

xviii.ch

JAHRBUCH DER SCHWEIZERISCHEN GESELLSCHAFT
FÜR DIE ERFORSCHUNG DES 18. JAHRHUNDERTS

ANNALES DE LA SOCIÉTÉ SUISSE POUR L'ÉTUDE
DU XVIII^E SIÈCLE

ANNALI DELLA SOCIETÀ SVIZZERA PER LO STUDIO
DEL SECOLO XVIII

VOL. 5/2014

SCHWABE VERLAG BASEL

NEUE PERSPEKTIVEN AUF
ISAAK ISELIN

NOUVELLES PERSPECTIVES
SUR ISAAK ISELIN

GASTHERAUSGEBER – ÉDITEUR INVITÉ
FLORIAN GELZER

REDAKTION – RÉDACTION
SIEGFRIED BODENMANN, LÉONARD BURNAND,
JESKO REILING, NATHALIE VUILLEMIN

SCHWABE VERLAG BASEL



Unterstützt durch die Schweizerische Akademie
der Geistes- und Sozialwissenschaften
www.sagw.ch



Soutenu par l'Académie suisse
des sciences humaines et sociales
www.assh.ch



Sostenuto dall'Accademia svizzera
di scienze morali e sociali
www.sagw.ch

© 2014 Schwabe AG, Verlag, Basel
Satz: Jesko Reiling, Fribourg
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Druckerei, Muttenz/Basel
Printed in Switzerland
ISBN 978-3-7965-3341-9
ISSN 1664-011X

www.schwabeverlag.ch

Inhalt / Table / Indice

Editorial / Éditorial / Editoriale	7
Neue Perspektiven auf Isaak Iselin / Nouvelles perspectives sur Isaak Iselin	10
Florian Gelzer: Einleitung	11
Sundar Henny: Tahiti und Theorie. Zur Stellung von Ethnologie und Historie in Isaak Iselins <i>Geschichte der Menschheit</i>	18
Lina Weber: Isaak Iselin – ein Antiphysiokrat?	41
Marcel Naas: «Mit einer Methode, zu welcher ein Lehrer nicht aufgelegt ist, wird er gewiß nichts ausrichten». Isaak Iselins Ideal von Schule, Lehrern und Unterricht	73
Florian Gelzer: Eine Frage des Stils. Zum Literaturverständnis Isaak Iselins.....	101
Gideon Stiening: «Politische Metaphysik». Zum Verhältnis von Moral und Politik bei Isaak Iselin	136
Marie-Jeanne Heger-Étienvre: Entre enthousiasme et rejet : Le Paris de Louis XV vu par le jeune Isaak Iselin	163
Margret Genna und Lars Lambrecht: Die Patriotische Gesellschaft in Bern und die Anfänge der Geschichtsphilosophie. Ein Publikationsprojekt	186

Neue Forschungsbereiche / Nouveaux champs de recherche / Nuovi temi di ricerca	191
Rossella Baldi : Questionner la figure du médiateur : mises à jour archivistiques autour d'Élie Bertrand	191
Rezensionen / Recensions / Recensioni	203
Elisabeth Johanna Koehn über Julie Bondeli: Briefe, hg. von Angelica Baum und Birgit Christensen	203
Katja Barthel über Heidi Eisenhut, Anett Lütteken und Carsten Zelle (Hg.): Europa in der Schweiz. Grenzüberschreitender Kulturaustausch im 18. Jahrhundert	207
Michèle Crogiez Labarthe sur Malesherbes, Chrétien Guillaume de Lamoignon de : Voyage des montagnes neuchâtelaises, éd. par Roland Kaehr et Mélanie Bart Gadat	211
Timothée Léchet sur Hugues Marchal (dir.) : Muses et ptérodactyles. La poésie de la science de Chénier à Rimbaud	213
Nahema Hanafi sur Séverine Pilloud : Les mots du corps. Expérience de la maladie dans les lettres de patients à un médecin du 18 ^e siècle : Samuel Auguste Tissot	216
Miriam Nicoli sur Patrick Singy : L'Usage du sexe. Lettres au Dr Tissot, auteur de l'Onanisme (1760)	219

«Politische Metaphysik». Zum Verhältnis von Moral und Politik bei Isaak Iselin

Gideon Stiening

Isaak Iselin entwickelt seine politische Theorie in den späten 1750er Jahren auf der Grundlage vieler Bestimmungen der Philosophie Christian Wolffs. Dabei erweist sich der Schweizer Theoretiker als durchaus selbständiger Denker, der zu eigenständigen Modifikationen des politischen Wolffianismus neigte. Vor allem seine gegenüber Wolff noch radikalere Verknüpfung von Moral und Politik, die beide Formen normativer Ordnungen letztlich identifizierte, führt zu einem Modell von 'vollkommener' Staatlichkeit, die in der Theorie auf die Praxis der Französischen Revolution verweist.

«Was unmoralisch ist, ist unpolitisch.» (Maximilien de Robespierre)

Machiavelli und die Folgen

Eine der grossen Herausforderungen für die politische Theorie und Praxis der Frühen Neuzeit, die von Machiavellis Verständnis von Politik ausging, bestand in dem Nachweis der pragmatischen Notwendigkeit bzw. dem Postulat einer programmatischen Indifferenz erfolgreichen politischen Handelns gegenüber moralischen oder religiösen Normsystemen. Zwar bediente sich die Kritik an Machiavellis rein prudentieller 'Politik' in den kommenden Jahrhunderten gerne des (unzutreffenden) Arguments, der Florentiner Theoretiker habe eine Fähigkeit zur Unmoral – und d.h. hier zu bösem Handeln – zum Prinzip allen Regierens erhoben;¹ so heisst es schon in den

¹ Zu den Formen und Wegen der frühneuzeitlichen Machiavelli-Kritik vgl. u.a. Otfried Höffe: Zu Machiavellis Wirkung, in: Ders. (Hg.): Niccolò Machiavelli. Der Fürst (Berlin 2012) 179-199.

Six Livres de la République Jean Bodins, Machiavelli habe die «heiligen Geheimnisse der politischen Philosophie» verraten, weil er nicht viel mehr als ein Handbuch für «Hofschranzen der Tyrannen» verfasst habe und zudem bekennender Atheist gewesen sei. Vor allem habe Machiavelli nie wirklich begriffen, «worum es bei der politischen Philosophie» geht.² Und noch Friedrich Hölderlin schreibt im August 1793 an seinen Bruder:

Willst du nicht auch den fruchtbaren Lehrer der Despoten, Machiavelli, lesen? Seine ganze Schrift beschäftigt sich mit dem Problem, wie ein Volk am leichtesten zu unterjochen sei. Ich traue Dir's zu, dass seine fürchterlichen Grundsätze Dich nicht verderben werden.³

Die eigentliche Herausforderung der politischen Theorie der frühen Neuzeit durch Machiavellis *Il Principe* bestand aber nicht in solch unterstellter Amoralität des Regenten als Bedingung erfolgreichen Regierens; vielmehr – und das erkannten die ambitionierteren Theoretiker – war es die prätendierte Indifferenz politischen Handelns gegenüber Religion, Recht und Moral, mithin ihre mögliche theoretische und praktische Autonomie, die Bedenken weckte und Ängste schürte.⁴ Wohl gab es immer wieder auch explizite wie verborgene Apologien der säkularen und streng technischen Herrschaftslehre des Florentiner Meisterdenkers; so verwirft der spanische Rechtstheologe Francisco Suárez zwar ausdrücklich die Lehren Machiavellis, die allesamt falsch seien,⁵ die Unterscheidung zwischen der politischen Kompetenz und der

² Alle Zitate nach Jean Bodin: Sechs Bücher über den Staat. Übersetzt und mit Anmerkungen versehen von Bernd Wimmer. Eingeleitet und hg. von Peter Cornelius Mayer-Tasch. 2 Bde. (München 1981/1986), hier I 95.

³ Friedrich Hölderlin: Brief an den Bruder von Mitte August 1793, in: Ders.: Sämtliche Werke und Briefe. 3 Bde., hg. v. Michael Knaupp (München 1992/94) II 502.

⁴ Dass dies selbst noch für das späte 20. Jahrhundert gilt, kann man nachlesen bei Jürgen Mittelstrass: Politik und praktische Vernunft bei Machiavelli, in: Otfried Höffe (Hg.): Der Mensch – ein politisches Tier? Essays zur politischen Anthropologie (Stuttgart 1992) 43-67, spez. 46f.

⁵ Francisco Suárez: De legibus ac Deo legislatore. / Über die Gesetze und Gott den Gesetzgeber. Buch III. Hg., eingeleitet und ins Deutsche übersetzt von Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening. 2 Bde. (Stuttgart-Bad Cannstatt 2014) I 212 (III. 12. 2): «Haec est doctrina politicorum huius temporis, quam praecipue persuadere conatus est principibus secularibus Machiavelus solumque fundatur in hoc: quod non potest aliter temporalis respublica conservari. Unde illius iudicium perver-

moralischen Qualität eines Herrschers wird aber von dem jesuitischen Philosophen durchaus geteilt. Bei diesem heiklen Thema der politischen Klugheitslehre bezieht Suárez der Sache nach eindeutig die Position Machiavellis, weil er nachweisen kann, dass die persönlichen Positionen des Herrschers in religiösen und moralischen Fragen gegenüber seiner politischen Funktion indifferent sind und sein müssen; so stellt der Conimbicenser Theologe 1612 in *De legibus ac Deo legislatore* fest,

dass um vieles größere Nachteile gegen das Gemeinwohl folgen, wenn die bürgerliche Macht vom privaten Glauben oder den guten Sitten des Fürsten selbst abhingen. Dann gäbe es nämlich keinen Frieden und auch keinen echten Gehorsam in dem Gemeinwesen; vielmehr würde jeder Untertan seinen Oberen richten wollen und infolge dessen würde er ihm bereits in diesem Punkt den Gehorsam verweigern, was ein absurdes Verhalten wäre.⁶

Dass auch Kardinal Richelieu einige Jahre später auf der Grundlage und in Anwendung dieses Politikverständnisses Frankreich zu einen vermochte, ist weithin unbestritten.⁷ Die Zunahme von Schriften zu einer – unabhängig von einem Bezug auf Machiavelli möglichen – ratio status-Lehre seit dem späten 16. Jahrhundert belegen zudem den erheblichen Bedarf einer solchen Politik und ihrer theoretischen Erfassung im Zeitalter sich ausprägender absolutistischer Flächenstaaten.⁸

sum est: non posse esse verum regem et stabilem qui legibus virtutis astringitur eisque omnino subicitur.»

