Staaten«, trug.

wird man Justi vor dem Hintergrund dieser Feststellungen nicht machen können,²⁵ wohl aber – wie Christian Wolff²⁶ – zu einem Empiriker des Politischen auf »metaphysischer«, d. h. hier apriorischer Grundlage. Tatsächlich lassen sich nicht nur systematische, sondern auch terminologische Zusammenhänge zu Wolff feststellen. So hielt Wolff in seiner *Deutschen Politik* ausdrücklich fest:

Da nun aber die Metaphysik, wie ich sie nämlich abgehandelt, zu gründlicher Erkenntnis der Staatskunst nötig ist, so erkennt man hieraus, wie nützlich diese Wissenschaft ist, und daß auch diejenigen sich darauf zu legen haben, die in ihren künftigen Diensten für die gemeine Wohlfahrt zu sorgen haben.²⁷

Metaphysik, d. h. hier die systematische Entwicklung apriorischer Prinzipien für eine jede Politik, die als Wissenschaft will auftreten können, ist nach Wolff folglich – ebenso wie nach Justi – für die Theorie und die Praxis der Politik eine unabdingbare Voraussetzung; nicht nur Theoretiker der Staatskunst, sondern auch zukünftige aktive Politiker sollten sich – um ihrer Aufgabe gerecht werden zu können – dem Studium dieser Wissenschaft widmen. Neben dem systematischen Status ihrer metaphysischen Apriorität legen beide Theoretiker auch den wissenschaftstheoretischen Status dieser Metaphysik fest, indem sie ihr beide den Begriff der »Grundwissenschaft« zuschreiben.²⁸

Allerdings müssen bei allen methodischen und systematischen Gemeinsamkeiten in der Voraussetzung apriorischer Grundlagen für eine jede politische Klugheitslehre auch die Unterschiede beider Konzeptionen festgehalten werden: Justi spricht ausschließlich von einer *politischen* Metaphysik, die die Natur und das Wesen des Staaten aus seinen anthropologischen Grundlage zu erklären sucht,²⁹ also einer ausdrücklich praktischen Metaphysik, während Wolff sich auf eine *allgemeine* Metaphysik bezieht, die neben der Ethik sowie dem Natur- und Völkerrecht jeder Politik zugrunde gelegt werden müsse.³⁰ Darüber hinaus wird sich zeigen, dass Justi eine von Wolff deutlich unterschiedene Herrschaftstheorie entwickelt, was auf einen anderen als rationalistischen Einfluss zurückzuführen ist.

²⁵ So aber – unter Absehung des substanziellen politischen Apriorismus bei Justi – Horst Dreitzel: Justis Beitrag zur Politisierung der Aufklärung. In: *Aufklärung als Politisierung – Politisierung der Aufklärung*. Hg. von Hans Erich Bödeker u. Ulrich Herrmann. Hamburg 1987, S. 157–177, spez. S. 161.

²⁶ Zum Zusammenhang zwischen Wolff und Justi vgl. auch Ulrich Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit in der kameralistischen Staatslehre des 18. Jahrhunderts (J.H.G.v.Justi). In: *Zeitschrift für historische Forschung* 8 (1981), S. 37–79, spez. S. 43ff.

²⁷ Wolff: *Deutsche Politik* (s. Anm. 11), S. 58f.

²⁸ Vgl. hierzu Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), Vorrede [unpag.] sowie Wolff: *Von der Erwerbung der Staatsgeschäfte* (s. Anm. 11), S. 399ff.

²⁹ Siehe hierzu auch Ere Nokkala: *From Natural Law to Political Economy: J.H.G. von Justi on State, Commerce and International Order*. Zürich 2019, S. 50ff.

³⁰ Siehe hierzu Wolff: *Erwerbung der Staatsgeschäfte* (s. Anm. 11), S. 410ff.

3 Ein neuer »Geist der Gesetze« – Justi und Montesquieu

Justi nutzt diese Vorrede nämlich nicht nur, um Status und Funktion seiner politischen Metaphysik zu skizzieren; er bedient sich ihrer auch, um sich in eine andere, relativ neue Tradition der politischen Theorie des 18. Jahrhunderts einzuschreiben: In die durch Montesquieus *De l'esprit des loix* konstituierte Kulturgeschichte des Rechts.³¹ Anders aber als die – wenn auch nur implizite – Referenz auf Wolff fällt der Bezug auf Montesquieu durchaus kritisch aus:

Ich habe allemal den *Esprit des Loix* des Herrn von Montesquieu vor dasjenige, was er in der That ist, nämlich vor ein sehr vortreffliches Werk gehalten. Allein ich habe auch allemal dabey bedauert, daß dieser berühmte Mann bey Verfertigung seines Werkes das wahre Wesen und die Natur der Staaten nicht dergestalt zum Grunde gelegt hat, als es ein Werk von dieser Art nothwendig erforderte. Dadurch ist es geschehen, daß sein Werk von jenen Gesetzen gleich in denen ersten Quellen unrichtig geworden ist, welches ihn dann in der Folge natürlicher Weise zu vielen falschen Sätzen und Schlüssen hat verleiten müssen.

Nach Justi hat Montesquieu die Frage nach der Natur und dem Wesen der Staaten nicht traktiert, d. h. es fehlt diesem Werk an eben jener politischen Metaphysik, die er zuvor als essenziell für jede politische Theorie bezeichnet hatte. Montesquieus Kulturgeschichte mangelt es Justi zufolge letztlich an Grundlagentheorie, an Apriorität, was aber eine Arbeit über den »Geist der Gesetze« enthalten müsse,³² denn recht eigentlich *sind* die »Natur und das Wesen der Staaten« der »Geist der Gesetze«, weil letztere in ihrer Geltung und Verbindlichkeit nur aus ersterem hervorgehen können. Deshalb kann Justi selbstbewusst behaupten: »Man kann mein gegenwärtiges Werk gleichfalls als einen Geist der Gesetze ansehen.«³³ Die grundlegende Kritik an Montesquieus Opus magnum ist selbst durch die rhetorischen Topoi des Lobes hindurch deutlich zu erkennen: Montesquieus »Geist der Gesetze« fehlt es an der für sein Thema nach Justi essentiellen apriorischen Grundlegung jeder Bestimmung der Gesetze (in allen ihren Formen), weil diese allererst aus dem Begriff und der Idee des Staates abgeleitet werden können.³⁴ Tatsächlich beginnt Montesquieu

31 Zur Rezeption Montesquieus in den deutschsprachigen Wissenschaften und Künsten vgl. 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 Bewegung. Göttingen 1987, S. 9–32.

32 Vgl. hierzu auch Brückner: Staatswissenschaften (s. Anm. 5), S. 229f.

33 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 11), Vorrede [unpag.]; vgl. hierzu auch Dreitzel: Justis Beitrag (s. Anm. 25), S. 174.

34 Vgl. auch Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 11), S. 79 (§ 48): »Dieser Irrthum aber sowohl als der Fehler seines ganzen Werks liegt daran, daß er die Republiken so fort nach ihren

seinen Traktat mit einer Phänomenologie des Gesetzesbegriffs,³⁵ den er wie schon Francisco Suárez in Naturgesetz und Freiheitsgesetz differenziert.³⁶ Anschließend entwickelt Montesquieu die Gesetzesarten aus den verschiedenen Regierungsformen und also nicht – wie nach Justi notwendig – aus einem Begriff des Staates überhaupt.³⁷ Justi wird noch an weiteren, konstitutiven Theoremen und Demonstrationen des »Geistes der Gesetze« Kritik üben, so insbesondere an der Thesen von der klimatischen Bedingtheit staatlicher Gesetze.³⁸ Gleichwohl wird er ein zentrales Theoriestück Montesquieus in seine Konzeption staatlicher Herrschaft übernehmen, die diese grundlegend von Wolff entfernen wird: die Gewaltenteilung.³⁹ Im Rahmen einer deutlichen Kritik an jeder Form bzw. Erscheinung uneingeschränkter Gewalt, also absolutistischer Macht, heißt es bei Justi ausdrücklich:

Alle diese drey Beschaffenheiten aber kommen hauptsächlich darauf an, daß die zwey Hauptzweige der obersten Gewalt, die gesetzgebende und vollziehende Macht in ein gerechtes Gleichgewicht mit einander gesetzet werden, dergestalt, daß eine immer das Recht hat, die andere zu verhindern, wenn sie die Wohlfahrt und die Grundverfassungen des Staats außer Augen setzen will.⁴⁰

Justi ist nämlich davon überzeugt, dass eine uneingeschränkte, d. h. nicht durch Teilung begrenzte und so unkontrollierte oberste Gewalt zum Missbrauch tendiert, der dadurch ausgezeichnet ist, dass der Inhaber der Macht sie nicht zur Beförderung des Gemein-, sondern seines Partikularwohl einsetzt.⁴¹ In Hintergrund dieser Annahme steht das anthropologische Axiom, dass der Mensch als solcher dazu tendiert, seine Macht grenzenlos zu erweitern.⁴² Daher ist es für jeden Staat – unabhängig von seiner Regierungsform – unerlässlich, durch drei Instrumente seine oberste Macht zu teilen und so nicht nur diese zu begrenzen, sondern auch die Natur des Menschen zu kontrollieren:

verschiedenen Triebfedern betrachtet, ohne den Ursprung, das Wesen und den Endzweck der Republiken vorauszusetzen.«

35 Charles de Montesquieu: *Vom Geist der Gesetze*. Übersetzt und hg. von Ernst Forsthoff. 2 Bde. Tübingen 1992, Bd. 1, S. 9ff.

