

minierte dann aber das humoristische Spiel mit dem Geschlechterdiskurs und färbt auch auf die zu Beginn geschilderten Bußhandlungen ab, die nun kaum mehr ernst genommen werden können. Durch diese Aufbereitung wird aber die Annahme eines Zusammenhangs von Erdbeben und Moral insgesamt in Frage gestellt.

5. Fazit

Übrigens dürfte das weltanschauliche Erdbeben, das durch das Lissabonner Naturereignis ausgelöst wurde, tatsächlich neben dem Erlebnis des 7-jährigen Krieges dazu beigetragen haben, das optimistische Klima, in dem die Moralischen Wochenschriften in Deutschland gedeihen konnten, zu verändern[.]

schrrieb Wolfgang Martens 1968.⁴⁶ Auf der Basis der neueren Forschungen muss man eher sagen: Das optimistische Klima war bereits dabei, sich zu verändern, als sich in Lissabon ein Erdbeben ereignete. Deswegen konnte das Beben als ikonographisches Moment für diese Veränderungen katalysatorisch genutzt werden.

Im Blick auf die hier untersuchten Moralischen Wochenschriften ist aber kaum von einer Veränderung des Optimismus zu reden.⁴⁷ *Der Freund* bleibt am Beispiel von Alonzo und Elvira bei der schlichten Position einer durch irdisches Glück belohnten Tugend. *Der Mann* verulkt auf karnevaleske Weise eine Haltung der Buße und stellt insoweit die verbreitete Tendenz, ein Erdbeben direkt mit Fragen der Moral zu assoziieren, grundsätzlich in Frage. Und auch *Der Mensch* hat jedenfalls mit der Rechtfertigung Gottes angesichts des Erdbebens keine Probleme. Er hält vielmehr optimistisch an der Vereinbarkeit von Naturerkenntnis und Offenbarung fest. Obwohl das Erdbeben als Zeichen des nahen Weltuntergangs gesehen wird, empfiehlt der Autor im gleichen Text, die Natur und namentlich die Physik zu studieren, und lobt das angesichts anderer Katastrophentypen schon erreichte technische Niveau der Risikobegrenzung. Dahinter steht der frappierende Optimismus des Glaubens, der vorausweist auf ein modernes Leben mit dem Risiko, gewissermaßen auf die Risikogesellschaft.

46 Martens, Botschaft der Tugend (wie Anm. 1), 277.

47 Es sei abschließend betont, dass die hier vorgestellten Beobachtungen den Themenkomplex lediglich anreißen konnten. Es wäre lohnend, der Thematisierung von Erdbeben und anderen Katastrophen in den Moralischen Wochenschriften des 18. Jahrhunderts in umfassender Weise nachzugehen.

Das „auf Liebe gegründete Recht“ Gefühl und Gesetz in Justus Möser's und Joseph von Sonnenfels' Wochenschriften

Maximilian Bergengruen

I. Einleitung

Joseph von Sonnenfels ist bekanntlich eine der treibenden Kräfte im österreichischen Reformkonservatismus. Er ist maßgeblich am Umbau des Polizeiwesens und, damit aufs Engste verknüpft, an der Neuordnung des Strafrechts im Habsburgerreich beteiligt.¹ Seine Vorstellungen von der Absicherung des Individuums gegenüber der staatlichen Gewalt² arbeitet er in den *Grundsätzen der Polizei-, Handlungs- und Finanzwissenschaft* aus, die das erste Mal 1765 (damals noch unter dem Titel: *Sätze aus der Polizei, Handlung und Finanzwissenschaft*) erscheinen; eben zu jener Zeit, da auch der erste Jahrgang seiner Moralischen Wochenschrift *Der Mann ohne Vorurtheil* publiziert wird.³

Auch Justus Möser ist ein Autor, den die Nachwelt vorrangig wegen seiner juristischen bzw. rechtstheoretischen Leistungen in Erinnerung behalten hat. Bekanntlich stellt seine *Osnabrückische Geschichte*, deren erster Teil im Jahre 1768 mit dem Zusatz *Allgemeine Einleitung* erscheint, eine rechtshistorische Abhandlung dar,⁴ die zugleich als eine verfassungsrecht-

1 Vgl. hierzu Karl-Heinz Osterloh: Joseph von Sonnenfels und die österreichische Reformbewegung im Zeitalter des aufgeklärten Absolutismus. Eine Studie zum Zusammenhang von Kameralwissenschaft und Verwaltungspraxis. Lübeck 1970 (=Historische Studien 409), 45–80, 165–178.

2 Zu diesen Vorstellungen vgl. Werner Ogris: Joseph von Sonnenfels als Rechtsreformer. In: Joseph von Sonnenfels. Hrsg. von Helmut Reinalter. Wien 1988 (=Veröffentlichungen der Kommission für die Geschichte Österreichs 13), 11–96, hier S. 30.

3 Vgl. zu den Erscheinungsdaten und Vertriebsbedingungen der Wochenschrift Simon Karstens: Lehrer – Schriftsteller – Staatsreformer. Die Karriere des Joseph von Sonnenfels. Wien/Köln/Weimar 2011 (=Veröffentlichungen der Kommission für Neuere Geschichte Österreichs 106), S. 182–183.

4 Vgl. zu Möser's Modell einer Geschichtsschreibung der Regierungsform Renate Stauff: Justus Möser's Konzept einer deutschen Nationalidentität. Mit einem Ausblick auf Goethe. Tübingen 1991 (=Studien zur deutschen Literatur 114), 127–141.

liche Arbeit⁵ gelesen werden kann, da Möser aus der Geschichte der Rechtsverhältnisse ein Plädoyer für seine Theorie von der Gemeinschaft im Ständestaat ableitet.⁶ In diesem Falle hat sich die Forschung ganz konkret die Frage gestellt, ob und inwieweit in seiner Wochenschrift *Versuch einiger Gemählde von den Sitten unserer Zeit* (Hannover: Johann Wilhelm Schmid 1746/1747) Vorstufen zu seinen späteren juristischen bzw. politischen Arbeiten zu finden sind⁷ (welche dann im Übrigen ihrerseits als Vorstufen der Historischen Rechtsschule eines Friedrich Carl von Savigny eingeordnet werden).⁸

Auch ich möchte mich in diesem Aufsatz mit rechtstheoretischen Fragestellungen in den beiden genannten Wochenschriften befassen, dabei aber der Versuchung widerstehen, den *Versuch einiger Gemählde* und den *Mann ohne Vorurtheil* als Vor- oder Begleitstudien zu den rechtlichen Arbeiten der jeweiligen Autoren zu betrachten. Vielmehr lege ich den Schwerpunkt meiner Untersuchung auf den Umstand, dass die genannten Fragen *im Kontext einer Moralischen Wochenschrift* diskutiert werden. Es geht mir also weniger um Werkgenealogien denn um die genretypische Eigengesetzlichkeit bei der Darstellung rechtlicher Zusammenhänge in Wochenschriften.

Zu der genannten Eigengesetzlichkeit gehört, dass Sonnenfels und Möser rechtliche Fragen nicht aus ausschließlich juristischer Perspektive betrachten. Der Blickpunkt ist vielmehr ein individueller; die Arbeiten zielen darauf ab, das Verhältnis vom Gefühl des Bürgers zum universal geltenden Privaten wie Öffentlichen Recht zu ergründen. Für beide Autoren stellt sich die Frage, wie der Einzelne dazu gebracht werden kann, das Gesetz nicht nur in einem misstrauigen Pflichtgefühl aufzunehmen, sondern mit einem positiven, im Idealfall: liebenden Gefühl zu befolgen – und was zu tun ist (falls man dagegen etwas tun kann), wenn das nicht möglich ist. Das zentrale Problem in diesem Zusammenhang ist die Eigenliebe des Einzelnen und deren mögliche Transformation in Gesetzestreue.

- 5 So Jean Ooes: Geschichte als Wissenschaft und als politische Waffe bei Möser. In: Möser-Forum 1 (1989), 3–27.
- 6 Reinhard Brandt: Kant und Möser. In: Möser-Forum 1 (1989), 176–191, hier S. 187.
- 7 Dies ist in der Forschung bereits mehrfach getan worden, vgl. den Forschungsüberblick bei Wolfgang Martens: Möser als Wochenschriftenschreiber. In: Möser-Forum 1 (1989), 46–63, hier S. 48–49, zu seiner eigenen Position: S. 63.
- 8 Hierzu Jan Schröder: Justus Möser als Jurist. Zur Staats- und Rechtslehre in den „Patriotischen Phantasien“ und in der „Osnabrückischen Geschichte“. Köln [u. a.] 1986 (=Osnabrücker rechtswissenschaftliche Abhandlungen 5), 81–85.

II. Was hat Platz auf dem „Gemählde von den Sitten unserer Zeit“? Gefühl und Gesetz in Möser's Wochenschrift

Welche Themen sich für eine Wochenschrift schicken – diese Frage stellt sich der Verfasser des *Versuchs einiger Gemählde von den Sitten unserer Zeit*, mit dem ich meine Ausführungen beginnen möchte, ganz explizit. Die Antwort lautet: Die Sitten werden vorrangig an Privatpersonen aus einer privaten Perspektive beschrieben. Dementsprechend gilt für politische und juristische Fragen, dass auch sie nur in diesem Rahmen diskutiert werden können und dürfen. Im neunzehnten Stück vom elften Mai 1746 wird mittels einer fingierten Leserzuschrift gefragt, ob sich nicht ein „politischer Artikel“ für das „Wochenblatt schicken“ würde (VGSZ 103).⁹

Die Antwort fällt nicht eindeutig aus. Grundsätzlich will sich der Verfasser der Wochenschrift nicht der „kleine[n] Eigenliebe“ schuldig machen, die „Handlungen großer Herren bei einer Pfeife Tobak“ zu „beurteilen“ (VGSZ 104). Wenn Politik und Recht beurteilt werden sollen, dann richtig, das heißt mit einer „genaue[n] Erkenntnis des Systems oder der Staatsverfassung eines jeden Reichs“ und einer „genaue[n] Einsicht in die Art zu denken und zu handeln desjenigen, der die Staatsverfassung zu lenken und zu unterhalten hat“ (VGSZ 105).