⁶ Ibid., I 186 (DL III. 10. 10): «Ad fundamentum contrarii erroris respondetur multo maiora incommoda contra bonum commune sequi, si potestas civilis pendeat ex privata fide vel bonis moribus ipsius principis, quia nulla esset pax neque obedientia in republica, sed quilibet subditus vellet superiorem suum iudicare et consequenter illi obedientiam negare, quod absurdissimum est.»

⁷ Vgl. hierzu u.a. Uwe Schulz: Richelieu. Der Kardinal des Königs. Eine Biographie (München 2009) 184f.

⁸ Vgl. hierzu u.a. Michael Stolleis: *Arcana Imperii und Ratio Status*. Bemerkungen zur politischen Theorie des frühen 17. Jahrhunderts, in: Ders.: *Staat und Staatsräson in der frühen Neuzeit. Studien zur Geschichte des öffentlichen Rechts* (Frankfurt a.M. 1990) 37-72; Michael Behnen: «Arcana – haec sunt ratio status». *Ragion di Stato und Staatsräson. Probleme und Perspektiven*, in: *Zeitschrift für historische Forschung* 14 (1987) 129-195; Gideon Stiening: *Das Recht auf Rechtlosigkeit*. Arnold Clapmarius' *De Arcanis rerumpublicarum* zwischen politischer Philosophie und Klugheitslehre, in: Hanspeter Marti, Karin Marti-Weissenbach (Hg.): *Nürnbergers Hochschule in Altdorf*.

Auch der Theoretiker Suárez oder der Praktiker Richelieu machten allerdings früh deutlich, dass es weniger die angebliche Forderung nach einer unmoralischen Politik als vielmehr die These von der Möglichkeit einer gegenüber Moral, Religion und gar den unterschiedlichen Rechten indifferenten Regierungslehre war, die seit 1532 beunruhigte. Konnte und durfte es tatsächlich eine Politik geben, die von moralischen, religiösen oder rechtlichen Normen vollkommen unabhängig agierte? Machiavelli hatte unmissverständlich klar gestellt, dass solcherart Regierungstechnik für die innere und äussere Befriedung – mithin für Stabilität und Sicherheit eines Staates – unverzichtbar sei.⁹ Seit Philipp Melanchthon und Francisco de Vitoria aber wurde die theoretische Legitimität und praktische Wirksamkeit solcherart ‘gottloser’ und ‘tugendfreier’ Politik bestritten.¹⁰

Aufklärerischer Anti-Machiavellismus: Politik zwischen Recht und Moral

Insbesondere in Zeiten der zunehmenden Lösung der Geltung moralischer und rechtlicher Normativität von theologischen Kategorien, mithin insbesondere im Zeitalter der Aufklärung, musste die Frage nach den Möglichkeiten normativer Einhegung rein technisch-praktischer Prudentialität des Poli-

Beiträge zur frühneuzeitlichen Wissenschafts- und Bildungsgeschichte (Wien, Köln, Weimar 2014) 191-211.

⁹ Einzig der Faktor der Stabilität des Gemeinwesens durch die bedingungslose Aufrechterhaltung von Ordnung und Frieden scheint eine normative Komponente der politischen Argumentation Machiavellis auszuprägen; hinsichtlich der erforderlichen Indifferenz des Fürsten gegenüber einem Image der Grausamkeit hält der Florentiner nämlich fest: «[D]ico che ciascuno principe debbe desiderare di essere tenuto pietoso e non crudele: nondimanco debbe avvertire di non usare male questa pietà. Era tenuto Cesare Borgia crudele: nondimanco quella sua crudeltà aveva racconcia la Romagna, unitola, ridottola in pace e in fede. Il che se si considerrà bene, si vedrà quello essere stato molto più pietoso che il populo fiorentino, il quale, per fuggire el nome del crudele, lasciò destruggere Pistoia.» Zitiert nach: Niccolò Machiavelli: *Il Principe / Der Fürst*. Italienisch / Deutsch. Hg. und übersetzt von Philipp Rippel (Stuttgart 2009) 126.

¹⁰ Vgl. hierzu u.a. Gideon Stiening: *Politisch-theologischer Anti-Machiavellismus. Die Rechtslehren Francisco de Vitorias, Philipp Melanchthons und Francisco Suárez*, in: Andreas Höfele, Jan-Dirk Müller u. Wulf Oesterreicher (Hg.): *Die Frühe Neuzeit: Revisionen einer Epoche* (Berlin, Boston 2013) 357-390.

tischen drängender wirken.¹¹ Hatten von Kardinal Reginald Pole¹² bis Gottfried Wilhelm Leibniz¹³ die Gegner Machiavellis die mangelnde Einbindung der Staatsräson in allgemeine Begründungstheorien des Praktischen durch den Hinweis auf das Fehlen theologischer Grundlegungen problemfrei und wie selbstverständlich kritisieren können, auf dass *Il Principe* nicht nur als amoralisch, sondern auch als gottlos verworfen werden konnte, so schwindet in Zeiten wirksamer Säkularisierung praktischer Vernunft wenigstens das Selbstverständliche solcherart Kritik. Die Schwierigkeiten, die eine erforderlich werdende tatsächlich säkulare Begründung der Geltung und Verbind-

- ¹¹ Insofern mag zwar in der systematischen Theologie oder der Soziologie der Begriff und die Sache der Säkularisierung verabschiedet werden aufgrund eines neuen Bedürfnisses nach Religion zu Beginn des 21. Jahrhunderts (vgl. hierzu Elisabeth Gräb-Schmidt: Abschied von der Säkularisierungsthese. Herausforderung für die protestantische Theologie der Gegenwart im Anschluss an Friedrich Schleiermacher und Karl Barth, in: Zeitschrift für Theologie und Kirche 110.1 (2013) 74-108); als historiographische Kategorie im Anschluss an Blumenberg (Die Legitimität der Neuzeit [Frankfurt a.M. 21988]) bleibt der Begriff jedoch unverzichtbar für eine jede Rekonstruktion ideeller Verlaufsformen der Frühen Neuzeit, weil hier um die Frage der Religion die zentralen Debatten geführt wurden, und die 'Legitimität der Neuzeit' in der Tat aus ihrer tatsächlich säkularen Theoriekontur erwächst. Dass diese strukturbildenden Prozesse der Verweltlichung stets von teilweise ausserordentlich erfolgreichen Gegenbewegungen begleitet, ja durch solcherart Resakralisierungen befördert wurden, ist jeder kritischen Verwendung des Säkularisierungsbegriffes seit Blumenberg stets präsent (vgl. hierzu Gideon Stiening: «Der hohe Rang der Theologie»? Theologie und praktische Metaphysik bei Suárez, in: Oliver Bach, Norbert Brieskorn u. Gideon Stiening [Hg.]: «Auctoritas omnium legum». Francisco Suárez' *De Legibus* zwischen Theologie, Philosophie und Jurisprudenz [Stuttgart-Bad Cannstatt 2013] 97-133).
- ¹² Pole bezeichnet Machiavellis *Principe* als ein Werk «von der Hand des Teufels»; vgl. hierzu: Reginald Pole: Apologia ad Carolum V. Caesarum, in: Epistolarum Reginaldi Poli S.R.E. cardinalis et aliorum ad ipsum. 5 Bde. (Brescia 1744–1757) I 66-171, hier 136f.; zur Stellung des Kardinals in der Machiavelli-Rezeption des 16. Jahrhunderts vgl. Peter S. Donaldson: Machiavelli and the Mystery of State (Cambridge 1992) 1-36.
- ¹³ Zur Einbindung aller Politik in einen theologischen und metaphysischen Rahmen vgl. Wilhelm Schmidt-Biggemann: Weltordnung und Reichspolitik. Gottfried Wilhelm Leibniz (1646–1714) als politischer Theoretiker, in: Bernd Heidenreich, Gerhard Göhler (Hg.): Politische Theorien des 17. und 18. Jahrhunderts. Staat und Politik in Deutschland (Darmstadt, Mainz 2011) 141-163.

lichkeit rechtlicher und moralischer Normativität mit sich brachte, erweiteren sich auf das Feld einer normativen Grundlegung des Politischen.

Darüber hinaus wirkte sich auf die zunehmend prekäre Lage einer rein prudentiellen Politiktheorie aus, dass sich seit dem Ende des 17. Jahrhunderts – spätestens mit Thomasius¹⁴ – eine substantielle Unterscheidung zwischen Recht und Moral durchzusetzen begann. Die an den äusseren Handlungen durch und als Recht zwangsgewaltbewährte Verpflichtung sollte und musste von den inneren Gesinnungen als moralischen Maximen, d.h. als äussere Zwänge abweisende Pflicht unterschieden werden.¹⁵ Wohin innerhalb dieser differenzierten Ordnung des Normativen die Politik zu lozieren war, blieb lange Zeit Konfliktstoff.¹⁶ Säkularisierung und Ausdifferenzierung der praktischen Vernunft erschwerten mithin eine geltungstheoretische Fundierung der Politik im 18. Jahrhundert; erst mit Kants Definition der Politik als «ausübender Rechtslehre» waren diese Schwierigkeiten (mindestens in der Theorie) auf einen Schlag behoben.¹⁷

In den Jahrzehnten zuvor war diese Zuweisung der Politik zum Recht als dessen Pragmatik bzw. ‘Methodenlehre’ noch keineswegs selbstverständlich. Vielmehr lässt sich nachzeichnen, dass es aufgrund der kritischen Distanz weiter Teile der europäischen Aufklärung gegenüber der Leistungsfähigkeit des Rechts zu einer engen Bindung der Politik an unterschiedliche Formen moralischer Normativität kam.¹⁸ Nicht nur Lessings *Nathan* lässt

¹⁴ Vgl. hierzu u.a. Frank Grunert: Normbegründung und politische Legitimität. Zur Rechts- und Staatsphilosophie der deutschen Frühaufklärung (Tübingen 2000) 217ff.

