Zur Weltanschauung und Staatslehre des frühen schweizerischen Liberalismus

Autor(en): **Wartburg, Wolfgang von**

Objekttyp: **Article**

Zeitschrift: **Schweizerische Zeitschrift für Geschichte = Revue suisse d'histoire = Rivista storica svizzera**

Band (Jahr): **9 (1959)**

Heft 1

PDF erstellt am: **26.05.2024**

Persistenter Link: https://doi.org/10.5169/seals-79664

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Inhalten der Zeitschriften. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern.
Die auf der Plattform e-periodica veröffentlichten Dokumente stehen für nicht-kommerzielle Zwecke in Lehre und Forschung sowie für die private Nutzung frei zur Verfügung. Einzelne Dateien oder Ausdrucke aus diesem Angebot können zusammen mit diesen Nutzungsbedingungen und den korrekten Herkunftsbezeichnungen weitergegeben werden.
Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. Die systematische Speicherung von Teilen des elektronischen Angebots auf anderen Servern bedarf ebenfalls des schriftlichen Einverständnisses der Rechteinhaber.

Haftungsausschluss

Alle Angaben erfolgen ohne Gewähr für Vollständigkeit oder Richtigkeit. Es wird keine Haftung übernommen für Schäden durch die Verwendung von Informationen aus diesem Online-Angebot oder durch das Fehlen von Informationen. Dies gilt auch für Inhalte Dritter, die über dieses Angebot zugänglich sind.

Ein Dienst der *ETH-Bibliothek*
ETH Zürich, Rämistrasse 101, 8092 Zürich, Schweiz, www.library.ethz.ch

http://www.e-periodica.ch

ZUR WELTANSCHAUUNG UND STAATSLEHRE DES FRÜHEN SCHWEIZERISCHEN LIBERALISMUS

Von Wolfgang von Wartburg

I

Die Bewegung des Liberalismus hat wie jede historische Erscheinung seit ihrem ersten Auftreten bedeutende Wandlungen durchgemacht. Wer könnte sich des Eindrucks erwehren, daß die Ideen des Liberalismus, wie sie heute vertreten werden, so berechtigt und notwendig sie an sich sein mögen, nicht mehr einer ursprünglichen menschlichen Auseinandersetzung mit den wirklich vorliegenden kulturellen und politischen Problemen entstammen, sondern mehr als Tradition weitergetragen werden, daß sie infolgedessen auch nicht mehr fähig sind, auf die Probleme, welche die gegenwärtige Lage der Welt stellt, wirklich durchgreifende Antworten zu geben? Es gab eine Zeit, da diese Ideen der ideelle Ausdruck eines tief empfundenen, einheitlichen und kraftvollen Lebensgefühls waren, welches auch für die Lebensgestaltung seiner Träger und die Bewältigung der politischen und sozialen Wirklichkeit maßgebend war. Es war die Zeit des ersten Auftretens dieser Bewegung zu Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts. Schon was im späteren 19. Jahrhundert landläufig «Liberalismus» hieß, war nur noch ein schwacher Abglanz dessen, was an Ideen und Kräften in der ersten Generation gelebt hatte, überdies vermischt mit materiellen Interessen, welche ursprünglich an der Bildung dieser Ideenwelt keinen Anteil gehabt hatten.

In diesem Aufsatz soll versucht werden, ein Bild der geistigen

Haltung der ersten Generation des Liberalismus herauszuarbeiten. Es genügt dabei nicht, diesen als politische Bewegung zu betrachten. In ihrer ganzen Bedeutung werden die politischen Ideen des frühen Liberalismus erst sichtbar, wenn wir sie in ihrer Beziehung und inneren Verwandtschaft zur Welt- und Lebensanschauung des deutschen Idealismus sehen. In dieser Beziehung sollen sie hier hauptsächlich dargestellt werden.

Zwei Vorfragen müssen noch kurz beantwortet werden: diejenige nach der Bezeichnung dieser Bewegung und diejenige nach der Berechtigung, die Generation als Einheit zu behandeln. — Die frühesten Vertreter der hier als «liberal» bezeichneten Ideenwelt haben sich selbst nicht als Liberale bezeichnet. Sie nannten sich zuerst, in den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts, «Patrioten». Während der Helvetik bildeten sie die Gruppe der «Republikaner» — im Gegensatz zu der Patriotenpartei dieser Zeit. Beide Ausdrücke sind für unseren Zweck zu eng, da sie sich nur auf das Politische beziehen. Die Bezeichnung «Liberalismus» dagegen läßt sich auch auf die gesamte Weltanschauung anwenden. Sie rechtfertigt sich außerdem aus der Tatsache, daß im Mittelpunkt dieser Ideenwelt die Idee der Freiheit steht und daß die Bewegung, welche sich aus ihr entfaltet hat, später diesen Namen annahm. Außerdem bezeichnete das Wort «liberal» schon damals ungefähr dasselbe wie später, ohne doch auf politischem Gebiet schon zu einem eigentlichen Parteinamen geworden zu sein[1].

Weiterhin muß die Frage gestellt werden, was mit der ersten Generation des Liberalismus gemeint sei und ob wir überhaupt berechtigt seien, von einer Generation als einer Einheit zu sprechen. Dies muß gerade bei der in Frage stehenden Generation zweifelhaft erscheinen. Die ersten Träger einer liberalen Ideenwelt waren eine zahlenmäßig kleine Gruppe von Männern, welchen zu ihrer Zeit die Stellung einer echten Elite zukam. Die wichtigsten Namen sind:

---

[1] Hottinger verwendet in seiner Biographie Hans Conrad Eschers ständig die Bezeichnung «liberal» für die Gesinnung Eschers und seiner Freunde. Auch Escher selbst spricht von «liberalen Verfassungen» (s. J. J. Hottinger, *Hans Conrad Escher von der Linth*, Zürich 1852, S. 262). L. Meyer von Knonau schreibt in seinen «Lebenserinnerungen» S. 243 von dem «liberalen System» und Escher als dessen Vertreter.

Johann Heinrich Füßli, Hans Konrad Escher, Paul Usteri, Ludwig Meyer von Knonau, Albrecht Rengger, Albert Stapfer, Heinrich Zschokke. Bei allen genannten Namen handelt es sich um ausgesprochen selbständige Persönlichkeiten, welche sich nicht irgendeinem Schema einordnen lassen. Dennoch glauben wir, daß gerade bei dieser Generation in besonders hohem Maße von einer Gemeinsamkeit der Grundüberzeugungen gesprochen werden kann. Viele dieser Persönlichkeiten bildeten unter sich einen eigentlichen Freundschaftsbund von Idealisten, welche sich durch gemeinsame Anschauungen zu gemeinsamem Handeln gedrängt fühlten. Andere standen ihnen in vielem nahe, ohne doch geradezu der «liberalen» Bewegung beigezählt werden zu können, wie etwa Lavater, der sich jedoch in religiösen Fragen scharf von ihnen abhebt, Philipp Emanuel Fellenberg, der sich politisch abseits hielt, aber auf dem Gebiet der Erziehung verwandte Ziele verfolgte, oder Heinrich Pestalozzi, Lukas Legrand, in der französischen Schweiz Laharpe und Monod. Auch gewisse Vertreter der herrschenden Patriziate standen dem Liberalismus nahe, obwohl sie stärker als die Genannten der patriarchalischen Welt verhaftet waren, wie etwa der Zürcher Seckelmeister Hans Caspar Hirzel oder der berühmte Arzt Dr. Johann Caspar Hirzel.

In den folgenden Ausführungen soll versucht werden, einiges Gemeinsame in den Anschauungen und in der menschlichen Haltung dieser Generation, gewissermaßen die «Idee» des Liberalismus in ihrer ersten historischen Ausprägung darzustellen, ohne daß damit das Individuelle, welches die Träger dieser Idee unterscheidet, geleugnet oder für unwesentlich erklärt werden soll.

II

In einem Brief an seinen Genfer Freund Vaucher vom Jahre 1815 spricht Hans Konrad Escher einige Gedanken über seine politische Haltung aus. Er befürchtet von den Verfassungsänderungen, welche die Restaurationsperiode einleiteten, ein Wiederaufleben der inneren Spannungen, welche die Schweiz am Ende des 18. Jahrhunderts an den Rand des Abgrundes geführt hatten. Dann fährt er fort: «Kurz, es ist vorauszusehen, daß wir auch nach

Bonaparte so wenig als vor demselben vollkommene Verfassungen erhalten werden, weder wir Schweizer im Kleinen noch Europa im Großen. Wir werden gegen die Gebrechen anderer, wie gegen unsre eigenen zu kämpfen haben und *wahrscheinlich ist dieser Kampf mit seinen Ergebnissen für unsre Fortbildung eine der Hauptbestimmungen unsers Daseins auf dieser Erde.* In Folge dessen finde denn auch ich überall etwas zu thun, ich trachte es zu machen so gut als möglich und erreiche ich, redlicher Anstrengungen ungeachtet, meinen Zweck nicht, so beruhige ich mich mit der Überzeugung, daß ungeachtet des entgegengesetzten Anscheins auch *über der moralischen Weltordnung dieselbe Harmonie waltet, die in der physischen auf so bewundernswerthe Weise sich darstellt.*» Im folgenden Jahr ergänzt er diese Ausführungen mit einer Betrachtung über die schweizerische Politik, die er mit den Worten schließt: «Es ist genug, wenn man mit reinem Bewußtsein sich sagen kann, das Beste gewollt zu haben. *Das, mein Freund, ist die politische Philosophie, zu der ich endlich gelangt bin*[2].»

Diese Worte sind charakteristisch nicht nur für Escher persönlich, sondern für seine ganze Generation. Seine «politische Philosophie», wie er sich ausdrückt, bezieht sich nicht in erster Linie auf Fragen der Staatsform oder der politischen Taktik, sondern auf die ganz andere Frage: Was bedeutet die politische Tätigkeit für das menschliche Leben insgesamt? Wie steht das politische Leben im gesamten Weltzusammenhang darin? Die politische Tätigkeit der Persönlichkeiten dieser Generation wird in ihrer wirklichen Bedeutung erst durchsichtig, wenn sie auf dem weltanschaulichen Hintergrund betrachtet wird, vor dem sie steht, wenn die «politische Philosophie» als ein Ausdruck des gesamten Lebensgefühls verstanden werden kann.

Dieses Weltgefühl steht nicht als ein isoliertes Faktum innerhalb der damaligen Welt. Es enthält vielmehr die Quintessenz der ganzen kulturellen und gedanklichen Entwicklung des 18. Jahrhunderts in ihrer fortgeschrittensten Form. Es ist hier nicht möglich, diese Weltanschauung in ihrer ganzen Fülle und in ihren mannigfaltigen Verzweigungen darzustellen. Doch ist es unerläßlich, sie wenigstens in ihren Umrissen vor uns zu haben, wenn wir die politische Haltung

[2] J. J. Hottinger, a. a. O. S. 262f. Sperrungen vom Verfasser.

dieser Generation in den richtigen Proportionen sehen wollen. Es soll daher versucht werden, in wenigen Andeutungen und ohne nähere Differenzierungen ihre wesentlichsten Züge zu charakterisieren.

Das Grundgefühl der gebildeten Kreise der Zeit, insofern sie sich von rein traditionellen Anschauungen gelöst hatten, spricht Escher in dem zitierten Brief mit den Worten aus: «Harmonie der moralischen Weltordnung.» Es handelt sich bei dieser Vorstellung nicht um einen bloß abstrakten Begriff, auch nicht um eine theologische These, sondern um den begrifflichen Ausdruck einer tief in der ganzen Weltanschauung der Zeit verwurzelten Überzeugung. Was sie besagt, wird deutlich, wenn man dem Begriff der moralischen Weltordnung den anderen Hauptbegriff, denjenigen der «physischen Weltordnung» gegenübergestellt findet. In der Polarität dieser zwei Universalbegriffe ist die Summe dieses Weltgefühls enthalten. Seinen knappsten Ausdruck hat es in dem bekannten Ausspruch Kants gefunden, er kenne zwei Dinge, welche ihn immer wieder mit Bewunderung erfüllten: den gestirnten Himmel über mir und das moralische Gesetz in mir. Zwei Welten stellt dieses Wort als getrennte Welten einander gegenüber: den gesamten Naturzusammenhang, in Eschers Ausdrucksweise die «physische Weltordnung», symbolisiert im Sternenhimmel, und die Welt des moralischen Gesetzes, die «moralische Weltordnung». Diese beiden Welten sind deshalb gesondert, weil der Mensch zu ihnen auf verschiedenen Wegen Zugang findet. In der physischen Weltordnung steht er durch die Sinneswahrnehmungen darinnen, welche durch die Kraft des Verstandes geordnet werden. In ihr herrscht das Gesetz der Kausalität. Die Welt der moralischen Ordnung dagegen ist ihm nur in seinem eigenen Innern zugänglich. Nur in dem Innern des Menschen kommt diese Welt überhaupt zum Sprechen.

Es handelt sich bei der Gegenüberstellung dieser beiden Aspekte der Welt nicht etwa um eine bloß philosophische, unverbindliche Theorie, sondern um eine elementare Grundtatsache des menschlichen Lebens überhaupt, also auch um ein elementares historisches Problem. Die Frage, wie sich die beiden Aspekte der Welt zueinander verhalten und welches das wahre Verhältnis des Menschen zu ihnen ist, ist eine Frage, von deren Beantwortung die ganze

Lebensstimmung des Menschen und der ganze Gehalt einer Kultur abhängen kann.

