Beiträge zur Erforschung der Demokratie **2**

René Roca (Hg.)

Liberalismus und moderne Schweiz

Schwabe

Dieses E-Book ist seitenidentisch mit der 1. Auflage der Printausgabe.

Beiträge zur Erforschung der Demokratie 2

Herausgegeben von René Roca
Forschungsinstitut direkte Demokratie (FIdD)

René Roca (Hg.)

Liberalismus und moderne Schweiz

SCHWABE VERLAG BASEL

Der Herausgeber dankt allen Sponsoren, die die Herausgabe des Bandes möglich gemacht haben.

Wissenschaftlicher Beirat:
Prof. Dr. Joachim Hoefele, Dozent für Angewandte Linguistik, Zürcher Hochschule für Angewandte Wissenschaften, ZHAW
Dr. phil. Beat Kissling, Dozent und Gymnasiallehrer für Philosophie, Pädagogik und Psychologie
Prof. Dr. Tobias Straumann, Dozent für Wirtschaftsgeschichte an den Universitäten Basel und Zürich

Copyright © 2017 Schwabe AG, Verlag, Basel, Schweiz
Dieses Werk ist urheberrechtlich geschützt. Das Werk einschliesslich seiner Teile darf ohne schriftliche Genehmigung des Verlages in keiner Form reproduziert oder elektronisch verarbeitet, vervielfältigt, zugänglich gemacht oder verbreitet werden.
Lektorat: Julia Grütter Binkert, Schwabe
Umschlaggestaltung: Marc Siegenthaler, Bern
Gesamtherstellung: Schwabe AG, Muttenz/Basel, Schweiz
Printed in Switzerland
ISBN Printausgabe 978-3-7965-3639-7
ISBN eBook (PDF) 978-3-7965-3738-7

rights@schwabe.ch
www.schwabeverlag.ch

Inhalt

Grusswort von Alt-Bundesrätin Elisabeth Kopp 7

Vorwort 9

René Roca
Einleitung: Liberalismus und direkte Demokratie 11

Paul Widmer
Abweisung der direkten Demokratie im frühliberalen Denken:
Emmanuel Sieyes und Benjamin Constant 51

Robert Nef
Zaccaria Giacometti und Friedrich August von Hayek. Wie kompatibel
ist der klassische Liberalismus mit der Demokratie? 107

Werner Ort
Heinrich Zschokke auf der Suche nach der «richtigen» Demokratie 127

Daniel Annen
Die Schweiz – ein liberaler Staat. Aber wie? Demokratische Strukturen
bei Kant, Schiller, Ragaz und Inglin 143

Die Autoren 167

Grusswort von Alt-Bundesrätin Elisabeth Kopp

Freiheit und Demokratie, das Eine ist Voraussetzung für das Andere und umgekehrt. Freiheit ist die Voraussetzung für eine Demokratie, die Demokratie ist die einzige Staatsform, die die Freiheit langfristig garantieren kann. Die Geschichte lehrt uns, dass totalitäre Regime – ob von links oder rechts – mit dem Wesen des Menschen auf Dauer nicht vereinbar sind.

Als Politikerin nehme ich gleich eine These vorweg: *Liberalismus* lässt sich *auf die Dauer nur* in einer direkten Demokratie verwirklichen. Die Begründung liegt auf der Hand. Zwar gehen oft weniger als 50 Prozent der Stimmberechtigten an die Urne, doch eine Vorlage, die unsere demokratischen Mitspracherechte auch nur wenig einschränken könnte, hätte in unserer direkten Demokratie keine Chance.

Wenn Sie unsere Verfassung anschauen, so sehen Sie, dass sich der Wille, die Macht der Regierung zu beschränken wie ein roter Faden durch die ganze Verfassung zieht. Wir haben keinen mächtigen Präsidenten wie in den USA oder keine Kanzlerin wie in Deutschland, sondern eine siebenköpfige Regierung, deren Präsident nur ein Jahr im Amt ist. Er ist nur *primus inter pares* und darf oder muss die Sitzungen des Bundesrates leiten.

Es gibt auf der ganzen Welt kein Land, das auch nur annähernd so weitgehende politische Mitbestimmungsrechte kennt wie die Schweiz. Wie wir alle wissen, werden in unserer direkten Demokratie die Verfassungen und Gesetze auf allen politischen Ebenen von Gemeinden, Kantonen bis zum Bund von den Stimmberechtigten oder von den von ihnen gewählten Repräsentanten erlassen. Im letzteren Fall haben die Stimmberechtigten die Möglichkeit, das Referendum zu ergreifen. Sie haben auch die Möglichkeit, eine Initiative zur Ergänzung unserer Verfassung zu lancieren. Auch wenn der grösste Teil dieser Initiativen in der Volksabstimmung abgelehnt wird, haben sie doch eine indirekte Wirkung, so zum Beispiel wenn der Bundesrat einen Gegenentwurf ausarbeitet.

Es erstaunt nicht, dass seit der Gründung unseres Bundesstaates im Jahre 1848 die demokratischen Rechte schrittweise ausgebaut wurden. So wurde beispielsweise die Volksinitiative für eine Verfassungsänderung beziehungsweise Ergänzung erst 1891, also rund 40 Jahre nach Gründung des Bundesstaates eingeführt. Und niemand kann ernsthaft die Meinung vertreten, dass wir bei unserem System der direkten Demokratie nicht gut gefahren seien.

Die direkte Demokratie kann aber den Rechtsstaat, der eine Voraussetzung für die Verwirklichung liberaler Ideen ist, auch bedrohen. So steht zum Beispiel die

knapp angenommene Volksinitiative für die Einschränkung der Zuwanderung in diametralem Gegensatz zum Freizügigkeitabkommen mit der EU. Eine harte Nuss für den Bundesrat. Andererseits kann unsere direkte Demokratie von der zunehmenden Globalisierung in Frage gestellt werden.

Von den rund 200 Ländern auf dieser Welt können rund 120 für sich beanspruchen, eine, wie auch immer geartete Demokratie zu sein. Viele davon würden Churchill zustimmen, der in einer seiner berühmten Reden sagte: «The democracy is the worst system of government in the world, exept for all the others.» Während ausländische Verhandlungspartner unsere systembedingte Langsamkeit beklagen, beneiden uns viele Bürger unseres nördlichen Nachbarlandes um unsere weitgehenden Mitspracherechte. Und wir?

Mit Churchill wollen wir immer das Bewusstsein behalten, dass Freiheit ohne Verantwortung nicht möglich ist. Man kann Freiheit auch schleichend verlieren – gegen links und gegen rechts –, indem wir immer mehr Aufgaben an den Staat delegieren oder indem wir uns nicht wenigstens für eine beschränkte Zeit der Öffentlichkeit zur Verfügung stellen. Dabei würden wir Erfahrungen sammeln, die mehr wert sind als hohe finanzielle Entschädigungen. Wir alle sollten unseren Beitrag zur Erhaltung und Stärkung unserer direkten Demokratie leisten, sei es, indem wir sie wissenschaftlich erforschen oder sei es, dass wir eine öffentliche Aufgabe übernehmen. Ich weiss aus Erfahrung, dass diese Sitzungen oft mühsam sind. Aber wir lernen auch dabei und gelingt es uns, Dinge zum Besseren zu wenden, ist es nicht nur ein befriedigendes persönliches Erlebnis, sondern dient unserem Land und damit einer grossen Anzahl von Menschen. Und was wollen wir mehr?

Zum Abschluss möchte ich eine Ungarin zitieren, die 50 Jahre nach ihrer Flucht 1956 in die Schweiz sagte:

> Die Freiheit, die ich meine und an Leib und Seele erfahren habe, sie ist das Fundament, auf dem die Schweiz aufgebaut ist, tief verwurzelt in der Seele der Bewohner. Dieses Fundament bleibt von dem, was an der Oberfläche geschieht, unberührt. Mögen noch so globalisierende Stürme Fluten über das Land hinwegfegen oder europaweit das Land umspülen, die Freiheit, die ich hier erfahren habe, wird keinen Schaden nehmen.

Vorwort

Das «Forschungsinstitut direkte Demokratie» (www.fidd.ch) führte im Herbst 2014 die erste wissenschaftliche Konferenz unter dem Titel «Beiträge des Katholizismus zur modernen Schweiz» durch. Der Tagungsband dazu wurde mittlerweile publiziert. Daran anknüpfend und im Bestreben die historische Forschung zur direkten Demokratie in der Schweiz weiter voranzutreiben, fand am 10. Oktober 2015 in Zürich unter dem Titel «Liberalismus und direkte Demokratie» die zweite Konferenz des Forschungsinstituts statt. Die Tagung widmete sich in zwei Themenblöcken den Erkenntnissen der Demokratie- und Liberalismusforschung. Anhand der Panels «Theoretische Grundlagen des Liberalismus» sowie «Liberale Debatten – repräsentative versus direkte Demokratie» legten die Referenten aus den Fachrichtungen Geschichte, Politologie und Literaturwissenschaften ihre Forschungsresultate dar.

Die liberale Staatsidee wurzelt in der Aufklärungs- und der französischen Revolutionszeit. Sie schlug sich in leitenden Grundsätzen der helvetischen Verfassungen nieder. Damit und mit der Förderung der Volksschule prägte der Liberalismus im 19. Jahrhundert die weitere demokratische Entwicklung in der Schweiz nachhaltig. In der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts blieben Schweizer Liberale gegenüber den Konzepten der direkten Demokratie auf kritischer Distanz und bekämpften diese in der politischen Praxis mit teilweise grosser Vehemenz. In diesem Zusammenhang

Abb.1: Auditorium der Tagung vom 10. Oktober 2015 in Zürich. Foto: Urs Knoblauch, 2015.

liefen die Vertreter einer liberalen Theorie und Praxis in ihrem Hang zur Aristokratisierung und der Förderung einer liberalen Elite immer wieder Gefahr, das moderne Naturrecht zu negieren und an dessen Stelle ein utilitaristisches Prinzip zu favorisieren. Erst nach 1848 näherten sie sich langsam direkteren Formen der Volksmitsprache an und bejahten deren Wert für die politische und wirtschaftliche Entwicklung der Schweiz. Liberalismus und direkte Demokratie wurden so zu wichtigen Bausteinen einer modernen Schweiz.

Die Vorträge der Konferenz sind im vorliegenden Band versammelt. Mit diesem zweiten Band wird die wissenschaftliche Reihe weitergeführt, die «Beiträge zur Erforschung der Demokratie» veröffentlichen will. Ich danke dem Verlag und seiner Lektorin, Frau Julia Grütter Binkert, für die hervorragende Zusammenarbeit, die ich auch bei der Drucklegung dieses Bandes erfahren durfte. Des Weiteren danke ich dem wissenschaftlichen Beirat für die konstruktive und kritische Begleitung sowie dem Fotografen Urs Knoblauch für die ausgezeichneten Bilder. Zu guter Letzt gebührt ein grosser Dank meiner Frau Elfy, die mein Forschungsinstitut und seine Projekte entscheidend unterstützt und mitträgt.

René Roca, im Mai 2017

Einleitung: Liberalismus und direkte Demokratie

René Roca

Freiheit – Gemeinsinn – Fortschritt

Die schweizerische «Freisinnig-demokratische Partei. Die Liberalen» (FDP) entwickelte im Hinblick auf die nationalen Wahlen im Herbst 2015 eine neue Zukunftsstrategie. Die Partei übertitelte die Strategie mit den Begriffen «Freiheit, Gemeinsinn und Fortschritt – aus Liebe zur Schweiz.» Die Zukunftsstrategie findet sich unter dem Kapitel «Werte» auch noch nach den Wahlen auf der Webseite der Partei und wird wie folgt umschrieben:

> Die Schweiz ist Weltspitze. Uns geht es so gut wie sonst kaum jemandem. Grundlage dieser Erfolgsgeschichte sind seit jeher die freisinnigen Werte Freiheit, Gemeinsinn und Fortschritt. Auf diesen Werten basieren freisinnige Errungenschaften wie unsere liberale Wirtschafts- und Gesellschaftsordnung, Föderalismus, direkte Demokratie, Rechtsstaatlichkeit, ein starker, aber schlanker Staat, das Milizsystem, ein gutes Bildungssystem und Weltoffenheit.[1]

Studiert man die Geschichte des Liberalismus in der Schweiz, so kann zweifellos festgestellt werden, dass er massgeblich mithalf, die beschriebenen Errungenschaften zu entwickeln, ausser den Föderalismus und die direkte Demokratie. Hinsichtlich des Föderalismus befürworteten die meisten Liberalen lange noch das helvetische Muster zentralisierter Strukturen. Erst mit dem Widerstand der Katholisch-Konservativen und dem Sonderbundskrieg 1847 wurde 1848 als Kompromiss eine bundesstaatliche, föderalistische Lösung möglich.[2] Die direkte Demokratie bekämpften die Liberalen in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts konsequent.

Nachfolgend sollen zuerst die Begriffe «Liberalismus» und «direkte Demokratie» historisch verortet werden, bevor mit Locke und Rousseau zwei zentrale Theoretiker des politischen Frühliberalismus studiert werden. Locke gilt als Förderer einer repräsentativen Demokratie, Rousseau als 'Vater' der direkten Demokratie. Beide Ansätze prägten nachhaltig den schweizerischen Liberalismus, der sich in seinen verschiedenen Ausformungen nach der Helvetik bildete. Die Geschichte des schwei-

---

1 www.fdp.ch/werte/zukunftsstrategie.html (7.11.2016).

2 René Roca, Der Beitrag des Katholizismus und der Katholisch-Konservativen zur direkten Demokratie in der Schweiz – Die Kantone Schwyz und St. Gallen, in: Katholizismus und moderne Schweiz, Beiträge zur Erforschung der Demokratie 1, hg. von René Roca, Basel 2016, S. 57–79, hier S. 78f.

zerischen Liberalismus – ein eigentliches historisches Forschungsdesiderat – wird, ausgehend von frühliberalen Konzepten unter Einbezug des wichtigsten Vordenkers Constant, dargestellt und hinsichtlich der schweizerischen Regeneration ab 1830 reflektiert. Noch vor einer Parteigründung (FDP, 1894) zerfiel die liberale Bewegung der Schweiz in Teilbewegungen, die erst nach 1848 direktdemokratische Volksrechte in Theorie und Praxis integrierten.

Begriffe – historische Verortung

Der Begriff *Liberalismus* ist als politischer Begriff der postrevolutionären Epoche nach 1789 zuzuordnen. Die «Liberalen» einte die Ablehnung des Ancien Régimes und die Zustimmung zum politischen Wandel. Speziell wurde die Freiheit des Individuums und des Gewissens betont und schon früh wurde vor den Gefahren der Gleichheit gewarnt. Die Ziele der meisten Liberalen waren eine Verfassung mit der Anerkennung individueller Rechte, die Gewaltenteilung und das Demokratieprinzip, basierend auf der Grundlage eines Repräsentativsystems. Die Wahlen sollten einem Zensus-System unterworfen sein. Eine Abstimmung gab es allenfalls nur zur Sanktion der Verfassung, ansonsten waren keine Abstimmungen mittels direktdemokratischer Volksrechte vorgesehen.[3]

Der Liberalismus gründet allgemein im Naturrecht und taucht als politischer Begriff 1812 anlässlich der Kämpfe um die spanische Verfassung und 1817 in Frankreich während der Restauration («idées libérales») auf.[4]

Die liberale Bewegung in der Schweiz war kurz vor und besonders nach der Juli-Revolution von 1830 in Frankreich erfolgreich. In elf von 22 Kantonen fanden Umwälzungen statt, die zu liberal-demokratischen Verfassungen führten und mehrheitlich liberale Kräfte in exekutive und legislative Gewalten brachten. Nach 1830 zerfiel die siegreiche liberale Bewegung rasch und liberale Exponenten entwickelten radikale Strömungen, die teilweise auch Revolution und Gewaltanwendung befürworteten (Jakobinismus), sich jedenfalls für tiefgreifende Veränderungen der bestehenden Verhältnisse einsetzten. Allerdings radikalisierten sich in der Schweiz schon vor 1830 Teile der liberalen Bewegung (Liberal-Radikale wie z.B. Ludwig Snell oder Kasimir Pfyffer) und grenzten sich schärfer von den Frühliberalen und nur moderaten Refor-

3 Rudolf Vierhaus, Art. Liberalismus, in: Geschichtliche Grundbegriffe. Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland, hg. von Reinhart Koselleck et al., Studienausgabe Band 3, Stuttgart 2004, S. 741–785, hier S. 750f.

