

A N N A T U M A R K I N

**Wesen und Werden
der schweizerischen Philosophie**



Verlag Huber & Co. Aktiengesellschaft, Frauenfeld

1948

Druck von Huber & Co. Aktiengesellschaft, Frauenfeld

Printed in Switzerland

I. Allgemeine Richtung des philosophischen Interesses der Schweizer

Kommt man vom Studium der allgemeinen Entwicklung des philosophischen Denkens zur Betrachtung der schweizerischen Geistesgeschichte, so gewinnt man leicht den Eindruck, daß in der letzteren die Philosophie eine geringe Rolle spielt, so daß man sich überhaupt fragen muß, ob man in dem gleichen Sinne von einer schweizerischen Philosophie sprechen dürfe, in dem man gewohnt ist von einer griechischen oder deutschen oder englischen Philosophie zu sprechen; das heißt als von einer Philosophie, die nicht bloß schweizerischen Ursprungs ist, sondern auch das besondere Gepräge des schweizerischen Geistes trägt; einer Philosophie also, die nicht bloß einen Wiederhall fremder philosophischer Gedanken, welche die Schweizer, als typische Vermittler fremden geistigen Gutes, von anderen Völkern übernommen und ohne sie wesentlich umzubilden weiter überliefert haben, sondern die als Schöpfung ihres eigenen Geistes ihren Beitrag bedeutet zur allgemeinen Entwicklung des philosophischen Denkens.

Und was nicht bloß Vertreter anderer philosophierenden Völker, sondern auch die Schweizer selbst in bezug auf diese Frage vor allem kritisch stimmt, ist die

Tatsache, daß die schweizerische Geistesgeschichte solche in sich geschlossene philosophische Systeme, wie sie die anderen Völker der Menschheit hinterlassen haben, nicht aufzuweisen hat, und daß die Schweizer nicht bloß selbst keine philosophischen Systeme von der gleichen Kühnheit der Konstruktion geschaffen haben, wie wir sie an den großen Systemen anderer Völker bewundern, sondern auch keinem fremden philosophischen System jemals ein so lebhaftes Interesse entgegengebracht haben, daß man sie darnach als systematische Philosophen bezeichnen könnte. Weder ihr eigenes philosophisches Denken noch ihr allgemeines philosophisches Interesse ließ sie den Wert der philosophischen Systembildung so hoch einschätzen, wie es andere, in der Geschichte des philosophischen Denkens sich auszeichnende Völker zu tun pflegen.

Wie soll man diese Tatsache eines dem schweizerischen Denken fehlenden Interesses für philosophische Systembildung erklären? Auf das Fehlen oder auch nur Versagen des Vermögens eines abstrakten Denkens, dessen es bedarf, um dem Gedankengang eines philosophischen Systems auch nur folgen zu können, wird man dieses Fehlen eines systematischen Interesses für die Philosophie nicht zurückführen können. Haben doch die Schweizer auf anderen Gebieten des geistigen Lebens, deren Pflege die größte Abstraktionsfähigkeit voraussetzt, wie Recht oder Mathematik, Bedeutendes geleistet. Nicht weil die Kraft des abstrakten Denkens ihnen überhaupt fehlt oder bei ihnen nicht genügend entwickelt ist, sondern weil sie die Anwendung dieses Vermögens auf eine bestimmte Sphäre des geistigen

Lebens, eben auf die Philosophie, nicht für zweckgemäß halten, mögen sie auf den Gebrauch dieses ihnen zur Verfügung stehenden Denkvermögens in diesem besonderen Fall verzichten und die philosophische Systembildung mit ihrer Abstraktion von der konkreten Fülle des Lebens, als dem eigentlichen Gegenstand des wirklichen philosophischen Interesses der Schweizer, im vollen Bewußtsein der in diesem Fall sich ergebenden Gefahren der Abstraktion, ablehnen.

Je mehr uns aber das Studium der schweizerischen Geistesgeschichte davon überzeugt, daß ihr Erscheinungen, die einen Vergleich mit den großen philosophischen Systemen aushalten, fehlen, und daß den Schweizern auch das Interesse für fremde philosophische Systembildung fern liegt, desto gebieterischer drängt sich uns die Frage auf, was denn anderes als das Interesse für philosophische Systembildung das treibende Motiv ihres eigenen Philosophierens ist, und was sie an fremdem Philosophieren interessiert.

Gehen wir zur Beantwortung dieser Frage von dem unmittelbaren Eindruck aus, den dieses Philosophieren der Schweizer und die Richtung des in diesem Philosophieren zum Ausdruck kommenden philosophischen Interesses auf den unvoreingenommenen Beobachter macht, um diesen unmittelbaren Eindruck nachträglich an objektiven Tatsachen der schweizerischen Geistesgeschichte zu überprüfen.

Auch bei der kritischsten Einstellung dem schweizerischen Denken gegenüber bleibt der allgemeine Eindruck, den man im Verkehr mit den Schweizern von der Eigenart ihres Denkens gewinnt, derjenige einer

diesem schweizerischen Denken eigentümlichen Sachlichkeit. Sooft man mit Schweizern, gleichviel welcher Bildungsstufe, über ernste Fragen des Lebens zu sprechen kommt oder auch ihrem Gespräch über diese Fragen zuhört, fällt einem, besonders wenn man dabei ihre Haltung mit derjenigen der Vertreter anderer Völker vergleicht, diese Sachlichkeit immer von neuem auf. Und so drängt sich uns die Frage auf, was denn die Sache ist, von der sie jeweilen erfüllt sind, und über der sie sowohl ihre persönlichen Interessen als ihr formales Interesse an dem Erkennen selbst vergessen. Denn das Interesse an der Erkenntnis als solches tritt bei ihnen hinter dem sachlichen Interesse an dem Gegenstand, der erkannt werden soll, zurück. Und nicht auf die Erkenntnistätigkeit und den Genuß, den dem Menschen der ungehinderte Gebrauch seines Erkenntnisvermögens gewährt, ist ihr Interesse gerichtet, sondern auf den durch diese Tätigkeit zu erkennenden Gegenstand. Und worauf es ihnen ankommt, ist nicht die Erkenntnis um ihrer selbst willen, nicht die Erkenntnis als Selbstzweck und als freies Spiel der Erkenntnisvermögen, sondern eine inhaltlich bestimmte Erkenntnis, die sie von vornherein ernstlich suchen und bei deren genauer Bestimmung ihr Denken sein Ziel erreicht.

Diese Sachlichkeit ihres Interesses, das nicht dem Subjekt, sondern ganz dem Objekt der Erkenntnis gilt, ist es auch, was dem unvoreingenommenen Beobachter erst als der volle Ernst dieses Denkens erscheint. Man hat ihm gegenüber den Eindruck einer inneren Notwendigkeit, die den Zweifel an seiner Wahrhaftigkeit

nicht aufkommen läßt; man hat das beruhigende Gefühl, daß man diesem sachlichen Denken gegenüber nicht vor Täuschungen auf der Hut zu sein braucht. Und je kunstloser dieses Denken sich gibt, je mehr es selbst auf jede künstliche Konstruktion und systematische Begründung verzichtet, desto williger gibt man sich dem unmittelbaren Eindruck seiner inneren Wahrscheinlichkeit hin. Und während das philosophische System, das die Erkenntnis des einzelnen bestimmten Gegenstandes zurücktreten läßt hinter einem konstruierten Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit und dadurch leicht die Kritik herausfordert, erscheint die dem unmittelbaren Eindruck sich anbietende Wirklichkeit als der natürliche Gegenstand aller in ihrer Sachlichkeit zuverlässigen Erkenntnis.

Und daß diese Sachlichkeit von den Schweizern als ein bewußt gesuchtes Ziel ihrer Betrachtung der Wirklichkeit beabsichtigt wird, macht den philosophischen Charakter ihres Denkens aus. Denn Philosophie, als Liebe zur wahren Erkenntnis dessen, was von dem Menschen nicht bloß konstruiert, sondern wirklich erkannt wird, ist die treibende Kraft dieses Denkens, das darum philosophisch ist, weil es sich ganz in den Dienst einer reinen, wirklichkeitstreuen und bewußt von aller Konstruktion absehenden Erkenntnis stellt. Philosophisch ist es also sowohl im Sinne der bewußten Ablehnung aller aus Systemsucht entspringenden Konstruktion als auf der andern Seite auch im Sinne der Aufgeschlossenheit des schweizerischen Denkens für alles, was es als Gegenstand der eigenen unmittelbaren Erkenntnis betrachten kann; und zu dieser unmittel-

baren Erkenntnis rechnet der philosophierende Schweizer vor allem seine innere Erfahrung des eigenen Erlebens, dessen Fülle und Mannigfaltigkeit das vereinheitlichende System dem die Wirklichkeit suchenden Blick verhüllen und dem tieferen Verständnis verschließen würde.

So ist es die Achtung vor dem Leben selbst in seiner unmittelbar erlebten Fülle und Mannigfaltigkeit, was bei den Schweizern dem systematischen Interesse für den allgemeinen Begriff des Lebens entgegentritt.

Dieses den Schweizern eigentümlich ursprüngliche Interesse für das Leben selbst wird aber von ihnen selbst nicht theoretisch begründet, sondern ist der unmittelbare Ausdruck dieses ihres Lebens; denn was diesem ihrem Interesse für das Leben zugrunde liegt, ist die Achtung vor dem Menschen als solchem, vor der Würde des Menschen, die er in sich selbst, aber ebenso auch in jedem seiner Mitmenschen fühlt und heilig hält; und zwar nicht bloß darum, weil er ein Wesen ist, dessen Erkenntnisvermögen dasjenige aller anderen Lebewesen übersteigt, und ihm allein unter allen Lebewesen Vernunft zuerkannt werden kann, sondern weil das, wodurch er sich selbst von allen anderen Lebewesen unterscheidet, sein Bewußtsein einer höheren Bestimmung ist, deren er allein sich rühmen und auf die er sich allein berufen dürfe. Die Achtung vor dem Menschen gilt da nicht seiner Vernunft, als dem menschlichen Erkenntnisvermögen, sondern seinem Willen in dessen Bestimmbarkeit durch höhere Aufgaben und in dessen Unabhängigkeit von äußeren Einflüssen.

Und wenn schon in der Sachlichkeit der Schweizer,

in ihrem starken sachlichen Interesse für die Erkenntnis der Wirklichkeit als solchem sich eine philosophische Richtung ihres Denkens äußert, so tritt in ihrem besonderen Interesse für die Wirklichkeit des menschlichen Lebens in dessen Beziehung zu der höheren Bestimmung dieses Lebens die den Schweizern eigentümliche Richtung ihres philosophischen Interesses in Erscheinung: die auf dem Bewußtsein einer höheren Bedeutung ruhende Überzeugung von den besonderen Pflichten, die das Leben jedem einzelnen stellt, und deren Erkenntnis er sich nicht verschließen darf, wenn es ihm Ernst ist mit seinem Glauben an seine höhere Bestimmung. Denn das ist die Sache, in deren Dienst sich die Schweizer in ihrem Denken und Wollen bewußt stellen, und hinter der für sie die befriedigende Erkenntnistätigkeit respektive die in dieser Erkenntnistätigkeit sich äußernde Erkenntnisfähigkeit an Bedeutung zurücktritt.