Was die Gegenüberstellung von natürlicher und moralischer Weltordnung für das menschliche Leben eigentlich besagt, ergibt sich am deutlichsten, wenn man die Entwicklung dieses Verhältnisses vom Ende des 18. Jahrhunderts aus in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein verfolgt. Es stellt sich dabei heraus, daß es sich in die Vergangenheit und in die Zukunft hinein in entgegengesetzter Weise verwandelt. Gehen wir in das Mittelalter zurück, dann zeigt sich, wie die moralische im Verhältnis zur natürlichen Weltordnung immer mehr das Übergewicht erlangt, ja, wie sie dieselbe schließlich ganz in sich aufsaugt, so daß von zwei getrennten Welten überhaupt nicht mehr gesprochen werden kann. In ähnlicher Weise wie für das Ende des 18. Jahrhunderts das Weltbild Kants bis zu einem gewissen Grade als repräsentativ gelten kann, läßt sich für das Hochmittelalter dasjenige Hildegards von Bingen als repräsentativ auffassen. In ihrem Werke «Scivias» gibt sie in einer Folge von Visionen ein vollständiges, aus dem damaligen christlichen Geist heraus gestaltetes Bild der Weltentwicklung. In der zweiten Schau des ersten Buches spricht sie vom Ursprung des Bösen in der Erhebung Luzifers und dann des Menschen gegen ihren Schöpfer. Bezeichnenderweise schildert sie den Sündenfall nicht bloß als einen moralischen, sondern zugleich als einen Naturvorgang. «Zugleich (mit dem Fall des Menschen) geraten alle Elemente in der Erde, die zuvor in tiefer Ruhe verharrten, in Aufruhr und offenbaren furchtbar ihre erschreckende Macht. Zum Dienst des Menschen war die Schöpfung gerufen. Keinerlei Aufruhr spürte sie in sich. Doch als der Mensch zum Ungehorsam griff und sich seinem Schöpfer widersetzte, verlor auch sie ihre Ruhe und wurde mit hineingerissen in seine Ruhelosigkeit. Große und viele Widerwärtigkeiten trägt sie nun an den Menschen heran. Wie *er* sich zum Bösen geneigt hat, so soll er nun durch *sie* gezüchtigt werden. Wie das? Weil der Mensch am Orte der Wonne sich zum Empörer gegen Gott aufwarf, darum stellte sich ihm nun die Kreatur, die ihm zu Diensten unterworfen war, entgegen[3].»

[3] HILDEGARD VON BINGEN, *Wisse die Wege (Scivias)*. Salzburg 1954. S. 105.

Hier stehen natürliche und moralische Weltordnung nicht mehr gleichberechtigt und unabhängig nebeneinander. Die Natur ist der inneren Kraft des Moralischen unterworfen. Gott hat die Welt geschaffen durch die rein innerliche Kraft des Wortes; der Mensch hat sie verdorben durch den Sündenfall, die rein moralische Qualität des Ungehorsams. Daß dem Menschen die Übermacht der Naturkräfte gegenübersteht, beruht nicht auf einer in sich selbständigen Macht der Natur, sondern es ist eine durch übernatürlichen, göttlichen Willen über den Menschen verhängte Strafe. Auf die Frage des Zweiflers: «Warum hat denn Gott, der doch alle Schuld und all das Leid vorauswußte und es verhindern konnte, das alles zugelassen?» antwortet Hildegard: «Oh, wie seid ihr so töricht, die ihr doch nach dem Bilde und Gleichnis Gottes erschaffen seid? Wie könnte so große Herrlichkeit und Ehre, wie sie euch gegeben ist, ohne Prüfung bleiben, als wäre sie nichtig und eitel? Gold muß im Feuer geläutert, kostbare Steine müssen gereinigt und geschliffen, und alle derartigen Dinge müssen nach jeder Richtung hin untersucht werden. Soll also, ihr törichten Menschen, das, was nach dem Ebenbilde und Gleichnisse Gottes geschaffen ist, bestehen können, ohne sich bewährt zu haben?»

Die letzten Ursachen für die Vorgänge auch der natürlichen Welt liegen in der Ebene des Moralischen. Dasjenige, was bei Kant und seinen Zeitgenossen als die Welt des übermächtigen Naturgesetzes erscheint, entsteht in der Welt Hildegards durch eine Umwandlung, durch Korruption der ursprünglichen Schöpfung, deren Ursache in der Erhebung Luzifers und des Menschen liegt. Die Welt als Ganzes aber bleibt eine untrennbare Einheit, auch das Natürliche erhält seinen Sinn durch die Aufgabe, welche ihm im gesamten Weltplan von Gott zugewiesen ist. Die Vorstellung einer Zweiheit der Welt wird entschieden zurückgewiesen als eine teuflische. «Könnten wohl in einer Brust zwei Herzen sein? So dürfen auch im Himmel nicht zwei Götter sein[4].» Von hier aus wird verständlich, warum Manichäismus und Katharismus als die verderblichsten Ketzereien galten: sie verstanden die Welt dualistisch, sie sahen in Luzifer den Schöpfer und Herrn der sichtbaren Welt und ebenbürtigen Widersacher Gottes.

[4] A. a. O. S. 99.

Von einer ganz anderen Voraussetzung aus als die mittelalterlichen Ketzer führte später die moderne Naturwissenschaft eine Spaltung des Weltbildes herbei. Die Ketzerbewegungen sahen in der moralischen Beschaffenheit der Welt den Beweis dafür, daß sie von Luzifer, nicht von Gott geschaffen sei. Die Naturwissenschaft dagegen ging von der Voraussetzung aus, daß die sinnlich faßbare Welt einer eigenen, von jeder, auch der göttlichen Willkür unabhängigen Gesetzmäßigkeit beherrscht sei. Die Erfolge ihrer Forschungen haben zur Bestätigung dieser Voraussetzung geführt, indem sie für eine ständig wachsende Summe von Erscheinungen tatsächlich nachzuweisen vermochte, daß sie aus Naturgesetzen ableitbar sind. Die am Anfang noch wirksame Überzeugung, daß diese Gesetzmäßigkeit selbst Ausfluß eines übernatürlichen, göttlichen Planes sei, mußte immer mehr verblassen, da sie zur erfolgreichen Durchführung der Forschung selbst als überflüssig erschien. Das naturwissenschaftliche Weltbild enthält als solches keinerlei moralische Elemente mehr und *kann* sie seinem Wesen nach nicht enthalten. Soll eine sittliche Weltordnung noch Bestand haben, dann muß sie einer anderen Quelle entstammen als denjenigen Überzeugungen, welche sich aus dem wissenschaftlichen Weltbild ergeben. Die Zeit Kants ist dadurch gekennzeichnet, daß ihr diese Notwendigkeit zum philosophischen Bewußtsein kam.

Gehen wir vom 18. Jahrhundert aus in die Zukunft, dann entwickelt sich das Verhältnis zwischen den beiden Welten umgekehrt. Die innere Kraft des Moralischen verblaßt immer mehr; das Naturgesetz erscheint immer mehr als die einzige Realität. Das Moralische wird zu einer bloßen Konvention, die nur noch der Erhaltung der biologischen Existenz dient, ohne Eigenkraft und selbständige Bedeutung. Auch die Welt des Menschlichen, Geschichte, Psychologie, Ethik werden zum Gegenstand der naturwissenschaftlichen Methode. Deutlich wird diese vorerst bloß theoretische Entwertung des Sittlichen etwa bei Spencer. In einer Besprechung seiner «Prinzipien der Ethik» von 1893 finden wir die bezeichnenden Worte: «Er enthält den, wie ich glaube, vollständigsten und mit erdrückendem Material geführten Nachweis, daß es schlechterdings keinen allgemeinmenschlichen Inhalt des Sittlichen, oder unveränderliche Sittengebote gibt; daß nur eine einzige Norm existiert, welche aller

Schätzung menschlicher Eigenschaften und Handlungen zugrunde liegt: die praktische Angemessenheit oder Unangemessenheit eines Charakters oder einer Tat an den gegebenen Zustand der Gesellschaft, in welcher die Beurteilung stattfindet; und daß ebendeswegen die nämlichen Dinge in verschiedenen Kulturverhältnissen sehr verschieden bewertet worden sind. Referent ist der Ansicht, daß diese Meisterleistung... die letzten Versuche, ethische Unterscheidungen auf Intuition, angeborene Gefühle, selbstevidente Axiome usw. zu gründen, in der Wissenschaft wenigstens mundtot machen muß[5].»

Hier haben wir also den umgekehrten Vorgang: die moralische Weltordnung wird ihrer Selbständigkeit entkleidet und der natürlichen Weltordnung als ein Spezialfall eingeordnet. Daß damit das Moralische überhaupt aufgehoben ist, wird in dem Augenblick sichtbar, wo Bewegungen auftreten, welche das politische und soziale Leben auf einer «naturwissenschaftlichen Ethik» aufbauen: Am konsequentesten geschieht dies im Marxismus, welcher grundsätzlich die Geschichte als Naturwissenschaft betreibt, indem er sie ausschließlich aus dem zwingenden Naturgesetz des Klassenkampfes verstehen will. Damit hat er die Einheitlichkeit des Weltbildes wieder erreicht. Nach demselben Gesetz, aus welchem er die Welt versteht, richtet sich auch seine Ethik. Das Moralische wird eine Funktion des Klassenkampfes.

Die Zeit Kants und des deutschen Idealismus steht in der Mitte zwischen dem rein religiösen Weltbild des Mittelalters und dem rein naturwissenschaftlichen des späteren 19. Jahrhunderts. Die beiden Welten, diejenige, welche durch das Naturgesetz und diejenige, welche durch das Sittengesetz regiert wird, werden beide als real erlebt, aber sie sind gleichzeitig strikte getrennt, es läßt sich keine Brücke von der einen zur andern schlagen. Die sichtbare Welt ist beherrscht durch die Kausalität, welcher auch die Geschichte, das Schicksal des Menschen unterworfen ist. Aber im Innern des Menschen lebt in voller Kraft das Vertrauen, daß das Sittliche einer ebenso gewissen Realität entspringt wie es die naturwissenschaftlich faßbare Welt ist.

---

[5] F. Jodls Rezension von Herbert Spencer, *The Principles of Ethics*, 1893, in Deutsche Literaturzeitung 15. April 1893, S. 452.

Die sittliche Weltordnung ist also für die tiefer empfindenden Geister dieser Zeit nicht bloß eine Summe von Konventionen, welche das irdische Leben ermöglichen, sie entspringt aber auch nicht einem göttlichen Gebot, welchem sich der Mensch zu unterwerfen hätte, sondern sie ist der Ausdruck einer überirdischen Realität, an welcher der Mensch ebensolchen Anteil hat wie an der sichtbaren, natürlichen Welt. Die Bürgschaft für die Realität der Welt des Sittlichen liegt in der Realität des sittlichen Bewußtseins. Dieses ist seinerseits Ausdruck der Vernunftfähigkeit des Menschen. Vernunft war diesem Zeitalter unendlich viel mehr als bloß die Fähigkeit, im Bewußtsein eine schattenhafte Kopie der außerhalb des Bewußtseins liegenden Wirklichkeit zu erzeugen. Die Vernunft war vielmehr das Organ, mit welchem der Mensch eine überirdische Weltordnung ebenso wahrnimmt, wie die Sinne die sichtbare Natur wahrnehmen. In der Vernunft erlebte der Mensch die Kraft, welche ihn in unmittelbare Verbindung mit der schöpferischen Urkraft der Welt brachte.

Das wesentliche Merkmal dieser Weltanschauung, welches sie sowohl von der traditionellen Religiosität wie von der späteren Naturwissenschaft unterscheidet, ist also dieses, daß sie ein rein inneres Erlebnis, welches in keiner Weise durch irgendwelche äußere Erfahrungen unterstützt werden kann, zu ihrer Grundlage macht. Die Gewißheit einer objektiv existierenden und wirkenden, vom Naturgesetz unabhängigen sittlichen Weltordnung ergibt sich einzig aus der Tatsache des sittlichen Bewußtseins des Menschen. Kant wurde deshalb zum repräsentativen Philosophen dieser Zeit, weil er einerseits mit aller Schärfe die beiden Erkenntnisvermögen scheidet, welche dem Menschen die natürliche und die sittliche Weltordnung vermitteln, anderseits dem Grundgefühl der Zeit, daß der Mensch einer höheren als der nach dem Naturgesetz zu verstehenden Welt angehört, eine wissenschaftliche Grundlage gab.

Die temperamentvollste und eindrücklichste Darstellung aber hat diese Anschauung durch Fichte gefunden. In der Schrift über die Bestimmung des Menschen zeigt er in geradezu dramatischer Entwicklung den Weg auf, welchen er selbst gegangen ist, um zur Klarheit zu kommen. Die Schrift beginnt unmittelbar mit der

Zentralfrage der Zeit: «Was bin ich selbst, und was ist meine Bestimmung?» Indem Fichte sich losreißt von jeder bloß überlieferten Vorstellung und die Frage sich aus eigener Kraft zu beantworten sucht, will er «Besitz nehmen von der mir gebührenden Würde». In einer ersten Gedankenreihe hält er sich an die Denkweise der Naturforschung. Dieser Betrachtung erscheint die ganze Welt als ein nirgends unterbrochenes System von Ursachen und Wirkungen. In dieses System ist auch die menschliche Persönlichkeit eingegliedert. «Ich selbst bin ein Glied in dieser Kette der Naturnotwendigkeit.» Hier aber rebelliert das menschliche Selbstbewußtsein. Als die erste und wichtigste Frage, von deren Beantwortung die Würde des Menschen und jeder Sinn des Lebens abhängt, tritt hier die Frage der Freiheit auf. In einer Welt, in der nur die Naturnotwendigkeit wirksam ist, kann es keine Freiheit geben. Damit fällt aber auch jede Möglichkeit eines sittlichen Entschlusses, jede Unterscheidung zwischen Gut und Böse dahin. Fichte spricht es mit aller Deutlichkeit aus, daß sich mit diesem Gedanken überhaupt nicht leben läßt. «Das System der Freiheit befriedigt, das entgegengesetzte vernichtet mein Herz. Kalt und tot dastehen, und dem Wechsel der Begebenheiten nur zusehen, ein träger Spiegel der vorüberfliehenden Gestalten — dieses Dasein ist mir unerträglich, ich verschmähe und verwünsche es. Ich will lieben, ich will mich in Teilnahme verlieren, mich freuen und mich betrüben. ...Ich will alles aufs beste machen; will mich meiner freuen, wenn ich recht getan habe; will mich über mich betrüben, wenn ich unrecht tat; und sogar diese Betrübnis soll mir süß sein; denn es ist Teilnahme an mir selbst, und Unterpfand der künftigen Besserung. — In der Liebe nur ist das Leben, ohne sie ist Tod und Vernichtung.

Aber kalt und frech tritt das entgegengesetzte System hin, und spöttelt dieser Liebe. Ich bin nicht, und ich handle nicht, wenn ich dasselbe höre. Der Gegenstand meiner innigsten Zuneigung ist ein Hirngespinst, eine greiflich nachzuweisende grobe Täuschung. Statt meiner ist und handelt eine fremde mir ganz unbekannte Kraft; und es wird mir völlig gleichgültig, wie diese sich entwickle. Beschämt stehe ich da mit meiner herzlichen Neigung, und mit meinem guten Willen; und erröte vor dem, was ich für das Beste an mir erkenne, und um wessen willen ich allein sein mag, als vor einer

lächerlichen Torheit. Mein Heiligstes ist dem Spotte preisgegeben[6].»