4 Ebd.

Abb. 1: Denkmal auf der Plaza de España in Cádiz zur Einführung der liberalen Verfassung von Cádiz im Jahre 1812. Foto: Hajotthu, 2013.
Die Verfassung von Cádiz aus dem Jahr 1812 war die erste schriftlich niedergelegte Verfassung, die in Spanien in Kraft gesetzt wurde. Sie war die Grundlage für eine konstitutionell-gemässigte Monarchie und sollte der nationalen Souveränität in Spanien eine Grundlage geben. So heisst es in der Verfassung: «Die Souveränität liegt in ihrem Wesen bei der Nation, der daher ausschliesslich das Recht zusteht, ihre Grundgesetze zu bestimmen.» (Art. 3). Und weiter: «Die Gewalt, Gesetze zu erlassen, liegt bei den Cortes [d.h. dem Parlament] im Verein mit dem König.» (Art. 15).
Liberale Rechte wie das Recht auf Freiheit der Person, das Recht auf Eigentum, das Recht auf Gleichheit vor dem Gesetz sowie das Recht auf Bildung wurden nicht in einem eigenen Abschnitt, sondern über die Verfassung verteilt garantiert.
Die Verfassung von Cádiz wurde zwar bereits 1814 wieder ausser Kraft gesetzt, blieb aber als Ausdruck des frühen liberalen Verfassungsdenkens Vorbild für spätere spanische und auch ausländische Verfassungen.

men ab. Die Liberal-Radikalen profilierten sich in der Sonderbundszeit als Vorkämpfer einer grundlegenden Erneuerung der politischen Institutionen.[5]

Der eigentliche schweizerische Radikalismus, der in der Westschweiz stärker vertreten war, verfügte nie über eine einheitliche politische Theorie; was die verschiedenen Richtungen einte, war das Ziel der nationalen Einigung und die Errichtung eines starken Zentralstaates. Nach 1848 entstand aus radikalen Strömungen der Frühsozialismus, der pointierter egalitäre und etatistische Züge trug, aber auch konsequenter das Prinzip der Volkssouveränität vertrat und sich für mehr direkte Demokratie einsetzte (Demokratische Bewegung der 1860er Jahre).[6]

Der Begriff *direkte Demokratie* meint einerseits ein politisches System und andererseits ein politisches Entscheidungsverfahren, also für die Schweiz die Entstehung und Entwicklung der Initiative und des Referendums in der ersten Hälfte des 19. Jahr-

5 Jean-Jacques Bouquet, Art. Liberalismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Band 7, Basel 2008, S. 823–827, hier S. 823f.; René Roca, Bernhard Meyer und der liberale Katholizismus der Sonderbundszeit. Religion und Politik in Luzern (1830–1848), Bern 2002, S. 81–86.

6 Albert Tanner, Art. Radikalismus, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Band 10, Basel 2011, S. 61f.

hunderts. Ausgehend von einzelnen Kantonen integrierte in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch der Bund in seiner Verfassung direktdemokratische Volksrechte (1874 fakultatives Gesetzesreferendum, 1891 Verfassungsinitiative). Wichtige theoretische Elemente waren dabei das Genossenschaftsprinzip, das moderne Naturrecht und die Idee der Volkssouveränität. Die historischen Bezugspunkte waren die Amerikanische und Französische Revolution, deren Theoretiker im Rahmen von Verfassungsdiskussionen direktdemokratische Elemente thematisierten.[7]

John Locke – Naturrecht, Gewaltenteilung und Repräsentation

Der einflussreiche englische Philosoph und Vordenker der Aufklärung John Locke (1632–1704) wird als 'Vater' und geistiger Wegbereiter des politischen Liberalismus und der repräsentativen Demokratie bezeichnet. Zweifellos beeinflusste er als bedeutender Vertreter des Liberalismus im Kontext der Glorious Revolution in England das geistige Klima vor dem Ausbruch der Französischen Revolution. Locke ging als Vertreter des Naturrechts von Gott gegebenen natürlichen Rechten des Menschen wie dem Recht auf Leben, Freiheit, Gleichheit und Eigentum aus. Der Staat, so Locke, sei dazu da, Leib, Leben und vor allem das Eigentum seiner Bürger zu schützen. Die Philosophie Lockes spielte eine zentrale Rolle in der Entwicklung bürgerlichen Denkens und in der Förderung eines individualistischen liberalen Menschen- und Bürgerbildes. In diesem Sinne gilt Locke als Ahnherr des liberalen demokratischen Verfassungsstaates und betonte dabei, dass die Verwirklichung von Freiheit eine Erziehung zur Freiheit voraussetze.[8]

Naturrecht und Empirie

Locke beschäftigte sich ausführlich mit der Frage des Naturrechts, das zu seiner Zeit praktisch für jede politische Theorie Grundlage war. Er schrieb zum Thema des Naturrechts zwischen 1663 und 1664 acht Essays, die er allerdings nicht veröffentlichte und die erst 1954 publiziert wurden.[9] Locke vertritt in diesen Essays die klas-

---

7 René Roca, Wenn die Volkssouveränität wirklich eine Wahrheit werden soll… Die schweizerische direkte Demokratie in Theorie und Praxis – Das Beispiel des Kantons Luzern, Zürich/Basel/Genf 2012, S. 223–225.

8 Walter Euchner, Einleitung des Herausgebers, in: John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, Frankfurt a.M. 1977, S. 9f.; auch Rolf Steltemeier, Liberalismus. Ideengeschichtliches Erbe und politische Realität einer Denkrichtung, Baden-Baden 2015, S. 67–71.

9 John Locke, Essays on the Law of Nature, in: The Latin Text with a Translation, Introduction and Notes, together with Transcriptes of Locke's shorthand in his Journal for 1676, hg. von Wolfgang von Leyden, Oxford 1954.

sische Naturrechtstheorie, die auf den Lehren der Stoa und der Scholastik, insbesondere derjenigen Thomas von Aquins, beruht. Gott habe die Welt in Harmonie und Ordnung geschaffen und der Kosmos werde von bestimmten Gesetzen gelenkt, denen auch der Mensch als Teil der Schöpfung unterstehe. Der Mensch sei von Gott mit der Vernunft ausgestattet worden, die es ihm erlaube, das natürliche Gesetz zu erkennen, das im Naturzustand wie auch im Staate gelte. Die von den Menschen geschaffenen positiven Gesetze seien nur verbindlich, wenn sie dem natürlichen Gesetz nicht widersprächen. In einer entscheidenden Frage allerdings weicht Locke von der traditionellen Konzeption des Naturrechts ab: Er bestreitet, dass die Prinzipien der natürlichen Normen dem Menschen angeboren seien. Der Mensch, so meint er, müsse sich bei der Ermittlung der Vorschriften des natürlichen Gesetzes allein auf seine Sinne und seinen Verstand verlassen (Sensualismus).[10] Locke formuliert damit den Grundsatz, dass es keine angeborenen Ideen gebe und das frühe menschliche Bewusstsein eine tabula rasa, ein leeres Blatt sei. Erst durch Sinneseindrücke respektive allgemein durch Erfahrungen werde dieses Blatt beschrieben. Dies führt er vertiefend in seinem späteren Hauptwerkt, dem «Versuch über den menschlichen Verstand», aus.[11]

Gewaltenteilung und Mitbestimmung

Das für die politische Theorie wegweisende Werk Lockes, «Two Treatises of Government» («Zwei Abhandlungen über die Regierung»), veröffentlichte er 1690 weniger als Rechtfertigung der «Glorious Revolution» 1689, denn als Pamphlet gegen die Royalisten.[12] Mit der ersten seiner zwei «Abhandlungen» wendet sich Locke gegen das Gottesgnadentum, also gegen die zu seiner Zeit herrschende Auffassung, dass die Fürsten von Gott beauftragt oder legitimiert seien. In der zweiten Abhandlung legt er dar, dass Herrschaft auf eine theoretische Grundlage gestellt werden müsse. Dafür zieht Locke die Vertragstheorie heran, die – ausgehend vom Naturrecht – die politische Herrschaft auf einen Vertrag gründe, den die Menschen untereinander schliessen würden. Vertraglich werde eine Gesellschaft begründet, in der der Einzelne nicht mehr die absolute Freiheit geniesse, sondern der gesetzgebenden Gewalt unterstehe, welche die Menschen selbst durch Übereinstimmung eingesetzt hätten.[13] Locke ist der Überzeugung, dass es ohne eine Gewalt, die das Eigentum ihrer Mitglieder schütze, keine politische Gemeinschaft geben könne. Die Legislative werde

10 Walter Euchner, Naturrecht und Politik bei John Locke, Frankfurt a.M. 1979, S. 221–224.

11 Euchner, Einleitung, S. 15f.; Steltemeier, Liberalismus, S. 68.

12 Euchner, Einleitung, S. 21.

13 John Locke, Zwei Abhandlungen über die Regierung, II, § 22, herausgegeben und eingeleitet von Walter Euchner, Frankfurt a.M. 1977, S. 213f.

ermächtigt, Gesetze zu erlassen und die Mitglieder dieser Gesellschaft müssten sich an die Gesetze halten.[14] Der Staat habe vor allem die Sicherheit vor Gewalt und die Sicherheit des Eigentums zu gewährleisten: «Das grosse und *hauptsächliche Ziel*, weshalb Menschen sich zu einem Staatswesen zusammenschliessen und sich unter eine Regierung stellen, *ist* also *die Erhaltung ihres Eigentums*.»[15] Privateigentum, so Locke, führe zu allgemeinem Nutzen, deshalb sei der primäre Staatszweck, ein Regierungssystem einzuführen, das die individuellen Rechte gegenüber staatlicher Gewalt garantieren soll.[16]

Locke fördert massgeblich den Gedanken der Gewaltenteilung und nimmt schon Teile der Gewaltenlehre von Montesquieu vorweg, wenngleich er prinzipiell nur zwei Gewalten kennt, nämlich die Exekutive und die Legislative und zusätzlich noch die föderative und prärogative Gewalt, die der Exekutive zugeordnet werden. Exekutive und Legislative müssten getrennt werden und sich bei der Gesetzgebung und deren Umsetzung innerhalb der Grenzen des Naturrechts bewegen:

> Diese Legislative ist […] die *höchste Gewalt* des Staates. […] Und zu diesem Zweck legt die Gemeinschaft die legislative Gewalt auch in solche Hände, die ihr geeignet erscheinen, im Vertrauen, dass nach *festen Gesetzen* regiert werde. […] Diese Gesetze sollen auf keinen anderen Zweck als das Wohl des Volkes ausgerichtet sein.[17]

Die Legislative ist der Bestimmungsfaktor der Regierungsform, wobei Locke die folgenden drei Regierungsformen als legitim bezeichnet:

> Wie schon gezeigt worden ist, besitzt bei der ersten Vereinigung der Menschen zu einer Gesellschaft die Mehrheit naturgemäss die gesamte Gewalt der Gemeinschaft. Sie kann alle diese Gewalt anwenden, um der Gemeinschaft von Zeit zu Zeit Gesetze zu geben und diese Gesetze durch Beamte ihrer eigenen Wahl vollstrecken zu lassen. In diesem Fall ist die Form der Regierung eine vollkommene Demokratie. Oder sie kann die Gewalt der Gesetzgebung in die Hände einiger auserwählter Männer und ihrer Erben oder Nachfolger legen, dann ist sie eine Oligarchie, oder aber in die Hände eines einzigen Mannes, und dann ist sie eine Monarchie.[18]

Locke war ein Vertreter der konstitutionellen Monarchie mit eingeschränktem demokratischen Wahlrecht, also einer «gemischten» Staatsform. Die Legislative, so Locke, sei als demokratisch legitimiertes Repräsentativorgan die höchste Gewalt. Er favorisierte ein parlamentarisches Regierungssystem, wobei die Legislative dem

---

14 Locke, II, § 87–89, S. 253–255.

15 Ebd., § 124, S. 278.

16 Steltemeier, Liberalismus, S. 71f.

17 Locke, II, § 136, S. 287f.

18 Ebd., § 132, S. 281f.

Gemeinwohl verpflichtet bleiben müsse. Die «vollkommene», sprich die direkte Demokratie, lehnte Locke entschieden ab.

Manko des Lockeschen Demokratie- und Rechtsstaatsbegriffs ist der Ausschluss weiter Teile der Bevölkerung von den demokratischen Partizipationsrechten. Ein Zensus sorgt dafür, dass an den Wahlen – Abstimmungen, also direktdemokratische Verfahren sind keine vorgesehen – nur Besitzbürger teilnehmen dürfen, nur diese besitzen das aktive und passive Wahlrecht.[19] Regelmässige Wahlen im Sinne einer Legislatur sind vorgesehen, die eigentliche Volkssouveränität soll aber nur im Sinne des Widerstandsrechts zum Tragen kommen. Falls nämlich Eigentum oder Freiheit des Einzelnen durch die eigene Staatsmacht angetastet würden, so hätten die Untertanen, resp. Bürger ein Widerstandsrecht: «Es verbleibt *dem Volk* dennoch *die höchste Gewalt*, die *Legislative* abzuberufen oder *zu ändern*, wenn es der Ansicht ist, dass die *Legislative* dem in sie gesetzten Vertrauen zuwiderhandelt.»[20]

Lockes Ansatz eines politischen Liberalismus hatte eine grosse Bedeutung für die englische Verfassungsentwicklung sowie für die Amerikanische und Französische Revolution. Die wohl bedeutendste, unmittelbare politische Wirkung Lockes findet sich in den berühmten Sätzen der amerikanischen Unabhängigkeitserklärung. Sie könnten von Locke selbst stammen und fassen sein Credo in nuce zusammen:

> Folgende Wahrheiten erachten wir als selbstverständlich: dass alle Menschen gleich geschaffen sind; dass sie von ihrem Schöpfer mit gewissen unveräusserlichen Rechten ausgestattet sind; dass dazu Leben, Freiheit und das Streben nach Glück gehören; dass zur Sicherung dieser Rechte Regierungen unter den Menschen eingesetzt werden, die ihre rechtmässige Macht aus der Zustimmung der Regierten herleiten; dass, wenn immer irgendeine Regierungsform sich als diesen Zielen abträglich erweist, es das Recht des Volkes ist, sie zu ändern oder abzuschaffen und eine neue Regierung einzusetzen.[21]

Jean-Jacques Rousseau – Naturrecht und Volkssouveränität

Der gebürtige Genfer Jean Jacques Rousseau (1712–1778) schuf mit seiner Schrift «Du contrat social ou principes du droit politique» (1762) ein bahnbrechendes Werk zum Thema Demokratie und Volkssouveränität. Als politischen Theoretiker kann man ihn damit sowohl in die Tradition klassischen politischen Denkens stellen als

---

19 Steltemeier, Liberalismus, S. 78.

20 Locke, II, § 149, S. 294.

21 Die Unabhängigkeitserklärung der Vereinigten Staaten von Amerika, 4. Juli 1776 (Declaration of Independence), in: Herbert Schambeck et al. (Hg.), Dokumente zur Geschichte der Vereinigten Staaten von Amerika, zweite, erweiterte Auflage, Berlin 2007, S. 114.

auch neue Elemente politischer Theoriebildung erkennen. Namhafte Philosophen wie Jean Bodin (1530–1596) oder John Locke entwickelten im 16. und 17. Jahrhundert, also im Zeitalter der europäischen Religions- und Bürgerkriege, die Souveränitätslehre und den Vertragsgedanken. Beide gedanklichen Ansätze wiesen Auswege aus der gesellschaftlichen und politischen Zerrüttung. Diese Pfeiler der neuzeitlichen Staatstheorie übernahm Rousseau, doch radikalisierte er das Souveränitätskonzept zu einer Lehre der Volkssouveränität. Er lieferte damit die entscheidende revolutionäre Theorie, um darauf aufbauend die Instrumente der direkten Demokratie zu entwickeln und war alles andere als ein Stichwortgeber des Totalitarismus, wie ihm immer wieder vorgeworfen wird. Ganz im Gegenteil, orientierte er sich an der Freiheit der Persönlichkeit und suchte nach Wegen, um die Mitwirkung der menschlichen Gemeinschaften zu verstärken.[22] In diesem Sinne war Rousseau ein Liberaler, auch wenn er die Freiheit anders als Locke nicht bloss 'negativ' – als 'Freiheit von' –, sondern 'positiv' im Sinne von 'Freiheit zu' fasste.[23] Rousseau war kein grundsätzlicher Gegner von Individualfreiheit und Gewaltentrennung. Für ihn galten aber, gemessen an diesen liberalen Forderungen, Volkssouveränität und die direkte Demokratie als die zentraleren Werte einer politischen Kultur.