Der Verfasser gibt davon ein paar Beispiele, insbesondere das „System Frankreichs“ betreffend (VGSZ 106), schließt aber dann mit den Worten, dass dieser Artikel in gewissem Sinne nicht in den *Versuch* gehört, weil damit der besagte private Standpunkt überschritten wird: „Man siehet aus diesem allen, daß die Staatsbeurteilungen eine größere Wissenschaft erheischen, als es die Umstände der Privatpersonen zulassen“ (VGSZ 108).¹⁰

So viel zur großen, internationalen Politik. Beim nationalen Recht, insbesondere beim bürgerlichen, ist die geforderte Einkleidung durch die „Umstände der Privatpersonen“ leichter. Hier lässt sich die genretypische soziale Orientierung des Individuums¹¹ besser erreichen, weil jeder Einzelne mit dem

- 9 Ich zitiere hier wie im Folgenden unter der Sigle ‚VGSZ‘ nach Justus Möser: Versuch einiger Gemählde von den Sitten unserer Zeit. In: J. Möser: Sämtliche Werke. Historisch-kritische Ausgabe in 14 Bänden. Oldenburg/Berlin 1943–1990. Bd. I (1944).
- 10 Zum persönlichen, ja familiären Ton der Moralischen Wochenschriften, vgl. Wolfgang Martens: Die Botschaft der Tugend. Die Aufklärung im Spiegel der deutschen Moralischen Wochenschriften. Stuttgart 1969, 31–32, zur Zurückhaltung gegenüber der Politik: 329–335.
- 11 Friedrich Vollhardt: Die Bildung des Bürgers. Wissensvermittlung im Medium der Moralischen Wochenschrift. In: Bürgerlichkeit im 18. Jahrhundert. Hrsg.

Recht in Konflikt geraten kann. Dieser Problematik widmet sich das *Schreiben eines philosophischen Frauenzimmers* (VGSZ 193), das im Folgenden untersucht werden soll.

Thema ist vorderhand die moralische und ökonomische Selbstverdingung des titelgebenden Frauenzimmers.¹² Es ist erstens sehr schön – so schön, dass es die Sinne aller Herren betört, die in seine Nähe kommen. Damit ist moralisch, wie das Frauenzimmer feststellt, nicht ganz einfach umzugehen, weil dieser Zustand seinem „Ehrgeiz“ schmeichelt (VGSZ 99). Zweitens ist es auch nicht ganz arm, da seine frühverstorbenen Eltern ihm ein nicht gerade unerhebliches Kapital überlassen haben: „Mein Vermögen war so, daß ich mich mit Ehren davon unterhalten konnte“ (VGSZ 193). Ihre Eltern haben der Frau jedoch – und hier kommt das Recht ins Spiel – nicht nur Geld bzw. Besitz, sondern auch einen Prozess vermacht: Ihr Großvater hatte für die Schulden eines Menschen gebürgt, dessen Besitz qua Feudalrecht an die „Lehnsfolger“ gefallen ist (VGSZ 192), nicht jedoch seine Schulden, die am Bürgen bzw. dessen Erben hängenbleiben. Die Folge ist, dass sich die Gläubiger des Mannes erst an den Großvater, später an den Vater und jetzt an seine Tochter selbst wenden. Und just in dem Augenblick, da die Geschichte spielt, werden der Prozess neu aufgerollt und die Akten an eine höhere Instanz übergeben („inrotuliert“; VGSZ 193).

Der „Agent“ des Frauenzimmers – also sein Bevollmächtigter in ökonomischen und juristischen Angelegenheiten – macht ihm unmissverständlich klar, dass die Gegenseite im Recht ist und ihre Forderungen, die das ererbte Kapital neutralisieren, ja sogar übersteigen werden, höchstwahrscheinlich wird durchsetzen können. Diese Erkenntnis löst bei der Frau einen ambivalenten Gefühlsstatus aus (VGSZ 193):

Er mogte wohl Recht haben. Ich wußte, daß ich Unrecht hatte. Ich war ehrlich. Betriegen wolte ich niemanden, allein, ich wolte doch auch gern zu leben behalten. Es kam mir hart vor, mein ehrlich Gut nach den grausamen Gesetzen um-

von Hans-Edwin Friedrich, Fotis Jannidis und Marianne Willems. Tübingen 2006 (=Studien und Texte zur Sozialgeschichte der Literatur 105), 135–147, hier S. 146.

12 Vgl. allgemein zu den ambivalenten Frauenbildern in Moralischen Wochenschriften dieser Zeit Helga Brandes: *Der Wandel des Frauenbildes in den deutschen Moralischen Wochenschriften. Vom aufgeklärten Frauenzimmer zur schönen Weiblichkeit*. In: *Zwischen Aufklärung und Restauration. Sozialer Wandel in der deutschen Literatur (1700–1848)*. Festschrift für Wolfgang Martens zum 65. Geburtstag. Hrsg. von Wolfgang Frühwald u. a. Tübingen 1989 (=Texte und Studien zur Sozialgeschichte der Literatur 24), 49–64.

sonst hinzugeben, während der Zeit daß die Lehenserben des wirklichen Schuldners meiner spotteten.

Die Frau vergleicht also die objektive Rechtssituation, nach der sie im Unrecht ist, mit der subjektiven, nach der ihr ein Unrecht geschieht. Dies in doppelter Hinsicht: Erstens sagt ihr Rechtsgefühl, dass es nicht richtig sein kann, dass den „Lehenserben des wirklichen Schuldners“ das Gut zufällt, sie aber dessen Schulden geerbt hat. Zweitens verspürt sie eine – und hier fällt ein Begriff, der öfters in den Wochenschriften zu finden ist – unschuldige „Eigenliebe“ (VGSZ 264), gemäß deren sie auf die Finanzierung ihres Lebensstandards ungerne verzichten möchte: „allein, ich wolte doch auch gern zu leben behalten“.

Festgestellt wird also vorderhand ein Hiatt zwischen Gesetzestreue und Eigenliebe. Gleichzeitig formuliert die Geschichte zumindest die Möglichkeit bzw. die Notwendigkeit, diesen Hiatt zu überwinden. Damit, also mit dieser letzten Volte, befindet sie sich auf der Linie Christian Thomasius', dessen Einstellung es bekanntlich war, dass nur derjenige zur Bildung der Gemeinschaft und zur Einhaltung ihrer Regeln in der Lage ist, der auch für sich selbst – und zwar in Form der „Eigenliebe“ – sorgen kann: Es „erfordert [...] die vernünftige Liebe gegen andere Menschen/ daß wir auch Sorge für uns selbst tragen/ und diese Sorge/ weil sie aus der vernünftigen Liebe herfließet/ können wir nicht unfähig die vernünftige Liebe gegen uns selbst nennen“.¹³

Das damit angesprochene Problem, wie Selbstliebe und Gesetz miteinander in Verbindung gebracht werden können, ist nicht mit der Differenz von verderblichem *amour-propre* und natürlichem *amour-de-nous-mêmes* bzw. *amour de soi* zu verwechseln, wie sie von Jacques Abbadié und Jean-Jacques Rousseau ins Feld geführt wurde bzw. werden wird,¹⁴ wiewohl auch

13 Christian Thomasius: *Ausgewählte Werke*. Hrsg. von Werner Schneiders. Bd. 10: *Einleitung zur Sittenlehre*. Hildesheim/Zürich 1995 (=Nachdruck der Ausgabe Halle: C. Salfeld 1692), 338, ähnlich S. 353–354. Vgl. hierzu Friedrich Vollhardt: *Selbstliebe und Geselligkeit. Untersuchungen zum Verhältnis von naturrechtlichem Denken und moralpädagogischer Literatur im 17. und 18. Jahrhundert*. Tübingen 2001 (=Communicatio 26), 177–178.

14 Rousseau schreibt in *Emil* oder über die Erziehung. Übers. von Ludwig Schmidts. Paderborn [u. a.] 111993 (=UTB 115), 213: „Die sanften und liebenswerten Eigenschaften kommen also aus der Selbstliebe, die haß- und zorngefüllten aus der Eigenliebe“ – Jean-Jacques Rousseau: *Œuvres complètes*. Hrsg. von Bernard Gagnebin und Marcel Raymond. 5 Bde. Paris 1959–1995 (=Bibliothèque de La Pléiade), hier: Bd. IV: (1969), 493: „Voilà comment les passions douces et affectueuses naissent de l'amour de soi, et comment les passions haineuses et ira-

hier, bei Möser, die Existenz einer positiv besetzten Selbstsorge behauptet wird.

Dass Abbadie hier nicht relevant ist, lässt sich jedoch schon an den Begriffen ablesen: Die deutschen Übersetzer von Abbadie (und später auch von Rousseau) versuchen bekanntlich, die Termini *amour-propre* und *amour-de-nous-mêmes* bzw. *amour de soi* mit Eigenliebe und Selbstliebe zu fassen.¹⁵ Wenn also bei Möser eine positiv konnotierte, auf sich bezogene Liebe beschrieben werden sollte, die auf der französischen Tradition fußt, so müsste diese als ‚Selbstliebe‘ beschrieben und von der ‚Eigenliebe‘ unterschieden werden. Wird jedoch eine unschuldige von einer problematischen ‚Eigenliebe‘ unterschieden, dann liegt es nahe, die deutsche Tradition in Anschlag zu bringen, welche die Differenzierung nicht über zwei Begriffe ins Werk setzt.

Kehren wir zurück zu dem für das philosophische Frauenzimmer gefährlichen Hiatt zwischen Rechtsgefühl und Eigenliebe auf der einen und objektiver Rechtsauffassung auf der anderen Seite. Im Zusammenhang mit der Erörterung der Probleme des philosophischen Frauenzimmers fällt, ich habe es oben zitiert, ein Terminus, der die schwer zu schließende Lücke gut und genau auf den Begriff bringt: Mit der Eigenliebe des philosophischen Frauenzimmers unvereinbar sind die aus subjektiver Sicht „grausamen Gesetze“ (s. o.). Das bestehende bürgerliche Recht wird also aus eigenliebiger Perspektive als etwas wahrgenommen, das nicht auf die individuelle Situation des Menschen zu reagieren in der Lage ist und bei der ‚Bestrafung‘ das Maß verfehlt.

Ein ganz ähnlicher Ausdruck fällt noch ein zweites Mal, am Ende. Man muss hinzufügen, dass die Geschichte des philosophischen Frauenzimmers, die – alles andere als genreuntypisch – in Fortsetzungen angelegt ist,¹⁶ gut ausgeht: Die Frau mit der ambivalenten Erbschaft und dem ambivalenten Rechtsverhältnis heiratet am Ende den Neffen des obersten Richters des Gerichts, das mit ihrem Fall betraut ist. Dieser junge Mann mit Namen Livringi

scibles naissent de l'amour-propre“. Rousseau übernimmt diese Differenzierung von Jacques Abbadie: *L'art de se connoître soy-meme, ou la recherche des sources de la morale*. Meine Ausgabe: 2 Bde. Rotterdam: Pierre van der Slaart 1693. Dort heißt es in Bd. II, S. 205: „L'amour de nous mêmes est innocent en soy“, dagegen S. 255: „L'Amour propre sentant que la felicité mondaine est trop grossiere pour satisfaire nôtre esprit, & qu'en effet un bonheur qu'il n'y a que le corps qui sente, ne doit point satisfaire notre ame“. Vgl. hierzu Vollhardt, *Selbstliebe* (wie Anm. 13), 137–138, 157.