So beginnt Fichte die Untersuchung von neuem. Die zweite Gedankenreihe führt zu dem entgegengesetzten Ergebnis. Vorher erschien die menschliche Freiheit als Illusion, jetzt wird bewiesen, daß die Realität der Außenwelt eine Illusion sei. Aber auch die Auflösung der Realität kann nicht befriedigen. Fichte sucht Realität. Und hier macht er die Entdeckung von dem Wesen des menschlichen Ichs als einer tätigen Kraft. Die einzige Realität, welche sich in keiner Weise anzweifeln läßt, ist der unbedingte Anspruch der sittlichen Pflicht. Dieser Anspruch ist eine rein innere Tatsache, die durch keine äußeren Mittel bewiesen werden kann. Sie ist schlechterdings nur da vorhanden, wo der Mensch sie in seinem Innern hervorruft. Alle andern Dinge treten von selbst, von außen in mein Bewußtsein, nur diese eine Tatsache muß ich selbst hervorbringen. Ich bringe damit mich selbst hervor. Der Mensch, der dieses Bewußtsein nicht in sich zu erzeugen vermag, ist tatsächlich nichts anderes als ein Produkt von Naturkräften.

Es schließt die dritte Gedankenreihe an. In ihr ist das erste Glied: «daß das gesetzmäßige Wollen schlechthin um sein selbst willen gefordert werde — eine Kenntnis, die ich nur als Tatsache in meinem Innern finden, und welche auf keinem andern Wege an mich gelangen kann.» Von hier aus erst wird dann die Realität derjenigen Welt erwiesen, welcher der Mensch durch seine Freiheit angehört. Die Wirklichkeit des freien Willens ist also die erste Tatsache, von welcher aus alle andern erst ihren Sinn erhalten. Daß die irdische Welt, in welcher der gesetzmäßige Zusammenhang von Ursache und Wirkung herrscht, auf den freien Willen keine Rücksicht nimmt, ist Fichte ein Beweis dafür, daß die menschliche Bestimmung nicht der irdischen, sondern einer höheren Welt angehört. Und nicht erst, wenn er der irdischen Welt entrissen wird, lebt er in jener höheren; durch jeden freien Entschluß ist sie in ihm schon gegenwärtig. Für die irdische Welt kann all mein Tun vergeblich sein, für jene Welt ist kein einziger Schritt verloren.

---

[6] J. G. Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, 1800. S. 64f.

III

Die hier skizzierten Gedanken Fichtes sind nun nicht bloß die Angelegenheit des Philosophen. Fichte bringt in klare Begriffe, was von zahlreichen Persönlichkeiten, und zwar gerade von den gebildetsten, gewissermaßen den «fortgeschrittensten» Persönlichkeiten seiner Zeit empfunden, gedacht und gelebt wurde, was aber die wenigsten klar auszusprechen vermochten. Daher erklärt sich die begeisterte Aufnahme der idealistischen Philosophie in den gebildeten Kreisen der Schweiz. Es handelt sich dabei weniger um einen Einfluß, der von außen hereingetragen wurde. Diese Philosophie fand vielmehr bereits eine Gesinnungsrichtung vor, welche ihr zutiefst verwandt war, ohne aber bisher dieselbe deutliche Formulierung gefunden zu haben.

Die meisten der hier als Liberale bezeichneten Persönlichkeiten sahen in der kantischen Philosophie den theoretischen Ausdruck ihres eigenen Lebensgefühls. Zu den überzeugten Kennern des Systems gehörten Prof. Ith und Stapfer. Stapfer sah die kantische Philosophie geradezu als identisch mit dem Christentum an. Das Leben Jesu war ihm die vollkommenste Darstellung des Sittengesetzes. Zugleich sahen Ith und Stapfer in dieser Philosophie die eigentliche Vollendung dessen, was die französische Revolution anstrebte, und sie wünschten für Frankreich als Krönung der politischen Erneuerung eine Vertiefung in Kant[7]. Im selben Sinn wies Fellenberg in seiner Eingabe an den Unterrichtsausschuß des Nationalconvents im Januar 1795 auf Kant hin: «De tous les systèmes qui existent, celui du célèbre Kant est peut-être le seul qui fournisse les bases solides et satisfaisantes à tous égards pour un bon ordre social. ...Il a percé partout où la langue allemande est connue et l'Angleterre, le Danemarc, la Suède et l'Italie se l'approprient. Pourrait-il ne rester étranger qu'à la République française? Non, sans doute. La révolution que Kant et ses disciples ont opéré dans les sciences humaines doit être une et indivisible avec la révolution politique de la France[8].» — Auch Finsler fand

[7] Über Ith und Stapfer vgl. WERNLE, *Der Schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik*, Bd. I. S. 85f., 99.

[8] Aus *Philipp Emanuel Fellenbergs Briefwechsel*. Herausg. v. A. RUFER. SA. aus Polit. Rundschau 1945. S. 75 (Konzept).

bei Kant die erhabenste Darstellung der wahren Beweggründe des menschlichen Handelns[9]. Dasselbe gilt für Escher und Rengger. Besonders bezeichnend für die innere Verwandtschaft dieser Männer mit dem deutschen Idealismus ist die Äußerung Renggers in einem Brief an Escher: «Wenn Du Kant, vom ewigen Frieden noch nicht gelesen hast, bester Freund, so thue es gleich; er hat mich von der Richtigkeit dessen was Du sagtest, daß ich ein Kantianer sei, ohne es zu wissen, völlig überzeugt. Doch Scherz bei Seite, der Anhang vom Verhältnis der Politik zur Moral war mir aus der Seele genommen, und ich bleibe dabei, daß die Aufführung eines Staatsrechts auf dem angegebenen Grunde ein Hauptbedürfnis der Zeit, und eine immer allgemeinere Verbreitung des politischen Rechtsgefühls das einzige Mittel zum innern und äußern Frieden in unsern revolutionären Tagen sei[10].»

Als der Interpret und ebenbürtige Fortsetzer Kants erschien der junge Fichte, welcher sich mehrere Jahre in der Schweiz aufhielt. Escher ging so sehr auf seine politischen Ideen ein, daß er sagte, er möchte diese seinen Schweizer Freunden «eingießen»[11]. Hier sei auch an die enge Freundschaft erinnert, welche Fichte und Johannes von Müller verband, kurz bevor letzterer Berlin verließ.

Es leuchtet ein, daß der Mensch mit solchen idealistischen Anschauungen anders in der Welt steht als mit einer Anschauung, welche ganz auf die Naturgesetzlichkeit abstellt. Der Mensch wird als ein ewiges, unzerstörbares Wesen empfunden, das nicht als Zufallsprodukt der Naturentwicklung auftaucht, um wieder ins Wesenlose zu verschwinden. Fichte hat in wuchtigen Sätzen diese Überzeugung zum Ausdruck gebracht: «Der Mensch ist nicht Erzeugnis der Sinnenwelt, und der Endzweck seines Daseins kann in derselben nicht erreicht werden. Seine Bestimmung geht über Zeit, und Raum und alles Sinnliche hinaus... Es ist gar kein möglicher Gedanke, daß die Natur ein Leben vernichten solle,

---

[9] Ebd. S. 11, 13.

[10] Ferd. Wydler, *Leben und Briefwechsel Albert Renggers*, 1. Band, S. 273f.

[11] Wydler, S. 273. Über Fichte in der Schweiz s. I. H. Fichte, *Joh. Gottl. Fichtes Leben und litterarischer Briefwechsel*, 2 Bände, 1830/31, 1. Bd., S. 210 bis 216.

das aus ihr nicht stammt; die Natur, um deren willen nicht ich, sondern die selbst um meinetwillen lebt[12].»

Daß solche Gedanken der ganzen Generation angehörten, haben bereits die Äußerungen Eschers gezeigt, zeigt auch etwa die folgende Stelle aus einem Brief Renggers an seinen Vater, die wie eine Paraphrase zu den viel später geschriebenen Sätzen Fichtes klingt: «Ich bin gewiß, daß kein Tropfen Kenntnis oder Weisheit, den ich aus dem großen Weltmeere der Natur geschöpft habe — auch durch Ewigkeiten nicht — verrinnen wird in meiner Seele; wenn auch Form und Gestalt dessen, was ich hier lernte und mir auszubilden suchte, als unbrauchbar zerschlagen werden, wird doch das Wesen derselben wieder aufblühen in einer verklärten Form. Nichts was wahr, gut und groß für hienieden getan wird, ist verlorne Arbeit für droben; dessen tröste sich, wer zu früh aufstehen muß vom Gastmahle des Lebens[13].»

Diese Generation ist von dem Vertrauen durchdrungen, daß die Harmonie, die Vollkommenheit, deren Bild sich im Innern ankündet, nicht ein leeres Truggebilde, daß sie vielmehr eine Wirklichkeit ist. Diese Grundstimmung wirkt sich auf die ganze Lebenshaltung aus. Sie stellt dem Menschen seine Pflichten vor Augen, die Pflicht vor allem, die Harmonie, soviel an ihm liegt, schon in der irdischen Welt zu verwirklichen. Hier wurzelt auch der Fortschrittsglaube der Zeit: er bezieht sich auf die Vervollkommnungsfähigkeit des Menschen.

Anderseits ist diese innere Harmonie im Gefühl schon vorweggenommen, wie wenn die Welt des Idealen einen Strahl ihres Lichts bis in die sichtbare Welt dringen ließe. Hierauf gründet sich das Glücksgefühl, die «Glückseligkeit», von welcher die ganze Zeit erfüllt ist. Rengger bringt es ausdrücklich in Beziehung mit der inneren Klarheit des Geistes: «Das über alles selige Gefühl der Ordnung, Licht und Ruhe in Kopf und Herz ist und bleibt doch immer der einzige Maßstab alles menschlichen Wohlseins, so daß ich gar keinen Sinn dafür habe, wie man noch einen andern schätzen kann[14].»

---

[12] *Die Bestimmung des Menschen*, 1800, S. 313, 335.

[13] Wydler a. a. O. S. 10, Brief vom März 1786.

[14] Wydler a. a. O. S. 10.

Auch nach der Seite der Natur überschritt das Bewußtsein der Zeit leicht und gern die Grenze des bloß wissenschaftlich Feststellbaren, indem es sich aus der Betrachtung der Natur zur Ahnung des Schöpfers erhob und damit die zwei getrennten Aspekte der Welt, wenigstens auf der Ebene des Gefühls, wieder zur Einheit zusammenschloß. «Ob der Mensch nun diese zahllosen Welten (die Sterne) zum Vorwurf seiner Betrachtungen wähle», schreibt Hans Konrad Escher, «oder ob er die zweckmäßige Bildung unserer Erdoberfläche untersuche, oder dem bewundernswerthen Organismus der Geschöpfe nachspüre, so wird er immer auf die gleiche Urquelle alles Daseins hingeleitet», um dann aber als philosophisch gebildeter Zeitgenosse Kants mit den Worten zu schließen: «die dem Menschen zwar zu fühlen, nicht aber mittels seiner Vernunft zu begreifen vergönnt ist, so lange diese an die Bedingungen von Zeit und Raum für ihre Begriffe gebunden ist[15].»

So sehr nun diese Grundstimmung religiöser Natur zu sein scheint, so sehr hebt sie sich anderseits ab von dem traditionellen Glauben. Nicht mehr die Offenbarung, sondern die Vernunftfähigkeit des Menschen — im oben erläuterten Sinn — ist die Bürgschaft für die Wirklichkeit einer höheren Weltordnung. Der einzige Punkt, an welchem diese in der irdischen Welt in Erscheinung tritt, ist das sittliche Bewußtsein des Menschen. Religiöser Glaube und philosophisches Zeitbewußtsein standen sich wohl noch so nahe, es waren so viele Übergangsformen zwischen ihnen möglich, daß sie nicht oder nur in den extremsten Formen als Gegensatz empfunden wurden. Lessing konnte zwischen ihnen eine so nahe Verwandtschaft sehen, daß er Vernunft und Offenbarung einander gleichsetzte. «Also gibt auch die Offenbarung dem Menschengeschlecht nichts, worauf die menschliche Vernunft, sich selbst überlassen, nicht auch kommen würde[16].» Fichte fand im Johannesevangelium das Bild des Menschen wieder, das ihm selbst vorschwebte[17]. Escher nahm einen innigen Anteil an dem kirchlichen Leben seiner Heimatstadt; Rengger hatte selbst Theologie studiert. Aber der Mittelpunkt des Weltgefühls hatte sich doch so sehr ver-

---

[15] Hottinger a. a. O. S. 325.

[16] Lessing, *Die Erziehung des Menschengeschlechts* § 4.

[17] *Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters*, 7. Vorlesung.

schoben, daß der Gegensatz zwischen dem alten religiösen und dem neuen idealistischen Weltbild nicht zu übersehen ist.

Das neue Weltgefühl beruhte ganz auf dem Bewußtsein der Würde des Menschen. Dies wird nirgends deutlicher als in der Lehre vom Sündenfall. Rengger erklärt sie als «philosophischen Mythos, durch den die Unschuld der Kindheit, die weder Gutes noch Böses kennt und dann das Erwachen zum moralischen Bewußtseyn, ohne welches keine Sünde, aber auch keine Tugend möglich ist», angedeutet wurde[18]. Rengger nimmt hier einen Gedanken von Kant auf, welchen Fichte in seinen Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters zum Ausgangspunkt seiner Geschichtsphilosophie gemacht hat[19]. Die Auffassung vom Sündenfall findet ihre Entsprechung in dem Glauben an einen Zustand der Vollkommenheit als Ziel der Geschichte, an die «Wiederaufrichtung des verfallenen Menschen; Wiedereinsetzung in Edens immergrüne Gefilde[20]»! «Dies ist das Reich Gottes auf Erden», sagt Stapfer, in welchem bei voller sittlicher Durchbildung des Menschen Staat und Kirche überflüssig sein werden[21].

So wurden Sündenfall und letzte Erlösung des Menschen in die Lehre vom sittlichen Fortschritt aufgenommen, damit aber zugleich aus dem Überzeitlichen in die historische Zeit verlegt. Daß die Geschichte einen wenn auch nicht unmittelbar zutage tretenden Sinn haben müsse, das war eine mit beinahe apriorischer Gewißheit geltende Überzeugung. Ihr Sinn konnte kein anderer sein als die Selbstvollendung des Menschen. Daher die Abneigung Lavaters gegen die kantische Philosophie, welche keines Erlösers bedürfe[22]. Das Gesetz aufzusuchen, nach welchem die geistige Natur des Menschen durch die Jahrhunderte fortschreitet, erklärte Rengger als die höchste Aufgabe der Geschichte[23]. Und Escher fühlte sich beim Anblick der Harmonie und Zweckmäßigkeit der Natur mit dem Gedanken getröstet, «daß selbst dem ewigen Kriege der

---

[18] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 132.