¹⁵ Siehe hier auch Werner Schneider: Naturrecht und Liebesethik. Zur Geschichte der praktischen Philosophie im Hinblick auf Christian Thomasius (Hildesheim, New York 1971).

¹⁶ Dass diese Unklarheit über die Stellung der Politik auch und gerade für das 18. Jahrhundert galt, zeigt Reinhard Koselleck: Kritik und Krise. Zur Pathogenese der bürgerlichen Gesellschaft (Frankfurt a. M. 1973) 61ff.

¹⁷ Vgl. hierzu Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden, in: Ders.: Gesammelte Schriften, hg. von der Preussischen Akademie der Wissenschaften [u.a.] (Berlin 1900ff.) [im Folgenden AA Band Seitenzahl], hier VIII 370.

¹⁸ Siehe hierzu Gideon Stiening: Natürliche Geselligkeit? Die aristotelische Tradition als Herausforderung des neuzeitlichen Naturrechts im Spiegel der europäischen Aufklärungsliteratur: Jonathan Swift – Jean-Jacques Rousseau – Johann Karl Wezel, in: Peter-André Alt, Andrew Johnston u. Wilhelm Schmidt-Biggemann (Hg.): Zumutung Tradition (Göttingen 2015) [i.D.].

seinen Richter vor den Problemen religionspolitischer Konflikte in den Hintergrund treten, und dies mit der Begründung, er sei hier nicht zuständig.¹⁹ Auch viele andere Aufklärer standen den Leistungsfähigkeiten des konfliktlösenden Rechts kritisch gegenüber und setzten im Hinblick auf die unterschiedlichen Formen der Vergemeinschaftung auf die durch Konfliktvermeidung Ordnung stiftende und so befriedende Leistung der Moral.

Isaak Iselin über Moral und Politik

Neben vielen anderen gehörte auch Isaak Iselin zu jener Fraktion von Aufklärern, die eine moralische Fundierung und Ausrichtung der Politik für unerlässlich erachteten – auch für Iselin ist Grund und Zweck jeder Politik die Tugend der in einem Staat versammelten Individuen. Zu Recht hält Florian Gelzer in der Einleitung zu den von ihm herausgegebenen Iselin'schen *Schriften zur Politik* fest, dass «politische Theorie [...] bei Iselin immer auch Moralphilosophie» ist.²⁰ Vor diesem Hintergrund kann auch Iselins expliziter Anti-Machiavellismus kaum erstaunen; im Rahmen seiner Charakterisierung des Anti-Patrioten in den *Patriotischen Träumen* von 1758 heisst es:

Für ihn [d.i. den Anti-Patrioten] ist die Staatskunst nur die Geschicklichkeit seine eigene Grösse, Macht, und Hoheit zu befördern, und alle übrigen Mitbürger zu Werkzeugen davon zu machen. Diese lernet er von Machiavell, und auf diese gründet er seine Begriffe von Recht und Unrecht, und das ganze System seiner ungerechten Rechtsgelehrtheit.²¹

Erkennbar wird mit dieser Kritik an Machiavellis politischer Klugheitslehre zugleich Hobbes' Begründungstheorie des Rechts – nach der gilt: «auctoritas non veritas facit legem»²² – abgeurteilt²³ und damit sowohl eine prudentielle

¹⁹ Gotthold Ephraim Lessing: Nathan der Weise. Ein dramatisches Gedicht in fünf Akten, in: Ders.: Werke, hg. von Herbert G. Göpfert u.a. (München 1971) II 279f.

²⁰ Florian Gelzer: Einleitung, in: Isaak Iselin: Gesammelte Schriften. Kommentierte Ausgabe. Bd. 1: Schriften zur Politik, hg. von Florian Gelzer (Basel 2014) XVIII.

²¹ Isaak Iselin: Philosophische und patriotische Träume eines Menschenfreundes (Zürich 21758) 334.

²² Thomas Hobbes: Leviathan, ed. by Richard Tuck (Cambridge 1991) 189 (Chap. 26).

²³ Weil es Hobbes und keineswegs Machiavelli war, der Recht auf Macht, d.h. auf einer zwangsgewaltbewährten Rechtdurchsetzungsinstanz gründete; Machiavelli spricht

als auch eine vernunftrechtliche Bestimmung von Politik. An *dieser* Kritik an einem ‘unmoralischem’ Politik-Verständnis ändert auch Iselins positiver Bezug auf die *Discorsi* in den *Philosophischen und politischen Versuchen* von 1760 nichts.²⁴ Denn auch in diesem Text wird am Beispiel des Kardinals Richelieu eine gegenüber moralischen Prinzipien indifferente Staatsräsonlehre, die natürlich als unmoralische interpretiert wird, verworfen:

Diejenigen Regenten, welche nach den Grundsätzen der meisten neuern Staatskünstler sich desto glücklicher und sichrer glauben, je mehr sie durch die Verderbniß die Unterdrückung und das Elend des Volkes, ihre vermeynte Macht und ihre Einkünfte vermehren, stehen in einem gefährlichen Irrthume.²⁵

Aber was bedeutet der Sache nach demgegenüber die enge disziplinäre Verbindung für das systematische Verhältnis von Moral und Politik? Dazu müssen die Grundzüge des Iselin’schen Politikverständnisses und dessen prägende Kontexte kurz rekonstruiert werden.²⁶

*Vollkommenheit als Kategorie politischer Theorie –
Christian Wolffs «Deutsche Politik» als Kontext*

Zunächst ist unübersehbar, dass Iselin – vor allem in den im Folgenden betrachteten *Philosophischen und politischen Versuchen* – seine eigenen Überlegungen in enger Anbindung an Grundbestimmungen der ‘Politik’ Christian Wolffs entwirft.²⁷ Das zeigt sich schon in der Einleitung des Textes an der

zudem von Gesetzen als möglichen Instrumenten politischer Stabilität, nicht jedoch von einem Begriff des Rechts.

²⁴ Vgl. hierzu Isaak Iselin: *Philosophische und politische Versuche*. Neue Auflage. Zürich 1767 (ND Hildesheim, New York 1978) [im Folgenden PPV], hier 145.

²⁵ PPV 182.

²⁶ Vgl. hierzu u.a. Richard Konetzke: *Isaak Iselin und der Staatsgedanke der Aufklärung*, in: *Schweizer Monatshefte für Politik und Kultur* 3 (1923/24) H. 4, 176-183, 227-234; Ulrich Im Hof: *Isaak Iselin und die Spätaufklärung* (Bern 1967) 125-137 sowie Béla Kapossy: *Iselin contra Rousseau. Sociable Patriotism and The History of Mankind* (Basel 2006).

²⁷ Zum Folgenden vgl. Christian Wolff: *Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen und insonderheit dem gemeinen Wesen. «Deutsche Politik»*. Bearbeitet, eingeleitet und hg. von Hasso Hofmann (München 2004), sowie

emphatischen Definition und Verwendung des Begriffs der Vollkommenheit:

Ich hoffe, die wenigsten Leser werden sich daran stossen, dass man in einem Staate, dass man bey Menschen Vollkommenheit verlangt. Die Vollkommenheit, von deren hier die Rede ist, ist nichts anders als der Zustand eines Wesens, dadurch es am fähigsten ist, die seiner Bestimmung entsprechende Wirkung hervorzurufen.²⁸

Erkennbar ist dieser Begriff der Vollkommenheit eine allgemeine Bestimmung der zeitgenössischen Metaphysik und damit keineswegs primär von einer und für eine politische Wissenschaft konstituiert; er gilt für jede wesenhafte Entität, d.h. auch für Tiere, Pflanzen oder auch anorganische Gegenstände. Christian Wolff hatte diesen zentralen Begriff seiner Metaphysik und die Extension seiner Geltung wie folgt definiert und erläutert:

Die Zusammenstimmung des mannigfaltigen machet die Vollkommenheit der Dinge aus. Z.E. Die Vollkommenheit einer Uhr beurtheilet man daraus, dass sie die Stunden und ihre Theile richtig zeigt. [...] Der Wandel der Menschen besteht aus vielen Handlungen: wenn diese alle mit einander zusammen stimmen; dergestalt, dass sie endlich alle insgesamt in einer allgemeinen Absicht gegründet sind; so ist der Wandel des Menschen vollkommen.²⁹

Anders als bei Iselin ist Wolffs Bestimmung zunächst weit abstrakter; es geht einzig um das Zusammenstimmen des Mannigfaltigen zu einer Einheit überhaupt, die – wie Wolff mehrfach betont – quantifizierbar ist; es gibt mithin «Grade der Vollkommenheit».³⁰ Unübersehbar führt die abstrakte Allgemeinheit, die zu einer Identität von *perfectio* und *realitas* führt, die unreflektierten normativen Implikationen und die Quantifizierbarkeit einer

Frank Grunert: Vollkommenheit als (politische) Norm. Zur politischen Philosophie von Christian Wolff (1679–1754), in: B. Heidenreich, G. Göhler (Hg.): Politische Theorien im 17. und 18. Jahrhundert [wie Anm. 13] 164–184.

²⁸ PPV 7.

²⁹ Christian Wolff: Vernünfftige Gedancken von Gott, der Welt und auch der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt (Deutsche Metaphysik). Mit einer Einleitung und einem kritischen Apparat hg. v. Charles A. Corr [Gesammelte Werke, hg. und bearbeitet v. Jean École, Hans Werner Arndt u.a. (Hildesheim 1979ff.)], Bd. I.2.1 (Hildesheim, Zürich, New York 2009) 78f. (§ 152).