¹⁵ Vgl. Vollhardt, *Selbstliebe* (wie Anm. 13), 137–138.

¹⁶ Vgl. hierzu den Beitrag von Gunhild Berg in diesem Band.

hat sich eine Strategie ausgedacht, wie er das Herz des philosophischen Frauenzimmers gewinnen kann, ohne dessen soziales und finanzielles Desaster auszunützen. Er, der er auch Jurist ist, dringt darauf, das Frauenzimmer bei seinem Prozess zu beraten, erzählt ihm von einer zweiten, italienischen Erbschaft, die es zu machen habe, und beredet es, erstens das – mittlerweile erfolgte – erste Urteil, das den vollständigen Verlust seines Vermögens bedeutet, zweitens die neue Erbschaft und schließlich, als eine nach wie vor wohlhabende Frau, seine Hand anzunehmen. Und in diesem Zusammenhang redet der junge Mann – das ist die Entsprechung der oben genannten Grausamkeits-Formulierung – vom „missliche[n] Recht“, das seine zukünftige Frau nicht noch einmal, das heißt in einem neuen Prozess vor einer höheren Instanz, „versuchen“ solle. Vielmehr rät er ihr, auf seinen Vorschlag einzugehen und sich mit den Schuldnern im Hinblick auf die neue, zweite Erbschaft „zu vergleichen“ (VGSZ 270). Erst „zwei Jahre nach“ ihrer „Hochzeit“ erfährt die Dame, dass Livringi die zweite Erbschaft „nur zu meinem Troste damals erdacht hatte“ (VGSZ 274), da er seinen Heiratsantrag nicht aus einer Position der Stärke (bzw. ihrer Schwäche), sondern des Gleichgewichts heraus machen wollte. Das grausame oder missliche Recht steht damit nicht mehr in Opposition zum Gefühl des Frauenzimmers, wie es Livringi ursprünglich suggeriert hatte, sondern zur Liebe des Braut- bzw. Ehepaares. Beim ersten Mal war es die Selbstliebe, jetzt ist es die erotische Liebe, die dem bürgerlichen Recht gegenüber steht.

Nun lässt sich nicht übersehen, dass sich nicht nur Livringi, wenn auch mit hehren Absichten, auf eine gewisse Weise moralisch zweifelhaft benimmt (das Frauenzimmer selbst spricht von einem „frommen Betrug“; VGSZ 231), wenn er die zweite italienische Erbschaft erfindet, sondern auch das philosophische Frauenzimmer selbst, das nämlich seinen späteren Ehemann über einen bemerkenswerten Umweg kennenlernt.

Ihr Agent hatte ihr, wie gesagt, deutlich vor Augen geführt, dass der Prozess eigentlich verloren sei, und ihr als letztes Mittel empfohlen, ihren Prozess über – man kann es nicht anders sagen – Korruption, genauer: Bestechung, noch zum Guten zu wenden. Sie möge, so der zweifelhafte Rat, zum Gerichtspräsidenten gehen, diesen mit ihrem schönen Aussehen bezirzen und ihm die Namen der „Referenten“, also der zur Urteilsabfassung befugten Richter, entlocken, damit sie diese wiederum durch Präsente gefügig machen könne: „die Geschenke sind zwar verboten, aber ein Stückfaß Wein ist Wein und kein Geschenke“ (VGSZ 194).

Da das Gefühl des philosophischen Frauenzimmers in Opposition zu der bestehenden rechtlichen Situation steht, geht es, obwohl es die Bestechungsvorschläge seines Agenten als „gottlose[s] Geschwätze“ und „schimpfliche Vorschläge“ abtut, tatsächlich zum Gerichtspräsidenten – aber, wie es aus-

führt, „ohne zu wissen, warum“. Diese Unzurechnungsfähigkeitsbescheinigung ist für die moralische Selbstdarstellung des Frauenzimmers sehr wichtig, da es ihm eigentlich vollkommen klar ist, dass es sich um „Betrug“ handelt, und es diesen eigentlich ausschließen wollte (VGSZ 194; Herv. M. B.):

Die Worte des Agenten, daß ich schön wäre, zeigten sich von weiten. Ich bin versichert, und mein Gewissen muß mir das Zeugnis geben, daß *ich niemals unedle Neigungen gehabt habe*. Aber in dieser ängstlichen Verwirrung meldete sich weder Tugend noch Laster, sondern eine niedergeschlagene Demut entfernte mit matten Kräften diese eitlen Schmeicheleien.

Zu allem (moralischen) Unglück ist der Gerichtspräsident, der Onkel ihres späteren Mannes, von ihrem äußeren Wesen tatsächlich sehr eingenommen, und zwar wesentlich mehr, als es die Frau erwartet und vielleicht auch gewünscht hat. Er muss sie nämlich, nachdem sie ihren ganzen Prozess geschildert hat, bitten, die ganze Geschichte „noch einmal [zu] erzählen“, da er mit Blick auf diese „schöne Person“ nicht zugehört hat und ihr viel lieber die „Hand küssen“ möchte (VGSZ 198). Auf Grund ihrer starken erotischen Ausstrahlung verspricht er der Frau etwas, das er gar nicht halten kann, nämlich die Hintertreibung des (wie sich später herausstellt, bereits gestern zungunsten der Frau beendigten) Prozesses. Und er knüpft diese Hilfe an ein unmoralisches Angebot: „Dero Akten sind zwar inrotuliert, aber noch nicht zur Relation ausgeteilet. Es soll auch bei meinen Lebzeiten nicht geschehen, wenn ...“.

Das philosophische Frauenzimmer ist sich der damit zutage getretenen Verfehlung des Gerichtspräsidenten durchaus bewusst: „Der Herr Präsident glaubte, die Unschuld zu retten, da er sich mit erhabenen Vorstellungen bei einer niederträchtigen Leidenschaft beschäftigte“ (VGSZ 199).¹⁷ Anstelle des Gerichtspräsidenten kümmert sich aber im Folgenden der besagte Neffe um die Frau, pflegt sie, erzählt ihr die erfundene Geschichte von der zweiten Erbschaft – eine Geschichte, die es ihnen wie gesagt später ermöglicht zu heiraten. Interessant ist nun von der Gesamtkomposition der Wochenschrift her, dass zwischen dem Teil der Geschichte, der den unterkörpergesteuerten Gerichtspräsidenten beschreibt, und dem, der den moralisch delikaten Neffen darstellt, fünf, wie es heißt, „moralische Verwandlung[en]“ (VGSZ 222) eingerückt werden, in denen sich scheinbar tugendhafte Menschen im Ver-

17 Dagegen sträubt sie sich aber, wie VGSZ 200 belegt: „Mein Prozeß ist verloren, und manche großmütige Personen hätten mich wohl gern um was mehrers dazu gebracht. Allein, unglücklich kann man mich wohl machen, aber nicht lasterhaft“.

lauf der Geschichte als doch nicht so tugendhaft erweisen, nämlich entweder lasterhaft oder zumindest durch „Eigenliebe“ gefangen (VGSZ 229).

Da ist zum Beispiel die Rede von dem Richter Orontes, der auf den ersten Blick äußerst tugendhaft zu sein scheint. Am Ende der Verwandlung stellt sich jedoch heraus, dass er nur „tugendhaft aus Ehrgeiz“, aber nicht aus sich selbst heraus war. Interessanterweise relativiert der Erzähler diese Entdeckung jedoch, indem er anfügt: „Wir wünschen aber nichts mehr, als daß wir nur erst viele solche nützliche Laster bei uns haben mögen“ (VGSZ 215). Damit wird die frisch eingezogene scharfe Differenz zwischen wahrer Tugend und wahrem Laster in eine graduelle Abstufung verschiedener, ineinander verwandelbarer Zustände von mehr oder weniger Laster bzw. mehr oder weniger Tugend überführt. Kaum zu übersehen, dass die Wochenschrift mit einer Argumentation spielt, die eine gewisse Ähnlichkeit mit der bekannten *Bienenfabel* aufweist.

Bekanntlich führt Bernard de Mandeville in der *Fable of the bees* (Erstdruck 1714) aus, dass sich viele angebliche Tugenden auf nicht gerade rühmliche Charaktereigenschaften wie „Anger, Pride or Fear“ zurückführen lassen und bezweifelt nachdrücklich, dass Tugenden wie „Courage“ und „Love of one's Country“ wirklich „without any Mixture, clear'd and distinct, the first from Pride and Anger, the other from the Love of Glory, and every Shadow of Self-Interest“, zu finden seien. Gleichzeitig benutzt er dieses Argument, um zu der titelgebenden Theorie vorzustoßen, dass die von ihm benannten „private vices“ nicht selten „beneficial to the Publick“ werden können, ja müssen.¹⁸ Beide Argumente werden, wie gezeigt, auch für die Orontes-Geschichte verwendet.

Die Geschichte des moralischen Frauenzimmers, die nach diesen fünf moralischen Verwandlungen in eine, die rechtlichen Probleme auflösende, Love-Story mündet, beschreibt ebenfalls eine moralische Verwandlung, nur in diesem Falle nicht von der Tugend zum Laster, sondern vom Laster zur Tugend. Denn nach kurzer Zeit haben sich alle Beteiligten mehr oder weniger strafbar oder zumindest moralisch angreifbar gemacht: Der Agent hatte Bestechung empfohlen, die Frau hatte sich, von ihrer Eigenliebe getrieben, darauf eingelassen, der Gerichtspräsident hatte ihr Angebot in eine Art von sexueller Nötigung überführt; und zu allem Überfluss täuscht sein Neffe

18 Bernard de Mandeville: *The fable of the bees, or, Private vices, publick benefits. As also an essay on charity and charity-schools* [...]. Zweite, erweiterte Auflage. London: Parker 1723, 42, 81, 288. Dies gegen Martens, Möser als Wochenschriftensreiber (wie Anm. 7), 57–58, der die moralischen Verwandlungen der französischen Moralistik zuordnet.

Livringi mit der italienischen Erbschaft einen Sachverhalt vor, den es nur in seinem Kopf gibt.

Aber mit dieser letzten rechtlichen Verfehlung trägt der Neffe des Gerichtspräsidenten – und das ist die moralische Verwandlung in die Gegenrichtung – zu einer Rehabilitation des Oheims bei (von dem er behauptet, er wäre in die Erbschaftsgeschichte eingeweiht und hätte deswegen so seltsam gehandelt), löst weiterhin die missliche ökonomische und soziale Situation des philosophischen Frauenzimmers auf und ermöglicht schließlich die auch zum Erzählzeitpunkt noch glückliche Ehe zwischen den beiden, in die das philosophische Frauenzimmer aus einem Zustand der Schwäche niemals eingewilligt hätte. Möglich ist diese moralische Verwandlung zum Guten durch die ethische Großzügigkeit des Verfassers, der zwar noch die Idee reiner Tugendhaftigkeit kennt, ansonsten aber auf Basis von Mandeville von einer eher graduellen Unterscheidung zwischen abgrundtief bösem Laster, tugendeffizientem Laster, lastergesteuerter und reiner Tugend ausgeht. Und der Rechtsbruch Livringis gehört natürlich genau in diesen Bereich gradueller Wandlung vom Laster der dreisten Lüge in die tugendhafte und liebevolle Handlung eines werdenden Ehemanns.