[19] Kant, *Mutmaßlicher Anfang der Menschheitsgeschichte.*

[20] P. Ochs, *Geschichte der Stadt und Landschaft Basel* I, S. LXXXVIII.

[21] Stapfer, *An die Religionslehrer Helvetiens über ihre Pflicht und Bestimmung.*

[22] Wernle, *Gesch. des Schweiz. Protestantismus im 18. Jahrh.* III. S. 277.

Menschen untereinander höhere Zwecke und Planmäßigkeit zum Grunde liegen. Nur in diesem Kampf und Sturm entwickeln sich unsre moralischen Kräfte, die im goldenen Zeitalter Arkadiens schlummern würden[24]».

Wesentlich für unseren Zusammenhang ist, daß der Idealismus eine echte Idee der Freiheit zu begründen vermochte; besteht doch gerade eine Hauptschwierigkeit der gegenwärtigen Menschheit darin, die Tatsache der Freiheit gedanklich so zu fassen, daß sie innerhalb der naturwissenschaftlich verstandenen Welt sich behaupten kann. Der landläufige Begriff der Freiheit — nach Belieben tun und denken zu können, was man will — verweist lediglich auf die persönliche Willkür und sagt gar nichts darüber aus, auf welche Weise die Entschlüsse des Menschen zustande kommen. Hier aber beginnt erst das eigentliche Problem. Nicht besser steht es jedoch, wenn wir die Bemühungen von naturwissenschaftlicher Seite verfolgen, die Freiheit zu verstehen. Daß sie innerhalb des Marxismus keinen Platz findet, versteht sich von selbst. Aber auch ein Wilson, der die menschliche Gemeinschaft darwinistisch verstehen will[25], hebt sie in dem Augenblick gedanklich auf, wo er sie zu fassen sucht. Er erklärt Freiheit als Angepaßtheit an die Umwelt. Ein Schiff ist frei, wenn es ohne Behinderung unter dem Wind segelt, unfrei, wenn es sein Ziel wegen der Windverhältnisse nicht erreichen kann. So besteht die Freiheit des Menschen «in dem richtigen Ineinandergreifen der menschlichen Interessen, des Handels und der Kräfte[26]».

Wie völlig ausgeschlossen es ist, mit naturwissenschaftlichen Begriffen das Problem der Freiheit auch nur zu sehen, zeigt die geradezu tragische Vergeblichkeit der Bemühungen Max Plancks in seinem Leipziger Vortrag vom 27. November 1936 «Vom Wesen der Willensfreiheit[27]», wo trotz aller gegenteiligen Absichten die Freiheit zu einer hoffnungslosen Illusion verblaßt. Es ist eben a

---

[23] Rengger, *Über die fortschreitende Vervollkommnung des Menschengeschlechts*, in *Kleine Schriften* S. 150ff.

[24] Hottinger S. 307.

[25] Wilson, *Die neue Freiheit*, deutsch 1914, S. 67.

[26] Wilson, a. a. O. S. 218.

[27] Max Planck, *Vom Wesen der Willensfreiheit*, Vortrag in der deutschen Philos. Gesellsch. 27. Nov. 1936.

priori unmöglich, die Freiheit als etwas zweites aus einem ihr Vorangehenden abzuleiten. Sie ist nur dann wirklich, wenn sie ein absolut erstes ist, so wie es Fichte formuliert hat. Deshalb ist bei allen Vertretern des Idealismus die Idee der Freiheit die Zentralidee, von welcher aus erst alle andern Elemente der Welt ihre Bedeutung erhalten. Die Idee der Freiheit ist der ideelle Ausdruck für die allerursprünglichste Tatsache, die Tatsache meines sittlichen Bewußtseins, welche ich nur «in meinem Innern finden, und welche auf keinem andern Wege an mich gelangen kann[28]».

Schiller hat dieselbe Idee von einer anderen Seite her ausgesprochen. In dem Aufsatz über das Pathetische sagt er: «Der letzte Zweck der Kunst ist die Darstellung des Übersinnlichen, und die tragische Kunst insbesondere bewerkstelligt dieses dadurch, daß sie uns die moralische Independenz von Naturgesetzen im Zustand des Affekts versinnlicht. Nur der Widerstand, den es gegen die Gewalt der Gefühle äußert, macht das freie Prinzip in uns kenntlich.» Freiheit ist Unabhängigkeit des vernünftigen Wesens vom Naturgesetz. Auf die Seite der Natur ist auch alles zu zählen, was unwillkürliche Gefühle, Affekte, auch was Konventionen der Gesellschaft sind. Der Sinn der tragischen Kunst ist für Schiller also, die Wirklichkeit der Freiheit dadurch zu «versinnlichen», daß sie die Kraft sichtbar macht, welche von allen Ansprüchen des «Naturgesetzes» unabhängig ist.

Positiv ausgedrückt ist die Freiheit das Leben in und nach der Vernunft, das Bewußtsein der Wirklichkeit jener übersinnlichen Welt, der der Mensch kraft seiner Vernunft angehört. Der Freie lebt, wie Fichte es in großartiger Eindrücklichkeit darstellt, in einer Welt, die dem Naturgesetz nicht unterworfen ist, er lebt in der sittlichen, nicht in der irdischen Gesetzmäßigkeit. Freiheit ist also gerade nicht das Leben nach Willkür und Belieben, sondern das Leben nach dem sittlichen Gesetz. Dieses ist nicht eine Schranke der Freiheit, sondern es ist ihr Inhalt. Die Wahrheit, welche durch die Vernunft erkannt wird, die Tugend, d. h. das Leben nach der Wahrheit, bilden zusammen mit der Freiheit eine untrennbare Einheit. Der «Liberale» dieser Zeit wäre also der Mensch, welcher

---

[28] Fichte, *Die Bestimmung des Menschen*, S. 275.

in diesem Sinn ein Leben nach der Vernunft führt und bestrebt ist, auch das öffentliche Leben im selben Sinne zu ordnen. Sein Grundsatz wäre: nichts anzuerkennen, was nicht die eigene Vernunft einzusehen vermag — zugleich alles als verpflichtend anzuerkennen, was die Vernunft vom Menschen fordert. Dies bedeutet ihm ein menschliches Leben führen, welches unabhängig ist vom Naturgesetz.

Diese Ideen waren nicht bloß philosophische Theorien oder poetische Phantasien, sondern tief ins Leben eingreifende Überzeugungen. Sie wirkten so intensiv, daß Wege gesucht wurden, das Bild des Menschen als eines freien Wesens auch in das Bild der Natur einzubauen. Herder weist nach, wie die physische menschliche Gestalt dazu vorgebildet ist, ein unsterbliches, freies Wesen aufzunehmen. Schiller hat in seiner wohl zu wenig beachteten Dissertation zu zeigen versucht, wie der menschliche Geist den Leib («den Mechanismus») als Instrument gebraucht und ihn dadurch allmählich abnutzt, wie der Tod gewissermaßen die Bedingung eines geistigen Lebens ist. Die Freiheit erscheint nicht nur als rein geistige Eigenschaft, sondern als eine bis in die physische Natur hineinwirkende reelle Kraft. «Die Weisheit» hat die menschliche Organisation so eingerichtet, «daß die Freiheit den Mechanismus mißbrauche, und der Tod aus dem Leben wie aus seinem Keime sich entwickle... Die Seele fähret fort, in andern Kreisen ihre Denkkraft zu üben und das Universum von andern Seiten zu beschauen. Man kann freilich sagen, daß sie diese Sphäre im geringsten noch nicht erschöpft hat, daß sie solche vollkommener hätte verlassen können; aber weiß man dann, daß diese Sphäre für sie verloren ist? Wir legen itzo manches Buch weg, das wir nicht verstehen; aber vielleicht verstehen wir es in einigen Jahren besser[29].»

Man sieht also, wie die Vorstellung der Seele als eines von allem Natürlichen unabhängigen Wesens bis in die Naturwissenschaft hinein realisiert wird. Sie wird aber auch im praktischen Leben realisiert. So weist der Lebenslauf der hier in Frage stehenden Persönlichkeiten gewisse gemeinsame Züge auf. Fast bei allen kann

[29] SCHILLER, *Über den Zusammenhang der tierischen Natur des Menschen mit seiner geistigen*, § 27.

man in der Jugend eine Periode der freiwilligen Askese erkennen, einer Askese, welche die volle Freiheit des menschlichen Geistes von allem Natürlichen erweisen soll. Pestalozzi geißelte sich als Knabe eine Zeitlang mit seinen Kameraden, um nach einem etwa gescheiterten politischen Aufstand die Folter ertragen zu lernen. Fellenberg hat durch fanatisches Studium bei Wasser und dürren Pflaumen beinahe seine Gesundheit ruiniert. Bei Ludwig Meyer von Knonau finden sich ähnliche Anwandlungen. Der junge Johann Heinrich Füßli spielte sich in Zürich als Sittenrichter, als eine Art kleiner Cato auf. Allen diesen Persönlichkeiten war es ein ursprüngliches Bedürfnis, nach Grundsätzen zu leben und diese selbständig aus den allerersten Prinzipien zu erarbeiten. So war auch etwa die Frage der Berufswahl eine Frage, die aus strenger Selbstprüfung und nach allgemein gültigen Prinzipien gelöst wurde. Rengger erklärte als das Prinzip, nach welchem die Berufswahl getroffen werden solle: «Daß das Maß von Wirkung und Einfluß auf das Wohl der Menschen, das man in einem Beruf zu erlangen hoffen kann, die Wahl des letzteren bestimmen sollte[30].» Rengger selbst wechselte nach diesem Grundsatz von der Theologie zur Medizin.

IV

Es ist das besondere Kennzeichen der helvetischen Revolution, daß in ihr die Lebenshaltung, welche dem deutschen Idealismus entspringt, bis in das politische Leben hinein wirksam wurde. Während in Frankreich die rein politischen organisatorischen Fragen im Vordergrund standen, während in Deutschland die Vertreter der idealistischen Philosophie in der Hauptsache auf die akademische Wirkung beschränkt blieben oder höchstens im Dienste eines ihnen wesensfremden Staates eine gewisse Möglichkeit öffentlicher Tätigkeit erlangen konnten, war ihren Gesinnungsfreunden in der Schweiz die Gelegenheit geboten, als selbstverantwortliche Staatsmänner an der Gestaltung der neuen Gemeinschaft an verantwortlicher Stelle mitzuwirken. Hier wurde also diese Philosophie gewissermaßen der Prüfung unterstellt, wie sie sich in der politi-

---

[30] Wydler a. a. O. S. 8f.

schen Wirklichkeit bewähren würde. Es ist verständlich, daß sie im Ratssaal und in der öffentlichen Polemik nicht mehr in ihrer theoretischen Reinheit, sondern in vereinfachter Form auftritt, daß sie vielfach sich der gerade üblichen und daher mißverständlichen Begriffe bedienen muß, um überhaupt gehört zu werden. Das Problem der Freiheit z. B. wird natürlich nicht von seiner philosophischen Seite her beleuchtet, sondern in seinen juristischen Konsequenzen. Auffallen muß weniger eine gewisse Reduktion des Ideellen auf die Erfordernisse des Tages, als im Gegenteil das erstaunlich hohe Ausmaß, in welchem der Idealismus auch im politischen Tageskampf seine Unbedingtheit, seine innere Reinheit bewahrt hat.

Schon darin zeigt sich die Echtheit der Überzeugungen, daß für alle führenden Persönlichkeiten der Helvetik das Politische niemals das einzige Betätigungsfeld war. Sie suchten ihre Aufgaben da, wo sie am meisten für den Menschheitsfortschritt wirken konnten. Als Feld der Betätigung für das Wohl der Menschheit nahm allerdings der Staat einen besonders hohen Rang ein. Besonders in Zeiten der Not und Revolution erschien es vielen geradezu als moralische Pflicht, ihre Kräfte dem Staatsleben zu widmen. Aber niemals wurde ihnen das Politische zum Selbstzweck. Gerade deshalb vermochten sie hier Größeres zu leisten als die Männer der bloßen Routine. Es leuchtet nach allem auch ein, daß im Mittelpunkt der liberalen Staatsidee nicht das Problem der Staatsform stand, sondern der sittliche Gehalt des staatlichen Lebens. Der ideale Staat ist derjenige, welcher die Herrschaft der Vernunft, des kategorischen Imperativs zu verwirklichen erlaubt.

Gemeinsam ist den Helvetikern, daß sie ihre Staatsideen aus Prinzipien herzuleiten suchten. Bei Escher kann man an seiner Korrespondenz mit Rengger verfolgen, wie er an der Ausbildung seiner politischen Begriffe arbeitet: «Meine Gefühle für Menschenrechte und die Gleichheit derselben trug ich schon seit meiner ersten Jugend im Herzen, ohne sie je ganz und systematisch mitteilen zu können, indem ich entweder so jämmerlich übermault ward, wie es hier in Zürich der Fall ist, oder damit in das Gebiet frommer Wünsche und Phantasien überwiesen wurde[31].» Da er den Satz

[31] Wydler S. 222.

von der Gleichheit der Menschen und von der Unveräußerlichkeit der Menschenrechte nicht ableiten kann, erhebt er ihn zum Axiom. «Es war ein langes Geschäft für mich», gesteht er, «den festen Grund zu erreichen, um darauf meine noch hin und her schwankenden Begriffe zu befestigen — jetzt sind sie fest, seitdem ich mir die obigen zwei Prinzipien herausgeklaubt habe[32].»

Daß das letzte Ziel des Staates die Förderung des Menschheitsfortschrittes sein müsse, darin waren sich alle einig. Eine gewisse Schwierigkeit, die auch für die konkrete Politik nicht ohne Bedeutung bleiben konnte, bot die Frage, worin dieser Fortschritt in erster Linie zu suchen sei. Die englisch-französische Aufklärung hat als höchsten Maßstab die menschliche Glückseligkeit gesetzt. Dieser Gesichtspunkt wird auch vielfach in der Schweiz von den Aufklärern übernommen. Kuhn erklärt in seinen Vorlesungen über bernisches Privatrecht, der gesellschaftliche Vertrag bezwecke die Glückseligkeit, indem er die Hindernisse, die dieser im Naturzustande im Wege liegen, aufhebt. Die kantisch-fichtesche Philosophie dagegen stellte den Gedanken der Vervollkommnung in den Vordergrund. Prof. Ith z. B. vertrat diesen Standpunkt, indem er als Zweck des Staates nicht Volksbeglückung, auch nicht Volksaufklärung, sondern die sittliche Veredelung des Volkes erklärte[33]. Dieser Grundsatz wurde schon vor der Umwälzung, in der von Rengger verfaßten Proklamation der bernischen Landeskommission vom 5. Februar 1798 gewissermaßen offiziell: «Der Mensch ist zum Besserwerden, zur Veredlung bestimmt. Dies ist seine hohe Natur. Alle menschlichen Anstalten sollen sich vervollkommnen mit dem Gange der Zeit, auch die wichtigste von allen, die Vereinigung von Menschen unter Gesetz und Obrigkeit[34].» Bei Escher läßt sich die Entwicklung von der Glückseligkeitslehre zur kantischen Pflichtlehre verfolgen[35].