³⁰ Ibid., 80 (§ 154), 94 (§ 175), u.ö.

metaphysischen Qualität zu unauflöslchen Antinomien.³¹ Gleichwohl führt die Allgemeinheit der Geltung dieses Begriffs bei Wolff zugleich notwendig dazu, diesen auch auf den Feldern der *philosophia practica universalis* und deren Besonderheiten zu verwenden.³² So heisst es in der *Deutschen Politik*:

Da die Vollkommenheit in einer Zusammenstimmung des Mannigfaltigen besteht, im gemeinen Wesen aber alles, was zu seiner Einrichtung und Verwaltung gehört, mit einem Wort, alles was auf einige Art und Weise dazu gehört, mit der gemeinen *Wohlfahrt* und *Sicherheit* zusammen stimmen muß, so ist klar, wie man die Vollkommenheit eines gemeinen Wesens zu beurteilen hat. Nämlich ist weiter nichts vonnöten, als dass wir 1. sorgfältig alles anmerken, was man darin der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit halber vornimmt; 2. mit Fleiß beurteilt, was für veränderliches in dem Zustand derer, die darin leben, erfolgt; und endlich 3. beurteilt, wie solches mit der gemeinen Wohlfahrt und Sicherheit besteht.³³

Damit sind im Zusammenhang des systematisch konstitutiven Vollkommenheitsbegriffs die zwei wesentlichen Elemente der Staatszweckbestimmung bei Wolff aufgeführt: *Wohlfahrt* und *Sicherheit*.³⁴ Vollkommen ist ein Staat nach Wolff also genau dann, wenn er für maximalen Wohlstand und für maximale Sicherheit seiner Bürger sorgt; je ‘maximal’, weil Vollkommenheit – wie erwähnt – gemäss ihrer Definition in der Metaphysik gradualisierbar ist. Dass der maximal vollkommene Zustand eines politischen Gemeinwesens ein regulatives Ideal der Staatszweckbestimmung ausbildet, war dem Teleologen Wolff durchaus bewusst. Gleichwohl bleibt es die Aufgabe sowohl des Herrschers als auch der Beherrschten eines politischen Gemeinwesens dessen auch relative Zustände zu erwirken, zu erhalten und zu erweitern bzw. zu verbessern. Diese Aufgabe der Steigerung der Vollkommenheit

³¹ Vgl. hierzu Clemens Schwaiger: Alexander Gottlieb Baumgarten. Ein intellektuelles Porträt. Studien zur Metaphysik und Ethik von Kants Leitautor (Stuttgart-Bad Cannstatt 2001) spez. 155ff.

³² Vgl. hierzu Heiner F. Klemme: Werde vollkommen! Christian Wolffs Vollkommenheitsethik in systematischer Perspektive, in: Jürgen Stolzenberg, Oliver-Pierre Rudolph (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004 (Hildesheim, Zürich, New York 2007), Teil 3, 163-180.

³³ C. Wolff: Deutsche Politik [wie Anm. 27] 175 (§ 224) [Hervorhebung von mir].

³⁴ Vgl. hierzu und zum Folgenden Klaus-Gert Lutterbeck: Christian Wolffs philosophische Staatswissenschaft, in: J. Stolzenberg, O.-P. Rudolph (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung [wie Anm. 32] 195-215.

eines Staates, d.h. die Verbesserung von Wohlfahrt und Sicherheit, ist keineswegs historisch gewachsen, sondern vielmehr eine naturrechtliche, und daher apriorische Pflicht jedes Einzelnen:

Die gemeine Wohlfahrt demnach und die Sicherheit ist das höchste und letzte Gesetz im gemeinen Wesen, und demnach die Regel, danach man alles im gemeinen Wesen zu entscheiden hat, diese: Tue, was die allgemeine Wohlfahrt befördert und die gemeine Sicherheit erhält. Hingegen unterlaß³⁵, was die gemeine Wohlfahrt hindert und der gemeinen Sicherheit zuwider ist.³⁵

Der schon zu seiner Vergemeinschaftung überhaupt durch das Naturrecht verpflichtete Mensch³⁶ ist also im status civilis durch diese eine und letztlich einzige Regel gehalten, die Vollkommenheit nicht nur seiner selbst, sondern – eben zu diesem Zweck – die Vollkommenheit des gemeinen Wesens zu befördern. Dass die Beförderung der allgemeinen Wohlfahrt zugleich eine Verfolgung des eigentlichen telos der irdischen Existenz des menschlichen Individuums ist, wird von Wolff gleichsam handstreichartig für die Perspektive des Herrschers entwickelt:

Weil die gemeine Wohlfahrt in einem ungehinderten Fortgange von einer Vollkommenheit zur anderen besteht, und also das höchste Gut ist, welches die Menschen auf dieser Erde erreichen können, das höchste Gut aber mit der Glückseligkeit verbunden ist, so trachten diejenigen, welche für die allgemeine Wohlfahrt sorgen, die übrigen im gemeinen Wesen glücklich zu machen. Und demnach sind regierende Personen, welche tun, was ihres Amtes ist, sie mögen Namen haben, wie sie wollen, begierig, die Untertanen glücklich zu machen.³⁷

Weil mithin jeder Politiker, dessen Handeln auf die allgemeine Wohlfahrt abzielt, nach Wolff zugleich notwendig das Glück des einzelnen Untertanen befördert, ist er auch dazu berechtigt, *jedes* ihm erforderlich erscheinende Mittel zur Wohlfahrts-, Sicherheits- und damit zur Vollkommenheitssteigerung einzusetzen. Zu Recht spricht die einschlägige Forschung von einer «Grenzenlosigkeit obrigkeitsstaatlicher Regelungsbefugnisse»,³⁸ weil der Staat nicht nur Arbeitsmöglichkeit und körperliche und seelische Gesundheit der Staatsbürger zu garantieren (nicht nur zu ermöglichen) hat und zu diesem

³⁵ C. Wolff: Deutsche Politik [wie Anm. 27] 173 (§ 215).

³⁶ Ibid., 67 (§ 1-2).

³⁷ Ibid., 186 (§ 245).

³⁸ F. Grunert: Vollkommenheit [wie Anm. 27] 172 sowie die dort (Anm. 38) angegebene Literatur.

Zweck beispielsweise sowohl die «Vorsorge wegen reiner Luft» zu berücksichtigen als auch «übermässiges Fressen und Saufen» zu verhindern hat.³⁹ Auch und vor allem – und hierin lässt sich das despotische Potential dieser wohlfahrtsstaatlichen Staatszweckekonzeption ermessen – leitet Wolff aus seinen Überlegungen die politische Erfordernis eines staatlichen Zugriffs auf die moralische Gesinnung seiner Untertanen ab:

Das gemeine Wesen wird zu dem Ende angerichtet, damit man imstande ist, dem höchsten Gut desto sicherer nachzustreben. Deswegen, da dieses durch die Tugend befördert wird, so hat man im gemeinen Wesen auch dafür zu sorgen, dass die Leute tugendhaft werden.⁴⁰

Wolff ist sich der Problematik dieses Zugriffs auf die inneren Überzeugungen der Staatsbürger durchaus bewusst; nicht erst Christian Thomasius,⁴¹ sondern schon die späte Spanische Spätscholastik hatte seit Beginn des 17. Jahrhunderts die moralische Gesinnung sowohl des Herrschers als auch der Untertanen dem staatlichen Zugriff zu entziehen gesucht bzw. deren Bedeutungslosigkeit für die politischen Befähigungen im Staate begründet.⁴² Wolff nimmt auf diese kritische Entwicklung auch in spezifischer Hinsicht Rücksicht; in der unmittelbaren Fortsetzung des soeben zitierten § 316 heisst es nämlich:

Vielleicht wird dieses einigen etwas seltsam vorkommen: Sie werden meinen, im gemeinen Wesen begnüge man sich an der äußerlichen Zucht und bekümmere sich nicht um das Innere, welches mit zur Tugend hauptsächlich gehört. Allein der Irrtum kommt bloß daher, daß sie sehen, man pflege in dem gemeinen Wesen bloß das äußerliche Tun und Lassen der Menschen zu bestrafen, keineswegs aber die Gedanken, welche sich durch keine Werke äußern. Es ist aber ganz etwas anderes, wenn man fragt, was in dem gemeinen Wesen zu bestrafen ist, und ganz was anderes, wenn man fragt, zu was für Handlungen man die Menschen im gemeinen Wesen bringen soll.⁴³

³⁹ C. Wolff: Deutsche Politik [wie Anm. 27] 290f. (§ 379).

⁴⁰ Ibid., 236 (§ 316).

⁴¹ Vgl. hierzu Christian Thomasius: Vernünfftige und Christliche aber nicht scheinheilige Thomasische Gedanken und Erinnerungen über allerhand gemischte Philosophische und Juristische Händel. Anderer Theil (Halle 1724) § 14-15.

⁴² Vgl. hierzu Gideon Stiening: Libertas et potestas. Zur Staatsphilosophie in *De Legibus* (DL III), in: O. Bach, N. Brieskorn u. G. Stiening (Hg.): «Auctoritas omnium legum». Francisco Suárez' *De Legibus* [wie Anm. 11] 195-230.

⁴³ C. Wolff: Deutsche Politik [wie Anm. 27] 236 (§ 316).

Strafrechtlich relevant bleiben also nur die äusseren Handlungen, dennoch ist der Staat berechtigt und verpflichtet, durch Erziehung und Unterricht den Bürger zur Tugend zu überzeugen (vgl. § 317) und so eine wesentliche Bedingung der Vollkommenheitssteigerung des gemeinen Wesens zu erfüllen. Neben Schulen und Universitäten zählt Wolff zu den Instrumenten staatlicher Gesinnungsbildung auch die Kirchen, so dass der Staat die Religionsausübung der Untertanen überwachen und ggf. bestrafen darf,⁴⁴ sowie die Theater mit ihren «Komödien und Tragödien» – allerdings nur, wenn «man zeigt, wie die freudigen Begebenheiten aus der Tugend, hingegen die Trauerfälle aus den Lastern kommen».⁴⁵ Wolff weist mit grossem Nachdruck darauf hin, dass es insbesondere das aristotelische Prinzip der Einheit der Handlung sei, das die Schauspiele gegenüber der stets von Kontingenzen überformten empirischen Wirklichkeit als moralische Exempel besonders nützlich und wirksam mache, weil jede Handlung im geschlossenen Drama in ihrer moralischen Dignität und Konsequenz erkennbar sei:

Hingegen in Komödien und Tragödien folgt alles, was zusammen gehört, in einer kurzen Reihe aufeinander, und lässt sich daraus der Erfolg der Handlungen viel besser und leichter begreifen, als wenn man im menschlichen Leben darauf achthat. Deswegen weil die Komödien und Tragödien so nützlich sind, so hat man auch dieselben im gemeinen Wesen zu veranlassen.⁴⁶

So tragen nach Wolff auch die Schauspiele der Aufklärung zur Vollkommenheitssteigerung des Staates bei, sie können und müssen allerdings vom Staat im Hinblick auf ihre Leistungsfähigkeit geprüft, d.h. zensuriert werden.