Dies wird kompositorisch vorbereitet: Im zwanzigsten Wochenblatt, also jenem, das auf den erwähnten Politik-Artikel folgt, hatte der Verfasser nämlich bereits geschrieben: „Weil wir in unserem vorigen Stücke von Staatsachen gehandelt haben, so wird die Kunst zu betriegen nicht ungereimt einen zweiten Teil dazu abgeben können“ (VGSZ 109). Dieser, wie leicht zu sehen, machiavellistische, Hinweis,¹⁹ gilt, wie man im Hinblick auf das philosophische Frauenzimmer sagen muss, auch für das Recht. Der Verfasser der Wochenschrift beendet nämlich den Betrugs-Artikel mit dem Hinweis, dass heutzutage eine Indifferenz zwischen Ehrlichkeit/Tugend und Betrug herrsche. Er behauptet, dass „die Ehrlichkeit von der Betriegerie lernen“ könne. Ja, noch mehr: „Die Betriegerie hat das wahre Feine davon erst aufgebracht, und die Ehrlichkeit bequemt sich, je länger je mehr dieser scharfsinnigen Meisterin zu folgen“ (VGSZ 114) – und was dort noch mit einer gewissen sophistischen Ironie vorgetragen wird, gilt für Livringi ganz ernst-

19 Niccolò Machiavelli: *Il Principe: Der Fürst*. Italienisch-deutsch. Übers. von Philipp Rippel. Stuttgart 1986 (=Reclams Universal-Bibliothek 1219), 137: „Ein kluger Herrscher kann und darf daher sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Nachteil gereicht und wenn die Gründe fortgefallen sind, die ihn veranlaßt hatten, sein Versprechen zu geben“ („Non può, pertanto, uno signore prudente, né debbe, osservare la fede, quando tale osservanza li torni contro e che sono spenti le cagioni che la fecione promettere“). Er muss vielmehr „täuschen“ („ingannare“).

haft und wörtlich: Sein „frommer Betrug“ (s. o.) ist in der Tat ehrlicher als die Ehrlichkeit, da er mit einer unverstellten Handlungsweise seine unverstellte Liebe nicht hätte zum Ausdruck bringen und vor allem in eine Ehe überführen können.

Damit versöhnt Livringi auf eine gewisse Weise den anfangs geschilderten Hiat zwischen Gefühl und Gesetz beim philosophischen Frauenzimmer. Die Frau kann das grausame und missliche Recht fortan entbehren und ändert ihre Einstellung dazu grundlegend: Es ist nicht mehr ihr verletztes Rechtsgefühl, nicht mehr ihre Selbstliebe, sondern das Gefühl der Liebe, das sie mit dem Rechtsfall verbindet. Es handelt sich damit um eine Versöhnung, die durch Ersetzung funktioniert. Die Differenz zwischen durch Eigenliebe gespeistem Rechtsgefühl und objektivem Recht wird mithin nicht aufgehoben, sondern nur vergessen gemacht. Statt Liebe zum Gesetz also Liebe statt Gesetz.

Damit verfehlt der *Versuch* sein zumindest angedeutetes Ziel, nämlich den sozial inkompatiblen „kindlichen Anteil Eigenliebe“ des Menschen mit dem Gesetz zu versöhnen (VGSZ 185). Aber aus einem persönlichen, dezidiert nicht-juristischen Standpunkt wie dem des *Versuchs* ist mehr als die Beschreibung privater Liebe *anstelle* des Rechts wohl kaum möglich.

III. Das kalkulierte Scheitern der Vorurteilslosigkeit Gefühl und Recht in Sonnenfels' „Mann ohne Vorurtheil“

Springen wir aus dem Hannover bzw. Osnabrück der 40er Jahren in das Wien der mittleren 60er Jahre.²⁰ Diese Zeitdifferenz bringt eine entscheidende Änderung mit sich: Joseph von Sonnenfels kann – und er tut es ausgiebig – in seiner Moralischen Wochenschrift *Der Mann ohne Vorurtheil* (Wien: Trattner 1765–1767) die Frage nach dem Verhältnis von Eigenliebe und Gesetz auf der Basis der Schriften Rousseaus beantworten.²¹ Und damit gewinnt die Debatte eine neue Dimension.

20 Zur zeitverzögerten Einführung des Moraljournalismus in den Habsburgerländern, vgl. etwa Elke Maar: *Bildung durch Unterhaltung. Die Entdeckung des Infotainment in der Aufklärung*. Hallenser und Wiener Moralische Wochenschriften in der Blütezeit des Moraljournalismus 1748–1782. Pfaffenweiler 1995 (=Bochumer Frühneuzeitstudien 3), 70–76, 91–94.

21 In der Forschung herrscht Einigkeit darüber, dass Capa-Kaum ein guter bzw. moralisch indifferenter Wilder im Sinne Rousseaus ist, vgl. dazu Rainer Godel: *Der Wilde als Aufklärer? Kulturanthropologisch vermittelte Rezeptionssteuerung*

Vorab lässt sich festhalten, dass sich *Der Mann ohne Vorurtheil* über seinen Titel als *die* aufklärerische Zeitschrift schlechthin definiert, da mit dem Begriff Vorurteil und dem Zusatz ‚ohne‘ das Projekt der Aufklärung noch einmal auf den Punkt gebracht wird.²² Thematisiert wird das Vermeiden von Vorurteilen, das heißt, im Sinne der Frühaufklärung, von „falschen Meinungen“. Vermieden werden soll hier insbesondere, wie man mit Christian Thomasius sagen kann, das „praejudicium autoritatis“, dass aus einer „unvernünftigen Liebe gegen andere Menschen“ herrührt.²³

Doch beginnen wir am Anfang. Wer oder was ist der Mann ohne Vorurtheil? In erster Linie, ganz genregemäß, der Verfasser der gleichnamigen Wochenschrift,²⁴ in zweiter Linie der Lehrer des Guten Wilden Capa-Kaum, dessen außergewöhnliche Situierung in (bzw. in und außerhalb von) Kultur und Recht dem Verfasser die Möglichkeit bietet, von dessen Vorurteilslosigkeit zu profitieren. Ein edler Wilder, genauer gesagt: ein moralisch und rechtlich indifferenter Mensch im Sinne Rousseaus,²⁵ also jemand, der sich

in Joseph von Sonnenfels' „Mann ohne Vorurtheil“. In: *Aufklärung* 12 (2002), 205–232, hier S. 215, mit Verweis auf Martens, *Botschaft* (wie Anm. 10), 238. Über den Stellenwert Rousseaus wird jedoch gestritten. Godel, *Der Wilde*, 215 bestreitet Martens' These, dass Sonnenfels grundsätzlich „auf den Spuren der Zivilisationskritik Rousseaus“ wandle. Ich möchte jedoch argumentieren, dass es im *Mann ohne Vorurtheil* nicht um Zivilisationskritik aus der Sicht eines ‚Zurück zur Natur‘ geht, sondern um die Möglichkeit, den Übergang vom Naturzustand zum Kulturzustand anhand der Figur Capa-Kaums noch einmal kritisch nachzuvollziehen.

- 22 Vgl. hierzu Gerhard Sauder: *Aufklärung des Vorurteils – Vorurteile der Aufklärung*. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 57 (1983), 259–277; Werner Schneiders: *Aufklärung und Vorurteilskritik*. *Studien zur Geschichte der Vorurteilstheorie*. Stuttgart-Bad Cannstatt 1983 (=Forschungen und Materialien zur deutschen Aufklärung, Abteilung 2: Monographien 2), 13–16; Rainer Godel: *Vorurteil – Anthropologie – Literatur*. *Der Vorurteilsdiskurs als Modus der Selbstaufklärung im 18. Jahrhundert*. Tübingen 2007 (=Halleische Beiträge zur Europäischen Aufklärung 33), 1–7.
- 23 Thomasius, *Ausgewählte Werke* (wie Anm. 13), hier Bd. 8: *Einleitung zur Vernunftlehre*. Hildesheim/Zürich 1998 (=Nachdruck der Ausgabe Halle: C. Salzfeld 1691), 305. Vgl. hierzu Schneiders, *Aufklärung und Vorurteilskritik* (wie Anm. 22), 92–114.
- 24 Vgl. zur Gattungstradition, dass der Titel den fiktiven Verfasser bezeichnet, Martens, *Botschaft* (wie Anm. 10), 29–30; Godel, *Der Wilde* (wie Anm. 21), 213, erwägt dagegen, dass auch Capa-Kaum Titelfigur sein könnte.
- 25 Rousseau behauptet in seinem Diskurs über die Ungleichheit – *Discours sur l'inégalité*. Übers. von Heinrich Meier. Paderborn [u. a.] 1993 (=UTB 725), 140–141, „daß die Wilden präzise deshalb nicht böse sind, weil sie nicht wis-

noch auf der Stufe des Naturzustands befindet, jetzt aber den Weg in den Kulturzustand beschreitet und diesen dabei – das ist sein großer Vorteil – zugleich kritisch kommentieren kann.

Der Verfasser lernt den moralisch indifferenten Wilden kennen, weil er, auch das genretypisch für einen fiktiven Verfasser einer *Moralischen Wochenschrift*,²⁶ aufs Land gezogen ist. Warum er das gemacht hat, damit hält er nicht lange hinter dem Berg:²⁷ Die „nicht erzwungene Unterwürfigkeit weniger dürftiger Gebirger [...] schien mir wichtig genug, meiner Eigenliebe zu schmeicheln“. Aber es ist, wie er im gleichen Atemzug bzw. Satz hinzufügt, nicht nur die Tatsache, dass er „eitel“ ist, die ihn zu diesem Entschluss bewegt hat. Ihm imponiert auch das „auf Liebe gegründete Recht“, das die Gebirgsbewohner seiner Oberhoheit gegenüber an den Tag legen. Und damit ist auch eines der zentralen Themen von Sonnenfels' *Wochenschrift* auf den Punkt gebracht: das Verhältnis von Eigenliebe und Gesetz, dessen ideale Form das „auf Liebe gegründete Recht“ darstellt (*MOV* I, 106). Auf eben diesem Land lernt der Verfasser nun Capa-Kaum kennen. Dieser hat sich eines Wilddiebstahls schuldig gemacht, und zwar interessanterweise ohne ein Schuldbewusstsein zu besitzen. Die gesetzesliebenden Gebirgsbewohner haben den Mann überwältigt und dem Verfasser zugeführt, damit dieser „ein Urtheil zu fällen“ in der Lage sei (*MOV* I, 108).