Rousseau schrieb, was er besonders betonte, als Bürger der Republik Genf und hatte das kleinstaatliche Ideal der Res publica als beglückende Realität erlebt: «Ich bin als Bürger eines freien Staates geboren und Glied des Souveräns.»[24] Rousseaus Eltern, der Vater war Uhrmacher, gehörten zu den «Bourgeois», jener Klasse in der Genfer Aristodemokratie, die neben der Gewerbefreiheit andere Privilegien wie zum Beispiel die Möglichkeit einer soliden Schulbildung genoss. Dieser biographische Hintergrund und Rousseaus politische Erfahrungen sind wichtig, um seinen theoretischen Ansatz richtig einordnen zu können. Die Republik Genf – vom Staatstheoretiker Bodin als souverän eingestuft – war im Ancien Régime noch nicht ein vollberechtigtes Mitglied der Eidgenossenschaft, sondern ein «Zugewandter Ort».[25] Die Kämpfe seiner Geburtsstadt gaben Rousseaus politischem Denken zweifellos die Richtung und zeigten ihm die Grenzen seines demokratietheoretischen Entwurfes auf, wobei sein Denkansatz auch nicht in der damaligen politischen Realität steckenblieb, sondern einen neuen politischen und gesellschaftlichen Horizont öffnete.

---

22 Steltemeier, Liberalismus, S. 114.

23 Isaiah Berlin, Freiheit. Vier Versuche, Frankfurt a.M. 1995 (EA 1969), S. 197–256.

24 Jean-Jacques Rousseau, Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts (1762), neu übersetzt und herausgegeben von Hans Brockard, durchgesehene und bibliographisch ergänzte Ausgabe, Stuttgart 1986, S. 5.

25 Hans Brockard, Nachwort zu Rousseaus «Gesellschaftsvertrag», Stuttgart 1986, S. 177f.

Personales Menschenbild

Rousseau stellte folgende Aussage an den Anfang seiner Untersuchung: «Ich will untersuchen, ob es in der bürgerlichen Ordnung irgendeine rechtmässige und sichere Regel für das Regieren geben kann; dabei werden die Menschen genommen, wie sie sind und die Gesetze, wie sie sein können.»[26] «Die Menschen, wie sie sind», das bedeutet für Rousseau, dass diese von Natur aus frei und gleich sowie dazu fähig seien, über sich selbst zu bestimmen. Rousseaus Menschenbild widerspricht diametral demjenigen von Bodin und Thomas Hobbes (1588–1679), stützt sich hingegen auf die anthropologischen Grundlagen Samuel von Pufendorfs (1632–1694) und Jean-Jacques Burlamaquis (1694–1748) ab. Burlamaqui, ein wichtiger Vertreter der Westschweizer Naturrechtsschule, dessen Naturrechtslehre auf Pufendorf aufbaute, kannte Rousseau mindestens aus dem Schrifttum.[27] Im Vorwort zum «Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes» (1754) zitiert er ihn zustimmend als Autorität:

> Am meisten nutzbringend und am wenigsten fortgeschritten erscheint mir unter all unseren Kenntnissen die Menschenkenntnis. […] Gerade diese Unkenntnis der Natur des Menschen bringt soviel Unsicherheit und Dunkelheit in die rechte Definition des Naturrechts. Denn die Idee des Rechts, sagt Burlamaqui, und noch mehr die des Naturrechts, sind augenscheinlich auf die Natur des Menschen rückbezogene Ideen. Gerade aus dieser Natur des Menschen selbst, fährt er fort, aus seiner Beschaffenheit und seinem Zustand sind die Prinzipien dieser Wissenschaft abzuleiten.[28]

Der eigentliche Kerngedanke des modernen Naturrechts, der auch Rousseaus Menschenbild prägt, ist, dass das Wesen des Menschen in seiner Freiheit liege: «Die allen gemeinsame Freiheit ist eine Folge der Natur des Menschen,»[29] so Rousseau im «Contrat Social». Aus dieser personalen Sicht gebe erst die Freiheit dem Menschen die Möglichkeit, als Mensch zu leben und zu wirken: «Auf seine Freiheit verzichten, heisst, auf seine Eigenschaft als Mensch, auf seine Menschenrechte, sogar auf seine Pflichten verzichten.»[30] Zugleich ergibt sich daraus ein drängendes Grundproblem: Wie können Freiheitswesen zusammenleben, wenn das Zusammenleben konkret immer eine Beschränkung der Freiheit bedeutet? Der Beantwortung dieser Frage wollte sich Rousseau mit seinem «Contrat Social» widmen.

---

26 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 5.

27 Roca, Volkssouveränität, S. 44–51; auch Simone Zurbuchen, Die Westschweizer Naturrechtsschule. Von Jean Barbeyrac zur Encyclopédie d'Yverdon, in: Dies., Patriotismus und Kosmopolitismus. Die Schweizer Aufklärung zwischen Tradition und Moderne, Zürich 2003, S. 70.

28 Jean-Jacques Rousseau, Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes, in: Ders.: Schriften zur Kulturkritik. Die zwei Diskurse von 1750 und 1755, französisch-deutsch, eingeleitet, übersetzt und herausgegeben von Kurt Weigand, 4., erweiterte Ausgabe, Hamburg 1983, S. 63, 69.

29 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 6.

30 Ebd., S. 11.

Ausgangspunkt und wie Rousseau sagt, «das Urbild der politischen Gesellschaften»[31] ist für ihn die Familie: «Die älteste aller Gesellschaften und die einzig natürliche ist die der Familie.»[32] Darauf aufbauend kommen dem Menschen Rechte und Pflichten zu, die sich aus seiner Freiheit ergeben. Damit eine gesellschaftliche Ordnung, Rousseau spricht vom «bürgerlichen Stand», möglich wird, braucht es eine ethische Grundlage. Fehle die Freiheit, so fehle auch die ethische Grundlage: «[…] seinem Willen jegliche Freiheit nehmen, heisst seinen Handlungen jegliche Sittlichkeit nehmen.»[33]

Freiheit und Gleichheit gehören zusammen, wobei gilt, dass jeder Mensch die gleichen Rechte und Pflichten hat, also nicht eine materielle Gleichheit angestrebt wird:

> Der Stärkere ist nie stark genug, immer Herr zu sein, wenn er nicht seine Stärke in Recht und den Gehorsam in Pflicht überführt. […] Einigen wir uns also darauf, dass Stärke nicht Recht schafft und dass man nur gesetzmässiger Macht zum Gehorsam verpflichtet ist.[34]

Der Übergang vom Naturzustand zum «bürgerlichen Stand», also in eine gesellschaftliche Ordnung, erzeuge im Menschen eine bemerkenswerte Veränderung. Er entwickle sich zu einem moralischen Wesen,

> weil dadurch in seinem Verhalten die Gerechtigkeit an die Stelle des Instinkts tritt und seinen Handlungen die Sittlichkeit verliehen wird, die ihnen zuvor mangelte. Erst jetzt, wo die Stimme der Pflicht an die Stelle des körperlichen Triebs und das Recht an die des Begehrens tritt, sieht sich der Mensch gezwungen, der bislang nur sich selbst im Auge hatte, nach anderen Grundsätzen zu handeln und seine Vernunft zu befragen, bevor er seinen Neigungen Gehör schenkt. Obgleich er sich in diesem Stand mehrerer Vorteile beraubt, die er von Natur aus hat, gewinnt er dadurch so grosse andere, seine Fähigkeiten üben und entwickeln sich, seine Vorstellungen erweitern, seine Gefühle veredeln sich, seine ganze Seele erhebt sich zu solcher Höhe, dass er – würde ihn nicht der Missbrauch dieses neuen Zustands oft unter jenen Punkt hinabdrücken, von dem er ausgegangen ist – ununterbrochen den glücklichen Augenblick segnen müsste, der ihn für immer da herausgerissen hat und der aus einem stumpfsinnigen und beschränkten Lebewesen ein intelligentes Wesen und einen Menschen gemacht hat.[35]

Die Entwicklung zu einem moralischen Wesen, so Rousseau, ergebe sich nicht automatisch. Die ethischen Grundlagen müssten in der Erziehung gelegt werden. 1762, im selben Jahr der Herausgabe des «Contrat Social», veröffentlichte Rousseau zu dieser Problematik seinen wegweisenden Erziehungsroman «Émile ou de l'éduca-

31 Ebd., S. 7.
32 Ebd., S. 6.
33 Ebd., S. 11.
34 Ebd., S. 9f.
35 Ebd., S. 22.

tion». Rousseau versucht darin der Frage nachzugehen, wie der Mensch soweit komme, dass er Rechte und Pflichten wahrnehmen und zu einer gesellschaftlichen Ordnung beitragen könne. Damit liefert er auch einen zentralen Beitrag zur Bedeutung des Bildungsgedankens, der sich im 19. Jahrhundert als Folge des Aufklärungszeitalters im Aufbau des Volksschulwesens niederschlug.[36]

Bedeutung des Gesellschaftsvertrags

Rousseau fordert statt der Abtretung aller Rechte an den absoluten Staat einen in Freiheit ausgehandelten «Contrat social». Der Gesellschaftsvertrag soll das Ergebnis eines idealen Diskurses freier, gleichberechtigter Menschen sein, per se also das Resultat einer freien Vereinbarung von Menschen mit dem Ziel, eine Gemeinschaft zu bilden: «Aber die gesellschaftliche Ordnung ist ein geheiligtes Recht, das allen anderen zur Grundlage dient. Trotzdem stammt dieses Recht nicht von der Natur; es beruht also auf Vereinbarungen.»[37] Kein Mensch übe von Natur aus Herrschaft über einen anderen Menschen aus. Und «da Stärke keinerlei Recht erzeugt, bleiben also die Vereinbarungen als Grundlage jeder rechtmässigen Herrschaft unter Menschen»[38]. Rousseau versucht den Nachweis zu erbringen, dass ein solcher Vertrag kein Unterwerfungsvertrag (wie bei Pufendorf) sei, weil andernfalls gar nicht rechtmässig von einem Vertrag gesprochen werden könne. Der Gesellschaftsvertrag muss in seinen Augen eine Vereinbarung sein, welche auf dem personalen Menschenbild beruhe und als humane Voraussetzungen Freiheit, Gleichheit, Gerechtigkeit und Frieden garantiere:

> Finde eine Form des Zusammenschlusses, die mit ihrer ganzen gemeinsamen Kraft die Person und das Vermögen jedes einzelnen Mitgliedes verteidigt und schützt und durch die doch jeder, indem er sich mit allen vereinigt, nur sich selbst gehorcht und genauso frei bleibt wie zuvor.[39]

Der Gesellschaftsvertrag zerstöre die natürliche Gleichheit nicht, sondern setze im Gegenteil eine sittliche und rechtliche Gleichheit an deren Stelle. Die Natur, so Rousseau, bringe unter den Menschen eine physische Ungleichheit hervor. Sinn und Zweck des Gesellschaftsvertrages sei es aber, «dass die Menschen, die möglicherweise nach Stärke und Begabung ungleich sind, durch Vertrag und Rechte alle gleich werden.»[40]

---

36 Roca, Volkssouveränität, S. 54.

37 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 6.

38 Ebd., S. 10.

39 Ebd., S. 17.

40 Ebd., S. 26.

Der Gesellschaftsvertrag schaffe unter den Bürgern eine solche Gleichheit, dass sich alle unter den gleichen Bedingungen für eine Gemeinschaft verpflichten und die gleichen Rechte besitzen würden. Diese Definition eines Gesellschaftsvertrags beschreibt exakt das Genossenschaftsprinzip, das im Ancien Régime der Schweiz mittels Korporationen umgesetzt wurde.[41] Diese Korporationen der voralpinen und alpinen Täler, aber auch die zahlreichen Landgemeinden des Mittellandes und des Juras bildeten mit den drei sogannten «Selbst» – der Selbsthilfe, der Selbstverantwortung und der Selbstverwaltung – bereits jahrhundertealte Institutionen und waren konstitutiv für das in politischen Kämpfen immer wieder reklamierte «Alte Recht». Rousseau spricht mit seiner Vorstellung eines Gesellschaftsvertrages implizit auch ein Traditionselement der Schweiz an, das sich auf natürliche Weise in «herrschaftsfreien Räumen» entwickelt hatte und das für die Demokratieentwicklung, speziell auch für die direkte Demokratie, als Traditionsgut eine wichtige Voraussetzung war.[42]

Der Gesellschaftsvertrag verlangt nach Rousseau von jedem einzelnen eine gewisse Einordnung in das gemeinschaftliche Wirken, so wie das der geschilderte Genossenschaftsgedanke auch fordert:

> Gemeinsam stellen wir alle, jeder von uns seine Person und seine ganze Kraft unter die oberste Richtschnur des Gemeinwillens; und wir nehmen, als Körper, jedes Glied als untrennbaren Teil des Ganzen auf. Dieser Akt des Zusammenschlusses schafft augenblicklich anstelle der Einzelperson jedes Vertragspartners eine sittliche Gesamtkörperschaft, die aus ebenso vielen Gliedern besteht, wie die Versammlung Stimmen hat […].[43]

Aufgabe des eigenen Willens zugunsten des allgemeinen Willens ist also nicht Unterwerfung, da der vernünftige eigene Wille dem allgemeinen nicht entgegengesetzt sein kann, sondern in diesem zum Ausdruck kommt.