Am deutlichsten spricht sich über diese Frage des Staatszweckes

---

[32] Wydler S. 226.

[33] Über Kuhn und Ith s. Wernle, *Der Schweizerische Protestantismus in der Zeit der Helvetik*, Bd. I S. 95.

[34] Zit. bei Wernle S. 92.

[35] Über Escher s. W. v. Wartburg, *Zürich und die französische Revolution*, 1956, S. 180—183.

Rengger aus. Eindeutig trennt er den Bürger vom Menschen und stellt den letzteren über den ersteren: «Quod tibi fieri non vis, alteri ne feceris, ist der Inbegriff der rechtlichen Verhältnisse des in Gesellschaft lebenden Menschen und die Gewährleistung dieser Verhältnisse der Zweck alles Regierens. Wir sind Menschen, ehe wir Bürger sind, und werden nur Bürger, um unsere Bestimmung als Menschen erfüllen zu können. Die politische Freiheit, die für den Griechen und Römer der Zweck des Daseins war, kann nach richtigern Begriffen von den gesellschaftlichen Einrichtungen für uns nur ein Mittel zum Zwecke sein, indem sie einzig zur Absicht hat, unsere bürgerlichen Rechte zu gewährleisten[36].» Die «bürgerliche Freiheit», d. h. die individuelle Freiheit des autonomen, selbstverantwortlichen Menschen zu sichern ist also die Aufgabe des Staates; die «politische Freiheit» ist dazu nur ein Mittel. Daraus leitet sich auch mit geradliniger Sicherheit die konkrete Gestaltung der staatlichen Verhältnisse ab. «Vorzüglich halte ich es für wichtig, den Zweck des Staates in sein reines Licht zu setzen; solange bloß der Grundsatz gilt, daß die Menschen ihrer Glückseligkeit wegen in dergleichen Verbindungen zusammengetreten sind, daß also der höchste Zweck einer jeden Regierung die Beglückung ihres Volkes sei, so kann sich der abscheulichste und eigennützigste Despotismus sowie jede Art von Privatanmaßung über den Verstand, den Glauben oder das Eigentum anderer immer dahinter verschanzen. Wenn man hingegen davon ausgeht, daß die Entwicklung der moralischen Kräfte des Menschen, vorzüglich die Entfernung ihrer Hindernisse, der einzige anerkennbare Zweck aller Staatsverbindungen sei — wenn man die ursprüngliche Gleichheit dahin erklärt, daß alle Menschen gleiche Ansprüche auf die Ausbildung ihrer Vernunft und Sittlichkeit haben... so wird man notwendig zu einer ausführbaren demokratischen Form geführt[37].»

Die erste und wichtigste Voraussetzung aber zu einer wirklichen «bürgerlichen Freiheit», in welcher sich der Mensch seinen Anlagen gemäß entwickeln kann, ist ein fester und zuverlässiger Rechtszustand. Daher ist die Zentralidee des liberalen Staatsgedankens

---

[36] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 239.

[37] Wydler S. 269. Rengger an Escher, 16. Sept. 1795.

die *Rechtsidee*. Im «Schweizerischen Republikaner» wurde schon 1798 proklamiert: «Ewig und unter keinen Umständen kann eine gute Absicht ungerechte Mittel rechtfertigen! Das Recht soll ausschließend heilig sein[38].» Ja, die Liberalen bringen dem Gesetz geradezu Verehrung entgegen. Denn das *Gesetz* ist auf dem politischen Feld gewissermaßen der Repräsentant der Vernunft. Hier liegt eine starke Verwandtschaft mit der Antike. Gerade die uneigennützige Gesetzestreue antiker Persönlichkeiten wird immer wieder als vorbildlich hingestellt. Daher auch die Begeisterung für den heroischen Kampf der Girondisten gegen die sittliche Anarchie des Jakobinertums. Usteri feierte bekanntlich den Sturz Robespierres, des großen Verächters der Menschenrechte, als eines der großen Ereignisse der Weltgeschichte. Als oberste Tugend des politischen Menschen galt die Gesetzestreue, das unwandelbare Rechtsgefühl.

Ebenso groß wie die Achtung vor dem Gesetz war das Vertrauen auf die Wirksamkeit der Wahrheit, auf die Macht der Vernunft. Da der Mensch ja seinem innersten Wesen und seiner Anlage nach ein vernünftiges Wesen ist, muß schließlich die Vernunft in ihm zum Durchbruch kommen, wenn sie auch noch so sehr verschüttet scheint durch andere Mächte. Am prägnantesten formuliert diese Haltung wiederum Rengger in einem schon 1796 publizierten Aufsatz über die Ursachen und Wirkungen der französischen Revolution: «Nur zwei Bedinge, und der Frieden ist (zwischen den kämpfenden Parteien) so gut wie geschlossen; strenger Gehorsam gegen das bestehende Gesetz, und unbeschränkte Freyheit, das Gesetz öffentlich zu prüfen, zu tadeln und ein besseres vorzuschlagen[39].» Hier verbindet sich, charakteristisch für die ganze Generation der Liberalen, die antike Gesetzestreue mit der aufklärerischen Forderung nach Freiheit, die aber bezeichnenderweise nicht als Willkür verstanden wird, sondern als das Recht und die Aufgabe des denkenden Menschen, das beste Gesetz selbständig, aus eigener Kraft zu finden. Dieser Haltung blieben die Liberalen ihr ganzes Leben lang treu, so daß ein Rengger noch 1832 im selben Sinne schreiben konnte: es müsse schließlich die «Stimme der Vernunft und der

[38] *Schweizerischer Republikaner* S. 38, Artikel Eschers vom 16. März 1798.
[39] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 12.

Vaterlandsliebe über die Eingebungen des Parteigeistes und der Selbstsucht den Sieg davontragen[40]».

Die Achtung vor dem Gesetz wird auch deshalb so hoch gestellt, weil sie gleichbedeutend ist mit der Achtung vor der *Menschenwürde*. Die Würde des Menschen aber beruht im öffentlichen Leben darauf, daß er nur dem Gesetz und nicht der Willkür oder Übermacht eines Menschen untertan sei. «Die Geburtsvorrechte, ebenso nachteilig für die Berechtigten als herabwürdigend für die Ausgeschlossenen, sind nicht mehr von unserer Zeit, wo jeder sein eigenes Werk sein und nur so viel gelten soll, als er wert ist[41].» Dies war ja die Hoffnung des Liberalismus, daß unter der ausschließlichen Herrschaft eines allgemeingültigen Gesetzes jeder Mensch sich frei entfalten und nur noch «sein eigenes Werk» sein werde. Darauf begründete sich auch das Pathos dieser Generation. In seiner Zunftrede «Die Pflichten eines Bürgers» hat der junge J. H. Füßli dieser Stimmung mit jugendlichem Enthusiasmus Ausdruck gegeben: «Da er (der Bürger) auf Erden keinen andern Richter als die Gesetze und sein Gewissen über sich erkennt, so fragt er niemand um Rat, weder seine Freunde noch seine Gönner... Er bückt sich vor keinem Rock, er bückt sich nur vor Verdiensten[42].» «Männerstolz vor Königsthronen» ist ein Grundsatz des Liberalismus, wobei unter den «Königsthronen» auch jede bürgerliche Konvention zu verstehen ist, die sich mit den liberalen Grundsätzen etwa nicht vertragen würde.

Auf diese Achtung vor der Menschenwürde hat nicht nur der Gebildete Anspruch, sondern jeder, auch der geringste Mensch als solcher, alles was Menschenantlitz trägt, nach der Formulierung Fichtes. In seiner Präsidialrede vor der Helvetischen Gesellschaft 1782 verlangte Füßli, daß das Ehrgefühl auch beim Landmann gepflegt und geachtet werde, indem man z. B. Bräuche und Herkommen, Sitten, an denen er hänge, nicht einfach aus praktisch verwaltungstechnischen Gründen zum alten Eisen werfe[43]. Man

---

[40] Rengger, *Über die politische Lage der Schweiz. Geschrieben im Brachmonat 1832.* SA. aus der Neuen Aarg. Zeitung Nr. 62—65, S. 16.

[41] Rengger, *Kleine Schriften,* S. 10.

[42] Füssli, *Über die moralischen Pflichten eines Bürgers,* 1765, S. 12.

[43] Füssli, *Präsidialrede in der Helvetischen Gesellschaft,* 1782, S. 19f.

sieht hieraus, daß der frühe Liberalismus nicht von vornherein identisch ist mit der Tendenz zur Zentralisation, daß er sich auch mit der alten, korporativ-patriarchalischen Ordnung vereinigen kann. Sein Gehalt bezieht sich nicht in erster Linie auf die Staatsform, sondern auf die Staatsgesinnung.

Zu den zwei ersten Hauptgrundsätzen des Liberalismus, Freiheit und Gerechtigkeit, tritt als dritter wesentlicher Grundsatz derjenige einer *festen Staatsautorität*. Die Liberalen sind in dieser Zeit nicht etwa auf der Seite derjenigen zu finden, welche die Staatsautorität aufweichen wollen, sondern auf der Seite derjenigen, welche sie zu stärken und in der öffentlichen Meinung zu rechtfertigen suchen. Wohl berufen auch sie sich auf die Volkssouveränität. Aber diese Idee hat hier einen anderen Sinn als etwa bei Rousseau. Den Grundsatz «salus populi suprema lex esto» erklärt Rengger als den verderblichsten, welcher überhaupt aufgestellt werden könne[44]. Volkssouveränität wird nie so verstanden, daß die Summe der Stimmbürger nach freiem Belieben festlegen dürfe, was als Recht zu gelten habe. Souverän ist nicht das Volk als Summe der Bürger, sondern die Vernunft, insofern sie den Weg zum absoluten, idealen Wesen des Menschen zu führen vermag. Die Regierung ist in diesem Sinn Vertreterin der Vernunft, nicht der momentanen Interessen des Volkes.

Es gehört daher durchaus nicht zu den wesentlichen liberalen Forderungen, daß der Staat demokratische Form, wohl aber, daß er eine starke und unabhängige Regierung habe. In diesem Sinn schreibt Escher schon 1791 an Rengger: «Anfänglich dachte ich, daß das allgemeine Staatsrecht wenig Einfluß auf die eigentliche Verwaltung eines Landes habe, allein seit ich tiefer darüber nachgesonnen, bin ich anderer Meinung geworden. Denn es muß ein himmelweiter Unterschied in Behandlung der Geschäfte entstehen, wenn ich in der Ratsstube mit dem Gedanken stehe: Ich bin, mit diesen, Herr des Volkes — es ist unser Erbteil, oder wenn ich denke, das Volk hat mich hierher gesetzt, um seine öffentlichen Angelegenheiten zu besorgen[45].» Nicht also darum geht es, die Regierung demokratisch zu wählen, sondern darum, den Regenten ins Bewußt-

[44] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 11.
[45] Wydler S. 230.

sein zu rufen, daß ihr Amt eine Verpflichtung, nicht einen Rechtsanspruch bedeutet. Regenten bleiben sie. Aber ihre Autorität soll die der Vernunft und nicht die ererbter Privilegien sein. Die Überzeugung von der Notwendigkeit einer unbeeinflußbaren Staatsautorität führt Rengger z. B. dazu, das kollektive Petitionsrecht abzulehnen. Zwar sei das Petitionsrecht ein Bestandteil des allgemeinen Bürgerrechts. Sein Sinn aber ist, der Vernunft Gehör zu verschaffen. Aber der Gesetzgeber darf nicht auf die Interessen des Gesuchstellers, nur auf seine logischen Gründe Rücksicht nehmen. Daher darf nur die individuelle Petition geduldet werden; denn die Logik gewinnt nichts durch die Zahl der Unterschriften. Eine kollektive Petition ist bereits Anmaßung einer Willensäußerung. Zu einer solchen ist aber einzig die dazu bestellte Regierung berechtigt. Außerdem wäre es ungerecht gegenüber den ruhigen Bürgern, wenn die Regierung ihre Haltung durch die bloße Zahl der Gesuchsteller beeinflussen ließe[46].

Die schlimmsten Gegner des liberalen Vernunftstaates sind Egoismus und Willkür in jeder Form. Als die übelste Staatsform erscheint den Liberalen die Demokratie eines ungebildeten Volkes. Die Willkür der Volkssouveränität, sei es die der Innerschweizer Landsgemeinden oder die der Jakobiner, verachteten sie nicht weniger als die Willkür der Despotie. Die Demokratie heißt bei Rengger etwa «Herrschaft der Roheit, der Unwissenheit und des Eigennutzes», «Geist der Gesetzlosigkeit und Anarchie[47]». Auch die moderne Erscheinungsform des politischen Eigennutzes lehnen die Liberalen daher mit aller Entschiedenheit ab: die Partei. Da der Gesetzgeber oder der Regent Sachwalter der Vernunft sind, da sie die Zukunft der ganzen Nation, niemals nur die Interessen eines Teiles zu vertreten haben, hat das Parteiwesen kein Daseinsrecht. Niemals sollen Volksvertreter die Interessen ihrer Wähler vertreten, sondern sie sollen «aus freiem Willen und nach eigener Ansicht des Rechten und Guten handeln[48]». Es ist kein Zufall, daß sich die

---

[46] Wydler S. 246ff.

[47] Rengger, *Biographische Nachricht über Dr. Samuel Lüthard von Bern* (in Helvetia Band 2 1826), S. 13. Ders. *Kleine Schriften*, S. 224.

[48] *Meinung des Bürgers Rengger, Mitglieds der helvetischen Tagsatzung, über den durch das Gesetz vom 29. May promulgirten Verfassungsentwurf*

erste politische Schrift Renggers, «Über die politische Verketzerungssucht in unseren Tagen», eben gegen das erste Auftreten des «Parteigeistes» wendet. Nichts verabscheuten und bekämpften die Liberalen so wie den Parteigeist. Auf die öffentliche Meinung nahmen sie keine Rücksicht, sofern sie der unbedingten Gerechtigkeit nicht entsprach. «Die öffentliche Meinung ist mir nichts, sobald ich überzeugt bin, recht zu handeln», erklärte Kuhn[49].