Und wenn es nur das Bewußtsein der höheren Bestimmung des Menschen ist, was in den Augen der Schweizer ihrem Leben einen höheren Wert und ihrer Lebensbetrachtung ein höheres, philosophisches Interesse sichert, so liegt auch diesem ihrem philosophischen Interesse für das Leben ihre Überzeugung zugrunde, daß was sie in ihrem Philosophieren zu erkennen suchen, auch wirklich erkannt werden soll und wert ist, daß man es zu erkennen suche, weil dementsprechend zu handeln, die Bestimmung des Menschen ist. Es ist die Richtung ihres Interesses auf die Praxis des Lebens, um derentwillen sie vor allem solche Erkenntnis zum Ziel ihres Denkens machen, welche ihnen hilft ihre

Bestimmung zu erfüllen und ihrem Denken die Richtung auf die höchste Sache gibt, um die es dem Menschen in seinem Leben gehen kann, und die daher auch ihn selbst sachlich und sein Denken philosophisch macht. Denn die Philosophie bedeutet für sie, sich Rechenschaft geben über die letzten Ziele ihres Lebens und sich dessen bewußt werden, daß das Denkvermögen ihnen zu keinem anderen Zwecke verliehen ist als zur Erkenntnis ihrer wahren Ziele und der Aufgaben, die sie in ihrem Leben zu erfüllen haben. Für sie hat also die Philosophie ihren ursprünglichen Sinn, in dem ein Sokrates dieses Wort gebraucht hatte, noch nicht verloren und bedeutet sie noch immer jenen Ernst des Lebens, hinter dem das bloße Spiel der geistigen Tätigkeit an Gewicht und Bedeutung weit zurücktritt.

Statt eines solchen die geistigen Fähigkeiten des Menschen in einem dialektischen Spiel übenden Denkens um des Denkens selbst willen handelt es sich für die Schweizer in ihrem Philosophieren um unabweisable Aufgaben, die erst dem Denken, welches sie zu erkennen hat, die Würde einer wahrhaft sinnvollen Tätigkeit verleihen. So erscheint es als ein wesentlicher das schweizerische Denken auszeichnender Grundzug desselben, daß in ihm das erkenntnistheoretische Interesse hinter dem weltanschaulichen ganz zurücktritt. Weder die Stärke des eigenen philosophischen Denkens noch das Interesse für fremdes philosophisches Denken liegt nach der Seite dieser erkenntnistheoretischen Fragen; allgemeine Fragen der Methode kommen, losgelöst von der eigenen wissenschaftlichen Forschung, verhältnismäßig selten zur Sprache; und Kants

«kritische» Frage, «wie ist Wissenschaft überhaupt möglich», wird gar nicht gestellt, weil ein starker Wirklichkeitssinn einen prinzipiellen Zweifel an der Wissenschaft nicht aufkommen läßt und der ganze Komplex der damit zusammenhängenden erkenntnistheoretischen Fragen daher wegfällt. Der natürliche Glaube an die Wissenschaft sucht – mit seltenen Ausnahmen – seine Rechtfertigung nicht in einer allgemeinen, aller Einzelwissenschaft übergeordneten Wissenschaftslehre und findet seinen überzeugenden Ausdruck in der Wissenschaft selbst.

Wer daher in der Philosophie nichts anderes sucht als eine Begründung der Wissenschaft, wird kaum geneigt sein, den Schweizern eine eigene Philosophie oder auch nur einen ausgesprochenen Sinn für Philosophie zuzusprechen. Das mag vor allem von den Vertretern jener bis zur Jahrhundertwende in Deutschland allein herrschenden neukantischen Philosophie gelten, die sich Kant, als den Überwinder der Metaphysik, zum Vorbild nahm. Denn diesen mochte auch dasjenige, worin die Schweizer das Wesen der Philosophie erblicken, der Ausdruck und die Rechtfertigung einer unmittelbar erlebten Weltanschauung, als eine von Kant überwundene und seitdem nicht mehr ernst zu nehmende Metaphysik erscheinen.

Wer aber selber den wahren Ernst der Philosophie in ihrem weltanschaulichen Gehalt erblickt und, wie Dilthey, der seit seiner Jugend sich unbefriedigt fühlte von dem Formalismus der kantischen und später der neukantischen Philosophie, nicht anders kann, als alle Philosophie aus dem Leben selbst, in dem sie ihre tief-

sten Wurzeln hat, zu verstehen und dementsprechend zu würdigen, wird auch über das philosophische Denken der Schweizer ein anderes, viel günstigeres Urteil fällen. Das will freilich nicht sagen, daß ihm die Schweizer als Schöpfer metaphysischer Systeme, die sie auf Kosten eines kritischen Denkens konstruieren, imponieren werden. Vielmehr gründet sich alle Anerkennung des philosophischen Denkens der Schweizer auf der Erkenntnis, daß sie bei kritischer Prüfung des eigenen philosophischen Denkens bewußt auf alle Spekulation verzichten und im Hinblick auf die in aller Spekulation liegenden Gefahr einer willkürlichen Konstruktion einen wahren philosophischen Gehalt einzig in der unmittelbar erlebten und gegen kein kunstvoll aufgebautes philosophisches System zu vertauschenden Weltanschauung zu finden glauben.

Was Dilthey aus eigener Erfahrung heraus als das Wesen des philosophischen Erlebnisses bestimmte – der Tiefsinn des Gemütes, der nach der Allgemeingültigkeit der Begriffe ringt –, tritt kaum in dem philosophischen Denken eines anderen Volkes so offen zu Tage wie in demjenigen der Schweizer. In all ihrem Philosophieren geht es ihnen nur darum, den eigenen Glauben, in dem allgemeinen Sinn einer aus dem ganzen Leben erwachsenden Weltanschauung, vor sich selbst, vor dem eigenen kritischen Denken zu rechtfertigen. Doch soll diese Rechtfertigung nicht in der nachträglichen Konstruktion eines dem ursprünglichen Glauben entsprechenden Weltbildes bestehen, sondern vielmehr nur in der objektiven Fassung des wesentlichen Gehaltes des unmittelbar erlebten Glaubens selbst in der

Form eines allgemeingültigen Denkens. Diese Allgemeingültigkeit des begrifflichen Denkens soll nur die Form bilden, in welcher der objektive Gehalt des eigenen Lebens gefaßt werden kann. Diesen Gehalt selbst von sich aus zu erzeugen vermag kein Denken. Es geht nur aus all dem, was das subjektive Erlebnis einem bietet, hervor, was in seinem allgemeinen Sinn auch jedem andern begreiflich ist. Und auch das philosophische Denken der Schweizer, das sich durch seine Unmittelbarkeit besonders auszeichnen mag, will im Gespräch mit anderen diesen nichts anderes bieten als einen objektiven Ausdruck des an sich subjektiven Erlebens. Und in dieser objektiven Fassung eines ursprünglich subjektiven Erlebens in einer bewußt gesuchten objektiven Form äußert sich der eigentümliche Charakter des philosophischen Denkens der Schweizer, für die das Philosophieren nichts anderes bedeutet als beständiges Suchen eines Ausgleichs zwischen dem eigenen Glauben und dem auf eine allgemeingültige Erkenntnis gerichteten Denken.

Und darum wirkt auch dieses Philosophieren so lebendig, weil seine beiden Forderungen, die Forderung eines unmittelbar erlebten Gehaltes und die formale Forderung seiner Fassung in einer allgemeingültigen Form, einander die Waage halten. Das philosophische Gewissen mit seiner Forderung eines streng kritischen Denkens läßt sich ebensowenig abweisen, wie jene aus dem Leben selbst erwachsene und auf tiefsten seelischen Bedürfnissen ruhende Weltanschauung um einer bloßen Theorie willen preisgegeben werden will. Zwei verschiedene Formen des Verantwortlichkeitsbe-

wußtseins stehen da einander gegenüber: die Verantwortlichkeit vor dem eigenen Gewissen, das von dem Menschen Treue gegenüber seinem Glauben an seine höhere Bestimmung verlangt, und die nicht weniger bindende Verantwortlichkeit vor der eigenen Vernunft, die dem Menschen zur Erkenntnis seiner höheren Bestimmung verliehen ist. Es geht um die Einheit und innere Wahrhaftigkeit des menschlichen Lebens. Und dieses schweizerische Philosophieren wurzelt nicht bloß, wie im Grunde alles Philosophieren, mit dem es dem Menschen Ernst ist, in dem Leben und dem aus dem Leben erwachsenen Glauben, sondern es bleibt sich auch dieser seiner Verwurzelung im Leben voll bewußt. Der philosophierende Schweizer glaubt nicht um der wissenschaftlichen Würde seiner Philosophie willen ihren Ursprung aus dem unmittelbar erlebten Glauben verleugnen zu müssen. Er schämt sich nicht, wie das auch bei den größten Philosophen anderer Völker oft der Fall ist, zu gestehen, daß für ihn alles Philosophieren nur Interesse hat, insofern es ihm einen Ausweg verspricht aus der von ihm selbst erlebten weltanschaulichen Problematik und die ihn beunruhigenden Konflikte zwischen dem Glauben und dem Wissen ihrer Lösung entgegenführt. Diesen wahrhaft menschlichen Gehalt der Philosophie vermag dem Schweizer keine Energie des formalen Denkens, keine Schärfe der Dialektik und keine Kühnheit der philosophischen Konstruktion zu ersetzen. Denn er philosophiert nicht um des bloßen Denkens, sondern um der wahrhaft philosophischen, weil die tiefsten weltanschaulichen Konflikte lösenden Erkenntnis willen.

An diesem Eindruck, der sich einem im Verkehr mit Schweizern, gleichviel welcher Bildungsstufe, immer wieder bestätigt, sooft man ihr philosophisches Denken mit demjenigen anderer Völker, und zwar besonders solcher Völker vergleicht, in deren Geistesleben das Studium der Philosophie eine größere Rolle spielt und die daher auf die formale Seite der philosophischen Bildung größeres Gewicht legen, vermag auch das Studium der schweizerischen Geistesgeschichte nicht viel zu ändern. Auch das vergleichende Studium dieser schweizerischen Geistesgeschichte läßt einen in ihr den gleichen Lebensernst erkennen, der auch im persönlichen Verkehr mit Schweizern als der eigentümliche Charakter ihres philosophischen Denkens auffällt. Und wenn auch in der schweizerischen Geistesgeschichte dieser für das philosophische Denken der Schweizer charakteristische Lebensernst nicht so unmittelbar zum Ausdruck kommt wie in ihren persönlichen Äußerungen, so ist doch für den unvoreingenommenen Betrachter der Geistesgeschichte des ganzen schweizerischen Volkes dessen Wille seine unmittelbar erlebte Weltanschauung, als die Sache, um die allein es ihm in seinem Philosophieren zu tun ist, vor sich selbst, das heißt vor seinem kritischen Denken zu rechtfertigen, nicht zu verkennen.

Und das ist es, was man als den *philosophischen Geist* der Schweizer bezeichnen kann, dessen Äußerungen in ihrer Aufeinanderfolge in der schweizerischen Geistesgeschichte nachzugehen ein lebendigeres Interesse bietet als das Studium so mancher philosophischer Systeme anderer Völker, an denen, mit dem Berner Philosophen Carl Hebler zu sprechen, «das Systematische

das einzige Philosophische ist», und die durch ihre Systeme nur beweisen, wie geschwind sie «mit dem Philosophieren fertig» geworden und wie wenig «der philosophische Trieb» in ihnen lebendig geblieben ist.