36 Siehe hierzu Francisco Suárez: *De legibus ac Deo legislatore. Liber I / Über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber*. Buch I. Hg., eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening. Stuttgart-Bad Cannstatt 2019, S. 12ff./13ff.

37 Montesquieu: *Geist der Gesetze* (s. Anm. 35), Bd. 1, S. 18ff.

38 Ebd., Bd. 1, S. 310ff. sowie Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 401f.

39 Dass bei Wolff keine Teilung der gleichwohl unterschiedenen Gewalten vorgesehen ist, lässt sich nachlesen bei Hoffmann: *Einleitung* (s. Anm. 11), S. 26.

40 Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 98f. (§ 59).

41 Ebd., S. 51f. (§ 35), S. 56ff. (§ 36f.).

42 Ebd., S. 95 (§ 58): »Ein jeder Mensch, und so gar auch die Weisen und Tugendhaften, sind geneigt ihre Gewalt immer weiter zu erstrecken. Ein jeder gehet so weit bis er Schranken findet.«

Diese Einschränkung, oder diese Austheilung der obersten Gewalt muß dreyerley Beschaffenheiten haben, wenn sie zum Heil der Völker gereichen soll. Sie muß erstlich die Thätigkeit der obersten Gewalt nicht verhindern; das ist, die oberste Gewalt muß, ohngeachtet dieser Einschränkung, im Stande seyn, alle Maaßregeln zur Sicherheit und Wohlfahrt des Staats zu ergreifen und dieselben in erforderlicher Geschwindigkeit auszuführen. Dieses ist demnach ein sehr wichtiges Augenmerk in der Grundverfassung eines Staats; [...]. Die zweyte Beschaffenheit ist, daß die Freyheit des Bürgers und die Wohlfahrt des Staats dadurch wahrhaftig befördert, nicht aber einer jeden überwiegenden Faction als ein Raub zu Theil wird. [...]. Die dritte Beschaffenheit endlich ist, daß diese Einschränkung ihrer Natur nach dauerhaftig und wider die Neigung der Menschen ihre Gewalt zu erweitern genugsam fest und standhaftig ist. Grundverfassungen, die also beschaffen seyn sollen, müssen alle Theile der obersten Gewalt in solche Gränzen setzen, die sie ihrer Natur nach haben und die dem einen Theile keinen Vorwand übrig lassen, in die Rechte des andern Theiles Eingriffe zu thun.⁴³

Diese Bedingungen ermöglichen es nach Justi also »die gesetzgebende und vollziehende Macht in ein gerechtes Gleichgewicht mit einander« zu setzen und so eine Willkürherrschaft zu verhindern. Dabei soll die gesetzgebende Gewalt in den Händen des Volkes und seiner Vertreter, die ausübende Macht in der Hand eines Monarchen und die juridische in den Händen des Adels liegen.⁴⁴ Unter vorläufiger Vernachlässigung einer eigenständig juridischen Gewalt setzt Justi damit gleichwohl ein zentrales Postulat der Teilungskonzeption Montesquieus um,⁴⁵ der festgehalten hatte:

Alles wäre verloren, wenn derselbe Mensch oder die gleiche Körperschaft der Großen, des Adels oder des Volkes diese drei Gewalten ausüben würde: die Macht, Gesetze zu geben, die öffentlichen Beschlüsse zu vollstrecken und die Verbrechen oder Streitsachen der einzelnen zu richten.⁴⁶

Damit wird erkennbar, wie Justi in seinem Grundlagenwerk zur politischen Metaphysik mit den in den 1750er Jahren neuen Einsichten Montesquieus verfährt: Justi hat offenkundig erkannt, dass das seit Hobbes und bis zu Wolff drängende Despotismusproblem neuzeitlich-naturrechtlicher Staatstheorie⁴⁷ durch den Vorschlag Montesquieus zur Gewaltenteilung gelöst werden kann. Er integriert daher dieses

⁴³ Ebd., S. 97f. (§ 58).

⁴⁴ Ebd., S. 76, S. 112ff. u. ö.; siehe hierzu auch Brückner: Staatswissenschaften (s. Anm. 5), S. 236; Marcus Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« des Johann Heinrich Gottlob von Justi. Berlin u.a. 1992, S. 141ff.

⁴⁵ Anders dazu Louis Pahlow: Zur Theorie der Gewaltenteilung im 18. Jahrhundert. In: Aufklärung 15 (2003), S. 275–299, spez. S. 284f.

⁴⁶ Montesquieu: Geist der Gesetze (s. Anm. 35), Bd. 1, S. 215.

⁴⁷ Siehe hierzu u. a. Dieter Hüning: Freiheit und Herrschaft in der Rechtsphilosophie des Thomas Hobbes. Berlin 1998, S. 251ff.

Theorem in seine apriorische Politik, ohne sich an Montesquieus empiristischer Kulturgeschichte des Rechts methodisch zu beteiligen.⁴⁸

Darüber hinaus aber wird durch dieses Gewaltenteilungskonzept ersichtlich, dass Justi – zumindest hinsichtlich der Legislative – eine Form der Volkssouveränität favorisiert, und dies zwei Jahre *bevor* Rousseau sein Modell dieser Souveränität der europäischen Öffentlichkeit vorstellte.⁴⁹ Schon für Justi ist aber evident, dass selbst die oberste, mithin exekutive Gewalt nur durch die vom Volk nach bestimmten Entscheidungsprozessen konstituierte Grundverfassung ihre Legitimität erhält.⁵⁰ Beide Momente, Gewaltenteilung und Volkssouveränität sind für Justi funktionsfähige Instrumente zur Einhegung eines willkürlichen Absolutismus. Wie sich zeigen soll, zählt auch die Geltung der Gerechtigkeit durch die Unabhängigkeit der Justiz zu diesen Instrumenten der Machtbegrenzung; und alle drei Elemente der Herrschaftskontrolle sind aus seiner Sicht apriorisch begründet.

4 Praemissa maxima: Glückseligkeit des »gemeinen Wesens«

Schon in der Vorrede von ›Natur und Wesen der Staaten‹ bestimmt Justi zudem das entscheidende Prinzip der politischen Theorie des Rationalismus, das er auch als *praemissa maxima* seiner Staatstheorie formuliert:

[S]o komme ich auf das Wesen der Gesetze, welche die Mittel sind, wodurch die Staaten ihren wesentlichen Endzweck, nämlich die gemeinschaftliche Glückseligkeit, erreichen müssen, und welche aus nichts anders, als aus dem Wesen und der Natur der Staaten, als aus ihrer Hauptquelle, geschöpft werden können.⁵¹

Diese These enthält denjenigen politischen Eudämonismus einer Staatszweckbestimmung, den man auch bei Christian Wolff oder Isaak Iselin finden kann⁵² und der für Justi uneingeschränkte Geltung hat. Im dritten Hauptstück von ›Natur und We-

⁴⁸ So aber: Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« (s. Anm. 44), S. 92–101.

⁴⁹ Jean-Jacques Rousseau: *Du contrat social / Vom Gesellschaftsvertrag*. Französisch / Deutsch. Hg. von Hans Brockard. Stuttgart 2010, S. 54ff.

⁵⁰ Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 74ff; siehe hierzu auch Martin Kühnel: *Das politische Denken von Christian Thomasius. Staat, Gesellschaft, Bürger*. Berlin 2001, S. 90.

⁵¹ Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), Vorrede [unpag.].

