Hitotsubashi Journal of Law and Politics 36 (2008), pp.35-42. © Hitotsubashi University

EIGENLIEBE ALS MORALPRINZIP UNTER DEN AUFGEKLÄRTEN ABSOLUTISMUS FRIEDRICHS DES GROSSEN*

JIRO REI YASHIKI

> Nein, es gibt nur einen berechtigten Grund für ein vernunftbegabtes Wesen, sich dem wohltuenden Zwange seiner inneren Regungen zu widersetzen: die Einsicht dessen, was zuletzt seinem Besten dient und was dem Gemeinwohl frommt. Diese leidenschaftlichen Regungen erniedrigen unser Wesen, wenn wir uns ihnen wehrlos ausliefern, und richten uns leiblich zugrunde, wenn wir ihre Zügel schleifen lassen; nicht ganz unterdrücken soll man sie, aber meistern und ihnen eine Richtung geben zu Nutz und Frommen der Gesellschaft, einfach, indem man ihnen einen neuen Gegenstand anweist. Sollten wir's auch nie zu einem großen, regelrechten Siege in einem Entscheidungskampfe über sie bringen, der kleinste Vorteil über sie sei uns ein tröstlich Zeichen dafür, daß wir auf dem Wege sind, Herren über uns selbst zu werden.[1]

Friedrich der Große hat diese Lehre der Selbstdiziplinierung in seinem „Antimachiavell" (1740) entfaltet. Die Leidenschaft gehört zur inneren Natur des Menschen. Aber, so erklärt *Friedrich*, man ruiniert sich selbst und es bringt keinen Gewinn, wenn man sich der Leidenschaft hingibt. Daher ist es die Frage, wie man diese innere Natur unterdrücken und deren Kraft nach dem gesellschaftlichen Gewinn ausrichten kann. Die Aufrichtung einer Herrschaft der Vernunft über die Leidenschaft, also die innere Disziplinierung, war das Ziel seiner Lehre.

Die „Eigenliebe" (l'amour-propre) war der Schlüsselbegriff, mit dem er seine Lehre von den Affekten zu einer Moralphilosophie entwickelte. Im 23. Kapitel des Antimachiavells schrieb er, dass „Eigenliebe allem Besten in uns zugrunde liegt, somit auch dem Glücke der Welt".[2] Aus Eigenliebe, so erklärt *Friedrich*, ziele der Herrscher auf den Ruhm großer Taten. Diese Philosophie der Eigenliebe, die *Friedrich* vornehmlich in der Wiederaufbauzeit nach dem

---

* Für sprachliche Unterstützung danke ich Herrn Professor Dr. *Tilman Repgen* (Hamburg).

[1] Réfutation de Prince de Machiavel, in: L'Anti-Machiavel, par Frédéric, roi de Prusse, édition critique avec les remaniements de Voltaire pour les deux versions (Studies on Voltaire and the eighteens century, vol. 5), hrsg. v. *Ch. Fleischauer*, Geneve 1958, 15. Kapitel, S. 263 [Werke, Bd. 7, S. 61]: „L'unique raison légitime qui puisse engager un être raisonnable à lutter contre les passions qui le flattent, c'est le propre bien qu'il en retire et l'avantage de la société. Les passions avilissent notre nature lorsque nous nous y abandonnons, et elles ruinent notre corps, si nous leur lâchons le frein: il faut les modérer sans les détruire, et les tourner toutes au bien de la société, en les faisant simplement changer d'objet; et quand même nous ne remporterions pas sur elles des batailles rangées, le moindre avantage doit nous suffire à l'envisager comme un commencement de l'empire que nous exerçons sur nous-mêmes." In diesem Aufsatz lehne ich mich in Bezug auf den originalen französischen Text des Antimachiavells an diese Edition an. Wenn nichts anders erwähnt, sind die deutsche Übersetzungen des Textes in diesem Aufsatz entlehnt von: Die Werke Friedrichs des Großen, hrsg. v. *G. B. Volz*, Berlin 1911-12 mit Quellenangabe in eckiger Klammer.

[2] Réfutation (wie Anm. 1), 23. Kapitel, S. 315 [S. 95]: „l'amour-propre est le principe de nos vertus, et par conséquent du bonheur du monde".