Dieser auf jede philosophische Systembildung verzichtende und in kritischer Prüfung der eigenen unmittelbar erlebten Weltanschauung sich äußernde philosophische Geist ist es, was die schweizerische Geistesgeschichte uns eindrucksvoll zum Bewußtsein bringt. An zwei geistesgeschichtlichen Fragen mag dieser allgemeine Eindruck, den die schweizerische Philosophie auf einen macht, überprüft werden:

1. Wie weit läßt sich das philosophische Denken der Schweizer als eine Erscheinung ihres eigenen, von fremden Einflüssen unabhängigen und nur aus schweizerischen Beweggründen erwachsenen geistigen Lebens betrachten? Und 2.: Inwiefern läßt sich in dieser selbstständigen Entwicklung des schweizerischen Denkens eine geistige Eigenart erkennen, die uns erlaubt von einem den Schweizern eigentümlichen philosophischen Geist zu sprechen?

Was zunächst die erste Frage nach der Selbstständigkeit des philosophischen Denkens der Schweizer betrifft, so äußert sich diese Selbstständigkeit schon in der kontinuierlichen Entwicklung dieses Denkens, die durch keine von außen eingreifenden Einflüsse entscheidend unterbrochen wird, sondern vielmehr sich von der gleichzeitigen Entwicklung des philosophischen Denkens bei anderen Kulturvölkern wesentlich unterscheidet; und zwar nicht bloß ihrer allgemeinen Richtung nach, sondern auch in der Aufeinanderfolge ihrer ein-

zelenen Phasen und der Dauer ihrer besonderen Erscheinungen.

Schon zeitlich fällt die Entwicklung des schweizerischen philosophischen Denkens nicht mit der philosophischen Entwicklung anderer Völker zusammen: nicht nur nehmen die Schweizer an der großen philosophischen Entwicklung des 16. und des 17. Jahrhunderts, also in der Zeit der großen philosophischen Systeme – von G. Bruno über Descartes zu Spinoza und Leibniz – keinen aktiven Anteil, sie zeigen auch in dieser Zeit des regsten philosophischen Verkehrs unter anderen Kulturvölkern überhaupt kein ausgesprochenes Interesse für philosophische Probleme, die damals außerhalb der Schweiz Gegenstand des lebhaften Interesses waren. Und ihr eigenes weltanschauliches Interesse ist in dieser Zeit der größten religiösen Gegensätze so ganz von religiösen Problemen absorbiert, daß dahinter die Spannung zwischen dem Glauben als solchem und dem Wissen, welche damals die großen philosophischen Systematiker in Atem hielt, ganz zurücktritt.

Auch stand das Weltbild, durch das die meisten philosophischen Systeme seit Descartes diese Spannung zu lösen suchten, indem sie im Sinne des damals herrschenden philosophischen Rationalismus einen mathematisch-mechanischen Zusammenhang der Gesamtwirklichkeit annahmen, zu der eigenen, ausgesprochen religiös fundierten Weltanschauung der Schweizer in einem so schroffen Gegensatz, daß schon aus diesem Grunde ein wirkliches Interesse der Schweizer für das, was damals allgemein als Philosophie galt, ausgeschlossen war.

So blieb das schweizerische Denken des 17. Jahrhunderts ganz unberührt von der allgemeinen philosophischen Entwicklung dieses Jahrhunderts, von dem man gesagt hat, daß es keinen anderen Gott kannte als die Vernunft des Menschen.

Nur insofern dieses schweizerische Denken der beiden ersten Jahrhunderte der Neuzeit seine eigenen, vorwiegend religiösen Probleme im Rahmen der allgemeinen kritischen Selbstbesinnung einer neuen kritischen Prüfung unterzieht, zeigt es damit denselben philosophischen Geist, der dem schweizerischen Denken überhaupt den Sinn und das Interesse für philosophische Systembildung ersetzt. Dieser philosophische Geist der Schweizer, den wir schon in den beiden ersten Jahrhunderten der Neuzeit in ihrer Bereitschaft erkennen, die überlieferte Weltanschauung der eigenen kritischen Prüfung zu unterziehen, ist es auch, was wir schon seit dem Beginn der neuzeitlichen schweizerischen Geistesgeschichte als die Eigenart des schweizerischen philosophischen Denkens erkennen, die uns auch schon im persönlichen Verkehr mit den Schweizern auffiel und deren unmittelbarer Eindruck sich durch das Studium der schweizerischen Geistesgeschichte bestätigt. Und während andere philosophierende Völker der Menschheit die größten philosophischen Systeme, als Niederschlag ihres philosophierenden Denkens, hinterließen, lehrt uns die schweizerische Geistesgeschichte jenes Ringen des Gemütes nach der Allgemeingültigkeit der Begriffe kennen und schätzen, in dem wir bereits mit Dilthey das Wesen des philosophischen Erlebnisses erkannt haben.

Und wie schon die schweizerischen Reformatoren diesen schweizerischen philosophischen Geist uns dadurch kennen lehren, daß sie ihren unmittelbar erlebten Glauben durch kritische Prüfung gegen jeden Zweifel sichern, so macht dieser kritische philosophische Geist in seiner inneren Wahrhaftigkeit und Welt-offenheit auch im Verlauf der folgenden Jahrhunderte den eigentümlichen Charakter des schweizerischen Denkens und das treibende Motiv seiner Entwicklung aus.

Erst im 18. Jahrhundert, dem großen philosophischen Jahrhundert der Schweiz, kommt dieser schweizerische philosophische Geist zu seiner vollen Entfaltung, aber später, als andere philosophierende Völker ihre größten philosophischen Leistungen vollbracht haben, und vor allem in einer Richtung, die von derjenigen, welche diese anderen Völker eingeschlagen haben, wesentlich verschieden ist.

Zwar pflegen wir in bezug auf diese eigenartig schweizerische Denkrichtung in der Blütezeit des schweizerischen philosophischen Denkens ebenso wie in bezug auf die gleichzeitige Entwicklung des allgemeinen philosophischen Denkens von der Aufklärung zu sprechen. Aber das, worin wir den philosophischen Gehalt der schweizerischen Aufklärung erkennen, ist ebenfalls wesentlich von dem Charakter der gleichzeitigen allgemein europäischen Aufklärung verschieden, wie es sich auch in bewußter Auseinandersetzung mit dem allgemein europäischen Denken entwickelt hat. Während die Aufklärung bei den andern Völkern die Grundgedanken der vorausgegangenen Jahrhunderte

in breite Kreise zu bringen sucht und sie zu diesem Zwecke vereinfacht und verflacht, greift die schweizerische Aufklärung nicht auf die philosophischen Systeme des vorausgegangenen philosophischen Denkens anderer Völker zurück, sondern findet vielmehr im Bewußtsein des Gegensatzes zwischen ihrem und dem fremden philosophischen Denken ihre positiven Voraussetzungen in der schweizerischen, im religiösen Empfinden wurzelnden Geistesgeschichte.

Und nicht im Rahmen der allgemeinen, sondern in dem der schweizerischen und im Vergleich mit der allgemeinen viel positiver erscheinenden Aufklärung will auch die schweizerische Philosophie im Zeitalter der Aufklärung verstanden werden. Denn darauf beruht sowohl die Selbstständigkeit des schweizerischen philosophischen Denkens und des schweizerischen Geisteslebens überhaupt als auch die Kontinuität seiner Entwicklung, daß die Schweizer selbst sich auch in ihrem Geistesleben ihrer schweizerischen Eigenart bewußt bleiben.

Was Beat von Muralt für den wahren Wert alles Reisens erklärt, daß man nachher ruhig und zufrieden zu Hause leben könne, kommt jedem Schweizer in der Fremde zum Bewußtsein. Und wie das Reisen in fremden Ländern und der Verkehr mit fremden Völkern den Schweizern erst zum Bewußtsein bringt, daß die tiefsten Wurzeln ihres Lebens im heimatlichen Boden liegen, so können auch fremde geistige Strömungen nur dadurch in das innere Gefüge des schweizerischen Geisteslebens eingreifen, daß sie das schweizerische Denken veranlassen sich in der Auseinandersetzung

mit den von außen in die Schweiz eindringenden und dem schweizerischen Geiste von Hause aus wesensfremden Ideen auf die Eigenart des schweizerischen Geisteslebens zu besinnen. Und wie das von dem schweizerischen Geistesleben im allgemeinen, so gilt es im besonderen auch von dem schweizerischen philosophischen Denken. Auch den großen Aufschwung, den dieses philosophische Denken der Schweizer im Zeitalter der Aufklärung genommen hat, können wir daher nur aus den historischen Voraussetzungen des schweizerischen Geisteslebens verstehen. Und nur wenn wir diese Entwicklung des schweizerischen philosophischen Denkens im Rahmen der schweizerischen Aufklärung betrachten, deren Charakter sich sowenig mit demjenigen der allgemein europäischen Aufklärung deckt, wie sich die auf dem Boden dieser schweizerischen Aufklärung erwachsene Philosophie deckt mit der Philosophie der allgemein europäischen Aufklärung, können wir dieser schweizerischen Philosophie gerecht werden.

Der besondere Charakter der schweizerischen Aufklärung war dadurch bestimmt, daß breite Kreise des Schweizervolkes durch ihr kritisches Denken nicht wie andere Völker im Zeitalter der Aufklärung zu einer ablehnenden Stellung gegenüber der religiösen Überlieferung getrieben wurden, sondern vielmehr in ernster Selbstbesinnung auf ihr starkes unmittelbares religiöses Empfinden eine Neubelebung desselben erfuhren. So wurde die schweizerische Aufklärung selbst eine Erscheinung des schweizerischen religiösen Lebens, in welcher die schon der schweizerischen Refor-

mation eigene aufgeschlossene und weltoffene religiöse Empfindungsweise mit vollem Bewußtsein ihrer Berechtigung neu zur Geltung kam.

Und so gab die Aufklärung auch dem philosophischen Denken der Schweizer einen kräftigen Anstoß und ließ eine Philosophie entstehen, die mit der eigenen religiös fundierten Weltanschauung der Schweizer nicht im Widerspruch stand, sondern diese vielmehr, gemäß den allgemeinen Forderungen des kritischer gewordenen Denkens, gegen jeden Zweifel an der Möglichkeit einer philosophischen Erkenntnis sichern sollte.

Was aber den Anlaß bot zur Entstehung der schweizerischen Aufklärung und ihrer Philosophie, war die Opposition, welche die Härte der Calvinistischen Orthodoxie in der Schweiz nach sich zog. Das strenge Bekenntnis, das diese Orthodoxie gegen das Ende des 17. Jahrhunderts den Studenten und den Professoren der welschschweizerischen Universitäten glaubte aufzwingen zu müssen, um die Jugend für das «französische Gift» der aus dem Ausland in die Schweiz eindringenden Lehren der neueren Philosophie immun zu machen, die «formula consensus», wurde zum Weckruf für die schweizerische Aufklärung. In ihrer Philosophie sollte das was der philosophische Geist der Schweizer immer verlangt hatte, die freie Kritik und die objektive Rechtfertigung des unmittelbar erlebten Glaubens, verwirklicht werden.

Jetzt erst trat die prinzipielle Frage nach dem Verhältnis zwischen der Philosophie und der Religion, welche außerhalb der Schweiz in den großen philosophi-

schen Systemen des 16. und 17. Jahrhunderts eine zentrale Stellung eingenommen hatte, die Schweizer aber, denen am Bestehen dieser fremden philosophischen Systeme wenig lag, in der gleichen Zeit nicht sehr beunruhigte, in den Vordergrund des Interesses. Galt es doch jetzt zu zeigen, daß die wahre Philosophie, wie sie diese selber verstanden, sich auch mit ihrer eigenen religiösen Weltanschauung wohl vertragen und dieser sogar zur Stütze dienen könne. Und so wurde jetzt seitens der schweizerischen Denker in der Auseinandersetzung mit anderen, ihrem Wesen so gut wie ihrem Ursprung nach den Schweizern fremden philosophischen Lehren die ausdrückliche Forderung einer eigenen schweizerischen Philosophie gestellt. Und mit dieser Forderung einer dem philosophischen Geist des schweizerischen Denkens entsprechenden Philosophie wurde der Beginn der schweizerischen Aufklärung zugleich auch die Geburtsstunde der schweizerischen Philosophie.