⁵² Siehe hierzu Wolfgang Rother: *Johann Heinrich Gottlob von Justi*. In: *Die Philosophie des 18. Jahrhunderts*. 5: *Heiliges Römisches Reich Deutscher Nation*. Schweiz. Nord- und Osteuropa. Hg. von Helmut Holzhey u. Vilem Murdoch. Basel 2014, S. 688–693, sowie 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.

sen der Staaten«, das sich mit dem »Endzweck der Republiken« befasst, die ihm als Inbegriff des Staates gelten,⁵³ kommt Justi auf diese Prämisse zurück:

Dieser Endzweck kann kein anderer seyn als das allgemeine Beste, die Wohlfahrt aller und jeder Familien, die sich solchergestalt mit einander vereinigen, kurz, die gemeinschaftliche Glückseligkeit des gesammten Staats.⁵⁴

Justi hat diesen allgemeinen Zweck des Staates, den er zeit seines Lebens und in allen seinen Schriften als zentrales Telos des Staates, aber auch der Regierungs-, Polizei- und Verwaltungsarbeit bestimmt, nicht nur begründungstheoretisch fundiert, er hat auch die Extension und Intension des Begriffes der »gemeinschaftlichen Glückseligkeit« aus diesen Grundlagen abgeleitet.⁵⁵

Dabei wird die systematische Grundlegung dieses politischen Eudämonismus wie bei Hobbes oder Wolff durch ein anthropologisches Argument geleistet:

Nichts ist meines Erachtens so ungezweifelt, als dieser Endzweck, den sich die Menschen bey denen bürgerlichen Verfassungen vorsetzen. Er folget sowohl aus der Natur und dem Endzwecke eines jeden Menschen, als aus der Veranlassung, Republiken zu errichten. Die Natur hat einem jeden Menschen den Trieb der Selbsterhaltung und mithin die Eigenliebe eingepflanzt, vermöge deren er an seinem Wesen und Daseyn einen Gefallen findet, und solches vorzüglich hochschätzt. Daraus entstehet bey einem jeden Menschen das Verlangen glücklich zu seyn; und die Glückseligkeit ist mithin der Endzweck unsers Lebens.⁵⁶

Erkennbar verbindet Justi in dieser Argumentation die theoretische Anthropologie des Thomas Hobbes in der Referenz auf das Theorem der Selbsterhaltung⁵⁷ mit der praktischen Anthropologie Christian Wolffs in Bezug auf die Glückseligkeit als Endzweck allen menschlichen Lebens.⁵⁸ Justi ist sich über den grundlegenden Unterschied beider Begriffe, die er gleichwohl auseinander ableitet, durchaus bewusst; so heißt es zur Selbsterhaltung, dass sie ein »Gesetz der Natur« sei, »worzu uns ein eingepflanzter Trieb berechtigt«, wohingegen das Streben nach Glückseligkeit normativen Charakter habe.⁵⁹ Die Vermittlung zwischen Selbsterhaltung und Glückstreben, und folglich zwischen theoretischer und praktischer Anthropologie leistet

53 Vgl. hierzu Justi: Grundriß einer guten Regierung (s. Anm. 24), S. 6 (§ 7).

54 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 45; siehe auch Grundriß, S. 5 (§ 6).

55 Zu Gehalt und Stellung des Begriffs der »gemeinschaftlichen Glückseligkeit« in der politischen Theorie der Zeit vgl. u. a. Brückner: Staatswissenschaften (s. Anm. 5), S. 232ff.; Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit (s. Anm. 26), S. 47ff.; Martin Reulecke: Gleichheit und Strafrecht im deutschen Naturrecht des 18. und 19. Jahrhunderts. Tübingen 1997, S. 194ff.

56 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 45f.

57 Thomas Hobbes: Leviathan oder Stoff, Form und Gewalt eines kirchlichen und bürgerlichen Staates. Hg. von Iring Fetscher. Frankfurt a.M., S. 95ff.

58 Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von der Menschen Thun und Lassen, zu Beförderung ihrer Glückseligkeit. »Deutsche Ethik«, Halle 1733, S. 35ff. (§ 52ff.).

59 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 66.

der Begriff der »Eigenliebe«, der ein erster, noch emotiver Schritt zum reflektierten Selbstverhältnis des Menschen zur Glückseligkeit als einem allgemeinen Handlungstelos bedeutet.⁶⁰ Das Streben nach – übrigens ausschließlich innerweltlicher⁶¹ – Glückseligkeit ist mithin eine aus der körperlichen Natur des Menschen ableitbare praktisch-anthropologische Konstante.⁶²

Justi verbindet diese metaphysisch-anthropologische Prämissenkonstellation mit seiner Konzeption der Staatenentstehung, die die hobbessche Frage nach der Legitimation von Herrschaft weitgehend genealogisch auflöst. Allerdings übernimmt er neben dem Theorem der Selbsterhaltung auch Hobbes' Überzeugung,⁶³ dass es einen *appetitus societatis* nicht gebe:

Diejenigen, welche den Ursprung des gesellschaftlichen Lebens der Menschen aus einer Neigung und Triebe ableiten, der allen Geschöpfen ohne Unterschied von Natur eingepflanzt sey, irren sich meines Erachtens gar sehr. Wir sind in unserm gegenwärtigen Zustande schwerlich vermögend, richtig zu beurtheilen, ob wir einen natürlichen Trieb zur Gesellschaft empfinden, oder nicht. Der natürliche Trieb, den so viele Menschen zu empfinden glauben, kann auf der einmal zur Natur gewordenen Gewohnheit, mit Menschen umzugehen und hauptsächlich auf

60 Diese justische Ableitung von der Selbsterhaltung über die Eigenliebe zum Glücksstreben geht vermutlich auf einen Einfluss Voltaires zurück, der im Artikel ›Amour propre‹ seines Philosophischen Taschenwörterbuches festhielt: »Die Eigenliebe ist ein Werkzeug unserer Selbsterhaltung und gleicht dem Werkzeug unserer Arterhaltung.« Voltaire: Philosophisches Taschenwörterbuch. Nach der Erstausgabe von 1764 erstmals vollständig ins Deutsche übersetzt von Angelika Oppenheimer. Nachwort von Louis Moland. Hg. von Rainer Bauer. Ditzingen 2020, S. 36.

61 So auch Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit (s. Anm. 26), S. 49.

62 Justi reflektiert nicht eigens auf das Problem des Übergangs von Natur- zu Freiheitsgesetzen; das mag daran liegen, dass er für diesen Zweck bisweilen auf Theologumena referiert: »Dieser Endzweck, der einem jeden Menschen so natürlich ist, wird selbst von dem großen Urheber der Natur gebilliget.« (Justi: Natur und Wesen der Staaten [s. Anm. 16], S. 46 [§ 31]). Natur, und damit eben auch die Natur des Menschen wird von Justi zumeist als Schöpfung gedacht und damit keineswegs als jener Inbegriff aller Gesetze der theoretischen Vernunft, den schon Newton entwickelte. Es sind diese Passagen aus *Natur und Wesen der Staaten*, die zu der Einsicht Anlass geben, dass die die Klugheitslehren fundierende »politische Metaphysik« selbst in einer politischen Theologie gründet, vgl. hierzu Barbara Stollberg-Rilinger: Der Staat als Maschine. Zur politischen Metaphorik des absoluten Fürstenstaates. Berlin 1986, S. 179ff. sowie den Beitrag von Stefan Klingner in diesem Band.

63 Siehe hierzu Thomas Hobbes: De Cive. Vom Bürger. Deutsch/Latein. Übersetzt von Andree Hahmann. Unter Mitwirkung von Isabelle Zühlke hg. von Andree Hahmann und Dieter Hüning. Stuttgart 2017, S. 46/47: »Der größte Teil derer, die über den Staat geschrieben haben, setzt voraus oder verlangt bzw. fordert, dass der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignet ist, weshalb die Griechen ihn als ζῷον πολιτικόν bezeichnen. Auf diesem Fundament errichten sie die Lehre vom Staat, als ob zur Erhaltung des Friedens und zur Regierung des menschlichen Geschlechts nichts weiter nötig wäre, als dass die Menschen sich auf bestimmte Verträge und Bedingungen einigten, die sie selber sodann Gesetze nennen. Dieses Axiom ist, obwohl es von viele akzeptiert worden ist, falsch, und der Fehler geht aus einer zu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur hervor.«

der Leere ihres Geistes beruhen, wodurch sie außer Stande sind, sich in sich selbst zu beschäftigen und daher Zeitvertreib zu suchen, ein Verlangen in sich empfinden. Aus dem gesellschaftlichen Leben der Thiere aber kann gar kein Schluß auf den Menschen gemacht werden.⁶⁴

Ebendiesen Schluss hatte Hugo Grotius gezogen,⁶⁵ was von vielen deutschen Spätaufklärern affirmativ aufgenommen wurde. Der Geselligkeitstrieb wurde ein *fundamentum inconcussum* der politischen Theorie der Spätaufklärung;⁶⁶ nicht so bei Justi, dessen politische Metaphysik ohne diesen natürlichen Trieb auskommt. Dabei hält er – mit Rousseau, dessen *Discours sur l'Inégalité* in diesen ersten grundlegenden Passagen von »Natur und Wesen der Staaten« mehrfach implizit aufgerufen wird, fest: »Der Trieb, sich eine Gattinn zu suchen, den alle Raubthiere haben, ist kein Trieb zur Gesellschaft.«⁶⁷

Justi entwickelt in der Folge eine Reihe empirischer Gründe dafür, dass sich die Menschen zu unvollkommenen, d. h. vorstaatlichen Gesellschaften zusammenschließen. Dazu gehört zunächst und zumeist, dass der Mensch seine Verstandesleistungen kultiviert, weil diese die Voraussetzung ausmachen, dass er überhaupt erkennt, sich aus bestimmten Gründen mit anderen Menschen zusammenschließen zu wollen und zu müssen, dazu zählt u. a.: »Die Menschen, die sich nunmehr selbst erkannten, sahen ihre Schwäche; und die Furcht entstand bey ihnen. Dieses verursachte, daß sich verschiedene kleine Gesellschaften miteinander vereinigten.«⁶⁸

Schwäche und Furcht – wie bei Pufendorf⁶⁹ – sind also verantwortlich dafür, dass sich die Menschen vergemeinschaften; es ist nicht, wie bei Hobbes ein Widerspruch des freien Menschen,⁷⁰ es ist nicht – wie bei Grotius und dem Gros der Aufklärungsanthropologen – ein *appetitus societatis*, sondern es ist die *imbecillitas humana*, die den Menschen in Gemeinschaften treibt. Der gesellschaftliche Zusammenschluss der Menschen kommt nach Justi vielmehr durch ein kluges Kalkül zustande, für das allerdings zunächst der Verstand des Menschen ausgeprägt werden musste.⁷¹ Das endlich ausgebildete rationale Vermögen kann dem Menschen aller-

64 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 9 (§ 5).