Der Verfasser enthält sich jedoch – als Rechtsinhaber wie als Autor der *Wochenschrift* – seines Urteils, weil er den epistemischen und rechtsphilosophischen Nutzen eines Menschen ohne Schuldbewusstsein erkennt. Capa-Kaum, den der Verfasser, mit explizitem Hinweis auf die Fiktion des Ganzen, mit einem „Canot“ (*MOV* I, 125) aus dem „nördlichen Amerika“ nach Europa gekommen sein lässt (*MOV* I, 124), ist anfangs frei von allem zivilisatorischen Wissen: „Er konnte weder Schauspiele, noch Gesellschaften: er wußte nicht, was Dose, und Uhr wäre“ (*MOV* I, 122). Und auch alles kulturelle Wissen über Denken und Gefühle ist ihm fremd: „ich lieben? vergessen?“ (*MOV* I, 117).

Und auch später, da Capa-Kaum die deutsche Sprache und die Sitten kennengelernt hat, bleibt er ein Mensch, der – und das macht ihn für das

sen, was gut sein ist“ – Rousseau, *Œuvres complètes* (wie Anm. 14), Bd. III (1964), 154: „que les Sauvages ne sont pas méchants précisément, parce qu'ils ne savent pas ce que c'est qu'être bons“.

- 26 Vgl. hierzu Martens, *Botschaft* (wie Anm. 10), 41–42; Martens, Möser als *Wochenschriftenschreiber* (wie Anm. 7), 60.
- 27 Ich zitiere den *Mann ohne Vorurtheil* nach der Ausgabe Joseph von Sonnenfels: *Gesammelte Schriften*. 10 Bde. Wien: Baumeister 1783–1787, hier Bd. 1–3, unter der Sigle ‚MOV‘.

Wochenschriftprojekt so interessant – Zivilisation und Kultur von außen beobachten kann. Zwar ist ihm „die Sprache geläufiger geworden“ genauso wie das praktische Wissen des habsburgischen Alltags, zwar wird er nicht mehr von den einfachen Zivilisationsgegenständen wie „Tapete[n]“ und anderen Dingen abgelenkt; außerdem hat er „seine ursprüngliche Rauigkeit“ abgelegt (MOV I, 356). Aber dennoch behält er seine „unverdorbene Denkungsart“ (MOV I, 152) und die Fähigkeit bei, ein „durch keine vorgefaßte Meinung geleitetes Urtheil“ zu fällen (MOV I, 344) – und genau davon profitiert eben auch der Verfasser, der einerseits als Lehrer (als Einführender in die europäische Kultur), andererseits als Schüler des Edlen Wilden Capa-Kaum auftritt, indem er von seiner unverdorbenen Denkungsart profitiert bzw. zumindest zu profitieren behauptet.

Mithilfe Capa-Kaums glaubt der Verfasser, seinem in der Vorrede der *Gesammelten Schriften* formulierten Anspruch gerecht zu werden, nicht nur die „Veränderungen an[zu]deuten“, die in „der Sprache[,] der Litteratur, auf der Schaubühne“ und „in der „Denkungsart“ vollzogen wurden, sondern eben auch die „in der Gesetzgebung“ (MOV I, 101). Denn anhand Capa-Kaums unverstellter Denkungsart kann der – massiv Rousseau-gestützte²⁸ – Versuch unternommen werden, ein Staatswesen noch einmal von Grund auf neu aufzubauen, sozusagen am Leitfaden ihres vorurteilsfreiesten Mitglieds. Denn: „Capa-Kaum ist ein Mensch – er soll ein Bürger werden – ein Bürger dieses Staates“.

Dieses Unternehmen hat ein zweifaches Ziel. Im gleichen Zug, da ihm Rechte und Gebräuche dieses Staates erklärt werden und er in diese eingeführt wird, soll Capa-Kaum dieses System kommentieren: „Es ist natürlich, daß er Urtheile fällen wird, durch die ein heller Tag auf Mißbräuche fallen kann, die das Alter vielleicht ehrwürdig gemacht hat“ (MOV I, 358–359). Der Gedanke ist also der, dass der Gute Wilde, der „noch keine andre Begierden, als die der Natur“ kennt (MOV I, 357), mit seinen Fragen noch einmal den Weg vom Natur- zum Kulturzustand idealerweise nachgeht und die Schritte, die von diesem idealen Weg abweisen, gedanklich korrigieren kann.

Letztlich ist es das Prinzip des Zweifels,²⁹ das mit Capa-Kaum auf die Verfassung und ihre möglichen Vorurteile gelegt wird. Jede Regel, jeder

28 Rousseau-Rekurse in MOV II, 174, 235, 264 u. ö. Bisweilen geht die Adaptation sogar soweit, dass Sonnenfels seinen rousseauischen Wilden über Rousseaus Wilden stellt: „Rousseau! wage es, deine Wilden mit uns zu vergleichen!“ (MOV II, 132).

29 Vgl. auch Sauder, Aufklärung des Vorurteils (wie Anm. 22), 260, der in diesem Zusammenhang auf Descartes' *Discours de la méthode* verweist.

Gebrauch, jedes Recht wird in der Adaptation durch Capa-Kaum auf Herz und Nieren überprüft. Und nur das, was diesem Zweifel standhält, kann und soll Bestand haben. So zumindest die Theorie.

Gemäß dieser Theorie ist es das Ziel der Wochenschrift, dass der Verfasser Capa-Kaum – Letzterer mittlerweile zwischen Gutem Wilden und Emile changierend³⁰ – in eine Theorie der „Gesellschaft“ (MOV II, 3) einführt und von da ausgehend mit ihm „bis zur Bildung der Staaten“ (MOV II, 10) vorschreitet. Auf diesem Wege wollen der Mann ohne Vorurtheil und sein Lehrer/Schüler in dieser Kunst alle wichtigen Punkte der Bildung einer Gesellschaft und ihres Rechts, auch die des Strafrechts, behandeln.

Der Verfasser schildert also, ganz ähnlich wie Rousseau im *Discours sur l'origine de l'inégalité*, an einem einfachen Beispiel die Staatsbildung, das heißt den Schritt aus dem Natur- in den Kulturzustand, und endet seine Ausführungen mit dem Satze: „Die Gemeinschaft des Vortheils vereinbaret sie zu einem Staate“ (MOV II, 24). Und jetzt wäre es – spätestens – an der Zeit, die Theorie auf den Prüfstand durch Capa-Kaum stellen zu lassen. Aber aus einem nicht näher erläuterten Grund lässt der Verfasser die Einwände des guten Wilden, die ja wie gesagt als Lackmestest der Staatsbildung gedacht waren, nicht gelten.

Deutlich wird dies vor allem am Strafrecht. „Erinnere dich, antwortete ich ihm, du fandest in unsrer gestrigen Unterredung die Strafen überflüssig, du fandest sie grausam“ (MOV II, 29). Der Edle Wilde hat also die Position Cesare Beccarias (dessen *Dei delitti e delle pene* 1764 erschienen war),³¹ gemäß derer jede Strafe „tyrannisch“ („tirannica“) ist, wenn sie nicht das „rechte[] Verhältnis[]“ zum jeweiligen Verbrechen wahrht („serbata la proporzione“),³² nur noch einmal radikalisiert, eingenommen und mithin das materielle Strafrecht beinahe aller europäischen Verfassungen kritisiert. Hält nun der Verfasser sein Versprechen, das bestehende Rechtswesen auf Missstände – hier: in der Strafgesetzgebung – zu untersuchen? In diesem Falle müsste er, zumindest probeweise, auf die radikalisierte Position Beccarias einschwenken, die, gemäß den Prämissen dieses Versuchs, den Weg vom Natur- zum Kulturzustand vielleicht besser beschreibt.

30 „Ich mache meinen Weg, wie Emil mit seinem Führer, zu Fusse“ (MOV II, 174, ähnlich 235 und 264).

31 Zum Verhältnis Sonnenfels/Beccaria vgl. Ogris, Sonnenfels als Rechtsreformer (wie Anm. 2), 71, 76 u. ö.

32 Cesare Beccaria: Verbrechen und Strafen. Übers. und hrsg. von Wilhelm Alff. Frankfurt a. M./Leipzig 1988 (=Insel-Taschenbuch 1068), 59, 84; Cesare Beccaria: Opere. Hrsg. von Sergio Romagnoli. Florenz 1958, hier Bd. I, S. 103, 115.

Interessanterweise passiert aber genau das nicht. Statt dem von Capakaum geäußerten Zweifel nachzugehen, doziert der Verfasser, seinem Autor Sonnenfels in diesem Punkt sehr ähnlich, über die Notwendigkeit der Strafen (MOV II, 29–30):

Diese Menschen, die keine anderen Triebfedern ihrer Handlungen kennen, als ihre unordentlichen Begierden, die nicht in Stand sind, bei sich zu sagen: ich empfangen Vortheile von der Gesellschaft, dafür bin ich ihr wieder verpflichtet; diese würden alles über und einstürzen, wenn nicht die Furcht des Uebels ihren Nasen der gewaltige Kappzaum würde, der sie bändigte.

Diese gegen den klassischen Vergeltungsanspruch gerichtete, mithin tendenziell generalpräventive Theorie³³ ist deutlich gemäßigter als diejenige Rousseaus, welche besagt, dass der Verbrecher, da er die Gesetze verletzt, aufhört, ein „Glied“ („membre“) des Staates zu sein und sich mithin als „Feind“ („ennemi“) im „Krieg“ („guerre“) mit dem Staat befindet.³⁴ Der Mann ohne Vorurtheil argumentiert dennoch im Sinne des *Contrat social*, da er eine Situation beschreibt, in der ein Mitglied des Staats seinen Verpflichtungen nicht nachkommt. Nur wartet der Verfasser nicht – und auch das weist auf Sonnenfels' rechtstheoretische Position hin –, bis der Verbrecher sich zum Feind dieses Staates gemacht hat, sondern versucht ihn vorbeugend durch Strafandrohung daran zu hindern und so die Gesellschaft wirksamer zu schützen.

Eine vielleicht gut begründete Theorie der Notwendigkeit der Strafe, vortragen durch eine elegante Verbindung von Staats- und Strafrechtstheorie, aber ohne auch nur den leisesten Hauch von Zweifel, dem sich der Verfasser ja eigentlich verschrieben hatte. Die Chance, die Anmerkungen des Edlen Wilden ernst zu nehmen, ist auch sogleich vorüber, weil dieser sich als lernbegieriger Schüler sofort von den Argumenten des Lehrers überzeugen lässt (und damit, zumindest in diesem Punkt, kein Mann ohne Vorurtheil mehr ist).