Einen konzentrierten Ausdruck finden diese Gesinnungen in den Worten Usteris in seiner Eröffnungsrede des Senates vom 4. Oktober 1798: «Mögen die Gesetzgeber und die Regierung nie vergessen, daß, wenn auf der einen Seite Schwäche und Wankelmut der Regenten die Verfassungen untergraben und den Völkern Unheil bereiten, auf der andern Seite Willkür und gesetzlose Gewalt nicht geringere Wunden schlagen; mögen sie nie vergessen, daß durch gute Zwecke tadelhafte Mittel nie gerechtfertigt werden und daß alle Sünden der weiland Aristokraten und Oligarchen um kein Gränchen unsündlicher werden, wenn sie im Namen der Freiheit oder der Souveränität des Volkes begangen werden[50].» Das einzige, was zur Herrschaft qualifiziert, ist Bildung und Selbstlosigkeit des Charakters, die einzige Herrschaft, welcher innere Berechtigung zukommt, ist die «Aristokratie der Einsichten und Talente[51]». Das Hauptproblem des Staatsaufbaus ist also die Frage, auf welche Weise die «Talente» ausfindig zu machen und an die Spitze des Staates zu bringen sind.

Für denjenigen aber, welchem, sei es durch die Wahl oder durch Erbschaft, die Handhabung der Gesetze übertragen ist, muß die erste Aufgabe sein, seinen eigenen Charakter so auszubilden, daß er in jeder Lage als der uneigennützige Vertreter des Gesetzes erscheint, nicht als Vertreter eines Standes oder privater Interessen. Eine solche Haltung ist an keine Staatsform gebunden; sie läßt

---

eröfnet in der Sitzung vom 25. September. Bern und Zürich 1801 (Flugschrift), S. 13.

[49] Zit. bei H. Büchi, *Die politischen Parteien im ersten schweizerischen Parlament*, in Polit. Jahrb. der Schweiz. Eidgenossenschaft 1917, S. 189.

[50] *Aktensammlung aus der Zeit der Helvetischen Republik (1798—1803)*, Bd. III, S. 68.

[51] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 44.

sich in der Monarchie so gut wie in der Republik ausbilden — oder auch verleugnen. Die Liberalen waren dem alten, patriarchalischen Staat nicht grundsätzlich feindlich gesinnt. Sie stellten sich dem neuen Staate zur Verfügung, weil sie einsahen, daß die Grundlage des alten, die Anhänglichkeit der Untertanen an die bisherige Obrigkeit, nicht mehr tragfähig war. Viele der alten Landesväter wurden dagegen von ihnen als Muster der Staatskunst verehrt und gepriesen. Denn der aufgeklärte Absolutismus hatte, mindestens was die praktische Regierungstätigkeit betrifft, ähnliche Grundsätze wie der Liberalismus. Dieser steht jenem näher als Rousseau oder dem späteren demokratischen Radikalismus. Wenn der nachmalige Bürgermeister Johann Conrad Heidegger in seiner Schrift «Väterliche Regierungsform» 1745 schreibt, der Regent sei «persona publica», er gehöre nicht sich selbst, sondern dem Gemeinwesen, dann spricht er im Sinn des Liberalismus. Dieselbe Uneigennützigkeit fordert er vom Regenten von Gottesgnaden, welche der Liberale von dem gewählten Magistraten fordert. Ein wahrer Vater des Volkes «wachet, damit sie schlafen, er sorget, damit sie ohne Sorgen in Frieden leben... Er herrschet über alle, damit er allen diene; er gibet Gesetze, damit er denselben zuerst gehorche, und seine Handlungen sind eine lebendige Erklärung davon[52]». In den reizvollen «Briefen des Conte di Sant'Alessandro» stellt Füßli Heidegger als den wahren Herrscher dar, von dem selbst die Bauern sagen: «Wenn er den Mund auftut, so redet er uns aus dem Herzen, und wenn er uns anblickt, so siehet er durch und durch[53].» Auch die Herrscher des aufgeklärten Absolutismus wie Friedrich II. und Josef II. wurden von den Liberalen als Vorbilder verehrt. Was sie von den aufklärerisch gesinnten Landesvätern der alten Zeit unterscheidet, ist hauptsächlich die Lösung von dem alten Staat als der einzig maßgebenden Staatsform, damit auch die Lösung vom kirchlichen Glauben, vor allem vom Gottesgnadentum als Grundlage der Staatsordnung, eine stärkere Betonung des Fortschrittsgedankens und unbedingte Achtung vor der Menschenwürde auch

---

[52] Annemarie Hesse, *Joh. Conr. Heidegger, ein zürcherischer Staatsmann*, 1945, S. 104.

[53] *Zürich im Spätrokoko. Briefe des Conte di Sant-Alessandro*, Einleitung von E. Ermatinger, Frauenf. 1940.

des Ungebildeten. Aber in ihrer Auffassung von der Staatsautorität stehen sie noch auf der Linie des patriarchalischen Staates. Auch ihnen war das Regieren eine Kunst der Menschenbehandlung und Menschenführung, nicht bloße Verwaltung von Sachen[54].

V

Diese Ideen und Gesinnungen treten etwa von den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts an auf und bleiben bis über die Helvetik hinaus wirksam. Es ist nicht möglich, ihre ganze Entwicklung hier zu verfolgen. Es kam in diesen Ausführungen hauptsächlich darauf an, das Grundsätzliche herauszuarbeiten. An einigen Beispielen soll noch gezeigt werden, wie sich diese Bewegung in der politischen Wirklichkeit äußert.

Sie begann als eine echte Jugendbewegung mit dem Elan und der Unbedingtheit, die uns in der oben zitierten Rede Füßlis entgegentritt, schon um 1760, also lange vor dem Auftreten des Einflußes von Kant und Fichte. Ihren Ursprung hatte sie im Kreise um den alten Bodmer in Zürich. Ihre geistige Nahrung und ihre Vorbilder gewannen die enthusiastischen Bodmeranhänger aus der

---

[54] Eine zusammenhängende Darstellung dieser frühliberalen Staatsgesinnung gibt Ludwig Meyer von Knonau in seinem potitischen Testament, «*Abschiedsworte an meine theuren Cantonsbürger, 1841*» (veröffentlicht in *Lebenserinnerungen von L. Meyer v. Knonau*, 1883, S. 507—518.) Alle hier geltend gemachten Motive kehren in dieser Schrift wieder. So heißt es von der Regierungsgewalt: «Von einer solchen ist nur noch ein schwacher Schatten vorhanden, seit man das Volk, statt seine Wünsche aus sich selbst entwickeln zu lassen, von allen Seiten immer aufregt und weit mehr zur Kenntnis seiner rohen Kraft, als seiner edlern Bedürfnisse bringt; seit man es gelehrt hat, seine Regierungen wie ein altes Kleid wegzuwerfen und nach Belieben sich ein neues zu geben. ... Diejenigen Männer, die durch eine freie Wahl des Volkes in die obersten Behörden treten, müssen sich einverstehen, jenen lockeren Stühlen wieder Festigkeit zu geben und an Stelle eines Schattens von Regentengewalt wieder ein obrigkeitliches Ansehen aufleben zu lassen, das der Achtung des Volkes genieße.» Ja er verteidigt sogar das alte väterliche Regiment. «Will man indeß von einem väterlichen System nichts mehr hören, so walte wenigstens ein brüderliches, und niemals ein schulmeisterliches, noch dasjenige eines nur nach seiner Amtsvorschrift kurzweg verfahrenden Verwalters.»

Lektüre der sozialen Schriften Rousseaus, aus der antiken Geschichte, vor allem den Heldengestalten Plutarchs und aus der älteren Geschichte der Eidgenossenschaft. Worauf es ihnen ankam, war vor allem das Erlebnis der «politischen Tugend» im antiken Sinn, d. h. der Liebe zum Vaterland, aber nicht in seiner empirischen Gestalt, sondern als Ideal von Freiheit, Gerechtigkeit, Wahrheit; es war die heroische Tat, die Aufopferung im Dienst dieses Ideals.

Die Patriotenbewegung trat schon 1762 an die Öffentlichkeit mit der Anklage Lavaters und Füßlis (des Malers, nicht zu verwechseln mit seinem eben genannten Namensvetter) gegen den Landvogt Grebel. Alle Motive des Patriotismus werden in dieser Schrift sichtbar. Als Motto setzen die jungen Verfasser ihr den Satz aus Plutarchs Leben des Brutus voran: «Du Brutus! und du schläfst? ach wann du lebtest.» Betont wird die Pflicht jedes Bürgers, nicht nur der Behörden, sich ohne Rücksicht auf seine Person, ohne Furcht vor den Menschen für die Gerechtigkeit einzusetzen. «So wie das Ganze sich um die Erhaltung eines jeden seiner Teile bekümmern muß, so ist auch jeder Bürger verpflichtet, auf das Wohl des Ganzen, davon er ein Teil ist, zu sehen.» Als Vorbild werden antike Gestalten wie solche aus der Schweizer Vergangenheit aufgerufen: «Sollten denn keine Junius Brutus unter den Christen seyn?... Sollte Zürich keine Tellen, keine Baumgarten mehr haben?» Nicht auf Macht oder Reichtum beruhten Größe und Ehre eines Staates, sondern auf dem Mut seiner Bürger zur Wahrheit und Gerechtigkeit. «Schande für unser Zeitalter, wenn ihre Söhne von ihrem Heldenmut so ausgeartet hätten, daß niemand wäre, der einen unverschämten Bösewicht anklagen dürfte[55].»

Die eigentliche Bewährungsprobe für den Geist des älteren Liberalismus war die Zeit der französischen Revolution. Fast alle diejenigen, welche von den Aufklärungsideen berührt waren, begrüßten sie als einen Schritt zur Verwirklichung dieser Ideen. Doch bald kam mit dem Ausbruch der Parteikämpfe, dann mit dem Terror die Enttäuschung und die Abkehr der Gebildeten von der Revolution. Diese Entwicklung ist zu bekannt, um hier einer besonderen Darstellung zu bedürfen. Man kann verfolgen, welche Mühe sie sich gaben, um inmitten der leidenschaftlichen Parteiungen des

[55] Max Wehrli, *Das geistige Zürich im 18. Jahrhundert.* 1943, S. 254ff.

Tages eine unabhängige Meinung, ein objektives Urteil zu bewahren. Bezeichnend dafür sind die Äußerungen Renggers an Escher vom Juli 1791 und Oktober 1792. Am 9. Juli 1791 schreibt er: «Ich glaubte... seit langem, daß... jedes Volk, sobald sich seine Mehrheit vereinige, sein unveräußerliches Recht in Gründung einer neuen Konstitution ausüben dürfe. Aber vor der französischen Revolution sah ich jede gewaltsame Staatsveränderung für so gefährlich an, daß ich glaubte, man müßte eher das Äußerste ertragen, als eine solche unternehmen, und den Anfang einer Revolution machen, sei so viel, als das Schwert in die Hände eines Rasenden geben. Allein seit zwei Jahren weiß ich, daß eine Nation leicht eine Stufe von Kultur ersteigen kann, auf der sie eine glückliche Staatsveränderung mit geringen Aufopferungen erkaufen kann...» Am 31. Oktober 1792 aber heißt es dann: «Zwei Male habe ich mich seit vier Jahren in der Hauptsache gar zu arg betrogen — zuerst, indem ich eine solche Revolution für unausführbar hielt, nachher, indem ich sie für vollendet und gekrönt ansah — als daß ich mich zum dritten Male wieder täuschen und der französischen Nation mehr zutrauen möchte, als dem großen Haufen vielleicht jemals zugetraut werden darf[56].»

Einig waren sich alle diese Persönlichkeiten in zwei Fragen: daß die Ziele der französischen Revolution diejenigen der besseren Menschheit überhaupt seien und daß der Fortschritt auf dieses Ideal hin unaufhaltsam sei wie der Gang der Naturentwicklung. Differenzen ergaben sich im Urteil über die französische Revolution als den einleitenden Schritt zu dieser Entwicklung. Während Usteri an diesem Glauben festhielt, kam Rengger zu dem Schluß: «Der Geist des Zeitalters, ein edler Vater, hat sie erzeugt, aber die Unsittlichkeit einer bis ins Mark verdorbenen Nation hat schon ihre frühe Kindheit zum Ungeheuer erzogen[57].»

Einig waren sich außerdem diese Persönlichkeiten in der Überzeugung, daß die neuen Ideen sich auch in der Schweiz durchsetzen würden. Ihr ganzes Trachten richtete sich nun darauf, einen Weg zu finden, wie der Übergang ohne Katastrophe gefunden werden könne. Schon 1792 faßte Rengger den Plan, mit seinen Freunden

[56] Wydler S. 224, 238.

[57] Rengger, *Kleine Schriften*, S. 7.

Usteri und Escher zusammen eine Gesellschaft von Männern zu gründen, welche sich dazu vorbereiten sollten, im Falle eines Umsturzes die Führung zu übernehmen. Über den Zweck dieses Unternehmens heißt es in einem Brief Eschers: «Weil einem wackern Bürger weit leichter in den Sinn kommt, er habe gleiche Rechte mit den Schultheißen als diesem, er habe nicht mehr wie der Bettler, und weil unsere Obern diese Gleichheit der Menschenrechte nie werden merken wollen, bis ihnen jene (Untertanen) ...mit dem Kolben darauf deuten, so scheint mir Bedürfnis der Zeit... den *Gebrauch* dieses Kolbens zu *lehren*, damit er nur zum *Deuten*, nicht zum *Todtschlagen* angewendet werde. Sicher ist freilich, daß, so lange keine Männer da sind, die zur Führung der gemeinen Angelegenheiten tauglich gemacht werden, nie etwas Gutes (bei einer Revolution) herauskommen kann. Deswegen finde ich Deinen Plan so vortrefflich... Laß uns eilen, um durch Verbreitung einiger Strahlen vielleicht ein Schärfchen zu besserer Ordnung und richtigern Begriffen von Freiheit und Staat beizutragen[58].»

Worauf es ankommt, ist also nicht, die Ansprüche auf Freiheit und Menschenrechte zu wecken — denn erwacht sind sie schon —, sondern richtige Begriffe über Freiheit und Staat zu verbreiten und Männer heranzuziehen, welche fähig sind, den Staat zu führen, denn an solchen fehlt es vor allem. Der wesentliche Beitrag des aufgeklärten Liberalen ist nicht das Eingreifen in die Tagespolitik, sondern das «Verbreiten von Lichtstrahlen». Die geplante Gesellschaft kam nicht zustande, aber in ihrem Sinn wirkten die drei Freunde, jeder auf seine Weise. Escher hielt seine Vorlesungen über Staatsrecht, Usteri entfaltete seine umfangreiche publizistische Tätigkeit, Rengger unterstützte von Bern aus seine Freunde mit seinem überlegenen Rat.