Iselins 'eigenständiger' Wolffianismus

Indem sich Iselin in der oben zitierten Passage gleich auf den ersten Seiten seiner 'politischen Versuche' sowie in weiteren Abschnitten zur «Vollkommenheit des Staates»⁴⁷ emphatisch zur Anwendung der Vollkommenheits-

⁴⁴ Ibid., 435 (§421).

⁴⁵ Ibid., 245 (§ 328).

⁴⁶ Ibid., 246 (§ 328).

⁴⁷ PPV 48-63.

katégorie bekennt (und dies explizit gegen etwaige Kritik rechtfertigt), stellt er sich *einerseits* mit Nachdruck in die Tradition rationalistischer Politik, die aus allgemein metaphysischen Begriffen ihre besonderen Kategorien des Politischen gewinnt; nicht zufällig spricht der Schweizer Theoretiker von seiner «politischen Metaphysik», die zwar trocken, doch für die Praxis nützlich, ja unentbehrlich sei.⁴⁸ Das ist für die 1750er und noch für die 1760er Jahre durchaus nicht ungewöhnlich;⁴⁹ auch Johann Heinrich Gottlob von Justi, einer der einflussreichsten Staatstheoretiker um die Mitte des Jahrhunderts, entfaltet seine Politik in methodischer und systematischer Hinsicht im wolffianischen Rahmen.⁵⁰

Andererseits führt Iselin einzelne Begriffe deutlich anders aus, wodurch ihm eine erkennbare Modifikation der politischen Theorie Christian Wolffs gelingt. Gleichwohl verbleibt seine Konzeption in ihren Grundlagen auf wolffianischem Boden. Das zeigt sich u.a. schon bei der näheren Bestimmung des Begriffs der Vollkommenheit, den Iselin in der oben zitierten Passage aus der Einleitung wie folgt konkretisiert: «So sehr alles, was auf diesem Erdkreise gefunden wird, Mängeln und Gebrechen unterworfen ist: so sehr strebet dennoch alles, was ein Gefühl hat, nach der größten möglichen Vollkommenheit, deren es fähig ist.»⁵¹ Vollkommenheit kommt also auch für Iselin den hier bestimmten Entitäten wesenhaft zu, gleichwohl entbehrt diese Definition der ontologischen Extension; für Iselin geht es um «alles, was ein Gefühl hat», mithin gemäss seinen Ausführungen zur Anthropologie im ersten Teil seiner Geschichtsphilosophie um den Menschen.⁵² Diesem kommt es seiner Natur nach nicht nur zu, verschiedene Grade der Vollkommenheit auszuprägen, sondern auch nach Vervollkommnung zu streben, was für Iselin – anders als für Wolff – zu Thesen einer historischen Veränderung als Vervollkommnung des vergesellschafteten Menschen führt.

⁴⁸ PPV 46.

⁴⁹ Vgl. hierzu auch Dieter Hüning: Christian Wolffs «allgemeine Regel der menschlichen Handlungen», in: Jahrbuch für Recht und Ethik 12 (2004) 91-133, spez. 93.

⁵⁰ Vgl. hierzu u.a. Marcus Obert: Die naturrechtliche «politische Metaphysik» des Johann Heinrich Gottlob Justi (1717–1771) (Frankfurt a.M. 1992).

⁵¹ PPV 7.

⁵² Isaak Iselin: Geschichte der Menschheit. Neue mit dem Leben des Verfassers vermehrte Auflage, 2 Bde. (Karlsruhe 1784) I 4.

Um zu dieser Historisierung des Vollkommenheitsgedankens zu gelangen, bedarf es zweier Argumente, die erneut die Stellung Iselins als eines gleichsam eigenständigen Wolffianers verdeutlichen; eine Position, die ihn mit Wolff-Schülern wie Johann Christoph Gottsched oder Martin Knutzen verbindet.⁵³ Zum einen bedient sich auch Iselin einer Gradualisierung der Vollkommenheitskategorie; mehrfach spricht er in den *Versuchen* von den «Graden der Vollkommenheit» eines Gemeinwesens.⁵⁴ Diese Quantifizierung einer an sich ontologischen Qualität ermöglicht ihm ihre Anwendung auf einen Entwicklungsgedanken, und zwar in anthropologischer und historischer Hinsicht. Allerdings gelingt erst durch die eigentümliche Verbindung beider Dimensionen die Entfaltung einer *Philosophie* der Geschichte, mithin einer nach Prinzipien erstellten Wissenschaft geschichtlicher Entwicklungen gesellschaftlicher Formationen: Dieser Gedanke ist die noch in Schillers politischer Geschichtsphilosophie⁵⁵ Geltung beanspruchende Analogie zwischen dem Einzelnen in seinem Selbstverhältnis und dem Verhältnis des staatlichen Ganzen zu seinen Teilen, seinen Untertanen; so wie der Einzelne sich zu sich verhält, so verhält sich auch das gemeine Wesen in seinen Untertanen zu sich; vor allem im Hinblick auf negative Einflüsse gilt diese Analogie für Iselin uneingeschränkt:

Wie dadurch einzelne Menschen verderbet und unglücklich werden, so haben die aus solchen bestehenden bürgerlichen Gesellschaften kein besseres Schicksal. Die nämliche Seuche, welche den Bürger verzehret, breitet sich nach und nach aus, und wird die Krankheit des ganzen Staates.⁵⁶

Es ist auch ausschliesslich diese Analogie zwischen einzelem Menschen und Gesellschaft, die eine Fortschrittsentwicklung der Menschheit garan-

⁵³ Zu Gottsched und Knutzen als 'selbstdenkenden' Wolffianern vgl. u.a. Benno Erdmann: Martin Knutzen und seine Zeit. Ein Beitrag zur Geschichte der Wolfischen Schule und insbesondere zur Entwicklungsgeschichte Kants (Leipzig 1876) [ND Hildesheim 1973]; Eric Watkins: The Development of Physical Influx in Early Eighteenth-Century Germany: Gottsched, Knutzen, and Crusius, in: The Review of Metaphysics XLIX.2 (1995) 295-339.

⁵⁴ PPV 62, 123 u.ö.

⁵⁵ Friedrich Schiller: Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen, in: Ders.: Sämtliche Werke, hg. von Gerhard Fricke u. Herbert G. Göpfert (München 1959) V 578f.

⁵⁶ PPV 70; vgl. auch 46 u.ö.

tiert, weil Letztere nach dem Modell der Entwicklungsstufen des Menschen bis zu seinem Erwachsenenalter strukturiert sei. Warum diese Analogie allerdings gilt, wird von Iselin nicht eigens begründet; sie wird – wie auch bei Herder oder Schiller – schlicht postuliert.⁵⁷ Auf dieser Grundlage aber kann die Kategorie der Vollkommenheit und deren teleologische Verfasstheit im Gedanken der Vervollkommnung nicht nur dem einzelnen Menschen, sondern auch dessen Vergemeinschaftung zugeschrieben werden:

Die bürgerliche Vereinigung wird ohne Zweifel der Vollkommenheit desto näher kommen, je mehr sie ihren Mitgliedern einen ungestörten, reichlichen und dauerhaften Genuß der unendlich mannigfaltigen Güter versichert, womit die weise Milde des Himmels das menschliche Geschlecht vorzüglich zu beglückseligen geruhet hat.⁵⁸

Auch an dieser Stelle erweist sich Iselin als eigenständiger Wolffianer: So bedient er sich einerseits wie Wolff der Kategorie der «Wohlfahrt» als zentralem Staatszweck (hier die ‘mannigfaltigen Güter’), andererseits erstreckt sich die Semantik dieses Begriffs – zumindest 1760 – nicht nur auf das materielle Wohl, sondern auch auf die gleichsam ‘ideelle Wohlfahrt’, den Zustand der moralischen Gesinnung der Untertanen des Staates:⁵⁹ «Aus der Tugend der Bürger entsteht die Wohlfahrt des Staates; und diese kann niemals grösser seyn als jene. Wollt ihr also diesen blühend machen, so machet jene tugendhaft.»⁶⁰

Tatsächlich also ist Iselin davon überzeugt, dass die moralische Gesinnung auch den materiellen Wohlstand eines Gemeinwesens wesentlich befördere; das wird sich im 1772 veröffentlichten *Versuch über die gesellige Ordnung* ändern. Schon an der 1760 aber behaupteten Verbindung von Moralität

⁵⁷ Vgl. hierzu Gideon Stiening: Facetten des Fortschritts – Iselin und Kant, in: Lucas Marco Gisi, Wolfgang Rother (Hg.): Isaak Iselin und die Geschichtsphilosophie der europäischen Aufklärung (Basel 2011) 177-200.

⁵⁸ PPV 48.

⁵⁹ Diese Unterscheidung zwischen materiellem und immateriellem Glück bzw. Wohlstand der politischen Gemeinschaft hat Iselin den glücksethischen Innovationen Baumgartens entnehmen können, wie dies nachzulesen ist bei Clemens Schwaiger: Theorie des Glücks bei Christian Wolff und Alexander Gottlieb Baumgarten, in: Jürgen Stolzenberg, Oliver-Pierre Rudolph (Hg.): Christian Wolff und die europäische Aufklärung. Akten des 1. Internationalen Christian-Wolff-Kongresses, Halle (Saale), 4.-8. April 2004 (Hildesheim, Zürich, New York 2007), Teil 5, 31-43.