Siebenjährigen Krieg entwickelte, sollte nun auch für das Volk zum Prinzip werden, das ihm als ein von der Leidenschaft gefangenes Volk erschien.[3]

Das Kernstück, gleichsam die Achse dieses Programms ist *Friedrichs* Schrift „Die Eigenliebe als Moralprinzip", die *Thiébault* am 11. Januar 1770 in Berliner Akademie der Wissenschaften verlesen hat.[4] So ist das Programm in den führenden gelehrten Schichten Preußens verbreitet worden. Wie andere Schriften von *Friedrich* wurde auch diese französischen Philosophen zugeschickt, um deren Meinungen zu erfahren. Schon eine Woche vor dem Verlesen in der Akademie erhielten *Voltaire* und *d'Alembert* diese Schrift.

Am Anfang der „Eigenliebe als Moralprinzip" hat *Friedrich* seine Grundannahme dargelegt: „Tugend ist das festeste Band der Gesellschaft und die Quelle der öffentlichen Ruhe."[5] Da nur die Tugend der Charakterzug sei, der den Menschen vom Raubtier oder Monster unterscheide und der eine Grundvoraussetzung für das gesellschaftliche Leben sei, müssten das Gesetz und die Moral den Vorteil der Tugend aufzeigen und deren Wert zur Anerkennung bringen.

Nach seiner Meinung stimmten die Philosophen, ob griechisch oder asiatisch, an ihrer Wurzel darin miteinander überein, dass sie alle die Tugend thematisieren. Der Unterschied liege an der Art und Weise zu motivieren, um die Schüler zum tugendhaften Leben anzuhalten. *Friedrich* nannte hier den Stoizismus, den Platonismus, den Epikureismus, das Judentum und das Christentum als Beispiele. Er fasst wie folgend zusammen: Der Stoizismus meine, dass die Schönheit der Tugend zu erhalten das höchste Glück sei. Der Platonismus meine, dass man sich durch gelebte Tugend den Göttern nähern könne. Der Epikureismus sehe in der Freude der Tugend die höchste Wollust. Das Judentum fördere die Tugend durch den Segen und die Strafe in dieser Welt. Das Christentum fördere die Tugend durch ewige Strafen und die allerhöchste Seligkeit und meine, dass die Tugend nur durch die reine Liebe zu Gott realisiert werde.

Diese Dogmen verfeinerten zwar manche Menschen, so meinte *Friedrich*, aber aufgrund der Verdorbenheit von Philosophen oder Theologen bzw. aufgrund der Bosheit der menschlichen Seele seien sie nicht so effektiv gewesen wie erwartet. Die Christen im 18. Jh. stünden mindestens in Bezug auf die Sittlichkeit den Römern nach. Der Grund dafür sei ein

---

[3] In dieser Wiederaufbauzeit verfasste *Friedrich* auch eine Reihe von pädagogischen Schriften. Seine philosophisch-pädagogische Schriften sind gesammelt in: Œuvres de Frédéric le Grand, hrsg. v. *J. D. E. Preuss*, Berlin 1848, Bd. 9; unter anderen: Instruction pour la direction de l'Académie des nobles à Berlin (1765), S. 75ff.; Essai sur l'amour-propre envisagé comme principe de morale (1770), S. 85ff.; Dialogue de morale à l'usage de la jeune noblesse (1770), S. 99ff.; Lettre sur l'éducation (1769), S. 113ff. Über dieses Wiederaufbauwerk im allgemein vgl. *Johannes Kunisch*: Friedrich der Große. Der König und seine Zeit, München 2004, S. 463ff. Die geistige Transformation *Friedrichs des Großen* nach dem Siebenjährigen Krieg habe ich früher unter anderen Gesichtspunkten erörtert: *Jiro Rei Yashiki*: Der Staatsgedanke Friedrichs des Großen in: Hitotsubashi Journal of Law and Politics 27 (1999), S. 35-47; Die soziale Funktion des Gesetzbuches und des Juristen in den Rechtsvorstellungen Friedrichs des Großen (1), in: ebendort 28 (2000), S. 33-43, und (2) in: ebendort 32 (2004), S. 25-35.

[4] Nach der Angabe von *Preuss*, Œuvres (wie Anm. 3), Band 9, S. XIII, wurde der Essay über die Eigenliebe in der Histoire de l'Académie royale des sciences et belles-lettres. Année 1763, Berlin 1770, S. 341-345 publiziert und in Berlin als 32-seitige Sonderdruck im Oktav durch den Verlager *Christian Friedrich Voss* veröffentlicht. Über das Verlesen berichtet auch Berlinische privilegirte Zeitung vom 16. Januar 1770, Nr. 7. *Thiébault* selbst schreibt darüber in „Mes souvenirs", Band 1, S. 94.