> Was der Mensch durch den Gesellschaftsvertrag verliert, ist seine natürliche Freiheit und ein unbegrenztes Recht auf alles, wonach ihn gelüstet und was er erreichen kann; was er erhält ist, die bürgerliche Freiheit und das Eigentum an allem, was er besitzt. Damit man sich bei diesem Ausgleich nicht täuscht, ist es notwendig, die natürliche Freiheit, die ihre Schranken nur in der Stärke des Individuums findet, deutlich von der bürgerlichen Freiheit zu unterscheiden, die durch den Gemeinwillen begrenzt ist […].[44]

Rousseau nimmt mit dieser Beschreibung des Gegensatzes der «volonté général» und der «volonté de tous» exakt die politische Kultur der direkten Demokratie vorweg.

---

41 René Roca, Genossenschaften als Kulturgut, in: Neue Zürcher Zeitung, Nr. 210, 10. September 2012, S. 15.

42 Roca, Volkssouveränität, S. 7–17.

43 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 18.

44 Ebd., S. 22.

Revolutionäre Theorie der Volkssouveränität

Für Rousseau ist der Souverän das Volk, will heissen die männlichen Bürger einer Gemeinschaft, die sich mittels eines Gesellschaftsvertrags zusammenschliessen. Grundlage von Rousseaus «Volkssouveränität» ist ein radikal formuliertes Widerstandsrecht:

> Dass es infolgedessen gegen die Natur der politischen Körperschaft ist, dass sich der Souverän ein Gesetz auferlegt, das er nicht brechen kann. […] daraus sieht man, dass es für den Volkskörper keinerlei verpflichtendes Grundgesetz gibt noch geben kann, welcher Art auch immer, nicht einmal den Gesellschaftsvertrag.[45]

Rousseau definiert die Volkssouveränität in einer radikalen Weise, was zu zahlreichen Missverständnissen führte:

> Der Souverän ist, allein weil er ist, immer alles, was er sein soll. […] In der Tat kann jedes Individuum als Mensch einen Sonderwillen haben, der dem Gemeinwillen, den er als Bürger hat, zuwiderläuft oder sich von diesem unterscheidet. […] Damit nun aber der Gesellschaftsvertrag keine Leerformel sei, schliesst er stillschweigend jene Übereinkunft ein, die allein die anderen ermächtigt, dass, wer immer sich weigert, dem Gemeinwillen zu folgen, von der gesamten Körperschaft dazu gezwungen wird, was nichts anderes heisst, als dass man ihn zwingt, frei zu sein.[46]

Souveränität ist für Rousseau nichts anderes als die Ausübung der «volonté générale», der Souverän ist für ihn per Definition ein «Kollektivwesen».[47] Der allgemeine Wille ist das, was jeder Bürger im Interesse des Allgemeinwohls und nicht aus Eigeninteresse wollen müsste. Freiheit ist nur unter der Autorität des im Gesetz verkörperten allgemeinen Willens möglich.

Mit dieser Definition leistet Rousseau keineswegs «totalitären» Tendenzen Vorschub, wie immer wieder behauptet wurde.[48] Der Schweizer Historiker Adolf Gasser (1903–1985) hält dagegen, dass mit einer solchen Interpretation Rousseaus Gedankengänge und Absichten völlig wahrheitswidrig entstellt würden: «Was der Verfasser des ‘Contrat social’ verkündete, das war eine zutiefst antitotalitäre, nämlich eine föderalistische Staatsauffassung.»[49] Wofür sich Rousseau vor allem interessiere, so Gasser, sei die «Aufrichtung einer echten Volkssouveränität»[50].

---

45 Ebd., S. 20.

46 Ebd., S. 21.

47 Kurt Röttgers; Ralf Linvers, Art. Volkssouveränität, in: Historisches Wörterbuch der Philosophie, Band 11, Basel 2001, S. 1110.

48 Manfred G. Schmidt, Demokratietheorien. Eine Einführung, 3. überarbeitete und erweiterte Auflage, Opladen 2000, S. 104.

49 Adolf Gasser, J.J. Rousseau als Vater des Totalitarismus? (1953), in : Ders., Ausgewählte Schriften 1933–1983, Basel, 1983, S. 180–182, hier S. 180.

50 Ebd.

Ein Mehrheitsentscheid ist nach Rousseau ein vernünftiger Ausdruck des Gemeinwillens. Der Einzelne habe sich einem Mehrheitsentscheid unterzuordnen und diesen mitzutragen, weil sonst der gesellschaftliche Zusammenhalt in Frage gestellt sei. Das heisst nach Rousseau allerdings nicht, dass im Einzelfall eine entschiedene Sachfrage später nicht nochmals thematisiert werden kann, was ja bis heute die Praxis der direkten Demokratie in der Schweiz prägt.

Die Souveränität als solche kann laut Rousseau nicht zur Disposition stehen: «Ich behaupte deshalb, dass die Souveränität, da sie nichts anderes ist als die Ausübung des Gemeinwillens, niemals veräussert werden kann.»[51] Rousseau nimmt in diesem Zusammenhang selbst explizit gegen autoritative Strukturen Stellung und unterstreicht das Widerstandsrecht des Volkes:

> Wenn daher das Volk einfach verspricht, zu gehorchen, löst es sich durch diesen Akt auf und verliert seine Eigenschaft als Volk; in dem Augenblick, in dem es einen Herrn gibt, gibt es keinen Souverän mehr, und von da an ist der politische Körper zerstört. Das heisst nicht, dass die Befehle der Oberhäupter nicht so lange für Gemeinwillen gelten können, als der Souverän, der die Freiheit hat, sich zu widersetzen, dies nicht tut. In einem solchen Fall muss man aus dem Schweigen aller auf die Zustimmung des Volkes schliessen.[52]

Aus dem gleichen Grund, so Rousseau, aus dem die Souveränität unveräusserlich sei, «ist sie auch unteilbar.»[53] Rousseaus These von der Unteilbarkeit der Souveränität, die er von Bodin übernahm, richtete sich nicht direkt gegen die Lehre Montesquieus von der Teilung der drei Gewalten. Auch für Montesquieu bestand die Souveränität nur in der Einheit der Gewalten, ihre Verteilung auf verschiedene, voneinander unabhängige Funktionsträger diente gerade der Sicherung der einen Souveränität. Rousseau wandte sich mit seiner Aussage der Unteilbarkeit eher gegen die im 17. und 18. Jahrhundert allgemein übliche Auffassung, die Souveränität setze sich aus verschiedenen Rechten zusammen. Demgegenüber betont Rousseau den ursprünglichen Charakter der Souveränität: Für einen Staat sei Souveränität keine nachträgliche, aus verschiedenen Stücken zusammengesetzte Grösse, sondern eine ursprüngliche und fundamentale. Erst aus ihr liessen sich verschiedene staatliche Funktionen ableiten und nicht umgekehrt. Rousseau ist durchaus bereit, die Regierung und die Rechtsprechung eigenen, von der souveränen Volksversammlung eingesetzten und kontrollierten Körperschaften zu übertragen. Der Akt der Gesetzgebung als der für Rousseau wesentliche Inhalt der Souveränität muss aber zwingend der Versammlung der Bürger vorbehalten bleiben. Endgültig Gesetze geben könne

51 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 27.

52 Ebd., S. 28.

53 Ebd.

nur das Volk: «Die Grundlage des politischen Lebens liegt in der souveränen Gewalt. Die Legislative ist das Herz des Staates, die Exekutive sein Gehirn, das allen seinen Gliedern Bewegung verleiht.»[54]

Daraus folgt, dass er jegliches Repräsentativsystem verwirft. Die Souveränität ist nicht nur unveräusserlich und unteilbar, sie kann auch nicht vertreten werden:

> Sie besteht wesentlich im Gemeinwillen, und der Wille kann nicht vertreten werden: er ist derselbe oder ein anderer; ein Mittelding gibt es nicht. Die Abgeordneten des Volkes sind also nicht seine Vertreter, noch können sie es sein, sie sind nur seine Beauftragten; sie können nicht endgültig beschliessen. Jedes Gesetz, das das Volk nicht selbst beschlossen hat, ist nichtig; es ist überhaupt kein Gesetz.[55]

Der Volkssouverän als legislative Gewalt darf keine Repräsentanten bestimmen, sonst verliert er seine Existenz: «Wie dem auch sei, von dem Augenblick an, wo ein Volk sich Vertreter gibt, ist es nicht mehr frei; es ist nicht mehr.»[56] Zudem, so Rousseau, rühre die Idee der Repräsentation, wie sie auch Locke vertrat, vom Feudalstaat her, also von einer ungerechten und absurden Regierungsform. Rousseau formuliert damit einen klaren Gegensatz zu Locke und unterstellt allen repräsentativen Systemen aristokratische und monarchische Tendenzen. Selbst den englischen Parlamentarismus als berühmtes Beispiel einer gelungenen Mischverfassung zerpflückt Rousseau gnadenlos: «Das englische Volk glaubt frei zu sein, es täuscht sich gewaltig; es ist nur frei während der Wahlen der Parlamentsmitglieder; sobald diese gewählt sind, ist es Sklave, ist es nichts.»[57]

Zwar ist die Souveränität für Rousseau absolut, sie habe aber gleichwohl Grenzen. Eine Begrenzung der Souveränität von aussen, also durch andere Mächte, lehnt er mit Nachdruck ab. Eine Begrenzung von innen ist für ihn aber vom Wesen der Souveränität her gegeben:

> Wie die Natur jedem Menschen eine unumschränkte Gewalt über alle seine Glieder gegeben hat, so gibt der Gesellschaftsvertrag der politischen Körperschaft eine unumschränkte Gewalt über all die ihren, und ebendiese Gewalt ist es, die, wie ich gesagt habe, vom Gemeinwillen geleitet, den Namen Souveränität trägt. Ausser der öffentlichen Person haben wir aber die Privatpersonen zu betrachten, die diese bilden und deren Leben und Freiheit von Natur aus von ihr unabhängig sind. Es geht also darum, die jeweiligen Rechte der Bürger und des Souveräns genau zu unterscheiden.[58]

---

54 Ebd., S. 97.
55 Ebd., S. 103.
56 Ebd., S. 105.
57 Ebd., S. 103.
58 Ebd., S. 32f.

Rousseau unterstreicht speziell, dass der Souverän den Einzelnen nur zum Wohl der Gemeinschaft belasten darf. Er fordert zwar nicht wie Locke Grundrechte für das Individuum gegenüber dem Staat, aber die «volonté général» dürfe als politische Körperschaft nicht zu einem «Leviathan» wie bei Hobbes werden.

Die Schweiz als republikanisches Modell

Rousseau zählt explizit Bedingungen auf, die für ihn verwirklicht sein müssen, um seine Vorstellung von Gesellschaftsvertrag und Volkssouveränität umzusetzen:

> Erstens einen sehr kleinen Staat, in dem das Volk einfach zu versammeln ist und jeder Bürger alle andern leicht kennen kann; zweitens eine grosse Einfachheit in den Sitten, die die Vielfalt der Angelegenheiten und heiklen Diskussionen steuert; dann weitgehende Gleichheit in der gesellschaftlichen Stellung und der Vermögen, ohne welche die Gleichheit von Recht und Einfluss nicht lange bestehen kann; schliesslich wenig oder gar kein Luxus.[59]

Diese Stelle zeigt deutlich, dass Rousseaus Idee eines demokratischen Gemeinwesens auf «autonome Kleinräume» beschränkt ist, auf ein Staatswesen, das politisch überschaubar ist. Mit der obigen Beschreibung meinte er wohl, ohne das explizit zu sagen und abgesehen von der von ihm bewunderten antiken Polis-Demokratie, die schweizerische Eidgenossenschaft als Staatenbund und die einzelnen Kantone, die im 18. Jahrhundert von solchen Voraussetzungen geprägt waren. Gasser führt dazu aus, dass Rousseaus ganze Liebe dem Kleinstaat gehöre und «der Idee der lokalen Selbstregierung»[60]. Er habe richtigerweise vorgeschlagen, auch die grossen Staaten nach kleinstaatlichen Prinzipien aufzulockern – «im Sinne der wichtigsten aller Gewaltentrennungen: jener von unten her»[61].

Weiter betont Rousseau die Bedeutung des «Alten Rechts» und in diesem Zusammenhang die Rechtstradition im Sinne eines Gewohnheitsrechts, wie es sich auch während des Ancien Régimes in der Schweiz ausbildete:

> Warum also erweist man alten Gesetzen eine solche Ehrfurcht? Aus ebendiesem Grund. Man muss annehmen, dass nur die Vorzüglichkeit der alten Willensentscheidungen sie so lange überdauern lassen konnte; wenn der Souverän sie nicht ständig als heilsam anerkannt hätte, hätte er sie tausendmal widerrufen.[62]

Im Zentrum des politischen Geschehens standen in vielen eidgenössischen Kantonen und Gemeinden die Landsgemeinde oder Gemeindeversammlung, und damit die

59 Ebd., S. 73.
60 Gasser, Rousseau, S. 180.
61 Ebd., S. 181.
62 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 97.

Befugnis zur selbständigen lokalen Rechtssetzung. Im Ancien Régime besass praktisch jede Gemeinde ihr eigenes lokales Beamtenrecht, in das sich die Obrigkeiten in der Praxis kaum einmischten, allenfalls ansatzweise über die Gerichtsbehörden. Das von einer Gemeinde autonom gesetzte Recht war die Grundlage für die «alte Gemeindefreiheit» in der Schweiz. Rousseau beschreibt diesen Vorgang im «Contrat Social» so:

> Der Souverän handelt, da er keine andere Macht hat als die Legislative, nur mittels Gesetzen, und da Gesetze nichts anderes als die eigentlichen Akte des Gemeinwillens sind, kann der Souverän nur dann handeln, wenn das Volk versammelt ist. […] [Dazu] bedarf es fester und regelmässig wiederkehrender Versammlungen […].[63]

Rousseau erwähnt nur vereinzelt explizit die schweizerische Eidgenossenschaft: «Wie aber gibt man den kleinen Staaten genug Stärke, um den grossen Widerstand zu leisten? So wie vormals die griechischen Städte dem Grosskönig widerstanden und wie in neuerer Zeit die Niederlande und die Schweiz dem Hause Habsburg widerstanden haben.»[64] Er bringt an dieser Stelle Zusammenschlüsse und Konföderationen ein, also das Bündnisnetz, das den schweizerischen Staatenbund bis zur Helvetik prägte. Dies ist ein wichtiger Hinweis, dass Rousseau sich den gesellschaftlichen Aufbau von unten nach oben vorstellte. Ausgehend von freien Gemeinden, die sich aufgrund eines Gesellschaftsvertrages konstituieren und untereinander verbünden, wächst dieser Zusammenschluss bis zu einer Konföderation oder Föderation weiter und prägt so den staatlichen Aufbau. Leider vertiefte Rousseau den föderalistischen Gedanken nicht weiter (ausser punktuell in seiner Schrift über Polen), aber implizit ergibt sich eine relativ klare Vorstellung des «Bauprinzips» von autonomen Kleinräumen und staatlichem Grossraum. Gasser schreibt zu diesem Prinzip: «Gerade die Volkssouveränität muss in den volksnächsten Lebenskreisen, in den Gemeinden, voll und klar ausgebildet sein, wenn sie von der Bevölkerung auch im Gesamtstaat als eine lebendige Wirklichkeit empfunden werden soll.»[65]

Der Staat wäre somit, durchaus auch im Sinne Rousseaus, eine freiwillige vertragliche Föderation von Gemeinden. Rousseau meint wohl das Schweizer Volk, wenn er vom glücklichsten Volk der Welt spricht:

> Wenn man beim glücklichsten Volk der Welt sieht, wie eine Schar Bauern die Staatsgeschäfte unter einer Eiche erledigt und sich immer vernünftig benimmt, kann man da umhin, das Raffinement der anderen Nationen zu verachten, die sich berühmt und elend machen mit so viel Kunst und Geheimniskrämerei? Ein derart regierter Staat braucht sehr

63 Ebd., S. 98f.

64 Ebd., S. 100.

65 Adolf Gasser, Bürgermitverantwortung als Grundlage echter Demokratie, in: Ders., Staatlicher Grossraum und autonome Kleinräume, Basel 1976, S. 42.