⁶⁰ PPV 8.

und Wohlfahrt deutet sich ein grundlegender Unterschied zu Wolff an, der im Folgenden noch zu beachten sein wird. Zunächst muss noch auf eine weitere Gemeinsamkeit zwischen dem Basler und dem Hallenser Polittheoretiker hingewiesen werden: Wie Wolff nämlich so vergleicht auch Iselin das Verhältnis zwischen Herrscher und Beherrschten mit dem Verhältnis eines Vaters zu seinen Kindern; im Rahmen einer religiösen Legitimation von Herrschaft heisst es bei Iselin:

Die Majestät, der erhabne Charakter und die damit verknüpfte Macht des Fürsten sind demselben von Gott und dem Volke als Werkzeuge der gemeinen Glückseligkeit anvertrauet. Als dem Statthalter des allerhöchsten und allerheiligsten Wesens, als dem Gesetzgeber, als dem Handhaber derselben und der guten Sitten als dem *Vater seines Volkes* ligt ihm vorzüglich ob, seine geheiligten Rechte wider den Anwachs des Uebels zu gebrauchen.⁶¹

Nicht nur wird an dieser Stelle ersichtlich, dass Iselin die seit Lockes *Two Treatises* und Montesquieus *De l'Esprit des Loix* (1748) gutbegründete aufklärerische Theorie der Gewaltenteilung offensichtlich nicht vertritt, sondern dem (monarchischem) Souverän Legislative und Exekutive zuweist. Darüber hinaus vergleicht er diesen 'Staathalter Gottes' mit einem «Vater des Volkes», wie dies auch Wolff, ohne das monarchische Prinzip oder gar die Stellvertreterthese zu teilen, programmatisch behauptet hatte:

Regierende Personen verhalten sich zu Untertanen wie Väter zu den Kindern. Den Vätern ligt ob, den Kindern alle Mittel zu verschaffen, die sie zur Beförderung der Vollkommenheit ihres innern und äußeren Zustands vonnöten haben, und ihnen ihre Handlungen zur Erhaltung dieser Absicht einzurichten; hingegen die Kinder sind verbunden zu tun und zu lassen, was ihnen von den Eltern in diesem Stück befohlen wird und also den Willen der Eltern ihren Willen sein zu lassen.⁶²

Wolff findet in diesen Passagen seiner *Deutschen Politik* jene klassischen – mithin systematisch begründeten und sprachlich eingängigen – Formulierungen eines politischen Paternalismus, der viele Vertreter der deutschsprachigen Aufklärung bis ins späte 18. Jahrhundert überzeugen sollte. So charakterisiert auch Christoph Martin Wieland im Rahmen einer politischen

⁶¹ Ibid., 120; Hervorhebung von mir, vgl. auch ähnliche Formeln des politischen Paternalismus ibid. 126, 129, u.ö.

⁶² C. Wolff: Deutsche Politik [wie Anm. 27] 197 (§ 264) siehe auch die weiteren §§ 265–269.

Utopie am Ende seines *Agathon*-Romans den als Kraft-Zentrum dieses politischen Gemeinwesens entworfenen ‘sanften Despoten’ Archytas⁶³ in der folgenden Weise:

Archytas verband alle häuslichen und bürgerlichen Tugenden, mit dieser schönsten und göttlichsten unter allen, welche sich auf keine andre Beziehung gründet, als das allgemeine Band, womit die Natur alle Wesen verknüpft. Er hatte das seltne Glück, dass die untadelige Unschuld seines öffentlichen und Privat-Lebens, die Bescheidenheit, wodurch er den Glanz so vieler Verdienste zu mildern wusste, und die Mässigung, womit er sich seines Ansehens bediente, endlich so gar den Neid entwafnete, und ihm die Herzen seiner Mitbürger so gänzlich gewanne, dass er (ungeachtet er sich seines hohen Alters wegen von den Geschäften zurückgezogen hatte) bis an sein Ende als die Seele des Staats und der *Vater des Vaterlands* angesehen wurde, und in dieser Qualität eine Autorität beybehielt, welcher nur die äusserlichen Zeichen der königlichen Würde fehlten. Niemals hat ein Despot unumschränkter über die Leiber seiner Slaven geherrschet, als dieser ehrwürdige Greis über die Herzen eines freyen Volkes, niemals ist der *beste Vater von seinen Kindern* zärtlicher geliebt worden.⁶⁴

Dass und warum diesem «Vater des Vaterlands» politische Autorität aus seiner moralischen Integrität erwächst, hatte Wieland eher bei Iselin als bei Wolff lernen können, denn vor allem bei dem Schweizer Philosophen gehörte es zu den Pflichten des Regenten, «noch weit mehr [...] der Tugend nachzustreben [...] als irgendein anderer Sterblicher».⁶⁵ Dabei ist für eine Bewertung der Leistungsfähigkeit und des theoriegeschichtlichen Entwicklungsstandes dieses populären politischen Paternalismus von erheblicher Bedeutung, dass schon John Locke in den §§ 52-74 der zweiten seiner *Zwei Abhandlungen über die Regierung* von 1690 den Begriff der väterlichen Gewalt grundlegend von dem der politischen Gewalt unterschieden hatte:

Diese beiden Gewalten, die politische und die väterliche, sind aber so völlig grundverschieden und unabhängig voneinander, beruhen auf so verschiedenen Grundlagen und sind zu so verschiedenen Zwecken bestimmt, dass jeder Untertan, der ein Vater

⁶³ Bei allen differenzierten Reflexionen auf Wielands Umgang mit der Gattung Utopie übersieht Matthias Löwe (*Idealstaat und Anthropologie. Problemgeschichte der literarischen Anthropologie im späten 18. Jahrhundert* [Berlin, Boston 2012] 107-111) diesen despotischen Zug im politischen System Tarents.

⁶⁴ Christoph Martin Wieland: *Geschichte des Agathon*. Zitiert nach: *Wielands Werke. Historisch-kritische Ausgabe*, hg. von Klaus Manger u. Jan Philipp Reemtsma (Berlin, New York 2008ff.), hier VIII/1, 428.

⁶⁵ PPV 122.

ist, ebensoviel väterliche Gewalt über seine Kinder hat wie ein Fürst über die seinen.⁶⁶

Macht schon diese überzeugende Distinktion den neuerlichen Rückgriff der politischen Theorie der deutschsprachigen Aufklärung problematisch, wenigstens aber erklärungsbedürftig, so muss die kantische Kritik am politischen Paternalismus jedes Urteil über eine mögliche 'Modernität' der Politik Iselins, Wolffs oder Wielands fragwürdig machen.⁶⁷ Kant hat nämlich herausgearbeitet, dass solcher Paternalismus eng mit der Annahme einer primär am Gemeinwohl orientierten Staatstheorie zusammenhängt, weil die uneingeschränkte Ausrichtung staatlichen Handelns auf das Gemeinwohl zu jenem oben schon erwähnten schrankenlosen Regierungshandeln führen musste, das in formaler wie inhaltlicher Hinsicht als Despotismus, als Tyrannei bezeichnet werden muss. Im *Gemeinspruch* hatte Kant nachgewiesen, dass das Gemeinwohl als oberster Staatszweck, weil letztlich kriterienlos,⁶⁸ zu jederart Regierungshandeln freie Hand liesse, die zugleich durch den Paternalismus gleichsam schrankenlos gedacht werden musste, weil für das 18. Jahrhundert väterliche Autorität als rechtlich nicht begrenztbar gedacht wurde.⁶⁹ Ein Vater, der um das Wohl seiner Kinder sich bekümmert, ist in seinen Mittel und Zielen nach Kant nicht einzuschränken oder auch nur zu bestimmen und deswegen kein Vorbild für das Regierungshandeln im Rechtsstaat:

Eine Regierung, die auf dem Prinzip des Wohlwollens gegen das Volk als eines Vaters gegen seine Kinder errichtet wäre, d.i. eine väterliche Regierung (*imperium paternale*), wo also die Untertanen als unmündige Kinder, die nicht unterscheiden können, was ihnen wahrhaft nützlich oder schädlich ist, sich bloß passiv zu verhalten ge-

⁶⁶ John Locke: Zwei Abhandlungen über die Regierung, hg. und eingeleitet von Walter Euchner (Frankfurt a.M. 1995) 243; vgl. hierzu auch Simone Zurbuchen: Ist Lockes politische Philosophie 'sexistisch' und 'rassistisch'? Formen der Herrschaft im häuslichen Verband der Familie, in: Michaela Rehm u. Bernd Ludwig (Hg.): John Locke. Zwei Abhandlungen über die Regierung (Berlin 2012) 17-34.

⁶⁷ So aber in Bezug auf Iselin F. Gelzer: Einleitung [wie Anm. 20] XXIX.

⁶⁸ Vgl. auch Immanuel Kant: Streit der Fakultäten, in: AA VII 87f: «Wohlfahrt aber hat kein Prinzip, weder für den, der sie empfängt, noch der sie austeilt (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.»

⁶⁹ Vgl. hierzu u.a. Stephan Kirste: Idealismus und Paternalismus, in: Michael Anderheiden, Peter Bürkli u.a. (Hg.): Paternalismus und Recht (Tübingen 2006) 29-54.

nötigt sind, um, wie sie glücklich sein sollen, bloß von dem Urteile des Staatsoberhauptes, und, dass dieser es auch wolle, bloß von seiner Gültigkeit zu erwarten: ist der größte denkbare Despotismus.⁷⁰

Neben der grenzenlosen Willkür des Herrschers ist es vor allem die vollendete Unmündigkeit des Untertanen, die Kant als Vertreter des Rechtsstaates, vor allem aber als Vertreter einer strengen Subjektivität menschlicher Glückbestrebungen zu dieser scharfen Kritik veranlasst. Zu solcherart politischem Paternalismus und damit Despotismus tendiert aber neben Wolff, Iselin und Wieland eine grosse Zahl weiterer deutschsprachiger Aufklärer.⁷¹ Dieses theoretische und praktische Interesse und Bedürfnis nach 'väterlicher Gewalt', über deren Antinomien Lessings *Emilia Galotti* gleichsam mörderisch reflektiert, ist bei Iselin jedoch anders begründet als bei Wolff. Im Zentrum dieser Differenz steht dabei das Verständnis einer politischen Funktion der Moral.