Nun stellt sich die Frage, warum der Verfasser diesen ihn selbst definierenden Vorteil der Vorurteilsfreiheit so ungerührt verstreichen lässt? Wollte er nicht genau das? Den Sprung vom Natur- zum Kulturzustand noch einmal kritisch nachvollziehen? Und brauchte er dafür nicht den kritischen Zweifel Capakaums? Der zweite Band gibt hierauf keine Antwort. Der Gute

33 Vgl. hierzu Ogris, Sonnenfels als Rechtsreformer (wie Anm. 2), 73–77.

34 Jean-Jacques Rousseau: Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts. Übers. und hrsg. von Hans Brockard. Durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe. Stuttgart 1994 (=Reclams Universal-Bibliothek 1769), 37 – Rousseau, Œuvres complètes (wie Anm. 14), Bd. III (1964), 373.

Wilde tritt immer weniger bis Capakaum noch in Erscheinung und an seinem Ende von der Bühne der Wochenschrift gänzlich ab.

Der dritte Band oder zweite Jahrgang schließlich verzichtet auf die Figur Capakaums, so dass dem Leser der Eindruck vermittelt wird, dass das Unternehmen der vorurteilsfreien Betrachtung der eigenen Kultur, insbesondere der rechtlichen Rekonstruktion des Staates, nicht durchführbar war. Und in der Tat, diesen Eindruck holt der Verfasser auch explizit ein. Ja, er definiert sich und seine Eigenschaften neu. Er nennt sich zwar noch den Mann ohne Vorurtheil, aber er überlegt ganz offen, ob die Vorurteilsfreiheit wirklich und noch immer sein Ziel bei der Reflexion über das bestehende und ideale Rechtswesen darstellt.

Die Wende erfolgt mit einem rhetorischen Paukenschlag: „Es giebt schädliche Vorurtheile“, beginnt der Verfasser seine Ausführungen des dritten Bandes respektive zweiten Jahrgangs (wir befinden uns mittlerweile im Herbst 1767), „wer läugnet es? aber sind darum alle Vorurtheile schädlich? giebt es keine, die auf die bürgerliche Gesellschaft einen wohlthätigen Einfluß haben? keine, die man verehren, die man auszurotten, sich hüthen soll?“ (MOV III, 213). Die hier angesprochene Frage wurde, worauf Sonnenfels auch hinweist,³⁵ von der Patriotischen Gesellschaft zu Bern 1762 unter dem Titel *Finden sich dergleichen Vorurtheile, die eine Ehrerbietung verdienen, und die ein guter Bürger öffentlich anzugreifen sich ein Bedenken machen soll?* ausgeschrieben.³⁶ Die damit verbundene Aufwertung rekurriert auf Positionen, wie sie seit Mitte des 18. Jahrhunderts vertreten werden (Friedrich Carl von Moser, Johann Josias Sucro, Thomas Abbt, der auf die Preisfrage antwortete, aber nicht ausgewählt wurde,³⁷ sowie Georg Friedrich Meier). Zentrales Argument, das neu in die Debatte eingebracht wird, ist die Infragestellung der Gleichung Vorurteil = Irrtum bzw. falsche Meinung.

Gelegnet wird nicht, dass der Besitzer eines Vorurteils theoretisch gesehen einen Irrtum begangen hat, gefragt wird vielmehr, ob in ihm zugleich eine *praktische*, also moralische oder rechtlich relevante, Wahrheit oder Notwendigkeit verborgen ist. Ein Zitat Mosers bringt das auf den Punkt:

35 MOV III, 213: „Die Akademie von Bern hat vor einigen Jahren diese Frage wichtig genug gehalten, als eine Preisaufgabe auszusetzen.“

36 So die Formulierung aus den *Briefen, die neueste Litteratur betreffend*, in: Moses Mendelssohn: Gesammelte Schriften. Jubiläumsausgabe. Hrsg. von Ismar Elbogen und Alexander Altmann. Bd. 5, 3. Bearbeitet von Eva J. Engel. Jubiläumsausgabe. Stuttgart-Bad Cannstatt 2004, 507. Vgl. hierzu Godel, Vorurteil (wie Anm. 22), 149; Godel, Der Wilde (wie Anm. 21), 227.

37 Hierzu Godel, Vorurteil (wie Anm. 22), 149–164.

Es giebt zwar in der Theorie keine weise Thorheiten und vernünftige Irrthümer, in der Praxi aber häufig; es wird keine philosophische und noch weniger moralische Ketzerey seyn, zu sagen: Es giebt *nothwendige Vorurtheile*.³⁸

Die Berner Frage und auch die damit verbundenen vorurteilsrehabilitierenden Positionen werden von allen Seiten betrachtet. Es gibt – wie der Verfasser ausführt – durchaus positive Vorurteile, gerade in Hinsicht eines Rechtssystems, zum Beispiel die „Vorurtheile der Religion, der Regierungsform, der Kriegszucht, die so viel Einfluß auf einen gewissen nutzbaren Endzweck haben“ (MOV III, 216). Als Beispiel dienen ihm religiöse Regeln anderer bzw. historischer Völker, die neben dem angegebenen falschen noch einen richtigen Sinn haben (MOV III, 213):

Wenn ich in Indien mich befände, und ich spräche mit einem Weisen des Landes, so glaube ich, würde er zu mir sagen: „Es ist ein Vorurtheil, daß es ein verdienstliches Werk ist, zu Gott in einem Flußwasser zu beten: wir läugnen es nicht. Aber wir sind in einem heissen Erdstriche: die öftere Abwaschung ist bei uns heilsam, sie ist nothwendig [...]“

Statt idealer „Philosophie“ (MOV III, 214) werden jetzt also historisch oder kulturell relevante Standpunkte, das heißt solche eines jeweiligen „Erdstriche[s]“ (MOV III, 213), herangezogen – und grundsätzlicher die Vorstellung, dass Menschen Vorurteile benötigen, weil der Staat nicht nur aus Philosophen, sondern aus Menschen besteht, die ihr Handeln nicht immer vollständig reflektieren können und daher das Rechte sozusagen automatisch tun müssen. Bisweilen, so das Argument, benötigt man ein „Mittel in den Händen [...], diese ungestüme und dumme Menge nach unsrer Absicht zu lenken“ (MOV III, 215).

38 Friedrich Carl von Moser: *Beherrigungen*. Frankfurt a. M.: Knoch- und Eßlinger 1761, 50. Vgl. hierzu Godel, *Vorurteil* (wie Anm. 22), 137–149 (zu F. C. von Moser), 186 (zum Bezug zu Sonnenfels). Vgl. auch Rainer Godel: „Eine unendliche Menge dunkler Vorstellungen“. Zur Widerständigkeit von Empfindungen und Vorurteilen in der deutschen Spätaufklärung. In: *Deutsche Vierteljahrsschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte* 76 (2002), 542–576. Zum Verhältnis von Moralischer Wochenschrift und Aufklärungsphilosophie allgemein vgl. Ernst Stöckmann: ‚Philosophie für die Welt‘ zwischen ästhetischer und sittlicher Programmatik. Zu einigen Aspekten popularphilosophischer Publizistik am Beispiel der Moralischen Wochenschriften G. F. Meiers und S. G. Langes. In: *Textsorten deutscher Prosa vom 12./13. bis 18. Jahrhundert und ihre Merkmale*. Akten zum Internationalen Kongress in Berlin 20. bis 22. September 1999. Hrsg. von Franz Simmler. Bern [u. a.] 2002 (=Jahrbuch für Internationale Germanistik 67), 603–630.

Dieser Auffassung wird durch den Verfasser eine Gegenposition gegenübergestellt (MOV III, 221):

Ein aufgeklärtes Volk gehorchet, weil es will; ein durch Vorurtheile geblendetes, weil es muß. – Ein gezähmter Löwe liebkoset seinen Führer, ein gefesselter Löwe versucht seine Kräfte von Zeit zu Zeit, die Ketten zu zerreißen: endlich zerreißt er sie, und wütet am ersten gegen seinen Führer.

Ein klares Bekenntnis zum Republikanismus also, mit unverhohlener, rousseauistisch gefärbter Drohung der Revolution. Die Formulierung erinnert durch ihre Tiermetaphorik an den *Contrat social*, erstes Buch, erstes Kapitel: „Solange ein Volk zu gehorchen gezwungen ist und gehorcht, tut es gut daran; sobald es das Joch abschütteln kann und es abschüttelt, tut es noch besser“ („tant qu’un Peuple est contraint d’obéir et qu’il obéit, il fait bien; sitôt qu’il peut secouer le joug et qu’il le secoue, il fait encore mieux“).³⁹

Es ist nicht so, dass beide Argumente gleich wögen. Durch die Tatsache, dass das erste Argument nur als Frage formuliert ist („sind [...] alle Vorurtheile schädlich?“) und die Beispiele, die für dieses Argument sprechen, lediglich referiert werden, während das zweite Argument ganz eindeutig die Meinung des Verfassers wiedergibt („Höret, was ich auf diese Beispiele zu antworten habe“ MOV III, 216), wird eine Hierarchisierung vorgenommen, die ja auch im Hinblick auf den beizubehaltenden Titel der Wochenschrift dringend notwendig ist.

Dennoch löscht das zweite Argument das erste nicht vollkommen aus.⁴⁰ Denn das zentrale Theorem des ersten Arguments – wir benötigen „Mittel in den Händen [...], diese ungestüme und dumme Menge nach unsrer Absicht zu lenken“ (MOV III, 215) – ist ja bis zu einem gewissen Grade mit der Strafrechtstheorie des Verfassers (die dieser wie gesagt an zentraler Stelle gegen Capa-Kaum kritisch in Zweifel gezogen hatte) kompatibel, die ebenfalls nach Mitteln und Wegen gesucht hatte, wie man mit der nicht-idealen Position umgeht, dass jemand den Verpflichtungen des Sozialvertrags nicht oder nur ungenügend nachkommt, obwohl diese eigentlich zu seinem Vorteil sind.

Der Mann ohne Vorurtheil darf also der Mann ohne Vorurtheil bleiben. Gebahnt wird dennoch ein Weg, der nicht-rationale bzw. nicht-rational einholbare Positionen bei der Führung der Bürger (bzw. bei deren Selbstfüh-

39 Rousseau, *Gesellschaftsvertrag* (wie Anm. 34), 6; Rousseau, *Œuvres complètes* (wie Anm. 14), Bd. III (1964), 352.

40 Zu diesem Ergebnis kommt, wenn auch auf der Basis anderer Prämissen, auch Godel, *Der Wilde* (wie Anm. 21), 228.

nung) nicht vollständig ausschließt, ja diese geradezu für notwendig für die Errichtung eines Staatswesens erklärt. Die Zielrichtung des dritten Bandes ist also, anders als im zweiten, nicht länger der Bereich des sicheren theoretischen Wissens vom Staatswesen – Was kann einem universalen Zweifel standhalten? –, sondern des tendenziell unsicheren Wissens der Rechtspraxis: Was müssen die Menschen als Bürger – nicht unbedingt in Form von Vorurteilen, sondern in Form von Glauben, Einstellung und Gefühl – immer schon akzeptiert haben, um zu einem republikanischen Staat zu kommen bzw. zu ihm gehören zu dürfen?