[5] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 87 [S. 44]: „La vertu est le lien le plus ferme de la société et la source de la tranquillité publique".

Mangel in der Motivierung, Menschen zur Tugend zu führen.

Der Stoizismus übersehe, so fährt *Friedrich* fort, dass die Erkenntnis der Schönheit der Tugend nicht mit der Unterdrückung eigener Leidenschaft verbunden sei. Der Platonismus realisiere nicht, dass endliche Geschöpfe wegen des unendlichen Raums zwischen den Göttern und ihnen nur eine vage Idee von den Göttern haben könnten. Nur Wenige könnten im Bereich der jede Erfahrung überschreitenden Metaphysik den gesunden Menschenverstand behalten, weil der „Mensch ... im allgemeinen mehr sinnlich als vernünftig veranlagt" sei.[6] Der Epikureismus habe das vage Wort „Wollust" missbraucht. Gleich dem Platonismus sei das Christentum zu abstrakt und metaphysisch, so dass nur Wenige sich dessen Idee vorstellen könnten. Außerdem fordere der Quietismus, der nur die reine Liebe zu Gott lehre, ein für Menschen grundsätzlich Unmögliches, weil man zwar das Dasein Gottes allgemein verstehen könne, aber Gott überhaupt nicht lieben könne, solange man keine genaue Idee Gottes habe.

In dieser Weise kritisiert *Friedrich* alle diese Motivierungen. Er nimmt an deren Stelle seine Lehre von den Affekten zur Basis. Die Eigenliebe ist seiner Meinung nach „die Mächterin unsrer Selbsterhaltung, die Schöpferin unsres Glückes, die unversiegliche Quelle unsrer Tugenden und Laster, der verborgene Grund alles menschlichen Tuns und Lassens".[7] Da das eigene Interesse das stärkste und überzeugendste Argument sei, das jeder verstehen könne, solle die Moral auch darauf gründen.

Friedrich erwähnt hier *La Rochefoucauld* (1613-1680), denn seine „Maximen und Reflexionen" (1665) sei auch ein Werk, das in aphoristisches Form ausdrücke, dass Eigenliebe das Prinzip menschlicher Handlungen sei.[8] *Friedrichs* Einstellung zur Tugend unterscheidet sich allerdings doch davon. Während *La Rochefoucauld* sich zur Tugend in eine gewisse Distanz hielt, weil der Tugend die Eigenliebe zugrunde liege, dreht *Friedrich* diese Logik um durch seine Behauptung, dass das echte Interesse des Menschen darin bestehe, „gute Staatsbürger, gute Väter, gute Freunde zu sein, kurz, alle moralischen Tugenden zu besitzen".[9] *Friedrich* benutzte den Begriff der Tugend nie geringschätzig, auch wenn die Tugend von der Eigenliebe, der Quelle des Lasters, stammte. Vielmehr achtete er die Tugend immer hoch und kümmerte sich nur um die Frage, wie man seine Eigenliebe nach den Forderungen der Tugend ausrichtet.

Daraus geht hervor, dass hier *Friedrich* die Tugendhaftigkeit nur nach der äußerlichen Tat beurteilt hat, nicht aber nach der Tugendhaftigkeit der inneren Motivation gefragt hat. Das Innere des Ausführenden wurde von einem total anderen Gesichtspunkt aus betrachtet. Gegen das Argument, dass es oft auch den Fall gibt, dass das Laster gedeiht und die Tugend verfolgt wird, stellte *Friedrich* seine Definition, die letztlich auf *Augustinus* zurückgeht, dass

---

[6] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 89 [S. 45]: „L'homme, en général, est né plus sensible que raisonnable."

[7] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 90 [S. 46]: „ce gardien de notre conservation, cet artisan de notre bonheur, cette source intarissable de nos vices et de nos vertus, ce principe caché de toutes les actions des hommes."

[8] *La Rochefoucauld*: Réflexions ou sentences et maximes morales, Paris 1957, S. 2. 180ff. Vgl. *Eduard Spranger*: Der Philosoph von Sanssouci, 2.Aufl., Heidelberg 1962, S.26ff.; *Eduard Zeller*: Friedrich der Große als Philosoph, Berlin 1886, S.70ff. Ansonsten erwähnte *Friedrich* in seinem Brief an *Voltaire* (Briefwechsel Friedrichs des Grossen mit Voltaire, hrsg. v. *Reinhold Koser* und *Hans Droysen*, 3. Teil, Leipzig 1911, Nr. 492. An Voltaire vom 17. Feb. 1770, S.170) auch *Helvétius* und *d'Alembert*. Dagegen übte die berühmte Gegenüberstellung zwischen „amour-propre" und „amour de soi", die *Rousseau* seinem „Discours sur l'origine de l'inegalite parmi les hommes" (1755) zu Grunde legte, zweifellos keinen Einfluss auf *Friedrichs* Essay über die Eigenliebe aus.