Moral als Mittel und Zweck der Politik – Iselins «politische Tugend»

Denn hinsichtlich der Stellung der Tugend, d.h. der moralischen Gesinnung sowohl des Herrschers als auch der Beherrschten in und für das politische Gemeinwesen unterscheidet sich Iselin erneut und in diesem Falle grundlegend von Wolff. Hatte der Hallenser Philosoph nämlich deutlich gemacht, dass der Staat zum Behuf der Beförderung seiner Zwecke – Wohlfahrt und Sicherheit – die moralische Gesinnung seiner Untertanen durch Schule, Kirche und Theater zu beeinflussen befugt sei, weil die Ausbildung zur Befähigung des eigenen Handelns an moralischen Normen ein geeignetes Mittel zur Ausprägung der politischen Einsicht in die Pflichten für das staatliche Allgemeine sei, so verhalten sich Politik und Moral bei Iselin deutlich anders. Ist die Moral in Wolffs politischem Gemeinwesen ein Instrument, d.h. ein *Mittel* zur machtvollen Ausrichtung der Handlungsmotive von Herrscher *und* Beherrschtem auf die staatlichen Zwecke Wohlfahrt und Sicherheit, so ist

⁷⁰ Immanuel Kant: Über den Gemeinspruch: Das mag in der Theorie richtig sein, taugt aber nicht für die Praxis, in: AA VIII 290f.

⁷¹ Vgl. hierzu auch Frank Grunert: Paternalismus in der deutschen Aufklärung, in: M. Anderheiden u.a. (Hg.): Paternalismus und Recht [wie Anm. 69] 9-27.

die Tugend der Untertanen und der Machthaber bei Iselin sowohl das entscheidende *Mittel* als auch der wesentliche *Zweck* der politischen Vergemeinschaftung:

Die liebenswürdige Tugend ist untrennbar: sie ist sich selbst immer gleich, die politische ist wie die moralische; dasselbige Wesen unter verschiedenen Namen; wer sie unterscheidet, kennt sie nicht, und wer jene ohne diese möglich glaubt, kennt sie noch weniger.⁷²

Politik und Moral sind als normative Ordnungen des Handelns im vollkommenen Gemeinwesen nach Iselin also identisch. Hatte die Frühe Neuzeit im Gefolge der Unterscheidung von Politik und Moral durch Machiavelli versucht, der *prudencia politica* moralische, rechtliche oder religiöse Fundamente zu verschaffen, ohne allerdings die Differenzen zwischen den normativen Begründungstheorien und den Formen der politischen Klugheitslehre einzuebnen, so erweist sich Iselin (neben anderen) als denkbar *radikaler* Kritiker einer praktischen Autonomie des Politischen. Seine Antwort auf solcherart Autonomie des Politischen besteht in dem Einziehen aller Politik auf hemmungslose Tugendethik. Insofern ist der Patriotismus als politische Tugend, über den Iselin im Zusammenhang der Patriotismusdebatten der 1760er Jahre⁷³ reflektierte,⁷⁴ nur ein Oberbegriff für die unterschiedlichen Inhalte der moralischen Gesinnung des Menschen als Bürger, die allesamt auf den Staatszweck ausgerichtet sein müssen. Damit sind der Status und die politische Leistungsfähigkeit eines Staates identisch mit dem Grad der moralischen Gesinnung seiner Untertanen: «Es bleibet also fest und unstreitig wahr, dass die Macht und die Glückseligkeit eines Staates niemals grösser seyn können, als die Tugend seiner Bürger und seiner Regenten.»⁷⁵

Im Hinblick auf die theoretischen Hintergründe dieser strengen Identifizierung von Moral und Politik ist es entscheidend zu erkennen, dass Iselin nur konsequent die Prämissen seiner praktischen Anthropologie realisiert, deren eudämonistische Fundierung zunächst zu der Prämisse von einem

⁷² PPV 35.

⁷³ Vgl. hierzu u.a. Gideon Stiening: Die «Härte der höchsten Gegensätze» im patriotischen Heroismus. Zur Bedeutung staatstheoretischer Reflexionen in Lessings *Philotas*, in: Barbara Bauer u. Wolfgang G. Müller (Hg.): Staatstheoretische Diskurse im Spiegel der Nationalliteraturen von 1500 bis 1800 (Wiesbaden 1998) 169-211.

⁷⁴ U. Im Hof: Iselin [wie Anm. 26] 133-134.

⁷⁵ PPV 35.

seiner Natur entsprechenden Glücksstreben des Menschen als oberster Maxime seines Handelns führte. Um aber jeder subjektiven oder individuellen Beliebigkeit, die sich in Gestalt des Epikureismus und Materialismus im 18. Jahrhundert systematisierte,⁷⁶ vorzubeugen, kommt es auch bei Iselin zu der für die Aufklärung bekannten Identität von Glückseligkeit und Moralität: «Die Tugend bleibt immer der einzige Weg zur Glückseligkeit und das herrlichste Vorrecht des Menschen.»⁷⁷ Auch diese strenge Pflichtenethik entspricht Demonstrationen des rationalistischen Moralphilosophie Christian Wolffs, für den ebenfalls galt, dass nur in beständiger Tugendübung Wahres Glück bestehen könne.⁷⁸

Anders aber als bei Wolff, für den das Ausgreifen staatlicher und gesellschaftlicher Institutionen auf die moralische Gesinnung der Untertanen legitime *Mittel* zur Erfüllung der eigentlichen Zwecke des Staates, Wohlfahrt und Sicherheit, ausmachten, erhebt Iselin die Beförderung der Tugend – und damit der Glückseligkeit – der Bürger zum eigentlichen Zweck staatlicher Ordnungsleistungen.⁷⁹ Im 1760 publizierten *Versuch über die Gesezgebung* heisst es denn auch ausdrücklich: «Der Staat ist eine grosse Maschine, deren Endzweck die Glückseligkeit der Bürger ist.»⁸⁰ Berücksichtigt man jedoch die eben betrachtete, auch in den *Politischen Versuchen* stets emphatisch vorgebrachte enge Verknüpfung von Glückseligkeitsstreben und Tugendbefähigung, nach der es keinen anderen Weg gebe, «die Völker glücklich zu machen, als den, durch welchen die einzelnen Menschen gut und tugendhaft werden»,⁸¹ dann impliziert diese These aus dem *Versuchen über die Gesezgebung* nichts anderes als die Instrumentalität staatlicher Ordnung und staatlichen Handelns für den Zweck der Moralität des einzelnen Untertanen, d.h. der

⁷⁶ Vgl. hierzu u.a. Winfried Schröder: Naturphilosophische Spekulation im Dienste einer praktischen Zielsetzung. Neo-Epikureismus in der Aufklärung, in: Gianni Paganini, Edoardo Tortarolo (Hg.): Der Garten und die Moderne. Epikureische Moral und Politik vom Humanismus bis zur Aufklärung (Stuttgart-Bad Cannstatt 2004) 343-359.

⁷⁷ PPV 189f.

⁷⁸ Vgl. hierzu u.a. Christian Wolff: Jus Naturae: Methodo Scientifica Pertractatum. 8 Bde. (Halle 1740–1748), hier VIII, § 1.

⁷⁹ So auch U. Im Hof: Iselin [wie Anm. 26] 138, der zwar erkennt, dass die Glückseligkeit der Bürger den entscheidenden Staatszweck bei Iselin ausmacht, nicht aber die Identität dieses Glücks mit deren moralischer Gesinnung berücksichtigt.

⁸⁰ Isaak Iselin: Versuch über die Gesezgebung (Zürich 1760) 16.

⁸¹ PPV 34.

Staat ist für Iselin eine grosse Maschine, deren Endzweck in der Glückseligkeit, und das heisst der Tugendhaftigkeit der Bürger besteht.

Dass dieses Bedingungsverhältnis auch umgekehrt besteht, die moralische Gesinnung der Bürger entscheidende Bedingung für die von Iselin benannte Stabilität und Wohlfahrt des Staates ist, wird in den *Politischen Versuchen* mit Nachdruck und in steter Wiederholung ausgedrückt:

Es ist durch diese Betrachtungen mehr als genugsam erwiesen, dass die grossen Eigenschaften, durch welche die Macht und der Glanz der Staaten erhalten werden soll, die Tapferkeit, die Ehrbegierde, die Emsigkeit und die Liebe des gemeinen Besten, ohne die andern sittlichen Tugenden nicht bestehen können.⁸²

Damit muss aber der Iselin'sche Staat nicht nur Sittenschulen *haben*, wie mit Schule, Universität, Kirche und Theater bei Wolff, sondern eine solche Sittenschule *sein*, weil Bedingung, Grund und Realität seiner Stabilität und Wohlfahrt die moralische Gesinnung seiner Untertanen und seiner Herrscher – «die Tugend seiner Bürger und seiner Regenten» – ausmacht.⁸³ Friedrich Hölderlin hat im Angesicht der Ereignisse der französischen Revolution eben diese Konzeption verworfen, in seinem *Hyperion* heisst es:

Du räumst dem Staate denn doch zuviel Gewalt ein. Er darf nicht fordern, was er nicht erzwingen kann. Was aber die Liebe giebt und der Geist, das läßt sich nicht erzwingen. Das laß' er unangetastet, oder man nehme sein Gesez und schlag' es an den Pranger. Beim Himmel! der weiß nicht, was er sündigt, der den Staat zur Sittenschule machen will. Immerhin hat das den Staat zur Hölle gemacht, daß ihn der Mensch zu seinem Himmel machen wollte.⁸⁴

Iselins vollkommener Staat ist für den jüngeren Idealisten schon die Hölle auf Erden; in nur dreissig Jahren hatten sich die Erfahrungen und damit die politischen Prinzipien gründlich verschoben. Gleichwohl konnte man den moralischen Despotismus dem Modell Iselins schon in den 1760er Jahren ansehen. Dies zeigte sich u.a. an den konkreteren Bestimmungen, die Iselins vorstellte, um den Leser erkennen zu lassen, was genau er unter dem Begriff der politischen Tugenden verstanden wissen will und welche konstitutive Bedeutung für das staatliche Gemeinwesen er diesen Tugenden zuschreibt:

⁸² Ibid.