Zwar finden wir auch in dem 18. Jahrhundert, dem großen philosophischen Jahrhundert der Schweiz, das den beiden Jahrhunderten der großen philosophischen Systeme außerschweizerischen Ursprungs, dem 16. und dem 17. Jahrhundert, nachfolgte, keine vom schweizerischen Denken stammenden philosophischen Systeme. Aber der philosophische Geist der Schweizer setzt sich in diesem 18. Jahrhundert das seiner allgemeinen Interessenrichtung besonders entsprechende Ziel einer nachträglichen Rechtfertigung der ihnen natürlichen und von ihnen unmittelbar erlebten religiösen Weltanschauung. Nur geschieht diese Rechtfertigung nicht

durch Konstruktion eines philosophischen Systems, das wie im 16. oder 17. Jahrhundert dem Menschen eine besondere Rolle innerhalb des allgemeinen Weltgeschehens anweist, sondern vielmehr durch die Analyse des wirklichen religiösen Erlebens des Menschen selbst, der sich auch ohne jede philosophische Begründung seiner Pflichten unmittelbar bewußt wird.

Dem philosophischen Geist der Schweizer entsprechend hat an dieser Rechtfertigung der eigenen religiösen Weltanschauung durch Darstellung ihrer lebengestaltenden Kraft vor allem ihre allgemeine Voraussetzung teil, daß der Mensch sich dadurch unter allen Lebewesen auszeichnet, daß er selbst das Bewußtsein seiner höheren Bestimmung hat und sich darnach in allen Sphären seines Lebens richtet. Aber worin diese höhere Bestimmung des Menschen besteht und warum er an diese höhere Bestimmung glauben darf, sagt den Denkern der schweizerischen Aufklärung nicht ihre Philosophie, sondern ihr eigenes religiöses Empfinden, auf das sie sich berufen, wenn sie mit Zwingli erklären, daß der Mensch «seiner Natur nach sein Aufsehen auf Gott und sein Wort richtet».

Diesen ihren Glauben an den Menschen und seine «Natur» dadurch zu rechtfertigen, daß sie sich selbst auf das dem Menschen natürliche «Aufsehen» zu Gott berufen und dadurch es wirksam machen in allem menschlichen Verhalten, das ist die eigentliche Aufgabe, die sich der philosophische Geist der Schweizer im Zeitalter der Aufklärung setzt: das dem Menschen «natürliche» Bewußtsein, daß er Mensch ist und dieses seines Namens würdig werden und bleiben soll, zu

pflegen und ihn dadurch zur wahren Menschlichkeit zu erziehen, dieses allgemeine Ziel der Menschenbildung ist es, worin die schweizerische Aufklärung selbst das Wesen der schweizerischen Philosophie erblickt und wodurch seit der Aufklärung der allgemeine Charakter aller schweizerischen Philosophie, als der wahren Grundlage aller praktischen Gestaltung des Lebens, bestimmt wird.

Das ist jener praktische Idealismus der Schweizer, der zwar dem Menschen seine Ziele nicht hoch genug setzen kann, der aber, im Gegensatz zu dem spekulativen Idealismus der deutschen Philosophie des 19. Jahrhunderts, auch schon bei seiner Zielsetzung weder die Bedürfnisse des wirklichen Lebens noch die ihm selbst zu Gebote stehenden Kräfte aus den Augen läßt, sondern alle seine Ziele im Hinblick auf die praktische Gestaltung des Lebens faßt. Diese praktische Richtung auf die Gestaltung der Wirklichkeit und auf die auf dem Boden der Wirklichkeit sich vollendende Menschenbildung ist es, was der philosophische Geist der Schweizer im Zeitalter der Aufklärung der schweizerischen Philosophie zur Aufgabe macht und was diese, als ihrem Wesen entsprechend, dauernd einhält.

Denn wie die schweizerische Aufklärung sich dadurch von der gleichzeitigen Aufklärung anderer Kulturvölker unterscheidet, daß sie eine vom positiven philosophischen Geist getragene Geistesepoche ist, so unterscheidet sich auch die im Rahmen der schweizerischen Aufklärung entstehende schweizerische Philosophie von der allgemeinen zur gleichen Zeit außerhalb der Schweiz herrschenden Philosophie dadurch, daß

ihre Grundtendenz nicht in der Abrechnung mit einer im Ableben begriffenen und nicht mehr zu haltenden Vergangenheit besteht, sondern vielmehr in einem auf höchste Lebensziele gerichteten und in diesem Sinne der Zukunft die Wege bahrenden Aufbau.

A N N A T U M A R K I N

**Wesen und Werden
der schweizerischen Philosophie**

IV. Das schweizerische Naturrecht

Wie die schweizerische Philosophie überhaupt, so beginnt auch die schweizerische Rechtsphilosophie im Zeitalter der Aufklärung. Sie ist nicht wie das Naturrecht von Hugo Grotius und Samuel Pufendorf eine Erscheinung des rationalistischen 17. Jahrhunderts, das im Rahmen der allgemeinen Lehre von einem mathematisch-mechanischen Zusammenhang der Wirklichkeit auch eine Lehre von dem Mechanismus des menschlichen Zusammenlebens entstehen ließ, sondern tritt erst im 18. Jahrhundert als dessen typische Erscheinung auf.

Ihr erster Vertreter war *Jean Barbeyrac*, der zwar kein geborener Schweizer war, aber, als erster Professor des Rechts an der Akademie von Lausanne, bereits 1706 in der Einleitung zu dem von ihm aus dem Lateinischen ins Französische übersetzten und dadurch einem weiteren Publikum bekannt gemachten «Naturrecht» von Pufendorf das schweizerische Rechtsbewußtsein zum Ausdruck brachte. Der aber aus diesem schweizerischen Rechtsbewußtsein heraus eine ihrem ganzen Charakter nach schweizerische Rechtsphilosophie entwickelte, war der Genfer Rechtslehrer *Jean Jacques Burlamaqui*, dessen 1747 erschienenen «Principes du Droit naturel» die Grundlage des gesamten

rechtsphilosophischen Denkens des 18. Jahrhunderts bilden.

Wie Barbeyrac, so nennt auch Burlamaqui seine Rechtslehre ebenso wie die Rechtslehre des 17. Jahrhunderts «Naturrecht». Aber was diese beiden Rechtslehrer des 18. Jahrhunderts unter «Naturrecht» verstehen, ist wesentlich von dem Naturrechtsbegriff des 17. Jahrhunderts verschieden.

So definiert bereits Barbeyrac in seiner Einleitung zu Pufendorfs «Naturrecht» die neue, von ihm zuerst in der Schweiz vertretene Rechtslehre als das System der Gesetze, die der allmächtige, weise und gütige Schöpfer, der die Menschen geschaffen habe, damit sie glücklich werden, in ihre Vernunft und in ihr Herz eingeprägt und durch die er die Menschen auf diese natürliche Weise zum Leben in einer Gemeinschaft bestimmt habe. Und in der gleichen Einleitung gibt er eine ausführliche Geschichte der «Science de moeurs», die sowohl die Vorgeschichte des modernen Naturrechts als eine kritische Darstellung dieses selbst enthält und in ihren ausdrücklich zugegebenen Abweichungen von Pufendorf bereits ganz schweizerisch anmutet. Und Burlamaquis «Prinzipien des Naturrechts» sind auch schon der adäquateste Ausdruck dieses schweizerischen Rechtsbewußtseins und der darauf ruhenden Auffassung des Naturrechts.

Was aber das Naturrecht von Burlamaqui so gut wie der von Barbeyrac von dem Rechtsbewußtsein des 17. Jahrhunderts und seiner Auffassung des Naturrechts unterscheidet, will aus dem allgemeinen Unterschied zwischen dem von der religiös fundierten Weltanschau-

ung der Schweizer nicht loszulösenden schweizerischen Denken im Zeitalter der Aufklärung und dem philosophischen Rationalismus des 17. Jahrhunderts verstanden werden: während das Naturrecht von Hugo Grotius ebenso wie die Philosophie und die Wissenschaft des 17. Jahrhunderts, welche die *gesamte* Wirklichkeit aus ihren mathematisch zu bestimmenden Ursachen zu erklären suchen, auch das menschliche Zusammenleben ausschließlich unter dem Gesichtspunkt seiner natürlichen Bedingtheit betrachten, fragen die schweizerischen Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts statt nach der natürlichen Bedingtheit des menschlichen Lebens nach der wahren Bestimmung, um derentwillen die Menschen geschaffen wurden; und statt nach allgemeinen Ursachen zu forschen, aus welchen die Entstehung bestimmter Rechtsformen sich erklären ließe, suchen sie den Wertmaßstab, an dem alles bestehende Recht geprüft werden sollte.

Wenn Hugo Grotius, der Begründer des modernen Naturrechts, dieses als das Recht definiert, das ganz allgemein, im Krieg so gut wie im Frieden, gilt, weil es auf keiner besonderen Vereinbarung, sei es zwischen einzelnen Menschen innerhalb eines Staates oder zwischen verschiedenen Staaten, ruht, sondern unabhängig von allen besonderen Vereinbarungen auf Grund der allgemeinen menschlichen Natur seine von allen anerkannte Gültigkeit hat, und wenn er daher unter der menschlichen Natur die Vernunft versteht, deren allgemeinste praktische Regel es sei, daß der allgemeine und dauernde Vorteil der momentanen Befriedigung vorgezogen werden müsse, so setzt er als Grundlage

aller bestehenden Rechte einen stillschweigenden allgemeinen Vertrag voraus, nach welchem alle besonderen und ausdrücklichen Vereinbarungen eingehalten werden müßten.

Eine sachliche Wertung der besonderen Gesetze des Naturrechts ist mit dieser Bestimmung des allgemeinen Naturrechtsbegriffs nicht gegeben. Die einzige Forderung, welche Grotius an das Recht überhaupt stellt, ist, daß der ihm ursprünglich zugrunde liegende Vertrag dem Sinn, in welchem er geschlossen wurde, entsprechend eingehalten werde, weil ohne diese Voraussetzung der Vertrag als solcher und damit jedes bestimmte Recht seinen Sinn verlöre. Ob die Verträge selbst je- weilen gerecht seien, das heißt ob es allgemeine und ursprüngliche Menschenrechte gebe, denen keine menschlichen Verabredungen widersprechen dürfen, fragt Grotius nicht. Seine Forderung betrifft nicht den Inhalt des Rechts, sondern nur die Form seiner Verwirklichung durch treues Einhalten der ihm zugrunde liegenden Verträge. Es ist nicht die Forderung der Gerechtigkeit, sondern die der formalen Richtigkeit des Rechts.

Über diesen formalen Rechtsbegriff ging bereits Pufendorf insofern hinaus, als er keine Pflichten als bindend für den Menschen glaubte anerkennen zu müssen, die bloß aus menschlichen Verabredungen entstehen, sondern, weil niemand sich selbst binden könne, alle Pflichten letzten Endes auf göttliche Gebote zurückführte. Mit welchem Recht aber inhaltlich bestimmte Gebote, auf denen nach Pufendorf alle menschliche Gerechtigkeit ruhen soll, als Forderungen eines göttlichen Willens an den Menschen gestellt werden, frug

Pufendorf sowenig, wie Grotius nach der sachlichen Gerechtigkeit des Vertragsrechtes gefragt hat.