[9] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 90 [S. 46] „d'être bons citoyens, bons pères, bons amis, en un mot, de posséder toutes les vertus morales".

das Glück nichts anders als „vollkommene Seelenfriede“ (une parfaite tranquillité de l'âme) sei.

> Sie [sc. vollkommene Seelenruhe] gründet sich auf Zufriedenheit mit sich selbst und darauf, daß wir mit gutem Gewissen unsre Handlungen gutheißen können und uns keine Vorwürfe zu machen haben.[10]

Es könne, so erklärte *Friedrich*, ein solches Glück auch für äußerlich Unglückliche geben. Auf der anderen Seite müssten äußerlichen Wohlstand genießende, böse Menschen unter einer unheimlichen, alle höllischen Folterqualen übertreffenden Angst leiden. Solange das Glück nicht an äußerliche Gegenstände geknüpft, sondern im inneren Frieden der menschlichen Seele verwurzelt sei, solle die Verfolgung der Eigenliebe notwendigerweise auf die Unterdrückung der den Frieden störenden Leidenschaft zielen. Das Glück sei nur durch die tugendhafte Tat erreichbar. Die Phrase „perfekter Frieden der Seele“ bildet den Kern seiner Glückstheorie, so dass er seinen Palast „Sans-souci“ nannte. *Friedrichs* Auffassung ist vergleichbar mit der „Beständigkeit“ (constantia) von *Justus Lipsius* (1547-1606), die keinen in zurückgezogenem Leben gewonnenen geistigen Zustand meinte, sondern das Prinzip, um unabhängig von der Leidenschaft vernünftig zu handeln.[11]

Der Zustand, in dem die Leidenschaft von der Vernunft nicht unterdrückt wird, wurde mit dem Kriegszustand innerhalb des Staates verglichen. „Wie ein Staat nicht glücklich sein kann, der von Bürgerkriegen zerrüttet wird, so kann auch der Mensch kein Glück genießen, wenn seine empörten Leidenschaften der Vernunft die Herrschaft streitig machen.“[12] Jede Leidenschaft begleitet eine Strafe wie Sorge, Angst, Leid, Hass, Schmerzen, Reue oder Furcht. Wer deshalb nach seiner Leidenschaft handele, sehe aus, so meint *Friedrich*, als ob er ohne Rücksicht auf andere nur sein eigenes Interesse verfolge, handele aber tatsächlich gegen sein echtes Interesse. Zum Beispiel sei die Undankbarkeit eine furchtbare Sünde, welche die Freundlichkeit, das Band der Gesellschaft, verderbe, herunterbringe und vernichte. Aber letztendlich sei sie gegen das (wohlverstandene) Interesse des die Undankbarkeit Ausübenden gerichtet, weil sich dieser durch eigene Handlung aus der Gesellschaft ausschließe und nicht mehr in ihrer Gunst stehe, obwohl jede Person von Natur aus Hilfe von Mitmenschen brauche.

> Unablässig solle man den Menschen zurufen: „Seid sanft und menschlich, weil ihr schwach seid und des Beistandes bedürft! Seid gerecht gegen andre, damit die Gesetze auch euch gegen fremde Gewalttat schützen! Tut andren das nicht an, was sie euch nicht antun sollen.“[13]

---

[10] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 91 [S. 47]: „Cette tranquillité de l'âme se fonde sur le contentement de nous-mêmes, sur ce que notre conscience nous permet d'applaudir à nos actions, et sur ce que nous n'avons point de reproches à nous faire.“

[11] Vgl. *Spranger* (wie Anm. 8), S.22f., 62f.; *Susumu Yamauchi*: Shin-Stoa-Shugi no Kokka Tetsugaku (Die Staatsphilosopie des Neustoizismus), Tokio 1985, S. 77ff.

[12] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 92 [S. 48]: „Ainsi qu'en État ne saurait être heureux tandis qu'il est déchiré par une guerre civile, de même l'homme ne saurait jouir du bonheur lorsque ses passions révoltées combattent l'empire de la raison.“

[13] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 94 [S. 49]: „Il faudrait dire sans cesse aux hommes: «Soyez doux et humains, parce que vous être faibles et que vous avez besoin d'assistance; soyez justes envers les autres, afin qu'à votre tour les lois puissent vous protéger contre toute violence étrangère; en un mot, ne faites point à d'autres ce que vous ne voudriez pas que l'on vous fît.»“ Vgl. Briefwechsel (wie Anm. 8), 1.Teil, Leipzig 1908, Nr.39. An Voltaire vom 25. Dez. 1737, S.120.