65 Siehe hierzu Hugo Grotius: Drei Bücher vom Recht des Krieges und des Friedens. Übersetzt und hg. von Walter Schätzel, Tübingen 1950, S. 32ff. (§ 5ff.).

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

67 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 10 (§ 5).

68 Ebd., S. 11, § 7.

69 Siehe hierzu Samuel von Pufendorf: Über die Pflicht des Menschen und des Bürgers nach dem Gesetz der Natur. Hg. und übersetzt von Klaus Luig, Frankfurt a. M. 1994, S. 159ff.

70 Hobbes: *De Cive* (s. Anm. 63), S. 68ff. (I. 13).

71 Justi ist erkennbar systematisch daran interessiert, selbst die Staatsgründung auf kluge Kalküle des Menschen zurückzuführen; in diesem Zusammenhang nutzt er die Chance, Kritik an Hobbes

erst aufweisen, dass es für ihn ein Vorteil ist, sich mit anderen zusammenzuschließen:

Es ist dannenhero viel wahrscheinlicher, daß die Vernunft allein die wahre Ursache des gesellschaftlichen Lebens der Menschen ist. So bald die Menschen ihre Erkenntniß und Begriffe vermehret haben, so bald sie dannenhero das bloß thierische Leben verlassen und über eine Menge Bequemlichkeiten die Augen eröffnen, die sie vorher nicht gekannt haben; so müssen sie auch den großen Vortheil einsehen, den sie aus dem gesellschaftlichen Beystande andrer Menschen erhalten; und dieses muß sie zu dem gesellschaftlichen Leben bewegen.⁷²

Diese Formen des Zusammenschlusses in Gruppen und Familien haben nach Justi den Naturzustand und damit den Zustand der natürlichen Freiheit noch nicht verlassen bzw. überwunden, weshalb es dem Einzelnen frei steht, in eine solche vorstaatliche Gemeinschaft einzutreten oder nicht; darüber hinaus bleibt er auch frei, eine solche Gemeinschaft wieder zu verlassen.⁷³ Denn die Frage, ob ihm diese Gemeinschaften tatsächlich einen Vorteil erbringen oder nicht, kann und muss jeder Einzelne im Naturzustand selbst beantworten; vorstaatliche Vergemeinschaftung bleibt also auch nach Justi lediglich eine erweiterte Form individueller Selbsterhaltung.

Dieses Bedingungsgefüge ändert sich grundlegend durch die Einrichtung von Republiken, d. h. Staaten mit einer obersten Gewalt, einer Grundverfassung und der Herrschaft der Gesetze. Justi wendet große argumentative Energien auf die Beantwortung der Frage an, auf welche konkrete Weisen der Übergang von den unvollkommenen und zu vollkommenen Gesellschaften – insbesondere im Hinblick auf die Konstitution der obersten Gewalt – wahrscheinlich erfolgte.⁷⁴ Diese probabilistische Genealogie mag den Eindruck erwecken, Justi verfolge eine empirische Staatstheorie. Die eigentlichen Gründe für diesen Übergang und deren konstitutiven Bedingungen weisen aber den metaphysischen Rahmen dieser Staatstheorie deutlich aus: Denn den eigentlichen Grund für den Übergang von den naturzu-

These vom natürlichen Hang des Menschen zur Herrschaft über andere zu üben. (Natur und Wesen der Staaten [s. Anm. 16], S. 13f. [§ 8]). Diese expliziten Formen der Kritik an Hobbes sind aber selbst prudentiell motiviert, um nämlich die systematische Nähe zu ihm, so bei der Selbsterhaltung, der vollständigen Übertragung und der Bindung der Herrschaft ans Recht, die allerdings nur implizit erfolgen, zu verschleiern. Nähe zu Hobbes war auch Mitte des 18. Jahrhunderts noch durchaus gefährlich, vgl. hierzu u. a. Horst Dreitzel: Hobbes-Rezeptionen. Zur politischen Philosophie der frühen Aufklärung in Deutschland. In: Politisches Denken 2001, S. 134–174 sowie Merio Scattola: »Ein Stein des Anstosens«: Thomas Hobbes und die deutsche Naturrechtslehre des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts. In: Der Lange Schatten des Leviathan. Hobbes politische Philosophie nach 350 Jahren. Vorträge des internationalen Arbeitsgesprächs am 11. und 12. Oktober 2001 an der Herzog August Bibliothek in Wolfenbüttel. Hg. von Dieter Hüning. Berlin 2005, S. 331–354.

⁷² Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 10f. (§ 6).

⁷³ Ebd., S. 16 (§ 9).

⁷⁴ Siehe hierzu auch Obert: Die naturrechtliche »politische Metaphysik« (s. Anm. 44), S. 85ff.

ständlichen Gemeinschaften in einen Staat erkennt Justi nicht in der Abwehr von äußeren Gefahren, sondern vielmehr in der anthropologisch, also ganz säkular begründeten moralischen Depravation des in seiner natürlichen Freiheit nicht begrenzten Individuums:

Vielmehr ist es wahrscheinlich, daß die einreißenden Laster und Ausschweifungen, welche den innerlichen Frieden dieser Gesellschaften störten, die nähere Ursache gewesen ist, zu bürgerlichen Gesetzen und Verfassungen zu schreiten.⁷⁵

Die innere Sicherheit und Wohlfahrt unvollkommener Gesellschaften sind aufgrund der moralischen Verwerfung des Menschen grundlegend instabil, weshalb es dem Menschen vorteilhaft erscheint, in den *status civilis* überzutreten. Zu diesen Verwerfungen zählt u.a. das Bedürfnis, Hierarchien auszubilden, denn es gehört zur Natur des menschlichen Verstandes, nicht etwa seines Willens, dass er schwächere Menschen zu missbrauchen trachtet:

Man suchte also die schwachen Menschen zu zwingen, und dieselben seinen Gesetzen zu unterwerfen, um sich ihrer Dienste zu seinem Vortheile und Bequemlichkeit zu gebrauchen; und der Zustand zu zwingen, oder gezwungen zu werden, kurz, der Stand des Krieges nahm seinen Anfang.⁷⁶

Anders als für Hobbes, für den es einen Widerspruch impliziert, im Naturzustand verbleiben zu wollen, ist es nach Justi gleichwohl lediglich ein Vorteilskalkül, dass die Menschen sich zu einem allgemeinen Willen vereinigen. Dieser Übertritt ist aber von einer erheblichen Problemlage überschattet: Denn die praktische Natur des Menschen wird nicht nur durch das Streben nach Glückseligkeit konstituiert, sondern ist gleichursprünglich auch – wie schon angedeutet – durch die Befähigung zu natürlicher Freiheit ausgezeichnet. Näherhin bestimmt wird dieses praktische Vermögen durch die äußere Bedingung der Abwesenheit staatlicher Zwangsgewalt und deren legitimer Instrumente, der Gesetze, sowie durch die folgende individuelle Eigenschaft:

In diesen Gesellschaften [d.s. die unvollkommenen Gemeinschaften im Naturzustand] lebten noch alle Menschen in dem Stande der natürlichen Freyheit. Ein jeder war noch seinem eignen Willen und Gesetzen unterworfen, in so ferne er nicht von andern gezwungen wurde. Da sie ihre Willen noch nicht vereiniget hatten; so war der Wille eines jeden ganz frey.⁷⁷

Ebendiese Bedingung ändert sich grundlegend durch den Eintritt in den *status civilis*, der deshalb auch eine besondere Schwierigkeit mit sich führt: »Die Menschen würden die allerrasendesten Thoren seyn, wenn sie freywillig und mit Vorsatz ihr

⁷⁵ Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 19 (§ 11).

⁷⁶ Ebd., S. 13 (§ 7).