Sachliche, innere Gerechtigkeit war die Forderung, die erst die schweizerischen Naturrechtslehrer Barbeyrac und Burlamaqui an das moderne Naturrecht stellten, indem sie unter der Natur des Menschen, der dieses Recht entsprechen soll, nicht die Vernunft verstanden, die den allgemeinen und dauernden Vorteil der momentanen Befriedigung vorzieht, sondern jenes Bewußtsein der höheren Bestimmung des Menschen, aus dem heraus dieser an sich selbst Forderungen stellen kann. Und nur weil die Vernunft für diese beiden Denker das natürliche Licht bedeutet, das dem Menschen verliehen ist, damit er seine höhere Bestimmung erkennen und auf Grund dieser Erkenntnis selber an sich Forderungen stellen könne, gehört auch sie nach ihrer Auffassung zur wahren «Natur» des Menschen, zwar nicht als Selbstzweck, wohl aber als unentbehrliches Mittel zum eigentlichen Zweck seines Lebens, das heißt als Voraussetzung, unter der allein der Mensch seine höhere Bestimmung erfüllen kann.

Was aber in den Augen dieser schweizerischen Naturrechtslehrer das «natürliche», das heißt aus der menschlichen Natur selbst sich ergebende Recht unterscheidet von dem aus besonderen Vereinbarungen entstandenen positiven Recht, ist nicht, daß die Vernunft es als dem allgemeinen und dauernden Vorteil dienend erkennt, wie das Grotius von dem Vertragsrecht angenommen hatte, sondern daß sie es als der höheren Bestimmung des Menschen, in Frieden und Freundschaft miteinander zu leben, entsprechend anerkennt.

Während Grotius mit seiner Erklärung, daß das ursprünglichste Naturrecht nur aus der Bevorzugung des allgemeinen und dauernden Vorteils vor der momentanen Befriedigung entstehe, dem allgemeinen Charakter des ganzen 17. Jahrhunderts und seiner Lehre von einem mathematisch-mechanischen Zusammenhang der gesamten Wirklichkeit treu blieb, durchbrachen die beiden schweizerischen Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts den Rahmen dieses ihrem Glauben an eine höhere Bestimmung des Menschen widersprechenden universellen Mechanismus, um das Leben der Menschen und vor allem deren gegenseitige Beziehungen unter dem Gesichtspunkt der allen Menschen gemeinsamen höheren Bestimmung zu betrachten. Und indem sie diese Bestimmung des Menschen im Sinne des Liebesgebotes des Evangeliums auffaßten, als das Leben in einer durch Nächstenliebe zusammengehaltenen Gemeinschaft, trat bei ihnen an Stelle des Vertragsrechtes, das mit seiner Berechnung des dauernden Vorteils nach Grotius aller Vergesellschaftung zugrunde liegen sollte, die Forderung eines seinem Wesen nach gerechten und in diesem Sinne der wahren «Natur», das heißt der Bestimmung des Menschen entsprechenden Rechtes.

So läßt sich das, was Zwingli von dem Liebesgebot des Evangeliums gesagt hat, daß es das in dem Staat herrschende «Naturgesetz» – was du nicht willst, daß dir geschehe, tue auch keinem anderen an – »versüße«, auch von dem schweizerischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts sagen: die Härte des formalen, die Forderung der Gerechtigkeit noch nicht in sich enthaltenden Gesetzesbegriffs des 17. Jahrhunderts zu

«versüßen», setzten die schweizerischen Naturrechtslehrer des 18. Jahrhunderts an dessen Stelle den ihrem eigenen Rechtsempfinden entsprechenden Begriff eines gerechten und in diesem Sinne allein «natürlichen» Rechts. Und hatte Jean Barbeyrac, der erste Vertreter des schweizerischen Naturrechts, der durch seine Übersetzungen der lateinisch geschriebenen Werke von Grotius und Pufendorf ins Französische und durch die Einleitungen und Anmerkungen, die er seinen Übersetzungen beifügte, das Naturrecht weiten Kreisen zur Kenntnis brachte, von Pufendorf dessen Hauptgedanken übernommen, daß, da niemand sich selbst binden könne, es nicht eine Pflicht, sondern nur eine Klugheitsregel für die Menschen bedeute, Vereinbarungen untereinander zu treffen, und nur der Wille Gottes ihnen durch seine Gebote bindende Pflichten auferlegen könne, so glaubte er selbst das Recht Gottes, dem Menschen Gebote zu geben, und die Pflicht des Menschen, solchen göttlichen Geboten unbedingten Gehorsam zu leisten, dadurch begründen zu können, daß er Gott als ein höheres Wesen bestimmte, «un Etre supérieur, qui a le droit de nous assujétir»: statt dieses Recht, wie der deutsche Aufklärungsphilosoph, dem göttlichen Gesetzgeber nach Analogie mit der gesetzgebenden Macht im Staat zuzugestehen, die den Untertanen Gesetze vorschreiben und deren Befolgung durch Strafen erzwingen kann, fragt Barbeyrac nach einem Recht, dem menschlichen Willen bindende Gesetze zu diktieren, das allein dem höheren Willen Gottes zukomme, weil der Mensch seinem Schöpfer, «le Créateur tout puissant, sage et bon», von dem er

alles empfangen habe, was zu seinem Glück gehört, nicht als ein recht- und willenloser Untertan, sondern als ein freier und sich seiner Verantwortung bewußter Bürger im Reiche Gottes gegenüberstehe und nicht als einem Tyrannen, sondern als einem «guten Vater» folgen könne.

Durch diese seine Auffassung des göttlichen Gesetzgebers, als des hohen Vorbildes aller menschlichen Gerechtigkeit und vor allem auch der gesetzgebenden Macht im Staat, glaubt Barbeyrac es auch rechtfertigen zu können, daß der Mensch sich diesem seinem Wesen nach als einem höheren anerkannten Willen unterordne und durch die Erfüllung des göttlichen Liebesgebotes seine höhere Bestimmung erfülle, sich dadurch auch des wahren Glücks würdig erweisend.

Darin aber, daß Gott so das wahre Glück und die höhere Bestimmung des Menschen «aneinander gebunden» und damit seine Gebote dem Menschen zugleich in seine Vernunft, das heißt in die Erkenntnis seines wahren Vorteils, und in sein Herz, das heißt in das unmittelbare Bewußtsein seiner höheren Bestimmung, eingeprägt hat, erkennt Barbeyrac vor allem die Güte Gottes, der schon auf Grund dieser seiner Güte das Recht habe, dem Menschen die Gesetze seines Lebens vorzuschreiben. Und nichts anderes als dieser Glaube an die Gerechtigkeit und Güte des göttlichen Gesetzgebers macht nach Barbeyrac auch das Wesen der dem Menschen unabhängig von aller Offenbarung «natürlichen Religion», an der alle Menschen, Heiden so gut wie Christen, teilhaben können. Auf diesem Begriff der «natürlichen Religion», der uns an Zwing-

lis Bestimmung des Wesens der Religion als des liebenden Vertrauens zwischen Gott und dem Menschen denken läßt, gründet Barbeyrac auch den Begriff einer «natürlichen Moral» als des dem Menschen natürlichen Sinnes für menschliche Werte, was uns wieder an Zwingli und seinen Begriff des seiner Natur nach sein Aufsehen auf Gott richtenden Menschen erinnert. Ihre systematische Begründung aber findet bei Barbeyrac diese natürliche Moral ebenso wie die natürliche Religion in einer natürlichen Theologie, das heißt in der Lehre von jenem Willen, der das Recht habe, sich den menschlichen Willen unterzuordnen: «qui a le droit de nous assujétir». Und nichts anderes endlich als diese Lehre ist es auch, worauf nach Barbeyrac das Naturrecht im weitesten Sinne dieses Wortes als das alle menschlichen Pflichten, die eigentlichen Rechtspflichten so gut wie Pflichten, welche die Politik und die Moral dem Menschen auferlege, umfassende Vernunftsystem ruhe, das Barbeyrac selbst als «science de moeurs» bezeichnet.

Darum schickt Barbeyrac seiner Übersetzung von Pufendorfs «Naturrecht» eine auf eingehenden geistesgeschichtlichen Studien gegründete Geschichte dieser «Moralwissenschaft» voraus, die er bis zur Naturrechtslehre von Pufendorf fortführt und deren Grundgedanke es sei, daß das Liebesgebot des Evangeliums den wahren Interessen des Menschen und also auch der Vernunft, von welcher dieser sich in seinem Handeln leiten lassen müsse, entspreche und daß anderseits Platos, des eigentlichen Begründers der «Moralwissenschaft», Idee des Guten selbst «eine des Evangeliums

würdige Voraussage der christlichen Lehre» sei: «La conformité de la morale chrétienne avec les lumières les plus pures de Bon-sens est une des preuves les plus convaincantes de la divinité du Christianisme.»

Daß aber diese Übereinstimmung zwischen der christlichen Ethik und dem gesunden Menschenverstand, zwischen dem Liebesgebot des Evangeliums und der Erkenntnis, was das wahre und dauernde Glück des Menschen ausmache, ihren tieferen Grund in der Übereinstimmung zwischen der höheren Bestimmung des Menschen und dem natürlichen Verlauf des menschlichen Lebens hat und – noch allgemeiner – in dem Zusammenfallen der beiden Bedeutungen des Begriffs «Natur» überhaupt, als Bestimmung, um derentwillen Gott die Menschen geschaffen habe, und als Naturbedingtheit aller einmal geschaffenen und seitdem der allgemeinen Gesetzmäßigkeit unterworfenen Wirklichkeit – das heißt, daß die Schöpfung so geworden ist und so bleibt, wie der gütige Schöpfer sie hat haben wollen – ,war der große Glaube von *Jean Jacques Burlamaqui*.

Dieser Glaube, aus dem heraus er nicht nur das eigene Leben als das Geschenk eines gütigen Schöpfers dankbar hinnahm, sondern in all dem Wirklichen Gottes Schöpfung erkannte, will aus seiner ganzen Persönlichkeit verstanden werden. Und wie er selbst in der Übereinstimmung zwischen dem Denken eines Menschen und dessen Glauben das Wesen der den Menschen über alle anderen Lebewesen erhebenden Humanität erblickte, so fand er in seiner eigenen in diesem Sinn humanen Persönlichkeit den «Schlüssel

zum System der Humanität» als solcher. Als integrierender Bestandteil seines Lebens läßt sich sein Denken nur im Zusammenhang mit diesem Leben verstehen. Und darum trägt die Kenntnis dieses Lebens, wie es neuerdings Bernard Gagnebin, der Konservator der Handschriften der Genfer Bibliothek, auf Grund der ihm zur Verfügung stehenden Akten dargestellt hat,¹ auch zum Verständnis seiner Rechtsphilosophie wesentlich bei. Was Burlamaqui unter seinen «Prinzipien des Naturrechts» versteht, sagt uns am unmißverständlichsten der Mensch Burlamaqui.