> wenige Gesetze, und sooft es nötig wird, neue zu erlassen, ist die Notwendigkeit hierfür allgemein sichtbar. Wer sie als erster vorschlägt, spricht nur aus, was alle schon gefühlt haben, und weder Intrigen noch Beredsamkeit kommen in Frage, um als Gesetz durchzubringen, was jeder schon zu machen beschlossen hat, sobald er sicher ist, dass die anderen ebenso handeln werden wie er.[66]

Rousseaus Vorstellung einer «verinnerlichten» demokratischen Kultur ist durchaus eine ideale. Aber seine Beobachtungen, dass die Schweizer ein zufriedenes Volk sind und seine Begründung, dass eine solche Gemütslage mit der politischen Verfassung, sprich den demokratischen Verhältnissen etwas zu tun habe, sind aufschlussreich. Sie bestätigen heutige Befunde der Glücksforschung, die nachweisen, dass je direktdemokratischer ein Gemeinwesen ausgestaltet sei, umso glücklicher sich die Bürgerinnen und Bürger fühlten.[67]

Rousseau vollzieht den Schritt von der vormodernen, sprich genossenschaftlichen zur modernen Demokratie. Seine Basis bildet das moderne Naturrecht mit seinem personalen Menschenbild. Sein revolutionäres Konzept der Volkssouveränität, das ein völlig neues Staatsverständnis begründete, war in den schweizerischen Kantonen der Angelpunkt, um in den Landsgemeindekantonen die vormoderne oder genossenschaftliche Demokratie weiterzuentwickeln und in den übrigen Kantonen direktdemokratische Instrumente wie das Gesetzesveto zu kreieren.

Dass Rousseau selber Zweifel an der Realisierbarkeit der Demokratie ausserhalb kleinster politischer Ordnungen hegte, liegt vermutlich mehr am historischen Kontext und seinem unsteten und immer wieder bedrohten Leben als an seiner Überzeugung, dem Menschen Freiheit zuzutrauen. Viele Denkansätze konnte er selber nicht zu Ende führen, einiges blieb rudimentär und widersprüchlich. Aber die Leidenschaft für Freiheit und Gleichheit sowie für die «reine» Demokratie entzündete andere, die Rousseaus Gedanken begeistert aufnahmen.[68]

Rousseaus Idee der Volkssouveränität wirkte sehr befruchtend auf die Demokratiediskussion in der Schweiz. Als im 18. Jahrhundert aufklärerische Ideen auch in der Schweiz Fuss fassten, «verschmolzen» die neuen Menschenrechtsideen der amerikanischen und französischen Revolution mit dem Korpus des schriftlich fixierten oder mündlich überlieferten gewohnheitsrechtlichen «Alten Rechts». Während der Helvetik haben die Gemeinden diesen Vorgang beschleunigt, da sie eigentliche Brücken von der «alten» zur «neuen Freiheit» bildeten.

---

66 Rousseau, Gesellschaftsvertrag, S. 112.

67 Bruno S. Frey; Alois Stutzer, Stärkere Volksrechte – zufriedenere Bürger: eine mikroökonometrische Untersuchung für die Schweiz, in: Schweizerische Zeitschrift für Politikwissenschaft, Vol. 6, Zürich 2000, S. 1–30.

68 Roca, Volkssouveränität, S. 62f.

Die «Volkstage» der schweizerischen Regeneration, die konzentriert in verschiedenen Kantonen in den Jahren 1830/31 stattfanden, waren in ihrer Rhetorik der Appelle und Anklagen Brennpunkte einer intensiven Rousseau-Rezeption. Sie waren kein neues Phänomen und hatten bereits während des Ancien Régimes Vorläufer. Aus den Volkstagen als Protestversammlungen resultierten meistens «Memoriale» oder Bittschriften, die einen revolutionären Umbruch in einzelnen Kantonen herbeiführten und in der Regel in Verhandlungen eines Verfassungsrates mündeten. Rousseaus Idee der «Volkssouveränität» wurde in der Memorialliteratur und in den Verhandlungen der Verfassungsräte konkretisiert. Vom öffentlichen Protest über die schriftliche Fixierung von Forderungen und Einsprüchen bis zu institutionalisierten Verhandlungen über Verfassungsentwürfe wurde die Rousseau-Rezeption immer expliziter. War der Bezug zu Rousseau an den Volkstagen meistens implizit, so warfen die Verfassungsräte der Regeneration teilweise wörtliche Zitate aus dem «Contrat Social» in die Debatte.[69]

Liberalismus in der Schweiz

In der Geschichtsforschung wurde die Ideengeschichte des schweizerischen Liberalismus bisher nur in bestimmten Ansätzen dargestellt. Im Gegensatz zu anderen europäischen Ländern schenkten die Historiker – mit gewissen Ausnahmen[70] – dem schweizerischen Liberalismus kaum Aufmerksamkeit, obwohl die Schweiz das grosse Experimentierfeld des Liberalismus in den Jahren vor 1848 war:[71]

> Für die Geschichte des europäischen Liberalismus im 19. Jahrhundert war das schweizerische Beispiel von grosser Bedeutung und diente so vielen anderen Völkern, die sich von den Fesseln der Vergangenheit freizustrampeln suchten, als Vorbild, dass man sich verwundert fragt, weshalb nichtschweizerische Historiker davon bislang so wenig Notiz genommen haben.[72]

In Europa war die Entwicklung der liberalen Ideen eng verknüpft mit der wirtschaftlichen und politischen Emanzipation des Bürgertums gegenüber den absolutistisch-feudalen Monarchen.

---

69 Ebd., S. 63.

70 Gordon A. Craig, Geld und Geist. Zürich im Zeitalter des Liberalismus, 1830–1869, München 1988; William L. Langer, Political and Social Upheaval, 1832–1852, Boston 1969.

71 Alexis Keller, Freiheit und Tugend. Grundlagen und Herkunft des schweizerischen Liberalismus, in: Neue Zürcher Zeitung, 4./5. Juni 2005, S. 68.

72 Craig, Geld, S. 11.

Im Zuge der Französischen Revolution trat der Frühliberalismus Ende des 18. und Anfang des 19. Jahrhunderts als Geisteshaltung und Weltanschauung in Erscheinung. Frühliberale vertraten als Grundforderung die Freiheit des Individuums und des Gewissens sowie als Aufklärer das moderne Naturrecht und grundsätzlich ein optimistisches Menschenbild. In der Schweiz war es Rousseau, der mit seinem «Contrat Social» als erster frühliberales Gedankengut vertrat, indem er die Verbindung der natürlichen Freiheit mit dem Gesetz aufzeigte.[73]

Gordon A. Craig (1913–2005) hält des Weiteren fest: «Die Geburtshelferin des Schweizer Liberalismus war die Französische Revolution.»[74] Eine erste Bewährungsprobe war die Helvetik (1798–1803). Die damals von Frankreich besetzte Schweiz wurde von oben als Einheitsstaat konstituiert und hielt mit der helvetischen Verfassung erstmals grundlegende liberale Postulate fest, die sich aber in der von Krieg, Okkupation und ständigen Unruhen geprägten politischen Praxis nicht bewähren konnten.[75]

Während der Restauration (1815–1830) war die Schweiz wieder ein Staatenbund auf der Grundlage eines Bundesvertrags. Diese Phase kann in der Schweiz als ausgesprochene Umbruchszeit bezeichnet werden. Die Kantone waren 'Laboratorien der Freiheit' und neben den Versuchen, die Strukturen des Ancien Régimes wieder zu errichten, wurden frühliberale Konzepte diskutiert und in Ansätzen umgesetzt.[76] Ökonomische und Gelehrte Gesellschaften (Sozietäten), Studentenverbindungen sowie Schützenvereine debattierten frühliberales Gedankengut, transportierten es in der Schweiz über ihre sozialen Netzwerke und verbanden so Stadt und Land. Die 1819 wieder erneuerte Helvetische Gesellschaft verband Themen wie Freiheit, Nation und vaterländische Geschichte und versuchte ein 'nationales Bewusstsein' zu pflanzen. Sie wurde so zu einem wichtigen Vorboten der Regeneration in den Kantonen und im Bund.[77]

Frühliberale Konzepte – zwischen Naturrecht und Aristokratisierung

Versucht man die geistige Haltung der ersten Generation des schweizerischen Liberalismus herauszuarbeiten, genügt es nicht, sie lediglich als politische Bewegung zu betrachten:

---

73 Bouquet, Liberalismus, S. 823.

74 Craig, Geld, S. 41.

75 Ebd., S. 43–48.

76 Ebd., S. 52–55.

77 Roca, Bernhard Meyer, S. 81.

> 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.[78]

Im Mittelpunkt dieser Welt- und Lebensanschauung stand die Idee der Freiheit. Die ersten Vertreter im 18., resp. Anfang des 19. Jahrhunderts waren als eigentliche gesellschaftliche Elite liberale Denker wie Johann Heinrich Füssli, Hans Konrad Escher, Paul Usteri, Ludwig Meyer von Knonau, Albrecht Rengger, Philipp Albert Stapfer und Heinrich Zschokke (siehe Beitrag von Werner Ort in diesem Band) sowie in der französischen Schweiz unter anderen Frédéric-César de La Harpe und Henri Monod. Diese Persönlichkeiten lassen sich allerdings nicht in irgendein Schema einordnen. Ausgehend von der Vernunftfähigkeit des Menschen verband sie die Auffassung, dass der Mensch gemäss dem modernen Naturrecht eine personale Natur besitzt und dass in seinem Inneren «das Sittliche einer ebenso gewissen Realität entspricht wie es die naturwissenschaftliche fassbare Welt ist».[79] Die sittliche Weltordnung war für die frühliberalen Vertreter nicht bloss eine Summe von Konventionen, die das irdische Leben ermöglichten, sie entspringe auch nicht einem göttlichen Gebot, dem sich der Mensch zu unterwerfen habe, «sondern sie ist der Ausdruck einer überirdischen Realität, an welcher der Mensch ebensolchen Anteil hat wie an der sichtbaren, natürlichen Welt».[80] Die Liberalen der ersten Stunde griffen den Ansatz Pufendorfs von der «Würde des Menschen» auf und lancierten eine Tugenddebatte, welche die Frage in den Mittelpunkt stellte, wie ein Leben nach der Vernunft zu führen und wie das öffentliche Leben im selben Sinn zu ordnen sei.[81] Diese Debatte führte die Liberalen automatisch auch zu Fragen der demokratischen Ordnung.

Was bei den Frühliberalen neben der Staatsform stets im Mittelpunkt ihrer Staatsidee stand, war der sittliche Gehalt des staatlichen Lebens. Der ideale Staat war derjenige, der die Herrschaft der Vernunft, sprich des kategorischen Imperativs zu verwirklichen erlaube.[82] Der Schweizer Frühliberale Albrecht Rengger (1764–1835) schreibt in einem Brief an Hans Konrad Escher 1795:

> 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

78 Wolfgang von Wartburg, Zur Weltanschauung und Staatslehre des frühen schweizerischen Liberalismus, in: Schweizerische Zeitschrift für Geschichte, 9. Jahrgang, Zürich 1959, S. 1–45, hier S. 2.

79 Ebd., S. 9.

80 Ebd., S. 10.

81 Ebd., S. 20.

82 Ebd., S. 22.

> alle Menschen gleiche Ansprüche auf die Ausbildung ihrer Vernunft und Sittlichkeit haben […] so wird man notwendig zu einer ausführbaren demokratischen Form geführt.[83]

Die «ausführbare demokratische Form» war ein Rechtsstaat mit Gewaltenteilung im Gewand einer konstitutionellen Monarchie oder einer sogenannten Mischform, zum Beispiel einer Aristodemokratie. In diesem Sinne konnte sich für die Frühliberalen «bürgerliche Freiheit» verwirklichen. In einem 1796 publizierten Aufsatz über die Ursachen und Wirkungen der Französischen Revolution scheint Rengger die Vorstellung einer bloss repräsentativen Demokratie zu sprengen:

> 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.[84]

Bei näherer Betrachtung wird jedoch klar, dass die Frühliberalen die Volkssouveränität nicht so wie Rousseau verstanden. Der Souverän sei 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 sei in diesem Sinn Vertreterin der Vernunft und nicht der momentanen Interessen des Volkes. Wichtiger als eine «ausführbare demokratische Form» war den Frühliberalen eine starke und unabhängige Regierung.[85] Bereits hier wurde die Grundlage für eine Debatte gelegt, die sich bei späteren Generationen von Liberalen fortsetzte. Als die übelste Staatsform erschien den Frühliberalen 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 hiess bei Rengger etwa «Herrschaft der Roheit, der Unwissenheit und des Eigennutzes»[86] oder «Geist der Gesetzlosigkeit und Anarchie».[87] Diese Geringschätzung der genossenschaftlichen Landsgemeinde-Demokratie und der Demokratie allgemein sollte auch spätere liberale Debatten beeinflussen und prägen.

Die Frühliberalen betonten, dass an der Spitze des Staates ein uneigennütziger Vertreter des Gesetzes stehen müsse, der nicht als Vertreter eines bestimmten Standes oder privater Interessen erscheine. Dies könne grundsätzlich in der Monarchie ebenso gut ausgestaltet werden wie in einer Republik. So wurden die Herrscher des aufgeklärten Absolutismus wie Friedrich II. und Josef II. von der ersten Generation der

---

83 Albrecht Rengger an Hans Konrad Escher, 16. September 1795, zit. nach: Von Wartburg, Weltanschauung, S. 24.

84 Rengger, zit. nach Von Wartburg, Weltanschauung, S. 25.

85 Von Wartburg, Weltanschauung, S. 27.

86 Rengger, zit. nach Von Wartburg, Weltanschauung, S. 28.

87 Ebd.

Liberalen als Vorbilder verehrt. Was die Frühliberalen von den aufgeklärt absolutistischen Fürsten unterschied, war hauptsächlich die Lösung vom Ancien Régime, und damit auch die Lösung vom kirchlichen Glauben, vor allem vom Gottesgnadentum als Grundlage der Staatsordnung, sowie die stärkere Betonung des Freiheitsgedankens und der Menschenwürde. In ihrer Auffassung von der Staatsautorität standen die Frühliberalen aber noch ganz auf der Linie des aufgeklärt absolutistischen Staates.[88]

Die Ansprüche auf Freiheit und Menschenrechte, so der Tenor bei den Frühliberalen, müsse man nicht mehr wecken, diese seien schon erwacht. Nun gelte es, die richtigen Begriffe über Freiheit und Staat zu verbreiten und Männer heranzuziehen, die fähig seien, den Staat zu führen. In diesem Sinne waren die Frühliberalen Anhänger Lockes. Das Volk soll, durch einen Zensus eingeschränkt, im Rahmen eines Repräsentativsystems die Legislative wählen und die Verfassung genehmigen, mehr nicht. Die repräsentative Behörde sei nach der Wahl im Besitze der Vernunft und könne den Staat führen. Diese Staatsform geht in der Vorstellung der Frühliberalen in Richtung einer Art Aristodemokratie, wie sie im Ancien Régime in einigen Kantonen verbreitet war.[89] Diese Kantone, so zum Beispiel Genf oder Freiburg, besassen die Form einer Republik, in denen Besitzer, Aristokraten und angesehene Bürger das Sagen hatten. Die Frühliberalen favorisierten damit ein System, in welchem das Kapital und die begüterten Klassen begünstigt werden sollten, ohne jedoch das 1798 gestürzte System des Patriziates, das unter anderem auf Kooptation beruhte, wieder einführen zu wollen.[90]

Rengger hält zur Frage der Souveränität fest: «Der Souverän dieses Staates ist nicht das Volk, sondern die Vernunft, und die repräsentative Behörde soll ihr fähiger und gerechter Sachwalter sein.»[91] Die Beschlüsse dieser Behörde bedürften daher im Staate Renggers niemals einer Sanktionierung durch das Volk. Es wäre nach seiner Meinung überhaupt unmöglich, «den Willen der Majorität des Volkes herauszubringen».[92] Vor allem wäre es unwahrscheinlich, «dass es ein vernünftiger Wille sein würde».[93] Nötig sei, so Rengger in Abgrenzung zum Acien Régime, eine neue Elite zu schaffen und «an die Stelle der Namen- und Geburtsaristokratie eine Aristokratie der Einsichten und Talente zu setzen».[94]

---

88 Vierhaus, Liberalismus, S. 755; Von Wartburg, Weltanschauung, S. 30f.

89 Alois Riklin, Jean-Jacques Burlamaqui und die Genfer Aristodemokratie (Beiträge und Berichte des Instituts für Politikwissenschaft der Hochschule St. Gallen, Band 130), St. Gallen 1989.