Hier erst wird klar, warum die Tugend das Band der Gesellschaft ist: Die Natur des Menschen ist „schwach" (faible). Also sind Menschen voneinander abhängig. Die Schwäche des Menschen bildet die Grundlage für seine Sozialität.[14] Deshalb ist die Tugendhaftigkeit ein von der menschlichen Natur aus unentbehrliches Prinzip. Das ist die Tugend, die der Essay über die Eigenliebe behauptet. Das heißt, die Tugend ist nicht die Tugend des Einsiedlers, sondern das Prinzip der Kommunikation im Sozialleben, sogar das die soziale Verbindung selbst ermöglichende Prinzip. Das ist der Grund, warum der Essay statt der inneren Motivation die Ausübung der Tugend behandelt.

Friedrich hat das schon in seiner Abhandlung „Über die Gründe, Gesetze einzuführen oder abzuschaffen" (1749) als das Prinzip der Gesetzgebung aufgestellt: „Wer aber glaubt, daß weder alle gut noch alle böse sind, wer gute Handlungen über Verdienst belohnt und schlechte milder bestraft, als ihnen gebührt, wer Nachsicht mit den Schwächen hat und menschlich gegen jedermann ist, der handelt, wie ein vernünftiger Mann handeln muß".[15] Er hält es für wichtig, die Handlungen der Menschen zu bewerten und eine entsprechende Strafe oder Belohnung zu geben.[16] Wenn das Bewertungssystem für die Handlungen schwanke, so meinte *Friedrich*, gingen damit die Tugend und die gute Sitte verloren, weil die auf der Eigenliebe basierende Tugend erst in der sozialen Kommunikation zustande komme. Wenn die Ideen von Gut und Böse vermischt und Tadel oder Lob, Strafe oder Belohnung nicht richtig ausgeführt würden, dann ginge die Tugend der gegenseitigen Hilfe, das Band der Gesellschaft verloren und der Staat müsse untergehen.

Diese äußerliche Anschauung der Tugend widersprach der gewöhnlichen Definition der Tugend als einem „Trieb der Seele zu größter Selbstlosigkeit".[17] Insofern die innere Selbstlosigkeit des Täters bei der Bewertung der Tugend aufgegriffen wird, ist es nichts anders als ein Widerspruch, dass die Tugend aus der Eigenliebe, dem psychischen Zustand, der genau im Gegenteil zur Selbstlosigkeit steht, verwirklicht werden kann. *Friedrich* nannte daher Beispiele wie *Decius*, der den Ruhm dem Leben vorzog, oder *Scipio*, der den Ruhm höher als die Wollust schätzte, und behauptete, dass auch die Selbstlosigkeit aus der Eigenliebe stamme. In dieser Form wurde der Zusammenhang zwischen der Tugend und der Selbstlosigkeit gerade noch erhalten. Der Begriff der Selbstlosigkeit ist aber nicht mehr ein selbstloser Seelenzustand. Er wurde mit dem der Handlung ausgewechselt, die gesellschaftlich als Selbstlosigkeit bewertet werden kann. *Friedrich* hat durch die Verbindung von zwei Erfahrungselementen, einerseits der Tugend als einer solchen äußerlichen Handlung und andererseits der Selbstlosigkeit als gesellschaftlicher Bewertung, damit abweichend von der traditionellen metaphysischen Moralphilosophie, seine aufklärerische Moralphilosophie der Eigenliebe aufgebaut. *Friedrichs*

---

[14] Über den Einfluss *Pufendorfs* auf *Friedrichs* Auffassung erörtere ich in meinem Ausatz „Von der Eigenliebe zur Vaterlandsliebe. Über den Strukturwandel der Mentalität unter den aufgeklärten Absolutismus Friedrichs des Großen.", der parallel in ZNR veröffentlicht wird.

[15] Dissertation sur les raisons d'établir ou d'abroger les lois, in: Œuvres (wie Anm. 3), Bd. 9, S.33 [Werke, Bd. 8, S. 38f.]: „croire qu'ils ne sont ni tous bons ni tous mauvais, récompenser les bonnes actions au delà de leur prix, punir les mauvaises au-dessous de ce qu'elles méritent, avoir de l'indulgence pour leurs faiblesses et de l'humanité pour tous, c'est comme en doit agir un homme raisonnable."