Dem Staatsmann, den seine Zeitgenossen als den einzig um das Wohl seines Vaterlandes besorgten «Vater» seiner Mitbürger priesen, und dem Rechtslehrer, dessen Unterricht allgemein nachgerühmt wurde, daß er von der Liebe zur Wahrheit und Tugend getragen war, können wir glauben, daß es ihm Ernst war mit seiner Überzeugung von der göttlichen Gerechtigkeit und mit seiner darauf ruhenden Forderung einer wahren inneren Gerechtigkeit des Menschen, der dazu geschaffen sei, als ein gleichberechtigtes, aber auch gleichverpflichtetes Mitglied einer auf Freiheit und Gleichheit ruhenden Gemeinschaft, «société naturelle de liberté et d'égalité», zu leben.

Und wir können die Kluft nicht verkennen, die diese seine Forderung eines gerechten, in einer durch Nächstenliebe verbundenen Gemeinschaft herrschenden Rechts von dem den dauernden Vorteil berechnenden Naturrecht des 17. Jahrhunderts trennt, wel-

¹ Burlamaqui et le Droit naturel, 1944. Vergleiche dazu Jahrbuch der Schweizerischen Philosophischen Gesellschaft, Band V, 1945

ches keinen anderen Maßstab der menschlichen Rechtsbeziehungen kannte als die dem Menschen mit allen anderen Lebewesen gemeinsame und nur durch sein Denkvermögen zu ihren Zielen geleitete Selbstsucht.

Und diese in dem ganzen Leben Burlamaquis in Erscheinung tretende humane Gesinnung können wir nicht bloß als eine glückliche Naturanlage, sondern müssen sie vielmehr als die Frucht seiner ganzen geistesgeschichtlich bedingten Bildung in der geistigen Atmosphäre, die im Zeitalter der Aufklärung in Genf herrschte, betrachten. Denn in der Stadt Calvins bekam die Aufklärung natürlicherweise den ausgesprochenen Charakter einer Opposition gegen die dort bis dahin herrschende Calvinistische Orthodoxie. Und ob auch Burlamaquis philosophisches Denken aus dieser Opposition gegen die in seiner Vaterstadt herrschende Orthodoxie entstand, oder ob er in seinem ihm von Hause aus natürlichen Widerspruch gegen jede ihm wesensfremde engherzige Einstellung durch die Genfer Orthodoxie bloß bestärkt wurde, jedenfalls verkörperte sich in seiner Rechtsphilosophie die von Genf aus sich über die ganze Westschweiz ausbreitende Aufklärung. Und als bedeutendster und einflußreichster Repräsentant dieser Aufklärung wurde Burlamaqui der systematische Widerleger der Lehre von Calvin. Das ist die geistesgeschichtliche Bedeutung seiner «Prinzipien des Naturrechts», des Werkes, das als Frucht seines ganzen Lebens noch kurz vor seinem Tode, 1747, erschien.

Man dürfte wohl sagen, daß Burlamaqui mit diesem Werke über den finsternen Glauben Calvins, nach dem

der Mensch seit dem Sündenfall von Grund aus verdorben sei und weder die Vernunft habe, um das Gute zu erkennen, noch den Willen, um sich selbst zum Guten zu bestimmen, zurückging auf den zuversichtlichen Glauben Zwinglis an den nach dem Bilde Gottes geschaffenen Menschen, der nicht nur das mit Gott gemeinsam habe, daß er vernünftig ist, sondern auch daß er sein Aufsehen auf Gott richtet. Denn in unverkennbarer Opposition gegen jenen Glauben Calvins, daß nicht nur der Wille, sondern auch schon die Vernunft des Menschen verdorben sei, erklärt Burlamaqui in Übereinstimmung mit Zwingli die gleiche menschliche Vernunft für das wichtigste Vermögen, welches dem Menschen zur Kenntnis der Wahrheit verliehen sei und dessen gelegentlicher Mißbrauch noch nicht zu der Annahme berechtige, daß die Vernunft als solche verdorben sei. Vielmehr bedeute die Lehre von der verdorbenen Vernunft ein in allen Beziehungen und vor allem in Beziehung auf die Religion, für welche das eigene Suchen des Menschen nach Wahrheit wesentlich sei, «destruktives Prinzip».

Auch seinen Begriff des Naturrechts gründet Burlamaqui auf der Erkenntnis der Vernunft: «C'est le système des règles, que la seule raison prescrit aux hommes, pour les conduire sûrement au but, qu'ils doivent se proposer et qu'ils se proposent tous en effet, je veux dire un véritable et solide bonheur, considérées comme autant de lois, que Dieu impose aux hommes, que l'on appelle Droit de la nature.» In der Erkenntnis, daß diese Gebote der Natur des Menschen entsprechen, bestehe die Weisheit und in deren Er-

füllung die Tugend des Menschen. Und die Grundfrage, welche das Naturrecht beantworten soll, sei daher: «si l'homme est susceptible de direction et de règle par rapport à ses actions». Das ist die Frage, die Calvin entschieden verneint hatte und die Burlamaqui ebenso entschieden bejaht.

Und wenn bei Calvin an die Annahme einer verdorbenen Vernunft sich die Folgerung anschließt, daß auch der Wille des Menschen, der nicht mehr von einer wahren Vernunftkenntnis geleitet werde, seine ihm ursprünglich natürliche Freiheit verloren habe und der Mensch nicht mehr imstande sei sich frei, nach eigener Erkenntnis des Wahren und Guten, zu bestimmen und daß die Selbstsucht und das nie ganz befriedigte Verlangen nach Glück eine Folge dieser menschlichen Verderbnis sei (le fruit de la dépravation), so warnt Burlamaqui ausdrücklich davor, in der Selbstsucht und dem Verlangen nach Glück ein böses Prinzip zu suchen statt darin einen «Schrei der Natur, der sich aus der Tiefe unseres Herzens erhebt», zu erkennen – denn wahres Glück könne der Natur des Menschen nicht widersprechen.

Und so fest ist sein Glaube an die freie Selbstbestimmung des Menschen nach eigener Erkenntnis des wahren Glücks, den er der Prädestinationslehre von Calvin entgegenhält, daß er es für unnötig hält diese Freiheit, als den «Schlüssel zum System der Humanität», ausdrücklich zu beweisen. Denn ein «inneres Gefühl» dieser Freiheit sei dem Menschen unmittelbar in jedem ohne äußeren Zwang gefaßten Entschluß und in allem verantwortungsbewußten Han-

deln gegeben. Da erkennen wir nicht bloß, daß eine tiefe Kluft den freien und selbständigen Geist Burlamaquis von der inneren Gebundenheit der Calvinistischen Orthodoxy trennte, sondern auch, daß es der ihn zum Widerspruch reizende Eindruck dieser Gebundenheit der Calvinistischen Orthodoxy war, was Burlamaquis eigenem Geist die der Calvinistischen entgegengesetzte Richtung der Lebensbetrachtung nahelegte und das treibende Motiv seines ganzen philosophischen Denkens wurde.

So verstehen wir es auch, warum Burlamaqui, der einem einmaligen Sündenfall nicht einen solchen nicht mehr gutzumachenden Einfluß auf die menschliche Natur als solche zugestehen konnte, wie ihn Calvin angenommen hatte, und der sich vielmehr den Glauben sowohl an die menschliche Vernunft als an die Freiheit der menschlichen Selbstbestimmung wahrte, auch keine Pflichten gelten lassen konnte, welche dem Menschen von einem fremden Willen auferlegt werden dürften, ohne daß er selbst zu erkennen brauchte, daß dieser fremde Wille auch mit seinen Geboten nichts anderes wolle noch etwas anderes bewirke als das wahre und dauernde Glück des Menschen selbst. Gesteht doch Burlamaqui auch von sich selbst, daß kein höherer Wille ihn dazu bewegen könnte, diese Gebote als innere Bindungen («obligations internes») in einem freien Gehorsam zu befolgen, solange er nicht den festen Glauben hätte, daß diese Befolgung fremder Gebote und die Unterordnung des eigenen unter einen fremden Willen ihn wirklich glücklich machen würde.

So stehen in Burlamaquis Naturrecht im Mittelpunkt seines Interesses nicht die Pflichten, sondern vielmehr die unveräußerlichen Rechte des Menschen, die von seinen Mitmenschen respektiert werden müssen und aus denen sich erst indirekt alle Pflichten des Menschen ergeben, der aus Achtung vor den Rechten und der Freiheit der anderen seine eigenen Rechte und seine Freiheit einschränken muß. Es handelt sich dabei vor allem um jene Rechte, welche der Mensch nicht preisgeben kann ohne sich dadurch die Erfüllung seiner höheren Bestimmung unmöglich zu machen. Und dazu rechnet Burlamaqui nicht nur das Recht seine Freiheit in vernünftiger Weise zu gebrauchen – *le droit de se servir de sa liberté* –, sondern auch das Recht auf ein wahres und dauerhaftes Glück; denn das sei das Ziel, das zu suchen den Menschen seine eigene Vernunft ebenso lehre, wie es ihn die Gebote hießen, die Gott ihm auch in sein Herz eingeprägt habe. So fällt nach Burlamaqui das Ziel, das der Mensch sich in seinem berechtigten Streben nach Glück wirklich setzt, mit dem, das er sich setzen soll, zusammen, stimmt also sein wirklicher Wille mit seiner höheren Bestimmung überein und verdient seine Tugend nicht bloß als ihren Lohn das Glück, sondern besteht diese Tugend von vornherein in nichts anderem als in dem Streben nach einem wahren und dauerhaften Glück.

Und durch diese natürliche Übereinstimmung zwischen dem Streben nach Glück, als dem wirklichen Ziel des Menschen, und seiner Tugend, durch die sich seine Bestimmung erfüllt, zwischen dem «but» und der «destination» des menschlichen Lebens, erklärt

Burlamaqui auch den Ursprung der wahren, das heißt durch Nächstenliebe zusammengehaltenen Gemeinschaft, die einem jeden die gleichen Rechte gewährt und die gleichen Pflichten auferlegt und in diesem Sinn eine «société naturelle d'égalité et de liberté» ist, wesensverschieden von der bloß zur Wahrung persönlichen Vorteils eingegangenen gesellschaftlichen Vereinigung. Und während Burlamaqui das Leben in einer solchen wahren Gemeinschaft für den natürlichen Zustand des Menschen, der dazu geschaffen ist, friedlich und freundlich mit seinesgleichen zu leben, erklärt, setzt er diesem natürlichen einen bürgerlichen Zustand, «état civil», entgegen, der im Grunde ein Kriegszustand sei und nur durch gegenseitige Verabredungen erträglich gemacht werden könne.

Doch lehnt es Burlamaqui entschieden ab, das Entstehen dieses in der Natur des Menschen selbst, in dem Nächstenliebe und Selbstsucht miteinander kämpfen, bedingten Gegensatzes historisch, durch ein einmaliges Geschehen zu erklären, wie es Calvin in bezug auf den Unterschied zwischen dem Menschen vor und demjenigen nach dem Sündenfall getan hat. Vielmehr versteht Burlamaqui sowohl den natürlichen Zustand des Menschen als die ihm in diesem Zustand zukommenden Rechte und die von ihm zu erfüllenden Pflichten aus dem, was er als die wahre Natur, das heißt die höhere Bestimmung des Menschen betrachtet. Und weil nach ihm die menschliche Gerechtigkeit nicht so sehr in der gleichmäßigen Verteilung der Güter als in dem richtigen Verhältnis zwischen den Rechten und Pflichten des Menschen besteht, verlangt er sowohl für

den Einzelnen als auch für die Gemeinschaft eine vollkommene Korrelation zwischen den unveräußerlichen und in diesem Sinn dem Menschen «natürlich» zukommenden Rechten und den daraus sich unter Berücksichtigung fremder Rechte ergebenden und daher ebenso «natürlichen» Pflichten.