90 Roca, Volkssouveränität, S. 64–67.

91 Albrecht Rengger, Meinung des Bürgers Rengger, Mitglied der helvetischen Tagsatzung, über den Verfassungsentwurf, eröffnet in der Sitzung vom 25. September, Bern und Zürich 1801.

92 Ebd.

93 Ebd.

94 Albrecht Rengger, 1804, in: Ders., Kleine meist ungedruckte Schriften, Bern 1838, S. 44.

Versuche von frühliberalen Vertretern, in der Schweiz gewisse Reformansätze zu diskutieren, gehen auf die sechziger Jahre des 18. Jahrhunderts zurück, stiessen aber auf zahlreiche Hürden. Beim helvetischen Umsturz von 1798 setzten sich einige von ihnen noch sehr energisch für das Ancien Régime ein, obwohl sie sehr klar deren Mängel erkannt hatten. Sie lehnten eine französische Okkupation ab und traten entschieden für die Selbständigkeit des eigenen Landes ein. Andere wie Stapfer und Rengger versuchten, ihre Ideale in der Zeit der Helvetik mit der Übernahme von verantwortungsvollen Aufgaben in Exekutivämtern engagiert in die Praxis umzusetzen. Die Zeitspanne der Helvetik war aber zu kurz und zu unruhig, um die Praxis verlässlich an den theoretischen oder idealistischen Vorstellungen zu messen. Jedenfalls war ihnen der von den Franzosen aufgezwungene Einheitsstaat ein Mittel, um für höhere sittliche Zwecke zu arbeiten und im aufgeklärten Sinn die Rückständigkeit der Schweiz zu überwinden. Allgemein, so diese Frühliberalen, reiche der Gesichtskreis der grossen Mehrheit des schweizerischen Volkes nicht über die engsten Gemeindeinteressen hinaus. Wenn die nun einmal durchgeführte helvetische Revolution einen Sinn haben sollte, dann könne es nur der sein, die Menschen aus ihren kleinlichen lokalen Egoismen zu befreien und dem Volk den weiteren Horizont eines gemeinsamen nationalen Lebens zu eröffnen.[95] Die erste liberale Generation strebte also in einem radikalen Sinn an, autonom gewachsene lokale Strukturen mittels eines Dirigismus von oben aus den Angeln zu heben. In diese Richtung folgten ihnen spätere Generationen von Liberalen (Radikalismus), allerdings mit dem Unterschied, dass nicht mehr so sehr der Einheitsstaat favorisiert wurde, sondern bundesstaatliche Strukturen. Zudem wurden erzieherische Reformansätze, die Heinrich Pestalozzi initiiert hatte, kontinuierlich unterstützt, die Bedeutung der Bildung unterstrichen und das Volksschulwesen ausgebaut.

Benjamin Constant als liberaler Vordenker und Gegner der direkten Demokratie

Ein Vertreter der Liberalen, der auf den genannten frühliberalen Ideen aufbaute, war Benjamin Constant (1767–1830), der in Lausanne geboren wurde, dort seine Kindheit verbrachte, aber vor allem in Frankreich politisierte und publizierte. Er war unter den liberalen Denkern des ausgehenden 18. und beginnenden 19. Jahrhunderts einer der wichtigsten Theoretiker und ein eigentlicher Vordenker des Repräsentativsystems. Mit Constant konstituierte sich der moderne, neuzeitliche politische Liberalismus (siehe auch den Beitrag von Paul Widmer in diesem Tagungsband).[96]

95 Von Wartburg, Weltanschauung, S. 37f.

96 Steltemeier, Liberalismus, S. 191.

1829, ein Jahr vor seinem Tod und der Julirevolution in Frankreich, publiziert Constant folgenden Satz, der in einer knappen Formel seine politische Theorie umreisst:

> Vierzig Jahre lang habe ich das gleiche Prinzip verteidigt, Freiheit in allen Bereichen, in der Religion, in der Philosophie, in der Literatur, in der Wirtschaft, in der Politik, und unter Freiheit verstehe ich den Triumph der Individualität sowohl über die Staatsmacht, die absolutistisch regiert werden will, wie über die Massen, die das Recht für sich beanspruchen, die Minderheit durch die Mehrheit zu unterdrücken.[97]

Im Zentrum aller Theorien und Vorstellungen Constants stand der Freiheitsbegriff im Gegensatz zu Zwang und Herrschaft. Die Kritik gegenüber der sich absolut setzenden Staatsmacht und die Skepsis gegenüber Mehrheitsentscheidungen führten Constant zur Favorisierung eines repräsentativen Systems, respektive einer konstitutionelle Monarchie und der dezidierten Ablehnung von mehr Partizipation durch die Bevölkerung. Vor staatlicher Gewalt, so Constants Kritik, müsse immer die individuelle Freiheit Vorrang haben.[98]

Auch bei Constant ist die Theorie das Resultat der direkten Auseinandersetzung mit den aktuellen Problemen und Kontroversen seiner Zeit. Dieser Kontext ist wichtig, um seine Warnung vor einem neuen Absolutismus zu verstehen. Für Constant bestand der Unterschied zwischen dem monarchischen Absolutismus des Ancien Régimes und dem demokratischen Absolutismus der Jakobinerherrschaft nur der Form, nicht aber der Substanz nach. In beiden Fällen habe sich der Totalitätsanspruch der politischen Gewalt gezeigt. Deshalb trat Constant für eine «beschränkte Herrschaft» im Sinne einer konstitutionellen Monarchie ein.[99] Dementsprechend pries er die französische Verfassung von 1814/15 als positives Beispiel:

> Die konstitutionelle Monarchie bietet uns, wie ich schon sagte, diese neutrale Gewalt, die für eine geregelte Freiheit so unerlässlich ist. Der König ist in einem freien Land ein Wesen für sich, das über dem Zwiespalt der Meinungen steht und kein anderes Interesse hat, als Ordnung und Freiheit aufrechtzuerhalten.[100]

Zentral für das Verständnis von Constants liberaler Theorie ist sein Menschenbild. Die Freiheit des einzelnen im Sinne der uneingeschränkten Selbstbestimmung in

---

97 Benjamin Constant, Politische Schriften. Werke in vier Bänden, 3. Band, hg. von Axel Blaschke und Lothar Gall, Berlin 1971, S. 11.

98 Steltemeier, Liberalismus, S. 190.

99 Lothar Gall, Einführung, in: Constant, Schriften, S. 11–25, hier S. 13–16.

100 Benjamin Constant, Grundprinzipien der Politik, die auf alle repräsentativen Regierungssysteme und insbesondere auf die gegenwärtige Verfassung Frankreichs angewandt werden können (1814/15), in: Politische Schriften, 4. Band, Berlin 1972, S. 35.

allen Bereichen ist Constants wichtigster Bezugspunkt. Daneben vertrat er im Gegensatz zu den Vorstellungen vieler Aufklärer und Frühliberalen die Grundthese, dass es keine anthropologischen Kostanten wie beispielsweise die menschliche Sozialnatur gebe, sondern dass sich die menschliche Natur durch den Wandel der äusseren Umstände verändere und entwickle. Damit verabschiedete sich Constant von den Vorstellungen des modernen Naturrechts, verneinte die ontologische Freiheit des Menschen und folgte in gewissen Grundzügen dem Begründer des Utilitarismus, Jeremy Bentham (1748–1832).[101] Die Folge war, dass Constant die direkte Demokratie konsequent ablehnte.

Das ist auch der Grund, wieso es für ihn kein Lernen aus der Geschichte gibt und er jeweils schnell bereit ist, neue politische Zustände zu akzeptieren. Die Historie, so Constant, sei nicht vom menschlichen Willen steuerbar. So schloss er sich beispielsweise nach 1815 dem Lager Napoleons an, das er vorher bekämpft hatte. Jeder Rekurs, so Constant, auf vergangene Formen des menschlichen Zusammenlebens sei problematisch, da es immer wieder eine Neubestimmung des Verhältnisses des einzelnen zu sozialen Gruppen und zum Staat brauche. Er verwies in diesem Zusammenhang auf das ständig wachsende Bedürfnis der Menschen nach persönlicher Unabhängigkeit und der Verwirklichung der individuellen Daseinsziele. Alles andere sei für den Menschen seiner Zeit nur noch Mittel und nicht Selbstzweck, und dies gelte auch für die politisch verfasste Gemeinschaft. Deshalb gehe nicht mehr wie in der Antike die Existenz des Menschen in derjenigen des Bürgers als eines verantwortlichen Mitglieds der Gemeinschaft auf. Hier liege, so Constant, der Irrtum von vielen politischen Theorien seiner Gegenwart oder der jüngsten Vergangenheit, wobei er besonders Rousseau als bedeutendsten Wortführer des demokratischen Gedankens und der Idee der Volkssouveränität erwähnt. Constant betont, es gehe darum, die «Natur» der Volkssouveränität richtig zu erfassen:

> Die abstrakte Anerkennung des Prinzips der Volkssouveränität vermehrt in nichts das Mass der Freiheit des einzelnen, und wenn man dieser Souveränität einen Spielraum zuerkennt, den sie nicht haben sollte, kann die Freiheit diesem Prinzip zum Trotz oder sogar durch seine Einwirkungen zugrunde gehen.[102]

Die Volkssouveränität, so Constant weiter, sei nicht unbegrenzt, sonst schaffe man in der menschlichen Gemeinschaft ein frei verfügbares Machtpotential, und das sei ein Übel. Gegen Rousseaus «Contrat Social» gerichtet und wohl mit Blick auf die Schreckensherrschaft der Jakobiner fügt er an: «Die Souveränität besteht nur in ei-

101 Steltemeier, Liberalismus, S. 191.

102 Constant, Grundprinzipien, S. 18.

nem begrenzten und relativen Sinn. Da, wo private Unabhängigkeit und Eigenexistenz beginnen, hört die Zuständigkeit dieser Souveränität auf.»[103]

Rousseau habe diese Wahrheit verkannt, «und dieser Irrtum hat aus seinem 'Contrat Social', der so oft zugunsten der Freiheit herangezogen wird, den furchtbarsten Bundesgenossen aller Arten von Absolutismus gemacht».[104] Wenn die Souveränität nicht begrenzt sei, gebe es kein Mittel, die Individuen vor den Regierungen zu schützen: «Wenn man die These aufstellt, die Volkssouveränität sei unbegrenzt, so schafft man damit in der menschlichen Gemeinschaft ein frei verfügbares Machtpotential, das, da in sich selbst zu gross, ein Übel ist.»[105]

Eine sinnvolle Begrenzung der Souveränität sah Constant in der Teilung und im Gleichgewicht der Gewalten, und dies im Rahmen einer konstitutionellen Monarchie. Für seine eigene Zeit, konstatiert Constant weiter, spiele sich das eigentliche Leben ohnehin ausserhalb des Staates und der politisch organisierten Gesellschaft ab. Gesellschaft und Staat hätten primär die Aufgabe, den Rechtsraum des Menschen und seine Freiheit zur Selbstbestimmung und Selbstentfaltung zu schützen und diesbezügliche Hindernisse zu beseitigen. Der Mensch seiner Zeit, so Constant, sei eben nicht mehr in erster Linie ein Gemeinschaftswesen, ein zoon politikon nach Aristoteles, sondern an die Gemeinschaft nur noch aus Zweckmässigkeitserwägungen gebunden. Das Ziel der menschlichen Existenz sei die individuelle Selbstentfaltung.

In diesem Sinne vertrat Constant in seiner Demokratietheorie, dass auch die Demokratie kein Wert an sich, sondern nur ein Mittel zum Zweck sei, um damit die individuelle Freiheit und Selbstentfaltung zu sichern.[106] In diesem Zusammenhang spricht Constant in einer berühmten Rede auch von der «Freiheit der Alten» und nennt explizit das antike Athen.[107] Dort habe eine aktive, ständige Teilhabe an der kollektiven Gewalt geherrscht. So etwas lehne er für seine Zeit ab: «Unsere Art von Freiheit muss in dem friedlichen Genuss der persönlichen Unabhängigkeit bestehen.»[108]

In der Antike habe jeder Anteil an der Souveränität und der Wille des Einzelnen realen Einfluss gehabt. Heutzutage sei das anders:

> In der Menge verloren, nimmt der einzelne von dem Einfluss, den er ausübt, nichts mehr wahr. Niemals prägt sich sein Wille der Gesamtheit auf, nichts führt ihm seine Mitwirkung

---

103 Ebd., S. 20.

104 Ebd., S. 20f.

105 Ebd., S. 18.

106 Gall, Einführung, S. 17f.

107 Benjamin Constant, Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der Heutigen. Rede vor dem Athénée Royal in Paris (1819), in: Politische Schriften. Werke in vier Bänden, 4. Band, hg. von Axel Blaschke und Lothar Gall, Berlin 1971, S. 363–396.