[16] Vgl. Testament politique (1752), S.316ff.; Testament politique (1768), S. 602ff., in: *Richard Dietlich* (hrsg.): Politische Testamente der Hohenzollern, Köln-Wien, 1986. In diesem Aufsatz lehne ich mich in Bezug auf den originalen französischen Text und seine deutsche Übersetzung der politischen Testamente an diese Edition an.

[17] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 95 [S. 50]: „une disposition de l'âme qui la porte au plus parfait désintéressement". Vgl. Académie des nobles (wie Anm. 3), S. 80 [S. 253].

Eigenständigkeit erweist sich vor allem darin, dass er auf diese Weise die Moralität der Handlung rein äußerlich beurteilte.

Nach *Friedrich* umfasst die Eigenliebe die „Liebe zum Leben und zur Selbsterhaltung, dann Begierde nach Glück, Furcht vor Tadel und Schmach, Verlangen nach Ansehen und Ruhm und schließlich die Leidenschaft für alles, was man für nützlich hält. Dazu tritt Abscheu vor allem, was man der Selbsterhaltung schädlich glaubt".[18] Sie ist also ein egozentrisches Prinzip. Ob es um eine tugendhafte oder schändliche Handlungen geht, sie stammen alle aus der instinktiven Eigenliebe. „Welche gute Tat sie [sc. die Menschen] auch tun mögen, sie selbst sind deren verborgener Gegenstand".[19]

Friedrich meint aber, dass man diese „rohe und schädliche Eigenliebe"[20] zügeln könne, weil der Mensch die Gewohnheit habe, sich stärkerer Leidenschaft zu unterwerfen. Deshalb werde der Mensch nach dem richtigen Glück suchend Gutes tun, wenn er nur verstehe, dass das richtige Glück im vollkommenen Frieden der Seele liege.

Am wichtigsten sei es, wie *Friedrich* folgerte, verschiedene Triebkräfte geschickt zu kontrollieren, um jedes Handlungsinteresse auf den Handelnden zurückzubeziehen. Um Verbrechen aufzuhalten und Aufschweifung oder Zorn zu beherrschen, solle man nur auf die Liebe zur Selbsterhaltung einwirken. Um treu und redlich bleiben und die Selbstlosigkeit bewahren zu können, solle man nur an die Furcht erinnern, Vorwürfe zu bekommen. Die Eigenliebe als die „Quell des Guten und Bösen"[21] solle so als Hauptmotivation für Handlungen von Wert und Tugend fungieren.

Friedrich kritisiert andere Aufklärer, weil sie überhaupt kein Interesse an der „Besserung des menschlichen Herzens und der Sitten"[22] hätten. Er wirft ihnen vor, dass die Meinung wie beispielsweise „die Menschennatur sei ein Gemisch von Gut und Böse, das sich nicht ändern lasse; die stärksten Gründe wichen der Gewalt der Leidenschaften, und man müsse die Welt gehen lassen, wie sie geht"[23] laut propagiert werde. Mit einer solchen Meinung hat sein Essay über die Eigenliebe sicher auch die Auffassung des Mensch als einem Komplex von Gutem und Bösem gemeinsam, da erkennbar ist, dass die Eigenliebe als Quell des Guten und Bösen betrachtet wird. Ferner hat der Essay bei der Kritik gegen die herkömmliche Moralphilosophie selbst behauptet, daß die Vernunft sich oft der Leidenschaft unterwirft.

Aber ein Laisser-faire der Mentalität war nach *Friedrichs* Meinung für jeden unakzeptabel, der an die Zivilisation durch die Aufklärung glaube. Es sei eher unentbehrlich, mit der Aufklärung auf diese Mentalität einzuwirken und nach einer der Leidenschaft ebenbürtigen Moraltheorie zu forschen, weil die Menschheit eben infolge eines innerlichen Laisser-faire notwendigerweise von der bösen Leidenschaft beherrscht werde.

---

[18] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 95 [S. 50]: „premièrement, c'est l'amour de la vie et de sa propre conservation, ensuite l'envie d'être heureux, la crainte du blâme et de la honte, le désir de la considération et de la gloire, enfin une passion pour tout ce qu'on juge être avantageux, ajoutez-y une horreur pour tout xe qu'on croit nuisible à sa conservation."

[19] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 96[S. 51]: „Quelque bien qu'ils fassent, ils en sont eux-mêmes l'objet caché".