⁷⁷ Ebd., S. 16 (§ 9).

allerkostbarstes Gut, die Freyheit, gegen eine sklavische Regierung hätten vertauschen wollen.«⁷⁸ Um also diese Unvernunft zu verhindern bzw. einen Widerspruch zu vermeiden, den er anders als Hobbes darin sieht in den *status civilis* einzutreten, führt Justi zwei Bedingungen ein, die den Eintritt in den *status civilis* zu einem vernünftigen Akt werden lassen: *Zum einen* kann der Mensch nur dann seine natürliche Freiheit einschränken – niemals völlig aufheben – wollen, wenn die Konstitution einer Republik, eines Freistaates mithin, grundsätzlich an den einzig möglichen Zweck der Verstaatlichung gebunden wird:

Der Wille der Völker bey Eintretung in die Republiken, ist also ohne Zweifel dieser, daß sie ihre natürliche Freyheit nur in so fern aufgeben und sich der Regierung und Gesetzen eines andern unterwerfen wollen, als es der Endzweck der Republiken unumgänglich erfordert.⁷⁹

Nur wenn durch die staatliche Ordnung garantiert ist, dass sich dieser um den eigentlichen Endzweck aller Republiken bekümmert, die Hervorbringung, Erhaltung und Vermehrung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit, ist es überhaupt denkbar, also vernünftig und legitim, die natürliche Freiheit des Einzelnen einzuschränken und darüber hinaus, dass das einzelne Individuum auch gewillt ist, seine Freiheit einschränken zu lassen.

Justi ist allerdings Empiriker genug – und d. h. vor allem Historiker des Politischen –, um zu wissen, dass diese Ausrichtung eines Staates auf das Gemeinwohl nicht zu garantieren ist. Gleichwohl entwickelt er einige Bedingungen, die diese Ausrichtung wahrscheinlicher machen können: Dazu zählt neben der oben schon erwähnten Gewaltenteilung und der damit verbundenen relativen Volkssouveränität die Einrichtung einer Verfassung, d. h. von unabänderlichen Grundgesetzen, die u. a. die Beförderung der Glückseligkeit als Zweck sowie die Konstitution einer obersten Gewalt als deren Mittel enthalten müssen:

Die politischen Gesetze, welche die Einrichtung der obersten Gewalt und das Verhältniß derselben gegen die Unterthanen und verschiedenen Klassen des Volkes in sich enthalten, müssen zuerst und unmittelbar nach Maaßgebung des obersten Gesetzes in der Republik abgefasst werden. Diese entstehen niemals von der obersten Gewalt, sondern von dem gesamten Volke, oder höchstens Vertragsweise mit der obersten Gewalt. Die oberste Gewalt selbst entsteht erst vermöge dieser Gesetze; sie können also von ihr nicht herrühren. Daher hat auch die oberste Gewalt, wenn sie nicht bey dem Volke selbst beruhet, niemals ein Recht über die Grundgesetze des Staats, sondern das gesamte Volk ist es, welches hierinnen allein eine Änderung vornehmen kann. Je unmittelbarer diese Gesetze aus der ersten Quelle geschöpft werden, desto vollkommner müssen sie damit übereinstimmen. Die Glückseligkeit des Staats und die Freyheit des Bürgers kommen hauptsächlich darauf an.⁸⁰

⁷⁸ Ebd., S. 29f. (§ 18).

⁷⁹ Ebd., S. 30 (§ 18).

⁸⁰ Ebd., S. 67f. (§ 41).

Justis Argumentation zielt also auf eine Vermittlung von staatlichem Gemeinwohl und der Freiheit des einzelnen Bürgers ab. Ermöglicht werden soll diese Vermittlung durch die Einrichtung einer obersten Gewalt als Exekutive und durch Grundgesetze, die nicht von der obersten Gewalt, sondern vom Volk als eigentlichem Gesetzgeber erlassen werden müssen. Erst diese gewaltenteilige Konstruktion macht nicht nur die Herrschaft der Gesetze, sondern auch die Ausrichtung des Regierungshandelns auf das Gemeinwohl wahrscheinlich, und zwar in einer Weise, die die Freiheit der Bürger nur insoweit einschränkt, als dieser Staatszweck verfolgt wird.

Bevor zu Justis Theorie der Konstitution einer obersten Gewalt überzugehen ist, müssen noch die Arten und die Gehalte der Glückseligkeit näherhin betrachtet werden. Justi ist sich nämlich vollkommen darüber im Klaren, dass es verschieden Arten bzw. Stufen der Glückseligkeit gibt: *Erstens* gibt es die – wie oben schon ausgeführt – individuelle Glückseligkeit, die der Einzelne im Stande der natürlichen Freiheit nach je eigener Willkür verfolgen kann. *Zweitens* gibt es – noch in diesem status naturalis – die »Glückseligkeit, die eine jede Familie vor sich zu ihrem besondern Endzwecke hatte«, ⁸¹ wobei Familie hier für jede Form unvollkommener Gemeinschaften steht. Und *drittens* gibt es diejenige allgemeine Glückseligkeit, die sich im und für den Staat als Republik realisiert. Entscheidend ist, dass im *status civilis* alle drei Formen bzw. Stufen der Glückseligkeit realisiert werden können müssen, da der Staat nicht nur aus einzelnen Individuen, sondern auch aus Familienverbänden besteht, die ihn gleichsam konstituieren:

Diese Familien sind es also auch, aus welchen die Republiken bestehen; und sie sind mithin der erste und hauptsächlichste Grund derselben. [...] Daher haben alle Umstände der Familien, woraus ein Staat bestehtet, ihre Größe, ihr Reichthum, ihr Fleiß, ihr häusliches Regiment, ihre Tugenden und Laster, den stärksten und unmittelbarsten Einfluß in den Staat selbst.⁸²

Nicht unerheblich erschwert wird diese staatliche Aufgabe zur Vermittlung der Glückseligkeitsformen durch die konkreten inhaltlichen Bestimmungen der Glückseligkeit, die Justi ebenfalls vornimmt.⁸³ So heißt es in § 42:

Weil demnach die gemeinschaftliche Glückseligkeit des Staats, als dessen höchstes Gesetz, die einzige Richtschnur und der Mittelpunkt ist, wornach alle dessen innerlichen Verfassungen und Gesetze beständig zurück sehen müssen; so fragt es sich, worinnen denn diese Glückselig-

⁸¹ Ebd., S. 46 (§ 31); es ist diese zweite Form der Glückseligkeit unvollkommener Gemeinschaften, die Stollberg-Rilinger übersieht ebenso wie Justis Versuch, alle drei Dimensionen der Eudaimonia zu vermitteln; vgl. Stollberg-Rilinger (s. Anm. 62), S. 109–112.

⁸² Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 31 (§ 19).

⁸³ Siehe hierzu auch Engelhardt: Zum Begriff der Glückseligkeit (s. Anm. 26), S. 52f.

keit, wornach sich alles richten soll, eigentlich besteht. Meines Erachtens kommt sie auf drey Begriffe an, auf Freyheit, auf Sicherheit und auf innerliche Stärke.⁸⁴

Justi unterscheidet in der Folge zwischen der politischen und der bürgerlichen, also der staatlichen und der persönlichen Freiheit, die korreliert und dadurch garantiert werden müssten, zwischen der inneren und äußeren Sicherheit, die durch Polizei und Militär zu gewährleisten sei, sowie der Bevölkerungsgröße und der Leistungsfähigkeit des Bauernstandes, die den Wohlstand, die »innere Stärke«, eines Landes konstituiere. In den folgenden Paragraphen nennt er gleichwohl noch weitere Bedingungen, die jene »gemeinschaftliche Glückseligkeit« allererst ermöglichen könnten: Dazu zählen die Garantie des Eigentums sowie die relative Unabhängigkeit der Justiz.⁸⁵ Diese letzte, von Justi nicht immer systematisch berücksichtigte Bedingung staatlicher Wohlfahrt ist auf ein Argument zurückzuführen, das er zuvor – ohne größere Begründung – ausgeführt hatte:

Ungeachtet dieses erste und höchste Gesetz der Republiken ganz außer Streit die einzige und oberste Richtschnur aller Maaßregeln und Einrichtungen eines Staats ist; so muß man sich doch nicht einbilden, daß sich ein Fall ereignen könne, in welchem ein Staat berechtigt wäre, vermöge dieses seines höchsten Gesetzes eine an sich ungerechte Handlung zu unternehmen. Die Gerechtigkeit ist das ewige und unveränderliche Gesetz der Menschen, welchem die zeitige und willkürliche Einrichtung der Republiken ohne Ungereimtheit niemals seine Gültigkeit benehmen kann.⁸⁶

Justi fügt – gleichsam mit Augustinus⁸⁷ – hinzu, dass ungerechten Gesetzen folglich keine Geltung und Verbindlichkeit zukäme. Gerade weil er aber auf die Referenz auf eine Gottesinstanz verzichtet, die Augustinus' Argument stützte, bleibt diese Behauptung einer notwendigen Vermittlung von staatlicher Glückseligkeit und Gerechtigkeit haltlos, d. h. ohne jede Begründung. Das gilt auch für die weitgehend freischwebende Garantie des Privateigentums, das aus der zentralen herrschaftspolitischen Demonstration nicht abzuleiten ist. Dieses Urteil muss auch gelten für die eigentümliche Integration der Freiheit in den Begriff der Glückseligkeit als deren Moment. Dass sich beide Staatsziele nicht notwendig decken, sondern sich gar widersprechen können, war spätestens seit Suárez und bis in die Spätaufklärung bekannt;⁸⁸ Justi übergeht diese Problemlage jedoch unbenannt.