Und nichts anderes als diese Korrelation zwischen den natürlichen Rechten und den ihnen entsprechenden und daher ebenso natürlichen Pflichten bedeutet für ihn auch der Begriff der «natürlichen Gesetze» des menschlichen Lebens: es sind Gesetze, die sich aus der menschlichen Natur in der doppelten Bedeutung dieses Wortes, als die natürliche Bedingtheit und als die höhere Bestimmung dieses Lebens aufgefaßt, ergeben sollen; Gesetze, die den Zielen entsprechen, die sich der Mensch wirklich stellt, zugleich aber auch den Zielen, die er sich stellen soll; Gesetze seines wirklichen Wollens und Normen seiner objektiven Lebenswertung. Und daß bei dieser Zielsetzung das wirkliche Wollen des Menschen dem Bewußtsein von seiner höheren Bestimmung entsprechen soll und in seinem Streben nach einem wahren und dauerhaften Glück, «un véritable et solide bonheur», die beiden Motive alles menschlichen Verhaltens, «but» und «déstination», zusammenfallen sollen, ist die unabweisbare Forderung, welche Burlamaqui in seinem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit an den Menschen stellt.

Und der Glaube an die Wirksamkeit solcher natürlichen Gesetze, durch die das Glück und die Tugend des Menschen «aneinander gebunden» werden und daher die Gerechtigkeit des menschlichen Lebens ge-

sichert werde, ist dem Genfer Rechtslehrer so natürlich, daß er, weil er sie in diesem Leben nicht immer findet, den Glauben an die Vollendung der Gerechtigkeit in einem anderen Leben nicht entbehren kann. Denn nur dieser Glaube an das ihm durch die Heilige Schrift für ein anderes Leben verheißene Zusammenfallen von Tugend und Glück, durch das alle Diskrepanz zwischen den beiden in diesem Leben aufgewogen werde, sichere ihm auch seinen Glauben an die vollkommene Gerechtigkeit Gottes überhaupt und verleihe so den göttlichen Geboten, auf denen auch die Gerechtigkeit des menschlichen Handelns ruhen soll, ihre natürliche Sanktion.

So wird für Burlamaqui der Glaube an ein zukünftiges Leben, in dem sich alle Gerechtigkeit vollenden soll, die eigentliche Grundlage seines Rechtsbewußtseins. In diesem Sinn erklärt er selbst, daß die letzte Voraussetzung des Naturrechts in einer «natürlichen Theologie» zu suchen sei, und bezeichnet es als das Eigentümliche seiner Naturrechtsauffassung, daß er nicht, wie Barbeyrac, die Gültigkeit des Naturrechtes auf das gegenwärtige Leben einschränkt («semble renfermer le droit naturel dans les barres de la vie présente»).

Unter den Thesen, die Burlamaqui schon 1723 bei seiner Wahl zum Professor des Rechts verteidigte, stand an erster Stelle die Erklärung: «Le fait que Pufendorf n'ait pas hésité à affirmer, que l'immortalité de l'âme et la vie future ne peuvent pas être démontrées par la seule lumière de la raison et que la discipline du droit naturel est limitée à la vie d'ici bas,

renverse complètement tout le système des lois naturelles.» Und Burlamaquis erster Biograph, Baulacre, berichtet von einer Äußerung Burlamaquis aus seinen letzten Tagen, wonach die Betrachtung über die Unsterblichkeit in seinen «Prinzipien» ein Lieblingsgedanke von ihm gewesen sei. Schon vom Standpunkt der bloßen Vernunft für Burlamaqui wahrscheinlich, wurde der Glaube an das zukünftige Leben für ihn durch die Offenbarung zur Evidenz erhoben. Und das gleiche gilt nicht bloß von der den Menschen durch die Verheißung eines anderen Lebens gegebenen Sanktion der göttlichen Gebote, sondern auch von seinem, Burlamaquis ganzem System des Naturrechts: die Übereinstimmung des Naturrechts mit der christlichen Lehre überzeuge ihn ebenso von der Wahrheit des ersteren, wie sie ihn mit unbegrenztem Vertrauen zu der Offenbarung, auf der die letztere ruhe, erfülle: «Cet heureux accord de la lumière naturelle et révélée est également honorable à l'une et l'autre.»

Und die gleiche Übereinstimmung zwischen der Vernunftkenntnis und dem Offenbarungsglauben, in der er das Wesen der Humanität erkannte, machte auch seine eigene im vollkommenen Zusammenfallen von Glück und Tugend bestehende Humanität aus, die bei ihm nicht etwas Angelerntes und aus der humanistischen seit der Renaissance den allgemeinen Charakter des Geisteslebens bestimmenden Bildung Übernommenes war, sondern der natürliche Ausfluß seines unmittelbar erlebten Glaubens an die höhere Bestimmung des Menschen und der Grundzug seines ganzen Lebens, der uns dieses sein Leben und die in diesem

Leben in Erscheinung tretende Persönlichkeit noch näher bringt als sein Denken, das uns die gleiche Persönlichkeit nur indirekt erkennen läßt.

Und wie Burlamaquis Denken, wie sein «System der Humanität», so bringt uns auch seine in diesem Denken in Erscheinung tretende humane Persönlichkeit zum Bewußtsein, daß wir es bei ihm nicht mit dem den dauernden Vorteil berechnenden Naturrecht des 17. Jahrhunderts zu tun haben, das unter der Natur des Menschen nichts anderes verstand als die durch das Denkvermögen des Menschen geleitete Selbstsucht, sondern vielmehr mit dem, was die Schweizer im 18. Jahrhundert unter «Naturrecht» verstanden und in ihrem Glauben an die Übereinstimmung der dem Menschen von seiner Vernunft vorgeschriebenen Gesetze mit den göttlichen Geboten als das «natürliche Gesetz», «la loi naturelle», aller Wirklichkeit auffaßten.

Auf dem Glauben an eine göttliche Gerechtigkeit ruht bei dem schweizerischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts, wie es in Burlamaquis «Prinzipien des Naturrechts» seinen adäquatesten Ausdruck findet, die an den Menschen gestellte Forderung der menschlichen Gerechtigkeit und eines auf ihr ruhenden gerechten Rechts.

Diese auf dem Glauben an die göttliche Gerechtigkeit ruhende Forderung einer menschlichen Gerechtigkeit, die Burlamaqui zu dem bedeutendsten Repräsentanten der welschschweizerischen Aufklärung macht, läßt uns aber in ihm auch den Geist der gesamten schweizerischen Aufklärung erkennen und geht, wie diese, auf Zwinglis Begriff des von dem Menschen

natürlicherweise auf Gott gerichteten «Aufsehens» zurück.

Und wie dieses auf Gott gerichtete Aufsehen das spezifisch Schweizerische an dem schweizerischen Naturrecht des 18. Jahrhunderts ist und dieses von dem Naturrecht der allgemeinen, außerschweizerischen Aufklärung unterscheidet, so bleibt das schweizerische Naturrecht in seinem Aufsehen zu Gott auch während der Aufklärung den Traditionen der gesamten auf der Reformation ruhenden Entwicklung des philosophischen Denkens der Schweizer treu.

Von Zwinglis Begriff des Menschen, der «nach seiner Natur von Geburt an sein Aufsehen auf Gott richtet», führt diese Entwicklung zum philosophischen Denken der schweizerischen Aufklärung, die das Erbe der schweizerischen Reformation übernimmt und auf ihre Weise, aber immer im Sinne jenes «Aufsehens», weiter ausbildet. Außerhalb dieser Entwicklung und in ausgesprochenem Gegensatz zu ihr steht aber das Denken *Rousseaus*. Dieses ist seinem Wesen nach sowenig schweizerisch und bricht so entschieden mit den Traditionen des schweizerischen philosophischen Denkens, daß man keinen Grund hätte, es im Rahmen einer Geschichte des schweizerischen philosophischen Denkens zu betrachten, wenn es nicht gerade darum, weil es so unschweizerisch ist, seitens des schweizerischen Denkens – bei Pestalozzi – eine Reaktion hervorgerufen hätte, mit der das schweizerische Denken erst seine Vollendung gefunden hat.

Wie Rousseaus Denken als eine prinzipielle Auseinandersetzung mit Burlamaqui, so ist das ganze Denken

und Wirken Pestalozzis am besten zu verstehen als eine ebenso prinzipielle Auseinandersetzung mit Rousseau. Und so leitet Rousseau, als Verbindungsglied zwischen dem Denken Burlamaquis und demjenigen Pestalozzis, ohne mit dem einen oder dem anderen positive Berührungspunkte zu haben, gerade durch seinen Gegensatz zu den beiden von dem einen zum anderen über und gehört in diesem Sinne ebenso wie diese in eine Betrachtung der Geschichte der schweizerischen Philosophie.

Daß Burlamaqui trotz der Bedeutsamkeit seines «Nurrechts» und trotz seiner imponierenden, seinem Nurrecht zugrunde liegenden, Persönlichkeit in der Schweiz keine Schule gemacht hat, können wir uns am ehesten dadurch erklären, daß nicht lange nach dem Erscheinen seiner «Prinzipien» Rousseau einen demjenigen Burlamaquis entgegengesetzten Standpunkt eingenommen und Burlamaquis Grundgedanken einer «loi naturelle» einer scharfen Kritik unterzogen hat.

Und wenn es uns als zum Verständnis von Burlamaqui wesentlich erschien, uns den prinzipiellen Gegensatz zwischen diesem, als dem Vertreter des schweizerischen Nurrechts des 18. Jahrhunderts, und Grotius, dem Schöpfer des Nurrechts des 17. Jahrhunderts, zu vergegenwärtigen, so erscheint es uns nicht weniger wesentlich für das Verständnis und die gerechte Beurteilung von Rousseau, dem Autor des «Contrat social», uns den Gegensatz zwischen diesem und Burlamaqui, dem allgemein anerkannten Rechtslehrer der Vaterstadt Rousseaus, klarzumachen.

Von Anfang an kommt dieser Gegensatz zwischen

den beiden Genfern in Rousseaus entschiedener Ablehnung von Burlamaquis Begriff einer «loi naturelle» zum Ausdruck. Lange bevor Rousseau in seinem «Contrat social» (1762) sein eigenes politisches Programm dem Glauben Burlamaquis an die in allen Rechtsbeziehungen der Menschen herrschende Gerechtigkeit entgegengesetzt hat, brachte schon seine erste Schrift, «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» (1753), einen leidenschaftlichen Protest gegen den durch nichts zu rechtfertigenden Glauben an die Gerechtigkeit des menschlichen Schicksals. Veranlaßt durch die von der Pariser Akademie ausgeschriebene Preisfrage: «Quelle est l'origine de l'inégalité parmi les hommes, et si elle est autorisée par la loi naturelle?» ist diese Schrift gewidmet den «Souverains Seigneurs de Genève», als der Stadt, deren Gesetze der Gleichheit, «que la nature a mise entre les hommes», am ehesten entsprechen. Derjenige aber, den die Schrift mit ihrer Kritik des Glaubens an die Gerechtigkeit wirklich trifft, ist kein anderer als Burlamaqui mit seinem Glauben an eine in der vollkommenen Übereinstimmung von Tugend und Glück bestehende Gerechtigkeit des menschlichen Lebens, das heißt mit seiner Lehre von der loi naturelle.

Denn in dem menschlichen Leben findet Rousseau das Walten keines anderen «Naturgesetzes» als des Selbsterhaltungstriebes, der im Leben des Menschen ebenso wie in dem aller anderen Lebewesen herrscht.