[20] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 95 [S. 50]: „cet amour-propre, de brut et nuisible qu'il était":

[21] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 96 [S. 51]: „ce ressort du bien et du mal".

[22] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 97 [S. 51]: „la réforme du cœur humain et des mœurs".

[23] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 97 [S. 51]: „on soutient que la nature de l'homme est une composé de bien et de mal, que l'on ne change point cet être, que les plus fortes raisons cèdent à la violence des passions, et qu'il faut laisser aller le monde comme il va." Ob *Friedrich* sich hier irgendeinen bestimmten Schriftsteller vorstellt, ist unbekannt.

Friedrich hat das mit dem Gegensatz von Wüste und Feld verglichen. Auf einem verwilderten Land können nur Dornen wachsen. Pflügt man es aber (cultivait), so kann es eine gute Ernte einbringen. Genauso funktioniere es bei der Sitte des Menschen. Wenn man alles so laufen lasse, wie es laufe, breite sich das Laster aus, aber wenn man durch die Aufklärung die Sitte verbessere, werde die Welt mit Tugend erfüllt. Das Laster und das Verbrechen verschwänden zwar nicht vollständig, wie auch das Unkraut nicht verschwinde, aber es sei möglich, das Laster zu verringern, und das sei für die Gesellschaft in jedem Fall sinnvoll.

An diesem Punkt kommt *Friedrich* auf die Aufgabe der Philosophie und der Religion zu sprechen. Seine Wertschätzung gegenüber den Mönchen, die sich an einen von der Gesellschaft entfernten Ort zurückziehen, sehr gering. Nach seiner Meinung seien sie mürrisch und fanatisch. Sie hätten „in frommen Kerkern die Tugenden" begraben, „durch die sie ihren Nächsten hätten nützlich werden können". Sie fielen lieber der Gesellschaft zur Last, als ihr zu dienen.[24] *Friedrich* fehlt offenbar jedes Verständnis für die mönchische Lebensweise. Von diesem Blickwinkel aus, kann nur derjenige als tugendhaft bezeichnet werden, der in sozialer Kommunikation zu gegenseitiger Hilfe und damit zum Gedeihen der Gesellschaft beiträgt.

Friedrich entgeht dem Vorwurf der sozialen Unverantwortlichkeit ebenso wenig wie der Mönch, wenn er nicht ein konkretes Mittel benennt, dass die Eigenliebe tatsächlich in der Gesellschaft als Moral funktionieren kann. *Friedrich* schlägt also vor, dass die Schule oder die Kirche ein Ort sein solle, an dem die Eigenliebe nach der Tugend ausgerichtet werde.

In der Schule solle, so *Friedrich*, die Moral wichtiger als alle anderen Gegenstände genommen werden. Es solle den sensiblen Kindern gelehrt werden, dass die Tugend zum Glück nicht fehlen dürfe. Er schlug die Verfassung der dafür passenden Dialoge über das Dogma vor und verfasste selbst für Berliner Kadettenanstalt einen „Dialog über die Moral" (1770).[25] In der Kirche, so meint er, solle mit handfesten Anekdoten und alltäglichen Beispielen die praktische Moral gelehrt werden. Das sei sowohl der Theologie als auch der Bibel gegenüber vorzuziehen.

Von Philosophen und Theologen erwartet *Friedrich* ausschließlich die Rolle des Lehrers. Der Philosoph solle sich weniger mit „ebenso vorwitzigen wie fruchtlosen Untersuchungen" abgeben als vielmehr als Vorbild seiner Schüler sein und sich der Moral hingeben. „Vor allem aber sollte ihr Wandel ihren Schülern in allen Stücken zum Muster dienen. Dann führten sie mit Recht den Namen: Lehrer des Menschengeschlechts".[26] Hier ist die praxisorientierte Einstellung des Essays über die Eigenliebe deutlich erkennbar. Ähnliches gilt auch für den Theologen. Ein die Vernunft übertreffendes Dogma über die mystische Ordnung tauge in der Gesellschaft zu nichts, wie *Friedrich* dozierte. Theologen sollten sich eher darauf legen, „praktische Moral zu predigen und statt blumenreicher Reden nützliche, schlichte, klare und dem Verständnis ihrer Zuhörer angemessene Andachten abzuhalten".[27] Das bedeute sowohl

[24] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 97 [S. 52]: „Je ne compte pas de ce nombre ces reclus atrabilaires et fanatiques qui ont enseveli dans des cachots religieux des vertus qui pouvaient devenir utiles à leur prochain, et qui ont mieux aimé vivre à la charge de la société que de la servir".