⁸⁴ Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 69 (§ 42); vgl. hierzu auch Brückner: *Staatswissenschaften* (s. Anm. 5), S. 233f.

⁸⁵ Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 94f. (§ 57).

⁸⁶ Ebd., S. 61 (§ 39).

⁸⁷ Vgl. hierzu Augustinus: *De libero arbitrio*. Lib 1, Cap 5: »Nam lex mihi esse non videtur, quae iusta non fuerit.« Zitiert nach: Augustinus: *Theologische Frühschriften*. Übersetzt und erläutert von Wilhelm Thimme. Zürich, Stuttgart 1962, S. 48.

⁸⁸ Siehe hierzu Gideon Stiening: *Glück statt Freiheit – Sitten statt Gesetze. Wielands Auseinandersetzung mit Rousseaus politischer Theorie*. In: *Wieland-Studien* 9 (2016), S. 61–103.

5 Summa potestas – Grund, Zweck und Grenzen einer obersten Gewalt

Eines der zentralen, sein herrschaftstheoretisches Konzept tragenden Argumente ist Justis Ableitung einer obersten Gewalt aus dem Prozess der Verstaatlichung, die durch die Vereinigung aller individueller Willen zu einem Gesamtwillen erfolgt. Erst diese Vereinigung, die ausdrücklich nicht vertragsförmig erfolgt, erwirkt nach Justi eine »Kraft«, die gemäß einiger zunächst zu erlassener Grundgesetze auf die oberste Gewalt übertragen wird. Dieses Grundkonzept führt zu zwei gewichtigen Schlussfolgerungen: Erstens legitimiert sich jene oberste Gewalt, die von einem Gremium oder einer einzelnen Person ausgeübt werden kann, nicht durch sich selbst oder durch göttlichen Zuteilungs- bzw. Gnadenakt, sondern ist ausschließlich der ursprünglichen Gewalt des Volkes zuzuschreiben

Durch diese Vereinigung vieler einzeln Kräfte in eine einzige Kraft entsteht diejenige oberste Gewalt, diejenige Majestät, die allemal bey einem freyen Volke beruhet, und die niemals aufhöret, weil sie der Grund aller Gewalt im Staate ist. [...] Diese Anordnungen eines Volkes von der Ausübung der obersten Gewalt werden die Grundverfassungen, oder die Grundgesetze des Staats genennet; und durch diese entsteht eigentlich die thätige oberste Gewalt. Es ist folglich gar kein Zweifel, daß nicht die Majestät und alle Gewalt im Staate vom Volke herrühret.⁸⁹

Alle Macht und dabei insbesondere die staatliche *summa potestas* geht nach Justi also vom Volke aus,⁹⁰ das mithilfe einer Grundverfassung die Legitimität und spezifische Form jener obersten Gewalt allererst konstituiert. So erstreckt sich die oben schon angedeutet Volkssouveränität auf die Legislative in der Schaffung einer Grundverfassung und auf die Hervorbringung der nach diesen juridischen Ordnungsstrukturen zu konstituierenden Exekutive. Diese muss aber nach ihrer Konstitution von Volke unabhängig sein:

Unterdessen würde man sich doch gar sehr irren, wenn man hieraus schließen wollte, daß die Grundgewalt des Volkes über die thätige oberste Gewalt erhaben und dannenhero befugt sey, in genugsam wichtigen Fällen sich einer richterlichen Erkenntniß und Gewalt über die Letztere anzumaaßen. [...] Das Volk setzt vermöge seiner Grundgewalt die Grundverfassungen oder Grundgesetze des Staats fest; und hier verhält es sich als Gesetzgeber. Allein, wenn dieses geschehen ist; so vergleicht es sich mit jemand Vertragsweise, daß er die Verwaltung und Ausübung der obersten Gewalt nach Maaßgebung dieser Grundgesetze übernehmen soll.⁹¹

⁸⁹ Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 73 (§ 46).

⁹⁰ Siehe auch ebd., S. 92 (§ 57): »Niemand kann ein vollkommeneres Recht zur uneingeschränkten Gewalt haben, als das gesammte Volk. Alle Gewalt beruhet bey ihm und entspringet von ihm, als aus der einzigen Quelle.«

⁹¹ Ebd., S. 75f. (§ 47).

Die Übertragung der Macht oder Kraft der vereinigten Willen erfolgt mithin vollständig – es gibt für Justi ein Gewaltmonopol des Staates –, es sei denn, der politische Souverän nehme für sich in Anspruch, die Grundverfassung zu ändern, damit die Gewaltenteilung aufzuheben und sich das Privateigentum der Untertanen anzueignen. In diesen Fällen degeneriere die oberste Macht, die es in jeder Republik geben müsse, zu einer Tyrannei.⁹² Justi entwickelt im Rahmen dieser Argumentation keineswegs ein Widerstandsrecht;⁹³ vielmehr weist er darauf hin, dass uneingeschränkte Herrscher die Freiheit ihrer Untertanen untunlich, vor allem aber in unkluger Weise einschränken, weshalb sie in der Geschichte entweder durch das eigene Volk abgesetzt oder aber durch auswärtige Feinde militärisch geschlagen wurden und so ebenfalls ihre Macht verloren hätten. Nach Justi ist folglich ein Despot oder Tyrann kein Verbrecher oder Bösewicht, sondern lediglich unklug, weil solch uneingeschränkte Gewalt – das habe die Geschichte bewiesen – stets instabil sei:

So haben sich alle uneingeschränkte Gewalten geendiget; und so werden sie sich noch immer bis zu ewigen Zeiten endigen; weil der Mißbrauch einer uneingeschränkten Gewalt natürlicher Weise keinen andern Erfolg haben kann.⁹⁴

Eine angemessene, nach Justi also vor allem kluge und so sich selbst beschränkende Herrschaft kommt hingegen ihren Aufgaben hinreichend nach, indem sie dem eigentlichen Zweck einer jeden Staatsgründung nachkommt:

Die gemeinschaftliche Glückseligkeit ist der Endzweck der Republiken. Das ist ihr Wesen, ihre Natur und mithin auch ihr erstes und höchstes Gesetz. Um diesen Endzweck zu erreichen, müssen alle Umstände und Beschaffenheiten des Staats dergestalt eingerichtet werden, daß sie denselben befördern.⁹⁵

Justi bemüht sich umgehend, diese »Umstände und Beschaffenheit« der Glückseligkeitsmaximierung sowie deren Ordnungsform näherhin zu bestimmen, wobei erkennbar wird, dass diese Aufgabe des Staates vor allem in der Gesetzgebung und deren Umsetzung liegt. Da aber die juristische Grundverfassung von der obersten Macht nicht angetastet werden darf, kann es sich bei diesen Gesetzen lediglich um »die Policy- und die bürgerlichen Gesetze« handeln. Die »Herrschaft der Gesetze« ist bei Justi also geteilt: Die Grundgesetze werden vom Volk erlassen, die positiven Gesetze und Verordnungen von der *summa potestas* des Staates.

Dabei zielen diese Gesetze darauf ab, die konkreteren Bestimmungen der »gemeinschaftlichen Glückseligkeit« zu realisieren; wie oben schon angedeutet beste-

⁹² Vgl. hierzu ebd., S. 88 (§ 54).

⁹³ So auch Brückner: Staatswissenschaften (s. Anm. 5), S. 237.

⁹⁴ Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 97 (§ 58).

⁹⁵ Ebd., S. 84 (§ 51).

hen diese in Freiheit und Eigentum der Untertanen, innerer und äußerer Sicherheit, relativer Unabhängigkeit der Justiz sowie höchstmöglicher Zurückhaltung in der Steuergesetzgebung und die weitestgehende Enthaltung in Kriegsangelegenheiten. Letzteres wird damit begründet, dass Kriege zumeist nicht das Gemein-, sondern lediglich das Partikularwohl eines Herrschers beförderten:

Wenn ein Regent unnöthige Kriege anfängt, die offenbar nicht die Wohlfahrt seiner Unterthanen und die Erhaltung des Staats, sondern seine eigne und seines Hauses Vergrößerung zur Absicht haben; so kann die Glückseligkeit seiner Unterthanen, die allemal und auch bey dem glücklichsten Kriege, so großen Nachtheil leidet, wohl nicht der Hauptbewegungsgrund seiner Maaßregeln seyn; und man wird alsdenn nicht lieblos handeln, wenn man den eigentlichen Endzweck, der einmal so deutlich verrathen ist, allenthalben vermuthet.⁹⁶

Noch in seiner Kritik am Krieg,⁹⁷ der für ihn keineswegs das größtmögliche Übel ist, sondern zumeist, mithin auch nicht in jedem Falle, Instrument zur Beförderung des herrscherlichen Partikularwohls, bleibt Justi seinem Staatsutilitarismus verpflichtet. Dass dieser konsequente politische Eudämonismus allerdings auch und gerade als präntendierter Apriorismus erhebliche Widersprüche in sich birgt, soll abschließend kurz betrachtet werden.