⁸³ Ibid.

⁸⁴ F. Hölderlin: Werke [wie Anm. 3] I 53f.

Ohne einen gewissen Grad an Gottesfurcht, Weisheit, Gerechtigkeit, Mässigkeit, Standhaftigkeit, Ordnung und Liebe kann ein Staat unmöglich bestehen. Wenn alle Tugenden aus demselben verbannet werden sollten, so würde er notwendig sich selbst zerstören.⁸⁵

Diese Tugenden, die ebenso wie auch bei Wolff eine bestimmte religiöse Gesinnung mit einschliessen, sind mithin keineswegs kontingente, sondern essentielle Bedingungen der Existenz und Vollkommenheit eines jeden Staates. Sie sind die eigentlichen Ordnungsmechanismen eines politischen Gemeinwesen, denen gegenüber die positiven Gesetze nur abkünftige 'Ergänzungen' ausmachen. Ausdrücklich hält Iselin schon in dem *Versuch über die Gesetzgebung* fest, dass die Staatsmaschine durch zwei Triebfedern bewegt würde: die «Sitten und die Geseze»; und er ergänzt ausdrücklich:

Die letzteren sind beinahe nur Ergänzungen der ersteren. Je reiner, je einfältiger die Sitten eines Volkes sind, desto weniger Geseze hat dasselbe vonnöthen. Je mehr aber jene verdorben und verkünstelt sind, desto mehr brauchet es Geseze, um die zerstörte Ordnung wieder herzustellen.⁸⁶

Mit wünschenswerter Deutlichkeit zeigt sich die Skepsis und Distanz Iselins gegenüber der Leistungsfähigkeit des Rechts, die ihn auch in seinen späteren Arbeiten zur Politik nicht verlassen werden.⁸⁷ In dieser rechtskritischen Haltung stimmt er – wie angedeutet – mit vielen anderen Aufklärern überein, die wie u.a. Herder das über den Protestantismus vermittelte augustinische Verständnis von Recht und Staat aktualisierten, nach dem Recht und Gesetz als soziale Ordnungsfunktionen nur des sündigen Menschen galten:

Nun sieh, diese Leute [d.h. alle Rechtgläubigen in Christus und unter Christus] bedürfen keines weltlichen Schwerts noch Rechts. Und wenn alle Welt rechte Christen, das ist rechte Gläubige, wäre, so wäre kein Fürst, König, Herr, Schwert noch Recht notwendig oder nützlich. Denn wozu sollte es ihnen dienen, da sie den heiligen Geist im Herzen haben, der sie lehrt und macht, daß sie niemandem Unrecht tun, jedermann lieben, von jedermann gern und fröhlich Unrecht leiden, auch den Tod? [...] Warum das? Weil der Gerechte von sich aus alles und mehr tut, als alle Rechte fordern. Aber die Ungerechten tun nichts Rechtes, darum bedürfen sie des Rechts, das sie lehre,

⁸⁵ PPV 51f.

⁸⁶ I. Iselin: Versuch über die Gesetzgebung [wie Anm. 80] 16.

⁸⁷ Vgl. Isaak Iselin: Versuch über die gesellige Ordnung (Zürich 1772) 106ff.

zwingt und dringt wohlzutun. [...] Diejenigen, die keine Christen sind, (werden) durchs Gesetz äußerlich von bösen Taten abgehalten.⁸⁸

Noch Schillers Not- und Verstandesstaat, der durch den ästhetischen Staat ersetzt bzw. ergänzt werden sollte, basiert auf diesen rechtskritischen Prämissen.⁸⁹ Auch für Iselin müssen Gesetze und damit der Rechtsstaat erst dann eingreifen, wenn die Formen sittlicher, und d.h. hier moralischer, religiöser und konventioneller Normen an Geltungskraft verlieren. Ihr gänzlich fehlendes Fehlen, d.h. die moralische Unvollkommenheit von Herrscher, Beamten und Untertanen gefährdet nach Iselin jeden Staat sogar in seinem Bestand:

Die Verderbniß macht nicht nur ein jedes Mitglied des Staates insbesondere elend und unglücklich; sie löset auch alle Bande der bürgerlichen Vereinigung auf; und zernichtet die festesten Gründe des Gehorsams und der allgemeinen Ordnung.⁹⁰

Es ist erneut erst Immanuel Kant, der solche Weisen einer engen Verbindung von Staatlichkeit und Tugendethik kritisch analysierte. Der Königsberger machte nämlich in den 1790er Jahren deutlich, dass das auf Recht basierende politische Gemeinwesen und das die moralische Gesinnung kultivierende ethische Gemeinwesen zwar zusammen stimmen könnten,⁹¹ nicht aber sich gegenseitig bedingen bzw. beeinflussen sollten. Im Angesicht der politischen Realien im Frankreich der 1790er Jahre, die ihm eben für diese Formen unangemessener Vermischung beider Gemeinwesen ein Beispiel boten, kommt Kant durch diese Analyse zu dem folgenden Ergebnis:

Weh aber dem Gesetzgeber, der eine auf ethische Zwecke gerichtete Verfassung durch Zwang bewirken wollte! Denn er würde dadurch nicht allein gerade das Ge-

⁸⁸ Martin Luther: Von der weltlichen Obrigkeit, wie weit man ihr Gehorsam schuldig sei, in: Ders.: Ausgewählte Schriften, hg. von Karin Bornkamm und Gerhard Ebeling, Bd. IV (Frankfurt a.M. 1983) 43f.

⁸⁹ Siehe hierzu F. Schiller: Briefe [wie Anm. 55] 574.

⁹⁰ PPV 167.

⁹¹ Vgl. hierzu jüngst Manfred Baum: Das ethische gemeine Wesen in Kants Religionsphilosophie, in: Stefan Lang, Lars Ulrich Thadde (Hg.): Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie (Berlin, Boston 2013) 81-94.

genteil der ethischen bewirken, sondern auch seine politische untergraben und unsicher machen.⁹²

Diese Kritik an einem rigiden Staatsmoralismus in den 1790er Jahren richtet sich natürlich vor allem an Maximilien de Robespierre, der in seiner Rede *Über die Prinzipien der politischen Moral* festgehalten hatte:

Die republikanische Tugend kann betrachtet werden in bezug auf das Volk und im Hinblick auf die Regierung; beide besitzen sie notwendigerweise. Wenn die Regierung allein sie entbehrt, dann stellt die Tugend des Volkes noch einen genügend großen Kraftquell dar; wenn jedoch das Volk selbst verdorben ist, ist die Freiheit schon verloren.⁹³

Diesen Satz hätte Iselin ebenso formulieren können; auch für ihn ist der Kraftquell der Vollkommenheit eines politischen Gemeinwesens die Tugend der Herrscher und der Beherrschten, die bei Bedarf für den Basler Theoretiker wie für den Pariser Praktiker durch staatliche Institutionen befördert werden kann, darf, ja muss, um den Untergang des Staates zu verhindern. So trifft Kants kritische Analyse auch Iselins theoretische Konzeption, deren häufig apostrophierte 'Idealität' vielleicht neu zu überdenken ist; denn auch Iselin hält auf der Grundlage der Prämisse, dass «die Tugend [...] immer der einzige Weg zu Glückseligkeit» bleibe,⁹⁴ ausdrücklich fest:

Aus diesen Betrachtungen ziehe ich den unumstößlichen Schluß: Daß eine Regierung, von welcher Art sie auch immer seyn mag, für ihre Befestigung und Sicherheit nicht nachdrücklicher sorgen könne, als durch die Beförderung der Ordnung, der Tugend und der Gerechtigkeit, und durch die *Bekämpfung der Verderbniß*; welche denselben entgegen stehet.⁹⁵

Durch die Formel der 'Bekämpfung der Verderbniß' zeigt sich die Radikalität der Iselin'schen Politik: Hatte Wolff davor zurückgeschreckt, mangelnde moralische Gesinnung durch das Strafrecht zu sanktionieren, so scheint Iselin hier ein Plädoyer für einen staatlichen Zugriff auf ethische Verfehlungen zu halten; und damit deutlich werde, dass es ihm hierbei keineswegs nur um

⁹² AA VI, 96.

⁹³ Maximilien de Robespierre: *Über die Prinzipien der politischen Moral*: Rede am 5. Februar 1794 vor dem Konvent. Mit einem Essay von Uwe Schultz (Hamburg 2000) 17.

⁹⁴ PPV 189-190.

⁹⁵ *Ibid.*, 184-185 (Hervorhebung von mir).

die Stabilität einer Regierung – d.h. machiavellistisch um ihren Machterhalt – gehe, sondern je schon um den eigentlichen Staatszweck, die Vervollkommnung der Wohlfahrt des Staates, ergänzt Iselin ausdrücklich: «Glücklich der Staat, darinnen Beherrscher und Unterthanen, hohe und Niedere, Weise und Einfältige zu diesem edeln und erhabnen Zwecke übereinstimmen.»⁹⁶ ‘Politische Tugend’ ist für Iselin – wie für Robespierre – mithin das Kraftzentrum jedes gemeinen Wesens; sollte es an ihr mangeln, so darf der Staat seine Instrumente einsetzen, um diese Unvollkommenheit abzustellen. In den 1790er Jahren fand man in Europa für dieses politische Modell den Begriff des ‘Tugendterrors’.⁹⁷

Dass mit dieser rigiden Staatsethik nicht nur die Grundfeste der Moral, sondern auch der staatlichen Ordnung – wie Kant zu Recht vermutet hatte – gefährdet wurden, konnte der Pariser Revolutionär dem Schweizer Gelehrten allerdings nicht mehr praktisch demonstrieren.

⁹⁶ Ibid., 185.

⁹⁷ Vgl. hierzu u.a. Johannes Willms: Tugend und Terror. Geschichte der französischen Revolution (München 2014).