[25] Dialogue (wie Anm. 3), S. 99ff. [S.268ff.]

[26] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 98 [S. 52]: „Je voudrais que les philosophes, moins appliqués à des recherches aussi curieuses que vaines, exerçassent davantage leurs talents sur la morale, surtout que leur vie servît en tout d'exemple à leurs disciples; alors ils mériteraient avec justice le title de précepteurs du genre humain."

[27] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 98 [S. 52]: „à prêcher la morale pratique, et qu'au lieu de prononcer des discours fleuris, ils fissent des discours utiles, simples, clairs et à la portée de leur auditoire".

für Philosophen als auch Theologen nicht, dass alle schwerverständlichen Diskurse, mit denen man sich der Wahrheit oder Gott nähern möchte, abzulehnen seien. Trotzdem liege der soziale Sinn ihres Daseins ausschließlich im Aufzeigen einer klaren praktischen Moral.

Friedrich schätzt also keinen ausgeschmückten, sondern einen praktischen, Zuhörern verständigen Diskurs, weil, wie er erklärte, auch die Leute, die von spitzfindigen Beweisführungen gelangweilt einschlafen, fleißig zuhören würden, sobald ein eigenes Interesse am Thema geweckt werde.[28]

Nun stellt sich die Frage, ob wie es nach *Friedrich* überhaupt möglich ist, das Volk von einer abstrakten Glücksanschauung wie dem perfekten Frieden der Seele zu überzeugen und diese als ein Handlungsprinzip verinnerlichen zu lassen. Nach dem Essay über die Eigenliebe sollte eigentlich ohne Unterscheidung nach Bildung oder Stand, eine allgemeine, dem Menschen entsprechende Moralphilosophie aus der Lehre von den Affekten abgeleitet werden. Aber gegen diese Zielsetzung hat *Friedrich* ein anderes Prinzip für die Aufklärung des Volkes — vermutlich unbewusst — angewandt.

Nach *Friedrichs* Meinung hat es keinen Sinn, wenn man z. B. Bauern von einem abstrakten Dogma oder einem uralten Heiligen oder Helden erzähle, weil sie darin keinen Zusammenhang mit ihrem eigenen Interesse sehen könnten. Für das Volk als Adressat sei die Verwendung eines gängigen Beispiels eben „geschickte weise Rede“ (des discours adroits et pleins de sagesse). Wie ungebildet und vorstellungsarm ein Mensch auch sei, wenn er höre, dass sein Nachbar fleißig gearbeitet habe und reich geworden sei, verstehe er, dass es von ihm abhänge, ob er einen solchen Erfolg erreichen könne. Ein moralischer Diskurs erfülle erst seine Aufgaben, wenn er von seinen Zuhörern verstanden und in die Praxis umgesetzt werde. In dieser Hinsicht erscheint die Meinung *Friedrichs* von dem Volk nicht eben günstig, jedenfalls wenn man sie mit dem Ideal eines um den Frieden der Seele ringenden, das Glück suchenden Menschen vergleicht, der dieses Glück nur durch den freiwilligen Gebrauch seiner Vernunft erreichen kann. Vielmehr hat man einen starken Eindruck einem passiven „gehorchenden Subjekt / Untertan“,[29] das jedes Mal nach der Unterweisung über Vor- und Nachteile handelt.

Friedrich schrieb am Ende des Essays über die Eigenliebe, dass er die Zustimmung zur guten Sitte verstärken wolle, damit die Tugend in der Gesellschaft hervorgerufen werde.[30] Das war ein Appell zur Teilnahme an einem durchgreifenden Unternehmen, welches das Volk aufklärt und die Leidenschaft der Eigenliebe dem Gewinn der Gesellschaft unterordnet. Den durch die Aufklärung geprägten gelehrten Schichten von Preußen wurde in diesem Appell die Aufgabe von Mitstreitern des aufgeklärten, absolutistischen Herrschers gegeben, der „das gehorchende Subjekt / Untertan“ sucht, das durch innere Disziplin seine Leidenschaft unterdrückt. Hier galt das Volk nichts anderes als ein Manipulationsobjekt.

HITOTSUBASHI UNIVERSITÄT

[28] Spranger (wie Anm. 8), S. 61ff.

[29] Hier erwähne ich den „sujet“ im Sinne *Michel Foucault*: Surveiller et punir. Naissance de la prison, Gallimard, 1975, S. 34.

[30] Amour-propre (wie Anm. 3), S. 98 [S. 53].