6 Ausgrenzung des Pöbels und »Menscherey«. Antinomien des politischen Eudämonismus

An zwei Beispielen für politische Instrumente zur Beförderung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit lässt sich in aller Deutlichkeit zeigen, dass Justis politischer Eudämonismus – bei aller präntendierten Abgrenzung gegen Despotismus und Tyrannie – selbst Tendenzen zu solchem Missbrauch der staatlichen Macht in sich birgt.

Dazu zählt zum einen Justis Unterscheidung zwischen Volk und Pöbel, die er nicht nur in seinem philosophischen Grundlagenwerk ausführt und anwendet. Dabei wird deutlich, dass der Staatstheoretiker zum Volk lediglich die vermögenden und gebildeten Familienväter und Gruppenvorsteher rechnet, deren vereinigter Wille die oberste Macht konstituiert. Im Zusammenhang seiner Überlegungen zu den Bedingungen der Verbindlichkeit positiver Gesetze heißt es zunächst:

Die erste hauptsächlichste Triebfeder der Gesetze kommt auf die moralische Beschaffenheit der Menschen an. Wenn die Gesetze in einem Staate ihre Kraft haben sollen; so müssen die meisten darinnen lebenden Menschen gut und tugendhaftig seyn. Sind sie nicht wahrhaftig tugendhaf-

⁹⁶ Ebd., S. 58 (§ 37).

⁹⁷ Siehe auch ebd., S. 59.

tig; so müssen sie doch mit Grundsätzen erfüllet seyn, welche die Stelle der Tugend ersetzen können. Diese sind bey allen Leuten, die etwas besser als der Pöbel denken, die Grundsätze der Ehre; und in Ansehung des Pöbels die Grundsätze der Religion.⁹⁸

Ethische Gesinnung, so Justi, trägt in erheblichem Maße zur Verbindlichkeit der Gesetze bei, allerdings ist diese Gesinnung nur bei den wenigen verständigen Untertanen zu erwarten; der ungebildete Pöbel hingegen⁹⁹ – und dazu zählten vor allem unterprivilegierte Stände – bedürfe der Disziplinierung durch die Religion. Den Grund dafür, der auch zu einer konstitutiven Rolle der Kirchen für ein stabiles Gemeinwesen führt, wird anschließend wie folgt ausgeführt:

Der Pöbel in allen Landen hat sehr wenig Tugend, eben so wenig Liebe des Vaterlandes, und fast gar keine Begriffe von der wahren Ehre. Es ist wahr, die Religion des Pöbels erstreckt sich allenthalben eben so wenig auf das Wahre und Wesentliche der Religion; und es ist sehr zweifelhaftig, ob dasjenige, was der Pöbel in allen Landen von der Religion kennet, diesen Namen in der That verdienet. Unterdessen müssen doch die groben Begriffe, die er von der Religion hat, die Tugend, die Liebe des Vaterlandes, die Ehre und die Religion selbst ersetzen. Man nehme dem Pöbel diese Begriffe; so wird man nicht allein in Ansehung seiner denen Gesetzen alle Kraft benehmen; sondern man wird auch das ganze Band zerreißen, womit er an der bürgerlichen Gesellschaft zusammen hängt. Wenn die Meynung unter dem Pöbel allgemein werden sollte, daß die Menschen bloße Maschinen sind, mit deren Wesen es nach dem Tode gänzlich aus ist; wenn sie folglich überzeugt wären, daß sie in einem andern Leben nichts zu hoffen hätten; so müßten sie nothwendig über ihren Zustand in diesem Leben in Verzweiflung gerathen, wo sie eben so wenig Hoffnung vor sich sehen, Vermögen zu erwerben, als sich die Bequemlichkeiten des Lebens zu verschaffen. Sie würden demnach auf keinerley Art eine Triebfeder haben, die Gesetze zu beobachten; und die Sicherheit aller begüterten Leute würde auf einmal aufhören. Die Furcht vor dem Verluste der Güter würde bey ihnen gar keine statt finden: und vermöge ihrer Menge würden sie sich durch Widersetzlichkeit und Gewalt gegen schmerzliche Empfindungen allemal in Sicherheit sehen.¹⁰⁰

⁹⁸ Ebd., S. 285f. (§ 174).

⁹⁹ Justi hat sich auch in anderen Zusammenhängen über den Pöbel und dessen unabänderliche Bildungsferne herablassend geäußert. Im Rahmen einer Satiretheorie, die er seinen Satiren voranstellte, weist er ausdrücklich darauf hin, dass die Gruppe derjenigen Untertanen, die Adressaten und Leser der Satiren sein sollten, mit Nachdruck einzuschränken ist: Einer möglichen Kritik, nämlich, dass der »Pöbel« satirische Kontroversen mit den Regierenden zum Anlass von Ungehorsam nehmen könnte, entgegnet er, dass »der Pöbel in allen Landen [...] wenig oder gar keine Satyren« lese, insofern eine Gefährdung des politischen Gemeinwesens durch Satiren eher unwahrscheinlich sei (Johann Heinrich Gottlob von Justi: *Scherzhafte und Satirische Schriften*. 3 Bde. Berlin 1760–1765, hier Bd. 1, Vorrede [unpag.]). Dieses Aufklärungsverständnis ist erkennbar elitär, weil es den Großteil der Untertanen vom Prozess der Aufklärung durch Kritik ausschließt; vgl. hierzu demnächst Gideon Stiening: »Freybeuter der Vernunft«. Zum Verhältnis von Recht und Satire bei Johann Heinrich Gottlob von Justi. In: *Satiren der europäischen Aufklärung*. Festschrift für Jörg Schönnert zum 80. Geburtstag. Hg. von Gideon Stiening u. Friedrich Vollhardt. Berlin, Boston 2025, [i. D.].

¹⁰⁰ Justi: *Natur und Wesen der Staaten* (s. Anm. 16), S. 289f. (§ 176).

Nun ist im 18. Jahrhundert – auch unter Aufklärern – weder die Unterscheidung zwischen Volk und Pöbel noch die Instrumentalisierung der Religion zur Disziplinierung des letzteren unüblich. Hermann Samuel Reimarus bediente sich dieser Unterscheidungen¹⁰¹ ebenso wie Albrecht von Haller¹⁰² oder noch Johann Gottfried Herder;¹⁰³ selbst Kant kommt in einer späten Schrift auf eine Unterscheidung zwischen Volk und Pöbel zurück.¹⁰⁴ Dennoch ist unmittelbar einsichtig, dass der »Pöbel« und damit das Gros der Bevölkerung eines Staates für Justi von den konkreten Zielen der Glückseligkeitsbeförderungen ausgenommen ist; das gilt vor allem hinsichtlich der nach Justi essentiellen Freiheit, die durch die Furcht vor einer postmortalen Aburteilung erheblich eingeschränkt wird – und dies, um die Stabilität des Gemeinwesens zu garantieren. Der Schutz des Eigentums, die »Sicherheit der begüterten Leute«, kann also für Justi zu einem religionspolitischen Despotismus gegenüber bestimmten Bevölkerungsgruppen führen.

Ein zweites Beispiel zeigt das Ausmaß tyrannischen Staatshandelns, das sich am Zweck der gemeinschaftlichen Glückseligkeitsbeförderung ausrichtet. Justi zählte zu den energischsten und erfolgreichsten Vertretern einer aktiven Peuplierungspolitik des Staates im 18. Jahrhundert.¹⁰⁵ In »Natur und Wesen der Staaten« heißt es dazu: »Vielmehr wird es ein Grundsatz in einem wohl beherrschten Staate seyn, die Anzahl seiner Einwohner so hoch zu vermehren, als es nur immer möglich ist.«¹⁰⁶ Der Grund für diese bis ins späte 18. Jahrhundert uneingeschränkt gültige Maxime staatlichen Handelns wurde darin gesehen, dass ein Zuwachs an Untertanen einen Zuwachs an Steuereinnahmen und an rekrutierfähigen Soldaten ermöglichte. Die Ausrichtung staatlichen Handelns an dieser Maxime führte u. a. zu Forderungen religiöser Toleranz sowie sozial- wie medizinpolitischen Maßnahmen des Staates, der die Bevölkerung durch Immigration oder durch Geburtensteigerung anwachsen lassen konnte.¹⁰⁷

Justi, der auch in anderen seiner Schriften diesen Peuplierungsgrundsatz vertret,¹⁰⁸ hat in einem seiner spätesten Texte spezifische Folgerungen aus jener Maxi-

101 Hermann Samuel Reimarus: Apologie oder Schutzschrift für die vernünftigen Verehrer Gottes. Hg. von Gerhard Alexander. 2 Bde. Frankfurt a. M. 1972, Bd. I, S. 120, S. 129, S. 169.

102 Albrecht von Haller: Vorrede zur Prüfung der Sekte die an allem zweifelt. In: Sammlung kleiner Hallerischen Schriften. 3 Tle. Bern ²1772, Bd. I, S. 22.