Es zeigte sich bei all diesen Versuchen bald, wie hoffnungslos vereinsamt die Liberalen noch waren. Außer Usteri und dem alten Füßli fand Escher in Zürich niemand, mit dem er über seine innersten Gedanken sprechen konnte; jedesmal, wenn er sich über die Menschenrechte äußerte, wurde er jämmerlich «übermault», wie er sagt, oder «ausgepfiffen». Ähnlich ging es Fellenberg in Bern oder Peter Ochs in Basel.

[58] Wydler S. 239ff.

Versuche, die nötigen Reformen rechtzeitig durchzuführen oder zu erzwingen, erwiesen sich bald als derart aussichtslos, daß sie gar nicht unternommen wurden. Und doch war die Einwirkung der liberalen Persönlichkeiten auch in der praktischen Politik nicht unbedeutend. Ihre bedeutendste Leistung ist vielleicht die, daß sie im Stäfner Handel ein Blutvergießen zu verhindern wußten und damit indirekt auch den blutigen Bürgerkrieg 1798 zu vermeiden beitrugen. Das Hauptverdienst kommt dabei den älteren Vertretern der liberalen Richtung, Füßli und Johann Kaspar Lavater, zu, während die jüngern, Escher und Usteri, sich zurückhalten mußten, da sie von den Regenten gar nicht ernst genommen wurden[59].

Auffällig ist nun, daß beim Umsturz von 1798 gerade die Liberalen sich am energischsten für die alte Schweiz einsetzten, obwohl sie am deutlichsten deren Mängel erkannt hatten. Pestalozzi und Lavater taten das Menschenmögliche, um eine Versöhnung zwischen Stadt und Land im Kanton Zürich herbeizuführen. Fellenberg rief aus eigenem Antrieb beim Einbruch der Franzosen die Entlebucher zu Hilfe und mußte dann unter Lebensgefahr aus dem Lande fliehen[60]. Rengger begann seine politische Laufbahn gerade in dem Augenblick, da die Lage gefährlich wurde, indem er sich als Repräsentant von Brugg nach Bern wählen ließ und an der Gesandtschaft zu Mengaud nach Basel teilnahm. Er handelte dabei, wie er sagt, «eingedenk des solonischen Gesetzes, das bei bürgerlichen Spaltungen die Parteilosigkeit zum Verbrechen machte»[60a]. Füßli und Usteri kämpften im Zürcher Rat für rechtzeitige Reformen.

Warum haben sich diese Männer mit dieser Energie für einen Staat eingesetzt, den sie selbst gar nicht in seiner bestehenden Form erhalten wollten? Um Patriotismus im gewöhnlichen Sinn handelt es sich nicht. Denn der Aufgeklärte des 18. Jahrhunderts war Weltbürger. Es hängt zusammen mit ihrem Pflichtbewußtsein und zugleich mit dem klaren Blick, welchen ihnen ihre Weltanschauung gegeben hatte. Sie kannten die Unhaltbarkeit der alten

---

[59] S. W. v. Wartburg, *Zürich und die französische Revolution.* 1956.

[60] Kurt Guggisberg, *Philipp Emanuel Fellenberg und sein Erziehungsstaat,* S. 357ff.

[60a] Rengger, *Kleine Schriften,* S. 15.

Zustände. Sie wußten aber ebenso genau, daß das, was die Franzosen wollten, nicht die sittliche Entwicklung des Volkes war, um die es ihnen ging. Wenn die Schweiz die Entwicklung durchmachen sollte, welche nach ihrer Überzeugung notwendig war, dann mußte sie sie selbst durchführen. Die Selbständigkeit des eigenen Landes war nicht nur ein Element der persönlichen Menschenwürde, sondern auch der notwendige Boden für eine selbständige fruchtbare Tätigkeit im Sinn der damals modernen Ideen. Deshalb lehnte ein Usteri auch den Vorschlag seines Freundes Ebel ab, den rechtzeitigen Umsturz durch einen Staatsstreich mit Hilfe des Landvolkes durchzuführen. Denn ein für die Freiheit reifes Volk war ja gar nicht vorhanden.

Es war all diesen Männern klar, daß die Rechtsunterschiede von dem Augenblick an nicht mehr zu halten waren, da sie vom Volk als Unrecht empfunden wurden und Ansprüche auf Gleichheit sich geltend machten. Sie wußten auch, daß die alte Eidgenossenschaft sich gegenüber Frankreich nicht würde halten können, wenn diese solche Ansprüche unterstützte. Selbst an die Spitze einer Revolution des Schweizer Volkes zu treten, daran haben sie keinen Augenblick gedacht. Dazu war ihr Mißtrauen in die politische Reife des Volkes viel zu stark. Es blieb bestehen, verstärkt durch die Erfahrungen der Helvetik, bis zur 30er Revolution. In seiner Rede zur Amnestie der Stäfner (29. Januar 1798) spricht Usteri die Meinung über das Volk aus, welche unter den ersten Liberalen die herrschende blieb: im Volk sei ein Gefühl gekränkter Rechte erwacht, «wo dann notwendig, je verworrener die Begriffe sind, desto stärker und lebhafter die Empfindung sein muß. Ein solches Aufwachen des Volkes ist nun aber immer auch das Aufwachen aller Leidenschaften und Laster... Das unruhig gewordene Volk muß sich an Führer anschließen; es kann ohne solche nicht sein[61]». Diese Führung hätte bei genügender Einsicht die alte Obrigkeit selbst übernehmen können.

Interessant ist, daß die gebildeten und besonneneren Anführer der Opposition auf dem Lande derselben Anschauung waren. Als

---

[61] Gottfried Guggenbühl, *Paul Usteri, 1768—1831. Lebensbild eines schweizerischen Staatsmannes aus der Zeit der französischen Vorherrschaft und des Frühliberalismus.* 1. Band 1924, S. 80.

Anfang März 1798 die aufständischen Landleute gegen Zürich zogen, kämpften die eben erst aus dem Gefängnis entlassenen Anführer der Stäfner Unruhen von 1795 mit Einsatz aller Energie gegen jede Art von Ausschreitung. Nicht einen Rachefeldzug wollten sie, sondern Zusammenarbeit mit der Stadt auf Grund eines Vertrages. Sie sagten dem Volk einmal geradezu heraus, es hätte sie nicht als seine Repräsentanten wählen sollen, wenn es ihnen dann doch nicht gehorchen wollte. Unmittelbare Volksherrschaft nennen auch sie verächtlich «Jakobinismus[62]».

Die eigentliche Bewährungsprobe des frühen Liberalismus war die Zeit der Helvetik. Immer wieder wird den Vertretern der Helvetik die Absicht zum Vorwurf gemacht, sie hätten der Schweiz mit dem Einheitsstaat eine ihr unangemessene Staatsform aufdrängen wollen[63]. Dazu ist zweierlei zu sagen. Einmal, daß nicht sie es waren, welche den Einheitsstaat einführten, sondern das Direktorium in Paris. Sie suchten lediglich aus dem Unabänderlichen das Beste herauszuholen. Außerdem war ihnen der Einheitsstaat nicht Selbstzweck, sondern ein Mittel, um für höhere Zwecke zu arbeiten. Wie hätte die Schweiz vor neuen Anfechtungen von außen in der alten Zersplitterung bestehen können? Wie hätte die neue Rechtsordnung auf dem Boden der Kantone durchgeführt werden sollen, wo doch überall engstirnige Interessengruppen einander gegenüberstanden? Vor allem aber: diejenigen, welche fähig waren, das Neue durchzuführen, waren so wenig zahlreich, daß nur enger Zusammenschluß der Elite und die Autorität eines starken Staates zum Ziel führen konnte. Der Freundschaftsbund der Revolutionsjahre wurde nun zur führenden Gruppe im neuen Staat, die sich als «Republikaner» konstituierte.

Der Sinn des Einheitsstaates aber war für sie die Förderung des sittlichen Fortschrittes, in welchem die Aufklärung, die Überwindung der «Finsternis, der Vorurteile und der Unwissenheit» inbegriffen war[64]. Der Gesichtskreis der großen Mehrzahl des Volkes

---

[62] W. v. Wartburg, a. a. O. S. 447f.

[63] Vgl. z. B. Emanuel Dejung, *Rengger als helvetischer Staatsmann*, 1925, S. 36.

[64] Kuhn, *Über das Einheitssystem und den Föderalismus.* Ähnlich äußern sich über die Notwendigkeit, die Rückständigkeit der Innerschweiz durch

reichte nicht über die engsten Gemeindeinteressen hinaus; die städtischen Bürgerschaften klammerten sich an ihre verlorenen Privilegien. Wenn die nun einmal durchgeführte Revolution einen Sinn haben sollte, dann konnte es nur der sein, die Menschen aus ihren kleinlichen lokalen Egoismen zu befreien, dem Volk den weiteren Horizont eines gemeinsamen nationalen Lebens zu eröffnen und es auf die höhere Stufe der geistig-sittlichen, politischen und wirtschaftlichen Tätigkeit zu heben, welche auch alle umliegenden Völker anstrebten. Zu einer solchen Arbeit war aber eine feste, unabhängige Staatsgewalt, wie sie ohnehin im Sinn des Liberalismus war, unbedingte Voraussetzung.

Gerade in dieser Hinsicht jedoch erlebten sie die größte Enttäuschung. Die neue Zentralgewalt war nicht eine unabhängige, sondern sie war dem Einfluß der Parteien und Interessengruppen anheimgegeben. Die Republikaner, denen nichts so verhaßt war wie der Parteigeist, mußten selbst zur Partei werden und sich an Intrigen und Machtkämpfen beteiligen. Dieses notgedrungene Eingreifen in die Machtpolitik, das Paktieren der Idealisten mit dem Geist Macchiavellis — den bezeichnenderweise Rengger als realistischen Darsteller des Menschen hoch einschätzte — führte auch innerhalb der Gruppe der Republikaner zu ernsten Spannungen. Escher, wohl der abgeklärteste Geist unter ihnen, weigerte sich, an der Redaktion des «Republikaners» mit Usteri zusammen weiter teilzunehmen, als dieser im Frühjahr 1801 einen konsequenten Feldzug gegen die Föderalisten eröffnete[65]. Noch heftiger war der Zusammenstoß Eschers mit Rengger, als dieser an dem Staatsstreich vom 17. April 1802 teilnahm[66]. Die fruchtbarste Zeit der Helvetik aber war tatsächlich die kurze Periode (August 1800 bis Juni 1801), da die Republikaner die volle Gewalt in den Händen hatten und ungehemmt durch unsachliche Parteistandpunkte sich aufbauender Gesetzesarbeit widmen konnten. Damals versuchte Rengger der Schweiz die Verfassung zu geben, welche den Ansich-

---

den Einheitsstaat zu überwinden, Rengger (*Kleine Schriften*, S. 223ff.) und Zschokke (*Historische Denkwürdigkeiten der helvetischen Staatsumwälzung*, Bd. 2, S. 65ff.).

[65] Hottinger S. 161.

[66] Hottinger S. 177.

ten der Republikaner entsprach. Sie sollte ein Einheitsstaat mit völlig zentralisierter Verwaltung werden, in dem durch ein kompliziert ausgedachtes Wahlsystem der Elite der Nation die Macht in die Hand gegeben würde.

Wie wenig es den Liberalen trotzdem um den Einheitsstaat als solchen zu tun war, zeigt ihr Verhalten 1814/15. Rengger trat damals für die Schaffung eines Bundesstaates ein, nicht etwa nur deshalb, weil der Einheitsstaat ohnehin keine Aussicht gehabt hätte, sondern weil die neuen Kantone nach seiner Meinung sich so gut bewährt hatten, daß es unverantwortlich gewesen wäre, diese neuen Quellen des Fortschrittes und der selbständigen Tätigkeit einer Zentralregierung, deren Qualität nicht vorauszusehen war, unterzuordnen und sie damit wieder zu lähmen. Noch 1832 äußerte er sich über seine Idee des Bundesstaates. Wieder war der wesentliche Gedanke, daß die Bundesgewalt von jeder Beeinflussung durch die Kantone unabhängig sein müsse. Könne das nicht erreicht werden, dann sei die bisherige Selbständigkeit der Kantone vorzuziehen, denn dann könnten sich wenigstens diese frei entwickeln und würden nicht durch eine Bundesgewalt gehemmt, welche nichts anderes wäre als die Resultante der auseinandergehenden Kantons- und Parteiinteressen. Seine Vorschläge zur Wahlrechtsordnung sind klassisch liberales Gedankengut. Das aktive Wahlrecht soll auf die besitzenden und gebildeten Kreise eingeschränkt werden, bezeichnenderweise aber nicht das passive Wahlrecht: der Begabte jeder Herkunft soll die Möglichkeit haben, gewählt zu werden. Die Zahl der Abgeordneten der einzelnen Kreise soll sich nach dem Stand der Bildungsanstalten richten, welche dort vorhanden sind[67].

Ganz ähnlich äußert sich Escher. Noch 1798 hatte er sich dafür ausgesprochen, die Schweiz ohne jede Rücksicht auf die Kantone neu einzuteilen, um den Geist des Föderalismus in seiner Wurzel abzuschneiden[68]. Doch zeigt seine ganze politische Haltung, daß er die Bedeutung der historischen Entwicklung zu würdigen weiß. Er zeigt es z. B. in der Eröffnungsrede des Großen Rates in Luzern

---

[67] Rengger, *Über die politische Lage der Schweiz, geschrieben im Brachmonat 1832.* SA. aus der Neuen Aarg. Zeitung Nr. 62—65. S. 12.

[68] Hottinger S. 135.

am 4. Oktober 1798, in welcher er in höchster historischer Gerechtigkeit zu zeigen versteht, wie die Bildung der alten Eidgenossenschaft für ihre Zeit ein ebenso bedeutender Fortschritt im Gang der Menschheit gewesen sei, wie es heute die Durchführung der neuen Rechtsordnung sei[69]. Und in der Kontroverse mit Rengger wegen des Staatsstreiches vom 17. April hält er diesem gegenüber der Mißachtung der kleinen Kantone entgegen: «Nicht die Zahl, sondern Charakter und Lokalität machen die Sache aus. ...Trennen sie sich, so trennt sich die ganze Bergschweiz und die sogenannte helvetische Republik zerfällt in ein Nichts. Warum also unter solchen Umständen nicht des Ganzen wegen, ...das theoretisch Bessere dem allgemein Anwendbaren aufopfern und von der Zeit und den Umständen Heil und Besserung erwarten[70]?» Auch er trat nach dem Sturz der Mediation, deren Verfassung er als der Schweiz angemessen betrachtete, für die Errichtung eines Bundesstaates ein[71].