Diese neue Argumentation beginnt damit, dass der Verfasser den Glauben und die Religion als einen Bereich von Gesetzgebung definiert, der dort wirkt, und zwar ursächlich wirkt, wo das eigentliche Gesetz, also Verfassung und Strafrecht, nicht hinreichen: Der Gesetzgeber – heißt es im Folgenden –, der es verabsäumt hat, „die Religion in das Herz der Bürger einzupflanzen“, der „wird das Unvermögen der gesetzgebenden Gewalt in mehr denn einem Falle wahrnehmen müssen“ (MOV III, 251). Beispiele hierfür sind der Selbstmord, der nur mit Gründen der Religion verhindert werden könne, und interessanterweise die „Eidschwüre“: „In wie manchem Umstande hat der Richter keinen andern Weg, einen gewissen Grad der *Wahrscheinlichkeit* zu erhalten, den er für Wahrheit annehmen muß?“ (MOV III, 253; Herv. M. B.).

Die Argumentation besagt also, dass das Gesetz sich zwar gerne auf sicheres Wissen bzw. „Gewißheit“ (MOV III, 254) stützen würde, dies jedoch in vielen Fällen nicht kann. Der Bereich des Glaubens bzw. begrenzten Wissens lässt sich gerade nicht ausschließen, ganz im Gegenteil: Der Staat und seine Gesetze basieren, letzten Endes und oftmals nicht bewusst, auf nichts anderem als diesem unsicheren Wissen im Glauben. Das „Gesetz“ muss „seine Kraft und Unverbrüchlichkeit [...] von der Religion borgen“ (MOV III, 254).

Ein wichtiges Argument, das in die gleiche Richtung geht, ist die Frage der Erziehung. Ähnlich wie bei der Vorurteilsfrage präsentiert der Verfasser zwei Meinungen, die er am Ende kommentiert. Ein Vater meldet sich – auch das ein klassisches Gattungsmerkmal der *Moralischen Wochenschrift* – in einem fiktiven Brief⁴¹ zu Wort. Er überlegt, ob er seinen Sohn an einem ex-

41 Zum Thema der fiktiven Leserbriefe in *Moralischen Wochenschriften* vgl. Martens, *Botschaft* (wie Anm. 10), 154–155; Susanne Niefanger: *Schreibstrategien in moralischen Wochenschriften. Formalistische, pragmatische und rhetorische Untersuchungen am Beispiel von Gottscheds „Vernünftigen Tadeln“*. Tübingen 1997 (=Medien in Forschung und Unterricht, Serie A 45), 207–215, zur

ternen Ort erziehen lassen soll, damit er ein tüchtiger Diener des Staates wird. Er tendiert dazu, diesen Plan umzusetzen; sein bester Freund, den er referierend ebenfalls zu Wort kommen lässt, rät jedoch ab.

Die Argumente in Bezug auf das Für und Wider drehen sich einerseits um die Frage, ob die erwähnten Erziehungsorter den ihnen zugeschriebenen Zweck wirklich erfüllen; diesen (pädagogischen) Teil der Debatte blende ich im Folgenden aus. Andererseits geht es darum, was ein guter Staatsbürger ist und in welchem Verhältnis er zu den Gesetzen stehen soll. Dieser Bereich soll im Mittelpunkt meiner weiteren Ausführungen stehen.

Der Vater ist ein fleißiger Leser des *Manns ohne Vorurteil* und weiß, dass er dem Verfasser nicht unter dem Stand seiner eigenen Diskussion begegnen darf. Also zitiert er dessen Position zur Frage der Vorurteile. Wir erinnern uns: Der Mann ohne Vorurteil hatte im Zusammenhang mit der Berner Preisfrage, ob Vorurteile auch positive Effekte haben können, letztlich bestimmend geantwortet: „Ein Vater seines Volkes überzeuge durch die einleuchtende Güte seiner Gesetze“ – und nicht durch „Schrauben, Umwege, Kunstgriffe“ (MOV III, 218). Die Gesetze müssen also *in sich* den Ansporn zu ihrer Befolgung haben. Der Kunstgriffe der nicht rational einholbaren Vorurteile bedürfen sie hingegen nicht. Auf der Höhe dieses Argumentationsstandes antwortet ihm nun der Vater: Selbst wenn dem so ist, argumentiert er, wenn also die „Fürsten“ ihren „Völkern nur solche Gesetze“ vorschreiben, „deren Güte jedermann in die Augen fällt“, dann folgt daraus nicht automatisch, dass die Menschen immer „um ihres eigenen Besten Willen gehorchen“ (MOV III, 370), da es ja (MOV III, 371)

unter Millionen Menschen immer kurzsichtige, immer fühllose, immer solche geben [wird], die ihren besonderen Vortheil, dem allgemeinen vorziehen, weil nach ihrer Rechnung, dieser besondere Vortheil weit grösser ist, als der Antheil, so von dem allgemeinen, in so viele Theile zerstückten Vortheile ihnen anheimfällt.

Das ist sehr diffizil argumentiert vom Vater, da er erstens nicht hinter die Vorurteils-Debatte zurückfällt, also bereits von Gesetzen ausgeht, die dem Menschen den Vorteil ihrer Befolgung vor Augen stellen. Gleichzeitig greift er das Strafargument des Verfassers auf, wenn er ausführt, dass es trotz gütiger und gerechter Gesetze, die dem verständigen Menschen klar machen, dass er, auch als Einzelner, von der Realisierung der *volonté générale* mehr profitiert als von der Durchsetzung seiner Individualinteressen, dass es also

Kommunikation zwischen dem fiktiven Verfasser und den fiktiven Lesern allgemein: 96–114.

trotz dieser Gesetze Menschen gibt, die sich für ihren privaten Vorteil entscheiden.

Da haben wir sie wieder, die bereits bei Möser angesprochene auf sich bezogene Liebe – in diesem Falle jedoch nicht mehr in Form der unschuldigen Selbstliebe, des *amour de soi*, sondern in Form der selbststüchtigen Eigenliebe, des *amour propre*. Die unschuldige Selbstliebe überzeugt der Staat durch gütige Gesetze, die Eigenliebe zwingt er äußerlich durch Strafen (das war wie gesagt das Argument des Verfassers) und innerlich (das ist jetzt das Argument des Vaters), indem er den Bürgern, zum Beispiel an den diskutierten Erziehungsörtern, Gehorsam einpflanzen lässt (MOV III, 369; Herv. M. B.):

Es liegt dem Staate ohne Zweifel unendlich daran, von seinen Bürgern der unbedingtesten Folgsamkeit versichert zu seyn [...]; eine Folgsamkeit, die alle Vernünfteleyen über die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit der Gesetze ausschließt; einer Folgsamkeit, die ihren Beweggrund in dem einzigen Ausspruche sucht: *so befiehlt das Gesetz [...]*.

Der Freund hält dagegen, indem er erstens argumentiert, dass die Erziehungsörter nicht das leisten, was sich der Vater erhofft (ein pädagogisches Argument, das wir für unseren Kontext wie gesagt vernachlässigen können),⁴² und zweitens, indem er versucht, auch das Gehorsamsargument zu kippen (MOV III, 382):

Höchstens kann man dieses Betragen Befolgen, Ordnung – keineswegs aber Folgsamkeit, oder Ordentlichkeit nennen. Die Folgsamkeit ist die Bereitwilligkeit etwas zu thun. Die Handlung selbst setzt diese Bereitwilligkeit nicht voraus [...].

Der Freund sieht, dass es dem Vater letztlich um den Aspekt der Absicherung der Gesetze, unabhängig von der Einstellung der Bürger zu diesen Gesetzen, geht: „Der Diebstahl werde unterlassen, auch aus blosser Furcht des Stranges! die Gesetze sind einigermaßen damit zufrieden, und erreichen ihre Absicht“ (MOV III, 383). Aber das ist nach seiner Vorstellung nichts weiter als „Maschinengang[]“ und „Zwang[]“ (MOV III, 384–385). Ziel einer guten Erziehung sei jedoch die *freiwillige* Unterwerfung unter die Gesetze. Der Freund versucht also, das Argument des Verfassers gegen die Vorurteile auf sein Argumentationsniveau zu hieven: Seiner Meinung nach

42 Das pädagogische Argument lautet, dass ein Erziehungsort nicht den „hundertfältigen Zusammensetzungen der Temperamente und Neigungen gleich angemessen“ ist (MOV III, 378).

darf eine Beeinträchtigung des Freien Willens bei der Befolgung der Gesetze nicht einmal in den zartesten Ansätzen vorhanden sein.

Der Verfasser, der in diesem Streit um seinen Rat gebeten wurde, versucht eine salomonische Lösung: Er sieht die „Vortheile“ in der Argumentation des Vaters (MOV III, 394) und versteht die „Bedenklichkeiten“ des Freundes. Praktisch ist er etwas mehr auf Seiten des Letzteren „ich würde die Pflicht, das Herz und den Geist meines Sohnes zu bilden, nicht von mir wälzen“ (MOV III, 392). Dies bezieht sich jedoch auf die (hier wie gesagt nicht relevante) Frage, ob die Erziehungsörter den vom Vater angestrebten Zweck erfüllen.

Aus der eigentlichen Frage hält er sich jedoch heraus. Worum geht es in dieser unentschiedenen Debatte wirklich? Mit Rousseau gesprochen wird diskutiert, ob sich die unschuldige Selbstliebe, der *amour de soi*, in eine Liebe zum Gesetz erweitern kann. Diesen Gedanken finden wir in der *Nouvelle Héloïse*, in der Herr von Wolmar ausführt, dass die „unschuldige Eigenliebe“, der „*amour-propre indifférent par lui-même*“ (in diesem Falle ist Rousseau in Bezug auf seine eigenen Begriffe nicht ganz konsequent) – in eine „Liebe zur Ordnung“ („*amour de l'ordre*“) bzw., er spricht von Julie, in in eine „Liebe zu ihrer Pflicht“ („*amour de son devoir*“) verwandelt werden kann.⁴³ Im *Emile* heißt es dementsprechend: „L'amour des hommes dérivé de l'amour de soi est le principe de la justice humaine“ – „Die aus der Selbstliebe abgeleitete Menschenliebe ist die Grundfrage der menschlichen Gerechtigkeit“.⁴⁴

Das ist die idealistische Maximalforderung. Was aber tun mit Menschen, die diesen Schritt der Erweiterung der Selbstliebe auf die Gesetze nicht mitmachen und eher in Richtung Eigenliebe tendieren? Der Verfasser kann dem Vater in diesem Punkt kaum widersprechen. Denn wie oben ausgeführt, hat dieser das zentrale Argument der Straftheorie des Verfassers übernommen: Es gibt Leute, die ihrer Eigenliebe zuungunsten der *volonté générale* frönen, also nicht, wie es im *Gesellschaftsvertrag* gefordert wird, ihre „ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens“ („*toute sa puissance sous*

43 Jean-Jacques Rousseau: Julie oder Die neue Héloïse. Briefe zweier Liebenden aus einer kleinen Stadt am Fuße der Alpen. Übers. von Dietrich Leube. München 1988 (=Winkler Weltliteratur), 513–514; Rousseau, *Œuvres complètes* (wie Anm. 14), Bd. II (1961), 491–492.