108 Ebd., S. 376.

> spürbar vor Augen. […] Die Modernen erstreben Sicherheit im privaten Genuss; sie bezeichnen als Freiheit die Rechtsgarantien, die die Institutionen diesem Genuss gewähren.[109]

Den Kern moderner Freiheit bilde die Privatheit und damit die Möglichkeit, sich aus dem politischen Leben gänzlich heraushalten zu können. Constant sah dementsprechend die politische Beteiligung der Bürger in einem repräsentativen System: «Daraus ergibt sich […] die Notwendigkeit des Repräsentativsystems.»[110] In solch einem System sei der Bürger von der Last ständiger aktiver Mitwirkung an der Politik befreit. Darauf baute Constant in der Nachfolge Lockes die Grundprinzipien seiner liberalen Staatslehre auf, die einem utilitaristischen Denken verpflichtet waren. Das Repräsentativsystem sei die Organisationsform, mit deren Hilfe eine Nation das, was sie nicht selbst verrichten könne oder wolle, auf einige Männer abwälze. Der souveräne Akt erschöpfe sich lediglich in der Wahl einer relativ begrenzten Zahl von Repräsentanten, wobei auch ein Zensus gelten könne. In diesem Sinne – da folgte Constant klar den Frühliberalen – genüge es, dass einige wenige Männer des allgemeinen Vertrauens die politische Gewalt teils selbst ausübten, teils kontrollierten und darüber wachten, dass sie die ihr gesetzten Zwecke nicht überschritten. Die Zwecke des Staates seien ja klar festgelegt, so dass es über diese Zwecke keinen allgemeinen und ständigen Willensbildungsprozess der Mitglieder der Gemeinschaft brauche. Die politische Kultur beschränkt sich also auf den Wahlakt und soll nicht der politischen Auseinandersetzung Raum und Zeit geben und schon gar nicht Sachabstimmungen, und damit direkte Demokratie ermöglichen. Die Kontrolle der gewählten Repräsentanten finde, so Constant, durch die öffentliche Meinung und die Presse statt.[111]

Constant sah durchaus die Gefahren dieses utilitaristischen Denkens, wenn nur noch ein rein individuelles und rationales Erfolgs- und Glücksgefühl im Vordergrund stehen würde. Letztlich unterstützte er aber diesen Ansatz angesichts, wie er selbst ausführt, der «Kommerzialisierung» vieler zwischenmenschlicher und auch der zwischenstaatlichen Beziehungen.

Constants Vorstellung des materiell mehr oder weniger unabhängigen Menschen, der sein Leben aus eigener Kraft zu gestalten in der Lage ist, betraf in seiner Zeit – und notabene im Zuge der Industriellen Revolution auch später – nur eine kleine Schicht von Bürgern. Constant setzte wirtschaftspolitisch auf eine Selbstregulierung des Marktes. Wie der Markt, so reguliere sich auch die bürgerliche Gesellschaft von allein durch das freie Wirken ihrer Kräfte. Constant machte sich in seinen Schriften keine ernsthaften Gedanken zum Pauperismus seiner Zeit und gab keine Antworten

109 Ebd., S. 377.

110 Ebd., S. 391.

111 Gall, Einführung, S. 19f.; vgl. auch Constant, Freiheit, S. 392.

auf die soziale Frage.[112] Wie schon bei Locke fällt das komplette Nichtberücksichtigen von unter gewissen Umständen gebotenen staatlichen Fürsorgeleistungen gegenüber den Verlierern der Gesellschaft auf, was allgemein ein Merkmal (früh-) liberaler Theorien ist.[113] Constant sah in diesen gesellschaftlichen Phänomenen nur die Phase eines «Übergangs» hin zu einer wirtschaftlich prosperierenden, von sozialen Spannungen praktisch freien, klassenlosen Bürgergesellschaft.[114] Diese Gesellschaft, so Constant, sei nah und für diese Gesellschaft entwickle er seine politischen Vorstellungen. Der Motor dabei soll das besitzende und gebildete Bürgertum sein, dies sei die Vorhut und das Modell der künftigen Gesellschaft schlechthin.[115]

Constants Vorschlag für eine neue Art des Föderalismus ist dagegen zu würdigen, der in einem bestimmten Gegensatz zu seinem Menschenbild und zu seinem Politikverständnis steht und der sich vor allem aus seiner Ablehnung von Zentralismus und Uniformismus speist.[116]

Er reflektiert in einem Kapitel seiner «Grundprinzipien der Politik» über die Gemeindegewalt, die lokalen Behörden und eine «neue Art des Föderalismus».[117] Constant sah die «pouvoir municipal» als eigenständige Gewalt und erkannte mit der Gemeindefreiheit auf genossenschaftlicher Basis ein zentrales Element des schweizerischen Politikverständnisses.

Constant versucht, eine Art vertikale Gewaltenteilung zu definieren, in dem er klarstellt, dass der Gesamtstaat, die Arrondissements (in der Schweiz die Kantone) und die Gemeinden je eigene Kompetenzen hätten:

> Es ist klar, dass nur über die Interessen dieser letztgenannten Art [die Interessen der Gesamtbevölkerung, d.V.] das gesamte Volk oder seine Repräsentanten eine Entscheidungsgewalt haben und dass sie, wenn sie sich in die Interessen eines Arrondissements, einer Gemeinde oder eines einzelnen einmischen, ihre Kompetenzen überschreiten.[118]

Constant fordert: «Man muss in unsere innere Verwaltung sehr viel Föderalismus einführen, jedoch einen anderen Föderalismus als den bisher bekannten.»[119] Tatsächlich wurde der Begriff des Föderalismus im 18. Jahrhundert bisher fast immer nur auf einen mehr oder weniger engen Staatenbund bezogen, wie etwa die Schwei-

112 Steltemeier, Liberalismus, S. 197f.

113 Ebd., S. 78.

114 Alfred Brändli, Jakob Robert Steiger (1801–1862) als Politiker und Staatsmann. Ein Beitrag zum schweizerischen Frühliberalismus, Luzern 1953, S. 263.

115 Gall, Einführung, S. 21f.

116 Steltemeier, Liberalismus, S. 199.

117 Constant, Grundprinzipien, S. 149–157.

118 Ebd., S. 150.

119 Ebd., S. 153.

zerische Eidgenossenschaft. Constant war einer der ersten, dem es im Gegensatz dazu ein Anliegen war, einen engeren, bundesstaatlichen Föderalismusbegriff präzise herauszuarbeiten. Er stützte sich dabei auf das Prinzip der Subsidiarität, das etwas später seine klassische Ausprägung in der katholischen Staats- und Soziallehre fand.[120] Er befürwortete damit die Konzeption eines föderalistischen Staatsaufbaus, die im zentralistischen Frankreich zwar praktisch wirkungslos blieb, dessen theoretischer Beitrag aber zentral war, betrachtet man die spätere Entwicklung der Schweiz zu einem föderalistischen Bundesstaat.

Constants liberaler Ansatz hatte einerseits einen nachhaltigen Einfluss auf die nachkommenden liberalen Denker und Theoretiker. Besonders sein Menschenbild und seine Stellungnahme zum modernen Naturrecht wirkten bei verschiedenen Liberalen nach und prägten ihre Definition der Volkssouveränität und die Einschätzung der direkten Demokratie. Andererseits floss sein Ansatz eines neuen Föderalismus ebenfalls in liberale Konzeptionen ein, was gerade in der Schweiz im Konflikt zwischen Liberal-Radikalen und den Katholisch-Konservativen nach 1848 eine ausgleichende Wirkung zeitigte.

Nach 1815 stützten sich die schweizerischen Liberalen aber nicht nur auf Constant. Wichtig waren hauptsächlich drei weitere Quellen: Neben dem englischen politischen Denken, vor allem Jeremy Benthams Utilitarismus, auf dessen Zusammenhang mit Constants Ansatz bereits eingegangen wurde, sind noch die französische Philosophie der «idéologues»(u.a. Marquis de Condorcet (1743–1794) und die republikanische Tradition zu nennen.

Condorcet war einer der ersten, die im Rahmen der Verfassungskämpfe nach der Französischen Revolution 1789 direktdemokratische Instrumente vorschlug, die allerdings blosse Theorie blieben.[121] Der Hauptbezug des republikanischen Diskurses war Rousseau, auf den man sich nicht als heftigen Gegner der politischen Repräsentation bezog, sondern als Verteidiger des Gemeinwohls und als Ideengeber für eine Staatsbürgerschaft, die Gesetz und Tugend eng vereinigte.[122] Für die Liberalen gab es nach 1815, im Gegensatz zu ihren Vorgängern und auch zu Constant, keine institutionelle Alternative mehr zur Republik, deren Grundlage bestimmte Tugenden sein mussten. Auch wenn die Französische Revolution einen gewissen Bruch im Politikverständnis der Liberalen darstellte, verwischte sie in der Schweiz das repub-

120 Lothar Gall, Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz, Wiesbaden 1963, S. 333ff.

121 Andreas Kley; Richard Amstutz, Gironde-Verfassungsentwurf aus der französischen Revolution vom 15./16. Februar 1793. Deutschsprachige Übersetzung mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen, Zürich/St. Gallen 2011.

122 Keller, Freiheit, S. 68.

likanische Erbe nicht. Da es noch keine Parteien gab, sammelte man sich in gemeinnützigen Gesellschaften und in Vereinen. Zahlreiche West- und Deutschschweizer studierten an deutschen Universitäten, wo sie mit deutschen Gelehrten in Kontakt kamen, die ebenfalls von den genannten Quellen zehrten. Ein zentrales Ziel der Liberalen war die Abschaffung der Zensur und die vollständige Erlangung der Pressefreiheit. Die gedruckte Presse gewann zunehmend an Einfluss. Die wichtigsten liberalen Zeitungen waren während der Restaurationszeit und darüber hinaus die «Neue Zürcher Zeitung» (gegründet 1780) von Johann Heinrich Füssli und Paul Usteri (beide ab 1821), der «Novelliste vaudois» (gegründet 1824), das «Journal des Genève» (gegründet 1826) und die «Appenzeller Zeitung» (gegründet 1828).

Aufbauend auf Constant entwickelte sich in der Schweiz während der Restaurationszeit ein spezifisches Verhältnis zwischen Liberalismus und Demokratie. Zwei grundlegende frühliberale Positionen vertraten damals praktisch alle liberalen Intellektuellen und Schriftsteller: Eine gewisse Form von «Aristokratie» sei in der Demokratie nötig, um ein politisches Regime zu festigen. Ausserdem brauche es eine Elite, damit die Schweiz ihre Traditionen und ihre republikanischen Werte wahren könne.[123] Damit waren zwei wichtige Eckpunkte gesetzt, die für die Frage: «Direkte oder indirekte Demokratie?» massgebend sein sollten.

Regeneration im Zeichen der liberalen Bewegung – direkte oder indirekte Demokratie?

1829/30 erlebte der schweizerische Liberalismus im Zuge der Regeneration seinen Durchbruch. Die eigentliche liberale Bewegung nahm im Kanton Tessin ihren Anfang. Dort setzte der spätere Bundesrat Stefano Franscini mit seinen Mitkämpfern am 30. Juni 1830 eine liberal geprägte Verfassungsrevision durch, also noch vor der Juli-Revolution in Frankreich. In zehn weiteren Kantonen, nämlich in Thurgau, Aargau, Luzern, Zürich, St. Gallen, Freiburg, Waadt, Solothurn, Bern und Schaffhausen, wurden im gleichen Jahr liberale Verfassungsrevisionen durchgeführt und das allgemeine Männerwahlrecht, die Gewaltentrennung, die Öffentlichkeit der Ratsverhandlungen, persönliche Freiheit, Glaubens- (nicht aber Kultus-), Vereins-, Versammlungs-, Presse-, Handels- und Gewerbefreiheit sowie das Recht auf Eigentum und Petitionsrecht eingeführt.[124]

---

123 Ebd.

124 In diesen elf Kantonen lebten damals mehr als zwei Drittel der eidgenössischen Gesamtbevölkerung; Roca, Volkssouveränität, S. 73f.

Die neuen Verfassungen der regenerierten Kantone, die jeweils – ein kantonales Novum! – durch eine Volksabstimmung legitimiert wurden, waren die Grundlage für ein repräsentativ-demokratisches System.[125] Nur selten wurden im Rahmen der 30er-Verfassungen direktdemokratische Instrumente diskutiert. Eine gewisse Tendenz zu weitergehender Beteiligung der Bürger an den Staatsgeschäften war aber vorhanden. In St. Gallen wurde 1830/31 im Verfassungsrat über das Vetorecht debattiert, das den Bürgern die Möglichkeit gab, Gesetze abzulehnen, die der Grosse Rat beschlossen hatte. Dieses Kontrollinstrument über die Legislativbehörde machte schliesslich der St. Galler Souverän als erster Kanton in der Schweiz zu einem Bestandteil seiner neuen Verfassung.[126] In diesem Zusammenhang ist es zentral, dass das Gesetzesveto kein Kind aus liberalen oder radikalen Kreisen, sondern konservativ-demokratisch geprägt war.[127]

Während der Regeneration führten noch weitere Kantone das Gesetzesveto ein: 1832 Radikale im neugebildeten Kanton Baselland, 1839 Liberal-Radikale im Kanton Wallis (Vetoreferendum) und schliesslich 1841 Katholisch-Konservative im Kanton Luzern. Die Befürwortung und Förderung der direkten Demokratie fand anfangs also durchaus in einem relativ breiten politischen Spektrum Zuspruch, grundsätzlich kam aber die Unterstützung aus katholisch-konservativen und radikal-frühsozialistischen Kreisen.

Ludwig Snell – Repräsentative Demokratie als liberal-radikales Programm

Mit Ludwig Snell (1785–1854) soll exemplarisch der Ansatz eines wichtigen Liberal-Radikalen aufgegriffen werden, der sich zwar vom Frühliberalismus distanzierte, jedoch direktdemokratische Volksrechte ablehnte.

Die liberale Bewegung im Kanton Zürich führte 1831 eine repräsentativ-demokratische Verfassung ein. Ein zentrales Ereignis, das der Bewegung die nötige Schubkraft gab, war die Volksversammlung in Uster. Einer der Initianten dieser Volksversammlung und des in Uster verabschiedeten Memorials war Ludwig Snell. Geboren und aufgewachsen im nassauischen Idstein studierte Snell in Giessen Theologie und Philosophie. Er arbeitete anschliessend als Lehrer und Rektor eines Gymnasiums und wurde aufgrund seines Engagements in der national-liberalen Bewegung aus den preussischen Diensten entlassen. 1827 emigrierte Snell in die Schweiz und ha-

125 Jean-Charles Biaudet, Der modernen Schweiz entgegen, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Band 2.1, Zürich ³1980, S. 918–920; Martin Schaffner, Direkte Demokratie. «Alles für das Volk – alles durch das Volk.», in: Manfred Hettling et al., Eine kleine Geschichte der Schweiz. Der Bundesstaat und seine Traditionen, Frankfurt a/M 1998, S. 189–226, hier S. 189f.

126 Hans von Greyerz, Der Bundesstaat seit 1848, in: Handbuch der Schweizer Geschichte, Band 2.2, Zürich ³1980, S. 1055; Roca, Volkssouveränität, S. 135–198.

127 Roca, Beitrag, S. 73–78.

Abb. 2: Volksversammlung zu Uster, Canton Zürich, den 22ten Wintermonat 1830, von 12 000 Menschen, Lithographie von Johann Jakob Honegger (Zentralbibliothek Zürich, Graphische Sammlung und Fotoarchiv).