103 Johann Gottfried Herder: Volkslieder. 2 Bde. Leipzig 1778–1779, Bd. 2, S. 19f.

104 Immanuel Kant: Streit der Fakultäten. In: AA VII, S. 31f.

105 Zum Folgenden vgl. auch Gideon Stiening: Vom *Peccatum contra naturam* zum Verbrechen gegen den Staat. »Sodomiterey« und Peuplierungspolitik zwischen Wolff und Brissot. In: Untertan, Staatsbürger, Mensch. Beiträge zur Kritik und Rechtfertigung bürgerlicher Rechte in der deutschen Aufklärung. Hg. von Sonja Schierbaum u. Dietrich Schotte. Basel 2024, S. 85–114.

106 Justi: Natur und Wesen der Staaten (s. Anm. 16), S. 33 (§ 20).

107 So auch Wolff: Deutsche Politik (s. Anm. 11), S. 204 (§ 275).

108 Vgl. hierzu Johann Heinrich Gottlob Justi: Politische und Finanzschriften über wichtige Gegenstände der Staatskunst, der Kriegswissenschaften und des Cameral- und Finanzwesens. Kopenha-

me als Realisation des eigentlichen Endzwecks des Staates, die Beförderung der gemeinschaftlichen Glückseligkeit, gezogen, die zwar unwirklich anmuten, jedoch nur eine konsequente Fortentwicklung dieses Gedankens darstellen. In *Physikalische und politische Betrachtungen über die Erzeugung des Menschen und Bevölkerung der Ländern*, die er – schon in Haft sitzend – 1769 unter dem Pseudonym Anaxagoras von Occident veröffentlichte, befasst er sich umfassend mit den biologischen und soziopolitischen Bedingungen der menschlichen Fortpflanzung – beides zu dem Zweck, die Peuplierungspolitik eines Staates zu verbessern. Im dritten Hauptstück, das sich mit der Frage beschäftigt, »Auf was für Art sich die Menschen am schleunigsten vermehren können«, heißt es hinsichtlich einer möglichen Antwort:

Man suchet das Vieh auf alle Art zu vermehren, man errichtet Stutereyen, Holländereyen, Schäfereyen und dergleichen. Warum sollte man auch nicht Menschereyen anrichten, die einen viel grössern Werth haben, und warum sollte man nicht den Ausschweifungen in der Wolust eine solche Ordnung zu geben suchen, daß dadurch die Vermehrung der Menschen in der That befördert wird.¹⁰⁹

Solcherart menschliche Zuchtstätten würden sich der sexuellen Begierden der Menschen bedienen, um die Bevölkerungszahl der Staaten zu anzuheben. Justi verbindet diese Überlegung mit konkreten Vorschlägen:

Wenn man besondere Häuser errichtete, die nicht unter Hurenwirthen, sondern unter der Aufsicht darzu verordneter Bedienten bestunden, wenn man diejenigen Weibspersonen, welche über vier und zwanzig Jahr alt waren, und keine Hofnung zum Heyrathen hatten, die sich auf gewisse Jahre darzu freywillig verbindlich machten, darinnen aufnehme, sie darinnen unter Aufsicht arbeiten ließe, in so weit es die Saugung ihrer Kinder erlaubte, ihnen ihren Unterhalt, ein jährliches Lohn und nothdürftige Kleidung bestimmte, damit sie, wenn sie diese Häuser verliessen, die Summe des ihnen aufgesparten Lohnes zu dem Anfang einer Handthierung anwenden könnten: so wurden leicht alle andere Anstalten und Einrichtungen dergestalt zu machen seyn, daß diese Ausschweifungen wirklich zur Vermehrung der Menschen gereichten. Zu dem Ende müßten diese Weibspersonen nur alle drey Tage eine Nacht nach einer gewissen Ordnung in die zum Beyschlaf bestimmten Kammern gebracht werden, damit der häufige Beyschlaf nicht die Empfängniß und Zeugung verhinderte.¹¹⁰

Dieser Vorschlag enthält nichts anders als staatlich organisierte Prostitution zur Vermehrung der Bevölkerung. Auch für die männlichen Freier hat Justi Sorge getragen, insofern sie Masken beim Eintreten und der Entrichtung des Preises tragen dürfen und sich ansonsten der staatlichen Ordnung zu fügen hätten. Den staatlichen Übergriff in die Privatsphäre und körperliche Integrität der Beteiligten, insbe-

gen, Leipzig 1761, S. 199; sowie ders.: Staatswirthschaft oder Systematische Abhandlung aller Ökonomischen und Cameral-Wissenschaften. Erster Theil. Leipzig 1758, S. 160–177.

109 Anaxagoras von Occident: *Physikalische und politische Betrachtungen über die Erzeugung des Menschen und Bevölkerung der Länder*. Smirna 1769, S. 59f.

110 Ebd., S. 60.

sondere der Frauen, scheint Justi für die gemeinwohlorientierten Zwecke, die neben der Peuplierung auch die soziopolitische Sonderstellung der Bordellkultur berücksichtigt, die mit ihren pauperisierenden Konsequenzen, strafrechtlichen Problemlagen und gesundheitlichen Folgen (Geschlechtskrankheiten) die Stabilität des Gemeinwesens gefährdeten, zu ignorieren. Neben der Beförderung des Bevölkerungswachstums könnte auch das Übel der Prostitution bewältigt werden:

Das Uebel würde unendlich kleiner werden. Die Schwelgereyen, Schlägereyen, ja so gar Diebstahle und Ermordungen, die in großen Städten in liederlichen Häusern gar öfters vorzuziehen pflegen, würden aufhören, und die erschrecklichen venerischen Krankheiten würden ausgerottet werden können. Denn da alle andere liederliche Dirnen ausgesuchet, und in solche Häuser gebracht werden mußten, woselbst sie alle vier Wochen in Ansehung der venerischen Krankheiten zu visitiren, die angesteckten von allen Umgang mit Mannspersonen abzusondern und zu curiren waren: so wurde diese abscheuliche Seuche in einer Zeit von zwanzig Jahren gewiß getilget werden können.¹¹¹

Aber ist das ernst gemeint? Justi neigt zu satirischen Überzeichnungen,¹¹² doch scheinen diese im vorliegenden Fall nicht zu greifen. Zudem ist das Konzept von Staatsbordellen, wie die Beispiele Retif de la Bretonnes und seines *Le Pornograph* (1769) oder Jakob Michael Reinhold Lenzens *Die Soldaten* (1776) zeigen, zeitgenössisch reflektiert worden. Allerdings wollten weder Lenz noch Retif das Bevölkerungswachstum befördern, sondern dem soziopolitischen und gesundheitspolitische Problem der Prostitution, vor allem das der Prostituierten, durch staatliche Regulierung lösen und entkriminalisieren. Justi hingegen schränkt nicht nur die Freiheit der über 24-jährigen Frauen ein, sondern auch deren Recht auf Selbstbestimmung und körperliche Unversehrtheit. Justis Vorschlag ist folglich Ausdruck eines der ›gemeinschaftlichen Glückseligkeit‹ als Staatszweck geschuldeten Despotismus. Kant hat diesen notwendigen Zusammenhang zwischen politischem Eudämonismus und staatlichem Despotismus in den 1790er Jahren mehrfach herausgearbeitet; so heißt es im *Streit der Fakultäten*:

Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austheilt (der eine setzt sie hierin, der andere darin); weil es dabei auf das Materielle des Willens ankommt, welches empirisch, und so der Allgemeinheit einer Regel unfähig ist.¹¹³

Schon in seinem Essay *Über den Gemeinspruch* schließt er aus dieser Unbestimmtheit des politischen Eudämonismus die Despotie-Anfälligkeit dieses Konzepts, gerade weil die inhaltliche Bestimmung des Gemeinwohls der Willkür des Herrschers überlassen bleiben muss.¹¹⁴ Für eine Interpretation der Staatstheorie Justis ist diese

¹¹¹ Ebd., S. 61.

¹¹² Siehe hierzu auch den Beitrag von Vincenz Pieper in diesem Band.

¹¹³ Kant: *Streit der Fakultäten*. In: AA VII, S. 87f.

¹¹⁴ Immanuel Kant: *Über den Gemeinspruch*. In: AA VIII, S. 290f.

Erkenntnis insofern hilfreich, als sie erkennen lässt, dass der prätendierte metaphysische Apriorismus des obersten Staatszwecks letztlich lediglich deklariert ist und damit schon in dieser Statuszuweisung einen Dogmatismus realisiert,¹¹⁵ der die inhaltlichen Ausführungen der »gemeinschaftlichen Glückseligkeit«, die – weil material – nur empirisch sein können, gegen Infragestellungen immunisiert.

115 Insofern entsteht der Dogmatismus der justischen Staatstheorie nicht durch die Überformung von Gewaltenteilung und Volkssouveränität durch eine Absolutsetzung des Staatszwecks der gemeinschaftlichen Glückseligkeit (so aber Stollberg-Rilinger: Staat als Maschine [s. Anm. 62], S. 116), sondern durch dessen angebliche Apriorität.