44 Rousseau, *Œuvres complètes* (wie Anm. 14), Bd. IV (1969), 523 – Rousseau, Emil (wie Anm. 14), 329. Ähnlich auch folgende Passage in Rousseau, *Œuvres complètes* (wie Anm. 14), Bd. IV, 547: „Etendons l'amour-propre sur les autres êtres, nous le transformerons en vertu“ – Rousseau, Emil (wie Anm. 14), 261: „Dehnen wir die Eigenliebe auf andere aus, so verwandeln wir sie in Tugend“.

la suprême direction de la volonté générale“) stellen,⁴⁵ auch wenn das für sie, auf lange Sicht gesehen, gar keinen Vorteil darstellt. Und vor diesen Menschen muss man das Gemeinwesen schützen.

Dass der Verfasser seine Straftheorie nicht hat durch Capa-Kaum überprüfen lassen, wird jetzt sozusagen nachgeholt, indem der juristischen Argumentation eine pädagogische zur Seite gestellt wird: Abschreckung alleine, das war ja das Argument des Verfassers gegen Capa-Kaum, ist nämlich nicht ausreichend. Auch Abschreckung setzt ja ihrerseits ein moralisches Kalkül voraus, das man jedoch bei einem Menschen nicht unbedingt voraussetzen kann, der schon das Kalkül, dass die Individualinteressen sich letztlich besser in der *volonté générale* wiederfinden, missachtet. Daher der Vorschlag, das Vernünftige, nämlich die Unterordnung unter, den Gehorsam gegen das Gesetz, auf eine letztlich unvernünftige, das heißt rational nicht einholbare Weise den Menschen durch Erziehung angedeihen zu lassen, so dass auch diejenigen, die es nicht mit Vernunft einsehen, warum der Staatsvertrag für sie von Vorteil ist, von der Selbstliebe zur Liebe zum Gesetz geführt werden. Nicht durch Vorurteile, aber durch etwas, das den Vorurteilen sozusagen auf dem Niveau des moralischen Automatismus gleicht. Man muss jedoch hinzufügen, dass die zuletzt rekonstruierte Position nicht das letzte Wort der Wochenschrift darstellt, sondern gegen die des Freundes und teilweise gegen die des Verfassers steht. Es bleibt aber bemerkenswert, dass es sich um ein Argument handelt, das auf erster Ebene, der Diskussion der Vorurteilsfrage, ausgeschlossen wurde, aber auf höherer Ebene, nämlich der Frage nach der Absicherung republikanischer Gesetze, wieder auftaucht und sich gut in die Strafrechtstheorie des Verfassers fügt.

Wie man es also dreht und wendet: Es scheint so zu sein, dass man niemals vollständig ausschließen kann, dass der Mensch zur Liebe zum Gesetz auf eine undurchsichtige Weise gezwungen werden muss. Und genau dieser Uneinholbarkeit widmet sich Sonnenfels' *Mann ohne Vorurtheil* in mehreren Anläufen.

4. Ergebnisse

Um die Ergebnisse dieses Aufsatzes zusammenzufassen: Möser zeigt in seiner Wochenschrift den Hiatus zwischen Selbstliebe und Gesetz auf, sieht aber dessen Auflösung nur im Modus der erotischen Liebe, sozusagen als Ersatz

45 Rousseau, Gesellschaftsvertrag (wie Anm. 34), 18; Rousseau, Œuvres complètes (wie Anm. 14), Bd. III (1964), 361.

des Gesetzes, als möglich an. Sonnenfels diskutiert verschiedene Möglichkeiten der Auflösung, die aber, jede für sich, deutlich machen, dass der Hiatus zwischen Selbstliebe und Gesetz – egal wie weit man die Argumentation führt – bestehen bleibt und lediglich mit dem „fondement mystique de son autorité“, dem mystischen Grund der Autorität des Rechtes,⁴⁶ gefüllt werden kann.

46 Blaise Pascal: Pensées. In: Blaise Pascal: Œuvres complètes. Hrsg. von Louis Lafuma. Paris 1963, 493–641, hier S. 507 (Nr. 60/294) – Blaise Pascal: Gedanken über die Religion und einige andere Themen. Hrsg. von Jean-Robert Armogathe. Übers. von Ulrich Kunzmann. Leipzig 1987, 60. Dazu: Jacques Derrida: Gesetzeskraft. Der „mystische Grund der Autorität“. Übers. von Alexander G[arcia] Düttmann. Frankfurt a. M. 1991 (=Edition Suhrkamp 1645; N. F. 645), 23–25.

Jahrbuch
für
Internationale Germanistik

Reihe A • Kongressberichte
Band 110



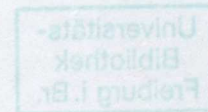
PETER LANG

Bern • Berlin • Bruxelles • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Periodische Erziehung
des Menschengeschlechts

Moralische Wochenschriften im deutschsprachigen Raum

Herausgegeben von
Misia Sophia Doms und Bernhard Walcher



PETER LANG

Bern • Berlin • Bruxelles • Frankfurt am Main • New York • Oxford • Wien

Bibliografische Information Der Deutschen Nationalbibliothek

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

GE
2012
5032

h

Universitäts-
Bibliothek
Freiburg i. Br.

Die Herausgeber danken der Deutschen Forschungsgemeinschaft sehr herzlich für die großzügige finanzielle Unterstützung der Tagung „Periodische Erziehung des Menschengeschlechts vor Lessing“, die sie 2011 am Internationalen Wissenschaftsforum der Universität Heidelberg veranstalten konnten.

ISSN 0171-8320

ISBN 978-3-0343-1202-8 br. ISBN 978-3-0351-0473-8 eBook

© Peter Lang AG, Internationaler Verlag der Wissenschaften, Bern 2012
Hochfeldstrasse 32, CH-3012 Bern
info@peterlang.com, www.peterlang.com, www.peterlang.net

Alle Rechte vorbehalten.

Das Werk einschließlich aller seiner Teile ist urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung außerhalb der engen Grenzen des Urheberrechtsgesetzes ist ohne Zustimmung des Verlages unzulässig und strafbar. Das gilt insbesondere für Vervielfältigungen, Übersetzungen, Mikroverfilmungen und die Einspeicherung und Verarbeitung in elektronischen Systemen.

Printed in Hungary

UB Freiburg



301150

Inhaltsverzeichnis

Vorwort der Herausgeber	9
Moralische Aufklärung im 18. Jahrhundert. Ziele, Medien, Aporien Von Wilhelm Kühlmann	15
Wider Unvernunft und Vorurteil. Gottscheds <i>Vernünfftige Tadlerinnen</i> (1725–1726) im Einsatz für eine aufgeklärte Gesellschaft Von Helga Brandes	47
Gottscheds aufklärerischer Diskurs in seiner Moralischen Wochenschrift <i>Der Biedermann</i> (1727–1729) Von Roland Krebs	67
<i>Der Freymäurer</i> und die Sokratische Methode. Eine Moralische Wochenschrift aus dem Jahr 1738, Lessings <i>Freimaurergespräche</i> und die Rezeption Von Sandra Richter	83
Gefährliche Fabeln? Strategien der Satire in der halleschen Wochenschrift <i>Der Teutsche Locmann</i> (1738–1739) Von Nina Hahne	113
Pferde, Hunde und Philosophie. Antike Jugendbilder und zeitgenössische Anthropologie in der Leipziger Moralischen Wochenschrift <i>Der Jüngling</i> (1747–1748) Von Guglielmo Gabbiadini	137
Träume, „die in die Moral einschlagen“. Zur Gattung der Traumsatire in der Moralischen Wochenschrift <i>Der Träumer</i> (1752–1753) Von Carsten Zelle	169
Rechtschaffen ohne Religion? Zum problemgeschichtlichen Hintergrund von Lessings Polemik gegen den <i>Nordischen Aufseher</i> (1758–1761) Von Björn Spiekermann	189

Die Transformation barocker Satire in Christian Friedrich Schwans Moralischer Wochenschrift <i>Der Unsichtbare</i> (1764–1766) Von Julia Bohnengel	213
Zorn in empfindsamen Zeiten. Diaristische Affektbeobachtung und republikanisches Grollen im Zürcher <i>Erinnerer</i> (1765–1767) von Lavater und Füssli Von Barbara Beßlich	239
Aufklärung von oben. <i>Der Bürger</i> (1765–1770), Mainz. Eine ‚Moralische Wochenschrift‘ auf kurfürstlich-katholischem Territorium Von Bernhard Walcher	259
„Die Anmerkungen sind unausstehlich“. Anton Ferdinand von Geusaus Moralische Wochenschrift <i>Der hungrige Gelehrte</i> (1774–1775) und die logisch-moralische Unzuverlässigkeit ihres fiktiven Verfassers Von Misia Doms	285
Strukturwandel der Lesererwartung. Eine Mediengeschichte des frühen Cliffhangers in Moralischen Wochenschriften Von Gunhild Berg	315
Auf den Stufen zur Glückseligkeit. Zum Wochenschriftenzyklus von Georg Friedrich Meier und Samuel Gotthold Lange Katrin Bojarzin	339
Der Vorurteilsdiskurs der Aufklärung in den Moralischen Wochenschriften. Popularphilosophische Bestimmungsgründe und narrative Auflösungen Von Rainer Godel	359
„Ein Mischmasch von Landwein, den wir für Burgunder-Wein verkaufen.“ Das Erdbeben von Lissabon in Moralischen Wochenschriften Von Thorsten Unger	381
Das „auf Liebe gegründete Recht“. Gefühl und Gesetz in Justus Mösers und Joseph von Sonnenfels' Wochenschriften Von Maximilian Bergengruen	403

Natur-Geschichten vom „deutschen Büffon“. Friedrich Heinrich Wilhelm Martinis <i>Mannigfaltigkeiten</i> (1769–1773) Von Michael Bies	429
Ein ‚Reader's Digest‘ für Tugendfreunde? Präsentationsformen moralischen Schrifttums in publizistischen Auswahlsammlungen des 18. Jahrhunderts Von Jost Eickmeyer	447
Personenregister	481