Und wenn auch Rousseau in dieser Schrift Burlamaqui als eine allgemein anerkannte Autorität erwähnt und an ihn denkt, wenn er von neueren Rechtslehrern

spricht, so kommt doch schon in der Art, wie er die Worte «natürlicher Mensch» und «natürlicher Zustand» gebraucht, zum Ausdruck, daß er den Begriff «Natur» nicht im Sinne einer höheren Bestimmung des Menschen faßt und Burlamaquis Glauben an eine natürliche Übereinstimmung zwischen dem «but» und der «désination» des Menschen und an die darauf ruhende Gerechtigkeit alles menschlichen Lebens nicht teilt. Unter der Natur des Menschen, «tel qu'il a du sortir des mains de la nature», versteht er vielmehr nichts anderes als den dem «homme sauvage» ursprünglich eigenen Instinkt. Denn «l'homme qui médite» sei «un animal dépravé; und «l'état de réflexion» sei «un état contre la nature».

Direkt wandte sich Rousseau gegen den Glauben des schweizerischen Naturrechts an diese Gerechtigkeit des menschlichen Lebens in seinem «Contrat social», in dem er die loi naturelle als eine «metaphysische Idee», unter der man sich nichts Bestimmtes denken könne, für unanwendbar auf die im wirklichen Leben des Staates herrschenden Gesetze erklärte: «Tant qu'on se contentera de n'attacher à ce mot que des idées métaphysiques, on continuera de raisonner sans s'entendre; et quand on aura dit ce que c'est qu'une loi de la nature, on n'en saura pas mieux ce que c'est qu'une loi de l'état.»

Möge die universelle Gerechtigkeit eine Forderung der Vernunft sein, die diese Forderung auf dem Glauben an Gott, als die wahre Quelle aller Gerechtigkeit, gründet, in der Wirklichkeit blieben ihre Gesetze mangels einer natürlichen, nicht bloß durch die Heilige Schrift

verheißenen Sanktion problematisch: «faute de sanction naturelle, les lois de la justice sont vaines parmi les hommes.» Und nur insofern die Menschen untereinander gegenseitige Verpflichtungen und entsprechende Rechte vereinbaren, hätten diese Vereinbarungen Gültigkeit als Gesetze des Rechts, und zwar nur unter der allgemeinen, ebenfalls vereinbarten Voraussetzung, daß alle einzelnen getroffenen Verabredungen eingehalten werden sollen.

Diese Voraussetzung aller menschlichen Satzungen («conventions») ist nach Rousseau der grundlegende stillschweigende Vertrag («pacte fondamental»), der jedem geordneten gesellschaftlichen Zustand vorausgehen und ihm zugrunde liegen müsse und den Rousseau als einen Ersatz für den von ihm preisgegebenen Glauben an eine allen menschlichen Vereinbarungen und den darauf ruhenden Rechtsbeziehungen zugrunde liegende göttliche Gerechtigkeit, an dessen Stelle setzt.

Auf diesem pacte fondamental gründet sich aber auch Rousseaus Konstruktion eines «contrat social», das heißt eines innerhalb einer bereits bestehenden Gesellschaft geschlossenen Vertrages, der dazu bestimmt ist, alle in den menschlichen Beziehungen herrschende Ungerechtigkeit aufzuheben, um mangels einer natürlichen Gerechtigkeit der bestehenden Rechtsbeziehungen durch eine neue Konvention eine soziale Ordnung («ordre social») einzuführen.

Und wie das ganze Denken Rousseaus, so verstehen wir auch diese seine Konstruktion am besten als Reaktion auf die ihrem Wesen nach spezifisch schweizerische

Naturrechtslehre von Burlamaqui, der dem Naturrecht des 17. Jahrhunderts, das nur die formale Richtigkeit der Verträge gewahrt wissen wollte, ein seinem Inhalt nach gerechtes und auf dem Glauben an die Gerechtigkeit Gottes ruhendes und in diesem Sinne natürliches Recht entgegengesetzt hatte. Weil Rousseau eine solche natürliche Gerechtigkeit in den wirklichen Beziehungen unter den Menschen nicht findet und daher Burlamaquis Annahme einer «loi naturelle», das heißt der allgemein herrschenden Gerechtigkeit, als philosophische Konstruktion, um die sich das wirkliche Leben nicht kümmert, ablehnt, glaubt er eine Gleichberechtigung aller, die vor der Natur nicht gleichberechtigt sind, wenigstens vor dem Gesetz durch einen «contrat social» sichern zu müssen.

Diesem Ziel entspricht die mathematische Formel, durch die Rousseau das Grundproblem («le problème fondamental») des «contrat social» glaubt lösen zu können: «trouver une forme d'association, qui défende et protège de toute la force commune la personne et les biens de chaque associé, et par laquelle chacun, s'unissant à tous, n'obéisse pourtant qu'à lui même et reste aussi libre qu'auparavant.» Das Mittel aber, durch das dieses Ziel erreicht werden soll, ist nach Rousseau die «aliénation totale de chaque associé avec tous ses droits à toute la communauté», das heißt die vollständige Selbstentäußerung des Einzelnen an die Gemeinschaft, wie sie nur unter der Voraussetzung der unveräußerlichen und unteilbaren Souveränität des gesamten Volkes möglich sei. So tritt an Stelle von Barbeyracs Glauben an die einzig Gott zukommende Souveränität Rous-

seaus Forderung der Volkssouveränität und wird diese gerechtfertigt durch die Annahme einer «volonté générale», die «pour être vraiment telle, doit l'être dans son objet ainsi que dans son sujet; doit partir de tous, pour s'appliquer à tous».

So fraglich Rousseaus Voraussetzung eines solchen im doppelten Sinne allgemeinen Willens, die Annahme also, daß was alle wollen, nichts anderes sein könne als das Wohl aller, ist auch das von Rousseau auf dieser Annahme gegründete Programm zur Lösung des sozialen Problems, ist seine Konstruktion eines die Bedürfnisse aller befriedigenden «Contrat social.» Denn selbst wenn es gelänge, durch einen «contrat social» die Gleichheit aller vor dem Gesetz dadurch zu sichern, daß, wie Rousseau vorschlägt, kein Gesetz ohne die Zustimmung des ganzen Volkes beschlossen werden dürfte, wäre eine bloß durch einen Vertrag entstandene und auf einer gegenseitigen Vereinbarung ruhende Gesellschaft doch nur eine Interessengemeinschaft, die den Namen eines «corps politique», den Burlamaqui für die auf innerer Gerechtigkeit ruhende Gemeinschaft geprägt hatte, nicht rechtfertigen würde. Denn die von Rousseau geforderte Gleichheit aller vor dem Gesetz, die er auch als «justice réciproque» bezeichnet, bedeutet noch nicht die in der Korrelation der Rechte und der Pflichten jedes Einzelnen bestehende «moralische Freiheit», die ihm allein die ursprüngliche «physische Freiheit», auf die er nach Rousseau im Staatsleben verzichten muß, ersetzen könnte.

Mit der für das schweizerische Naturrecht des

18. Jahrhunderts charakteristischen Forderung eines an sich gerechten Rechtes verglichen, bedeutet Rousseaus Forderung der Gleichheit aller vor den Gesetzen, die selber nur als Vereinbarungen unter den Menschen («conventions») aufzufassen seien, ein Zurückgehen auf das den dauernden Vorteil berechnende und im Sinne des Vertragsrechtes gefaßte Naturrecht des 17. Jahrhunderts, an dessen Stelle das schweizerische Rechtsbewußtsein des 18. Jahrhunderts seine Forderung eines nicht bloß formal richtigen, sondern an sich gerechten Rechts gesetzt hatte, in dessen Fußstapfen aber Rousseau trat.

Wie dieses Naturrecht des 17. Jahrhunderts, so macht auch Rousseau zum Prinzip alles Rechts nicht die innere Gerechtigkeit aller Verträge, sondern nur den allgemeinen und dauernden Vorteil, den jeder Vertragschließende durch den Vertrag sich selbst zu sichern hofft. Und während das schweizerische Naturrecht des 18. Jahrhunderts mit dieser Forderung eines gerechten Rechtes über das Vertragsrecht des 17. Jahrhunderts und die Forderung der formalen Richtigkeit aller Verträge hinausgegangen war, ging Rousseau mit seinem Begriff eines allen Verträgen zugrunde liegenden und sie formal rechtfertigenden «pacte fondamental» wieder über das schweizerische Naturrecht des 18. Jahrhunderts mit dessen Forderung eines an sich gerechten Rechtes hinaus, an dessen Stelle er die bloße Forderung der Einhaltung jedes einmal, wenn auch nur stillschweigend geschlossenen Vertrages setzte, als das eigentliche Ziel jeden Vertrages nur die Wahrung des eigenen Vorteils gelten lassend.

Was Rousseaus «contrat social» allein von dem Vertragsrecht von Hugo Grotius unterscheidet, ist nur seine genauere Berechnung des allgemeinen und dauernden Vorteils, den er ausdrücklich im Hinblick nicht nur auf den Einzelnen, sondern auf sämtliche Vertragschließende faßt, was, da er auch einen stillschweigenden Vertrag gelten läßt, alle Glieder einer Rechtsgemeinschaft betrifft. Unter Verzicht auf den schweizerischen Glauben an eine natürliche Übereinstimmung zwischen den Gesetzen des menschlichen Lebens und den göttlichen Geboten sucht er nur «d'allier toujours ce que le droit permèt et ce que l'intérêt prescrit, afin que la justice et l'utilité ne se trouvent point divisées». Ebenso aber verzichtet er auch auf den schweizerischen Begriff einer durch Nächstenliebe verbundenen «natürlichen Gemeinschaft» und begnügt sich statt dessen mit der Anerkennung einer Interessengemeinschaft, welche die gemeinsamen Interessen aller mit dem Vorteil jedes Einzelnen verbindet.

Als Mitglied einer solchen Interessengemeinschaft bedarf der Mensch freilich keiner besonderen, zur wahren Gemeinschaft führenden Erziehung. Und daher setzt Rousseau in seinem anderen zur gleichen Zeit mit dem «Contrat social» erschienenen Hauptwerk «Emile» der Erziehung des Menschen kein anderes Ziel als die Vorbereitung auf das Leben, dessen natürliche Bedürfnisse zu befriedigen der eigentliche Lebensberuf von jedermann sei.

Doch diesem pädagogischen Programm von Rousseaus «Emile» sollte seitens des schweizerischen Denkens eine noch schärfere Opposition entgegentreten

als dem sozialpolitischen Programm seines «Contrat social». Denn bereits hatte das schweizerische Denken eine eigene Erziehungslehre entwickelt, die den allgemeinen Traditionen der schweizerischen Geistesgeschichte entsprach, zu Rousseaus Verzicht auf jede zielbewußte Beeinflussung des Kindes im Sinne seiner Bestimmung zum Glied einer durch Nächstenliebe verbundenen Gemeinschaft aber im schroffsten Gegensatz stand.

Doch bevor wir diese Erziehung des Menschen zum Leben, wie sie sich Rousseau dachte, näher betrachten, müssen wir die Entwicklung der schweizerischen Erziehungslehre vor Rousseau kennen lernen, damit wir aus ihr auch die Erziehungslehre von Rousseau, als Reaktion gegen die schweizerische Erziehungslehre, aber auch die Opposition verstehen lernen, welche die Erziehungslehre von Rousseau von schweizerischer Seite, nämlich von Pestalozzi, erfuhr.