VI

Überblicken wir noch einmal die Entwicklung des jungen Liberalismus. In den sechziger Jahren des 18. Jahrhunderts taucht er in seiner Jugendform auf, mit allem Enthusiasmus, mit der pathetischen Rethorik einer Jugendbewegung. Viele seiner Vorkämpfer treten als Erwachsene ins Philistertum zurück. Die wenigen, welche der ersten Begeisterung treu bleiben, Pestalozzi, Füßli, Lavater, machen einen Reifungsprozeß durch, der auch bei den Jüngeren, Rengger, Escher, Fellenberg, Usteri, zu erkennen ist: die Begeisterung, der Idealismus, das Pflichtgefühl erzeugen eine ungewöhnliche Tüchtigkeit auch für das praktische Leben, wecken den Blick für die wahren Proportionen der Dinge, eine Objektivität des Urteils, die sich im politischen Kampf der Jahrhundertwende als politische Überlegenheit, als Fähigkeit zur Staatsführung äußern. Über die unmittelbare Bedeutung der jugendlichen Begeisterung für das praktische Wirken bemerkt Escher noch 1821 im Rück-

[69] Strickler, *Aktensammlung* III. S. 59—65.
[70] Hottinger S. 179.
[71] Hottinger S. 232ff.

blick auf eine öffentliche Kundgebung der Freundschaft auf der Naturforscherversammlung in Genf: «Ich gestehe offen, daß ich, so bald vom Vaterland die Rede ist, das kalte Blut etwa verliere. Ich lasse mich hinreißen und reiße meinerseits auch andre hin... Aber, mein theurer Freund, ohne solche Herzensergüsse, die bisweilen einmal über die nüchterne Hausruhe hinausführen, hätte ich nie das Linthwerk unternommen und Wesen und Wallenstadt krankten heut zu Tage noch in ihren Sümpfen[72].»

Die idealistische Weltanschauung machte diese Persönlichkeiten also keineswegs zu unpraktischen Menschen. Im Gegenteil hat die Schweiz es weitgehend ihnen, und zwar gerade ihrem Idealismus zu verdanken, daß ihr während der Umwälzung das Äußerste erspart blieb. Der Idealismus war hier weder bloße Erbauung noch unpraktische Ideologie, sondern Quelle von Selbstlosigkeit, Einsicht, Tatkraft. Alle Werke der Zeit, welche einem sinnvollen Fortschritt dienten, gehen auf sie zurück: die helvetische Gesetzgebung, die Linthkorrektur, die Förderung Pestalozzis, die Linderung der Not in der Kriegszeit. Von Rengger sagte Zschokke: «Ohne ihn wäre heut die Schweiz vielleicht um die Hälfte elender und ärmer als sie ist.» Sie haben sich als die besten Praktiker erwiesen. Wenn sie die alte Eidgenossenschaft nicht retten, wenn sie den starken nationalen Staat nicht schaffen konnten, so lag es daran, daß diese Aufgaben mit den zur Verfügung stehenden Mitteln schlechterdings nicht zu bewältigen waren. Was ihnen in ihren Gegnern entgegentrat, war nicht etwa eine tiefere Einsicht in das Wesen der Eidgenossenschaft, sondern die Macht der Trägheit und ein handfesterer Egoismus.

Die bitteren Erfahrungen des politischen Kampfes führten bei vielen dieser Persönlichkeiten zu einer gewissen Resignation, zu einer Schwächung des Glaubens, zwar nicht an den Fortschritt der Menschheit selbst, aber an dessen Geradlinigkeit und an unmittelbar bevorstehende sichtbare Erfolge. Noch 1796 hatte Rengger geschrieben, die Wahrheit, wenn ihr nur freie Bahn gegeben werde, werde den Frieden unter den Menschen herstellen. Nun mußte er erleben, daß die reinsten Absichten im Kampf der Parteien nur vom Standpunkt politischer Taktik gewertet werden.

[72] Hottinger S. 328.

Die Verkörperung des übelsten Parteigeistes sah er in Dolder, von dem er sagte, über seiner Stirn stehe ebenso leserlich wie über der Tür seines Hauses geschrieben: zu vermieten oder zu verkaufen.

Einige Männer der Helvetik zogen sich allmählich aus dem politischen Leben zurück. Rengger verließ die aargauische Regierung 1820, als er sah, daß weiterhin nur die Zahl und die Trägheit regierten, wozu, wie er sich ausdrückte, seine Mithilfe unnötig sei. Die Vorgänge von 1830/31 erfüllten ihn mit Unwillen und Sorge; Usteri trat der regenerierten Regierung nur bei, um Schlimmeres zu verhüten. Fellenberg behauptete sich nur kurze Zeit auf dem Posten des Landammanns; sein Werk wurde von der jungen liberalen Generation abgelehnt. Diese Generation war mehr auf unmittelbare politische Aktion bedacht, war auch doktrinärer als die frühere; sie leitete über zum Radikalismus. Die dritte Generation des Liberalismus, deren glanzvollster Vertreter Alfred Escher war, sah ihre Hauptaufgabe in der Entfaltung der modernen Wirtschaft und Technik.

Bei den Vertretern des ersten Liberalismus aber trat in dem Maß, wie das öffentliche Leben sich als der Verbesserung wenig zugänglich erwies, eine andere Aufgabe in den Mittelpunkt: die Erziehung. 1809 erhielt Escher von seinem alten Universitätsfreund Lavater einen Brief, welcher die Grundgedanken der ganzen Generation in dieser Hinsicht enthält. Lavater schreibt: «Wohl wollte auch ich in meiner Jugend vielleicht nur zu hoch hinaus und erwartete Riesenschritte von der damals erwachenden Menschheit; aber wie bald erkannte ich die Täuschung! und daran knüpfte sich seit längerer Zeit Entmuthigung. Ich war voll patriotischer Gesinnung nach Paris gekommen, die dort noch Nahrung fand, bis mir nach mehrfachen Besuchen des Klubbs im Palais royal einleuchtete, daß hier keineswegs die gute Sache zu finden sei... Ich fand die der französischen Revolution zum Grunde liegende Idee in Thesi so groß und erhaben, als unausführbar im Konkreten. Es kam mir dieses Treiben wie ein alchymistischer Prozeß vor, bei dem man durch eine Art von Vulkanism aus Blei Gold machen will, statt daß man jedes Metall nur in seiner Art und so weit seine Natur es erlaubt, veredeln sollte, um im vortrefflichen, mannigfaltigen die wirksamste Einheit zu gewinnen. Immer noch scheint mir der langsame Weg

der Erziehung der vorzüglichste zur Veredlung der Menschheit zu sein; die Verbesserung des Ganzen durch Verbesserung der Einzelnen das einfachste und zuverlässigste Mittel zur Erreichung dieses schönsten aller Zwecke[73].»

Solche Gedankengänge sind charakteristisch für die ganze Generation. Rengger, der schon der alten Helvetischen Gesellschaft eine Eingabe für Volkserziehung eingereicht hatte, interessierte sich am Ende seines Lebens mehr für die aargauische Kantonsschule als für die Politik des Kantons. Während der Mediation hatte er einen ausgezeichneten Bericht über die Institute Fellenbergs verfaßt. Auch Escher arbeitete mit Liebe an der Entwicklung des Erziehungswesens mit. Pestalozzi und Fellenberg haben diese Aufgabe von Anfang an, am intensivsten aber seit dem Zusammenbruch der alten Schweiz als ihre Lebensaufgabe betrachtet. Auch sie gehören zu den Gesinnungsfreunden der frühen Liberalen, worin sich wiederum die Fähigkeit der idealistischen Weltanschauung erweist, zur Grundlage der mannigfaltigsten individuellen Lebensgestaltungen zu dienen.

Das Wertvollste, was uns von der ersten Generation des Liberalismus bleibt, ist zweifellos nicht ein bestimmtes Werk, es ist das Bild ihres Lebens selbst. Ihre ganze Lebenseinstellung entspringt der eingangs skizzierten Weltanschauung. Wie lebendig diese war, zeigt etwa ein Aufsatz Eschers aus seinem dreiundzwanzigsten Jahre, welchen er «Traum» betitelte. Er glaubt sich jenseits des Grabes in eine aus reinerem Stoffe gebildete Welt versetzt, schaut auf sein Leben zurück und fühlt dabei eine «unnennbare Ruhe des Geistes». «Eine Seele von einfacher, also unzerstörbarer Natur war mein Wesen.» Gott hatte sie auf die Erde versetzt, um hier mannigfaltige Empfindungen, glückliche und unglückliche, zu empfangen und zu höheren Begriffen fähig zu werden. Die Erlebnisse selbst waren gleichgültig geworden; sie erwiesen sich als bloße Bildungsmittel. In allem bisher Unbegriffenen erkannte er nun Vollkommenheit und Planmäßigkeit. Alle früheren Sorgen waren ihm jetzt Beweise für seine damalige «Unwissenheit über den Zweck unseres Daseins auf Erden». «Ich erwachte mit diesen überirdischen Empfindungen... und faßte den Entschluß, bei all meiner warten-

[73] Hottinger S. 213.

den Schicksalen auf jene höhere Bestimmung hinzublicken, zu der die Seele des Menschen durch das Leben auf der Erde vorbereitet werden soll[74].»

Diese Worte sind wie ein Kommentar zu dem am Anfang zitierten Brief: dieselbe Haltung, welche der Jüngling hier gegenüber dem ganzen Leben einnimmt, bewahrt der Mann gegenüber der konkreten Frage der Verfassung von 1815. Nicht das bestimmte erreichte Ziel erscheint ihm als das Wichtigste, sondern das Bewußtsein, das Beste gewollt zu haben, und dieses Beste ist die unaufhaltsame «Fortbildung» des Menschengeschlechts.

Aus einer solchen Anschauung ergibt sich der unauslöschbare Enthusiasmus dieser Generation, ihr strenges Pflichtgefühl, ihre starke Zielsicherheit und schließlich ein Abstand von den alltäglichen Nöten des Lebens, welche ihr ein sicheres inneres Gleichgewicht verschaffen. Wenn sich die Harmonie in der politischen Welt nicht herstellen läßt, läßt sie sich doch im persönlichen Leben verwirklichen. Man kann bei allen diesen Persönlichkeiten verfolgen, wie sie diese innere Harmonie anstreben, ein Gleichgewicht zwischen Aufnehmen und Hervorbringen des Eigenen, zwischen vita activa und vita contemplativa, Beobachten und Verarbeiten. Nicht nur zu handeln, sondern über das Handeln sich Rechenschaft abzulegen, war ihnen innerstes Bedürfnis. Escher hat an jedem Jahresende einen schriftlichen Rückblick über das verflossene Jahr abgefaßt. Rengger, von Natur «hypochondrisch» veranlagt, mußte sich das Gleichgewicht täglich neu erwerben. Aus der Einseitigkeit der Politik rettete ihn das Gegengewicht der Naturforschung; der Zwang der Geschäfte wurde ausgeglichen durch Austausch mit Freunden; in der geistigen Tätigkeit wechselten Aufnehmen des Fremden mit Hervorbringen des eigenen; über alles Erlebte pflegte auch er Rechenschaft abzulegen. Ähnliches wäre zu sagen von Fellenberg und Zschokke. Ihre Vielseitigkeit ist nicht Zersplitterung, sondern das Streben nach einem Mittelpunkt des vollmenschlichen Lebens.

So vermochten sie alle Fragen aus einer umfassenden Übersicht des Lebens heraus zu behandeln. Das Linthwerk wurde zugleich der Erziehung dienstbar gemacht, indem auf dem neu gewonnenen

[74] Hottinger S. 80.

Land eine Armenschule nach dem Muster von Hofwyl eingerichtet wurde. Fellenberg stellte die Erziehung auch in seinen Bildungsschulen in Verbindung mit einem Landwirtschaftsbetrieb; sein Werk sollte zugleich der Lösung der sozialen Frage dienen. Daß Politik immer nur als Mittel zur sittlichen Entwicklung des Volkes angesehen wurde, ist hier vielfach betont worden. Auch die liberale Auffassung der Wirtschaftsfreiheit, die Abneigung gegen Fürsorge und staatliche Einmischung ist aus der Gesamtanschauung zu verstehen. Die Wirtschaftsfreiheit war gemeint als Mittel zur Kräftigung der individuellen Selbständigkeit, keineswegs aber als Freipaß zu sozialer Verantwortungslosigkeit. Im Gegenteil, die soziale Solidarität gilt als eine selbstverständliche Pflicht des gebildeten Menschen. Escher sieht geradezu in der Übermacht der Natur, welche vom einzelnen nicht eingedämmt werden kann, einen «Wink der Vorsehung, welche den Menschen mit dem Menschen, das Dorf mit dem Nachbardorfe, das einzelne Thal mit dem übrigen Lande und jeden Theil der Nation mit dem Ganzen verbinden will. Der freie Mensch achtet diese göttlichen Bande, die aus jedem Volke eine unauflösbare Gesammtheit bilden und auf diesem Wege dessen Civilisation, Dauer und Wohlstand gewährleisten[75].» Es liegt nicht an den frühen Liberalen, wenn die Idee der Wirtschaftsfreiheit später zur bloßen Denkgewohnheit wurde und der Rechtfertigung sozialer Gleichgültigkeit dienen mußte.

Vollkommene Einheit von Grundsätzen und Lebensführung, unverbrüchliche Treue zu sich selbst sind die Grundzüge dieser Persönlichkeiten. Sie waren Aristokraten im echtesten Sinn des Wortes: das Bewußtsein der eigenen geistigen Überlegenheit erweckte in ihnen keine Ansprüche der Eitelkeit oder des Hochmutes, es erfüllte sie vielmehr mit dem Gefühl höchster Verantwortung. Kein Wunder, daß von ihnen selbst auch eine innere Ruhe und Harmonie ausstrahlt, welche früher und später selten erreicht wurde. Sie war ihnen nicht von selbst gegeben, sie mußten sich immer wieder um sie bemühen, aber sie haben doch das erreicht, was für sie Freiheit im tiefsten war: Unabhängigkeit des Urteils, der Tatkraft und der inneren Lebensstimmung von allen äußeren Ereignissen, von Erfolg und Mißerfolg.

[75] Hottinger S. 274.