Die restaurative Zürcher Kantonsverfassung von 1814 wurde in den 1820er Jahren zunehmend von einer jungen liberalen und radikalen Opposition kritisiert. Im Zuge der französischen Julirevolution 1830 versuchte der immer noch aristokratisch und stadtzürcherisch dominierte Grosse Rat allfälligen Unruhen zuvorzukommen, indem er am 1. November 1830 eine Ratskommission mit einer Verfassungsrevision beauftragte. Die vorgeschlagenen Reformen genügten allerdings der Opposition nicht, die immer mehr auch auf der Zürcher Landschaft Unterstützung erhielt. Führende Köpfe der Landschaft, unter anderem Ludwig Snell, beriefen schliesslich auf den 22. November 1830 eine Landsgemeinde nach Uster ein, um den Forderungen der Opposition nach einer Totalrevision der Verfassung Nachdruck zu verschaffen. Zu diesem «Ustertag» strömten über 10 000 Menschen aus der Landschaft und der Stadt Winterthur zusammen. Die Versammlung billigte einen Forderungskatalog, das sogenannte «Memorial von Uster», der die Grundlage zur schliesslich 1831 in einer Volksabstimmung angenommenen ersten repräsentativdemokratischen Verfassung im Kanton Zürich bildete.

bilitierte sich im Fach Philosophie an der Universität Zürich und wurde dort 1833 zum Professor für die Geschichte der Philosophie gewählt. Neben seiner Lehrtätigkeit engagierte er sich auch in der Schweiz als liberaler Wortführer und Publizist.[128]

Ludwig Snell war dem modernen Naturrecht verpflichtet und folgte damit seinem jüngeren Bruder Wilhelm, der ebenfalls emigriert war und in Basel, Zürich und Bern die Rechte lehrte. Dieser hatte eine eigentliche «Junge Rechtsschule» gegründet und besonders mit seinen Vorlesungen zum Naturrecht, die er auf Rousseau und Kant abstützte, gewann er grossen Einfluss auf die liberal-radikale Bewegung im Kanton Bern und in der Schweiz.[129]

Ludwig Snell beeinflusste mit seinem liberal-radikalen Ansatz, der direktdemokratische Instrumente allerdings ablehnte, die liberalen Bewegungen in diversen schweizerischen Kantonen. Dabei drängte er andere Ansätze, wie denjenigen des liberal-konservativen Johann Caspar Bluntschli (1808–1881), zurück. Um den Ansatz von Snell zu verstehen und einordnen zu können, ist es erhellend, die Replik Snells gegen eine Schrift Bluntschlis zu studieren und in die Analyse der liberalen Bewegung mit einzubeziehen.

Als Reaktion auf den Ustertag und das Uster-Memorial von 1830, das unter anderem die Handschrift von Ludwig Snell trug, schrieb Bluntschli die Abhandlung «Das Volk und der Souverän im Allgemeinen betrachtet und mit besonderer Rücksicht auf die Schweizerischen Verhältnisse».[130] Mit diesem liberalen Ansatz, der das moderne Naturrecht ablehnt, begründet Bluntschli im Anschluss an Constant sein Eintreten für eine repräsentative Staatsform. Bluntschli sucht mit klarem Bezug zu den Frühliberalen nach einer neuen Form zwischen Aristokratie und Demokratie, wird jedoch mit seiner Schrift wenig konkret. Hauptsache sei, so Bluntschli, und damit geht er mit dem Frühliberalen Rengger einig, dass die Repräsentanten «Gebildete» seien. In späteren Schriften distanziert er sich zwar wieder von gewissen Gedanken, er bleibt aber grundsätzlich bestimmten Grundsätzen treu, lehnt auch weiterhin das moderne Naturrecht ab und distanziert sich von einer personalen Auffassung des Menschen. In diesem Sinne wendet er sich auch scharf gegen Rousseau und sieht dessen Idee der Volkssouveränität als eines der grössten Übel. Der Souverän, so Bluntschli, könne nur der Grosse Rat sein, der im Sinne des Ganzen herrsche und dem sich das Volk unterzuordnen habe. Die Souveränität – auch hier stützt sich Bluntschli auf Constant

128 Ralf Prescher, Der Beitrag deutscher Immigranten zur Demokratieentwicklung in der Schweiz, in: René Roca; Andreas Auer (Hg.): Wege zur direkten Demokratie in den schweizerischen Kantonen, Schriften zur Demokratieforschung, Band 3, Zürich 2011, S. 175–189, hier S. 179f.

129 Wilhelm Snell, Naturrecht nach den Vorlesungen, Langnau 1854; Christoph Zürcher, Art. Wilhelm Snell, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Band 11, Basel 2012, S. 558f.

130 Johann Caspar Bluntschli, Das Volk und der Souverän im Allgemeinen betrachtet und mit besonderer Rücksicht auf die Schweizerischen Verhältnisse. Für Gebildete, Zürich 1831.

– habe ihre Quelle zwar im Volk, «ganz falsch dagegen ist die Lehre, das Volk selbst sey Souverän, es habe die Souveränitätsrechte nur übertragen».[131]

Ludwig Snell verfasste 1831 gegen Bluntschlis Schrift eine Replik.[132] Daran lassen sich die verschiedenen Strömungen in der liberalen Bewegung gut ablesen. Snell führt aus, dass der erste Teil von Bluntschlis Abhandlung in weltanschaulicher Hinsicht noch zu nah bei aristokratischen Grundsätzen verharre, deshalb, so Snell, sei dieser Teil der Schrift eine Art politische Metaphysik, mit der Bluntschli die Volkssouveränität bestreite.[133]

Der zweite Teil hingegen sei antiaristokratisch. Mit diesem Teil versuche Bluntschli, seine im ersten Teil entwickelte Theorie auf die schweizerischen Kantone anzuwenden. Das gelinge Bluntschli laut Snell nur bedingt, ganz besonders, was seine Definition des Begriffes «Volk» anbelange. Das «Volk» könne nicht, wie Bluntschli ausführe, eine höhere Person sein, das Volk habe keine reale Einzelexistenz. Viele Staaten Europas, so Snell, bestünden ja aus mehreren Völkern. Mit einer solchen Definition von «Volk» gelange Bluntschli zu einem falschen Menschenbild. Ein Volk, so Snell, bestehe immer aus einzelnen freien Individuen und das menschliche Bewusstsein konstituiere sich aus der Freiheit und der Vernunft jedes Einzelnen.[134] Snell verdeutlicht seine Position gegenüber Bluntschli mit – wie er schreibt – zwei «Verhältnissen», womit er sich auf die praktische Philosophie Fichtes bezieht. Hinsichtlich des ersten «Verhältnisses» beschreibt Snell den Menschen als personales, emotionales Wesen. Dieses Wesen werde «gestaltet durch verschiedene Umwelteinflüsse und Volkstümlichkeiten».[135] Im Zentrum des zweiten «Verhältnisses» steht für Snell der Mensch als soziales Wesen, seine Sozialnatur. Jeder einzelne, so Snell, entwickle ein doppeltes Streben

> nach Einigung und Anschliessung zu andern Menschen, weil der Einzelne nur in der Gemeinschaft mit seinem Geschlecht die Menschheit in sich (Vernunft) ausbilden kann und ein Streben nach Abschliessung, weil der Einzelne seine Freiheit und Selbständigkeit bewahren und jene Ausbildung nur frei und selbständig erringen will.[136]

In sozialethischer Hinsicht formuliert damit Snell ein Menschenbild, das für die Entwicklung der repräsentativen und direkten Demokratie entscheidend war. Basierend auf einem solchen Menschenbild, so Snell weiter, «geht der Staat hervor, er ist eine

131 Ebd., S. 21.
132 Ludwig Snell, Über und gegen Bluntschlis Schrift: «Das Volk und der Souverän», Zürich 1831.
133 Ebd., S. 6.
134 Ebd., S. 9–16.
135 Ebd., S. 7.
136 Ebd.

Schöpfung der freien Menschenkraft».[137] Der Staat basiere also auf den einzelnen Menschen als «vernünftig-freie Sinnenwesen»[138]. Das System des Staates forciere so auch

> den Begriff des Staatsvertrags und der Volkssouveränität und entwirft dann aus der Idee des Staatszwecks das Ideal einer vollkommenen Verfassung, welchem sich die wirklichen Staaten, die nur zu häufig durch Gewalt entstanden oder verunstaltet sind, immer annähern sollen. In dieser Annäherung finden wir gegenwärtig alle gebildeten Völker der Erde begriffen; sie alle erstreben oder haben erstrebt die wahre Repräsentativverfassung auf einen Vertrag gegründet.[139]

Diese Lehre hänge mit dem Grundsatz der Volkssouveränität zusammen. Nach Snell ist eine Volksabstimmung über die Verfassung nötig, nachher bevorzugt er wie Bluntschli das repräsentative System. Er definiert aber im Gegensatz zu Bluntschli den Begriff der «Volkssouveränität» umfassender:

> Der Begriff der Volkssouveränität bedeutet: in dem gesammten Bürgerverein (also Gesammtwillen) haftet das unveräusserliche Recht (das also nie erlischt), die Staatsgewalten zu konstituieren und sie entweder selbst auszuüben oder vermittelst der Delegation [...] ausüben zu lassen und die Normen ihrer Wirksamkeit festzusetzen, das heisst die Konstitution zu bestimmen.[140]

Nicht die Souveränität selbst, so wie Bluntschli festhält, könne auf die Delegierten oder Repräsentanten übertragen werden, sondern bloss ihre Ausübung. In einem repräsentativen System, so Snell, sei der «Regent nur der erste Diener des Volkes».[141] Obwohl Snell mit dieser Aussage einen Spielraum für mehr direkte Demokratie offen liess und für ihn das Sinnbild eines freien Volkes die Landsgemeindedemokratie, wo der Bürger die Staatsgewalten unmittelbar ausübe, war, votierte er gegen ein Gesetzesveto wie im Kanton St. Gallen.[142]

Ludwig Snell schrieb 1831 auf diesem Fundament und seiner «Küsnachter Denkschrift» einen Verfassungsentwurf für den Kanton Zürich, der für weitere Kantone Vorbild für liberal-repräsentative Regenerationsverfassungen wurde:

> [Dies ist ein] Entwurf einer Verfassung nach dem reinen und ächten Repräsentativsystem, das keine Vorrechte und Exemtionen kennt, sondern auf der Demokratie beruht. […] Da alle Bürger gleiche politische Rechte haben, so liegt die höchste Staatsgewalt (Souverainetät), welche die letzte Quelle aller einzelnen Staatsgewalten und alles öffentlichen Rechtes (Staatsrechtes) ist, ewig und unveräusserlich in der *Gesammtheit aller Bürger* oder

137 Ebd.

138 Ebd., S. 16.

139 Ebd.

140 Ebd., S. 18.

141 Ebd., S. 19.

142 Alfred Kölz, Neuere schweizerische Verfassungsgeschichte. Ihre Grundlinien vom Ende der Alten Eidgenossenschaft bis 1848, Bern 1992, S. 246–264.

> in dem Gesamtwillen des Volkes. Nie kann die Souverainetät auf einen Theil des Volkes, oder auf einzelne Individuen übergehen.[143]

Im Verfassungsentwurf begründet Snell seine Stellungnahme gegen das Gesetzesveto oder jegliche andere Form der direkten Demokratie:

> Durch die Beschliessung der *Verfassung* oder des *Grundgesetzes* übt also das Volk die *Grundhandlung* (den ersten Hauptsatz) der Selbstgesetzgebung aus, welche die Regel für alle andern Gesetze ist; daher der Name Grundgesetz. Deswegen kann das Grundgesetz auch nicht durch blosse Abgeordnete *beschlossen* werden. Es kann zwar durch sie *entworfen* werden; aber nur nach dem ausdrücklich eingeholten Willen des Volks (z.B. in Landsgemeinden, wie zu Uster) und muss ferner von den Urversammlungen angenommen und sanktionirt werden. Das ist bei spätern Gesetzen nicht mehr nöthig; diese können von den Abgeordneten des Volks beschlossen werden; denn einmal sind die spätern Gesetze nur eine Fortentwicklung des Grundgesetzes und zweitens wird in dem Grundgesetz selbst von jedem Volke, das frei bleiben will, Vorsorge getroffen, dass die spätern Gesetze stets mit dem Volkswillen übereinstimmen.[144]

Ignaz Paul Vital Troxler – Von der repräsentativen zur direkten Demokratie

Snell leistete nebst weiteren Beiträgen wie seines «Handbuchs des Schweizerischen Staatsrechts» (1837–1848) mit seinem Verfassungsentwurf, der Lockesche Grundsätze aufnahm, und seiner Replik gegen Bluntschlis Schrift einen wichtigen Beitrag zur Demokratietheorie. Er war damit der eigentliche Begründer einer radikal-liberalen Richtung als Teil der liberalen Bewegung in der Schweiz und in verschiedenen Kantonen.[145]

Ludwig Snell hatte einen regen Gedankenaustausch mit dem Arzt und Philosophen Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866). Beide vertraten im Grundsatz das liberale Modell einer repräsentativen Demokratie. Troxler schrieb 1830 im Zuge der Regeneration in einer Vorstellungsschrift (Memorial), die er an den Grossen Rat Luzerns richtete:

> Es ist dies die *Souveränität des Volks*, ausser dem es keine gibt; es ist ihre Verwirklichung durch *repräsentative Demokratie*; es ist die *politische Freiheit und bürgerliche Gleichheit*, nicht die Bevorrechtung einzelner Familien und Personen, und Übervortheilung Anderer![146]

---

143 Ludwig Snell, Entwurf einer Verfassung nach dem reinen und ächten Repräsentativsystem, das keine Vorrechte und Exemtionen kenn, sondern auf der Demokratie beruht (1831), in: Andreas Kley, Verfassungsgeschichte der Neuzeit. Grossbritannien, die USA, Frankreich und die Schweiz, Bern 2004, S. 219–244, hier S. 219f.

144 Snell, Entwurf, S. 221.

145 Barbara Weinmann, Eine andere Bürgergesellschaft. Klassischer Republikanismus und Komunalismus im Kanton Zürich im späten 18. und 19. Jahrhundert, Göttingen 2002, S. 182.

146 Ignaz Paul Vital Troxler, Ehrerbietige Vorstellungschrift an den Grossen Rath des Kantons Luzern, in: Adolf Rohr (Hg.), Ignaz Paul Vital Troxler (1780–1866), Politische Schriften in Auswahl, Band II, Bern 1989, S. 182.

Im Gegensatz zu Snell entwickelte Troxler im Laufe der folgenden politischen Kämpfe seine Vorstellung einer repräsentativen Demokratie weiter und befürwortete eine Konkretisierung der Volkssouveränität mittels direktdemokratischer Volksrechte. 1841 schrieb er in seinen Bemerkungen zum luzernischen konservativ-demokratischen Verfassungsentwurf, der das Gesetzesveto beinhaltete: «Es ist das Veto auch schon in seiner jetzigen Gestalt nächst dem Verfassungsrath, die wichtigste neue Institution und Garantie alles Volksthümlichen.»[147]

Wie bereits bemerkt, wurden auch in weiteren schweizerischen Kantonen die Verfassungen im Laufe der 1840er und 1850er Jahre mit direktdemokratischen Instrumenten (Initiative, Referendum und Veto) ergänzt.

In der Schweiz als bundesstaatlicher Föderation nach 1848 und mit dem Aufbruch ins industrielle Zeitalter setzte bei den Liberalen hinsichtlich der direkten Demokratie ein langsames Umdenken ein. Liberale Vertreter sahen den Wert dieser politischen Institution als Teil einer fortschrittlichen Verfassung immer deutlicher. Stellvertretend dazu der liberale Luzerner Schulthess Jakob Kopp, der 1848 dafür plädierte, dass das Gesetzesveto auch nach dem liberalen Sieg im Sonderbundskrieg in der Luzerner Verfassung integriert blieb: «Das Veto ist in meinen Augen das wahre Institut, um dem Gang der Dinge mehr Haltbarkeit und gesetzliche Kraft zu geben.»[148]

Eine breitere, vor allem ländliche Volksbewegung bildete sich in den 1860er Jahren gegen das von den liberalen Kräften etablierte Repräsentativsystem. Unter dem Motto 'Alles für das Volk, alles durch das Volk' brach diese demokratische Bewegung in diversen Kantonen die repräsentativen Systeme auf und etablierte die teilweise bis heute gültigen direktdemokratischen Volksrechte.[149]

Konklusion

Der Schweizer Historiker und Politologe Erich Gruner (1915–2001) spricht von der «freisinnigen Grossfamilie», wenn er die liberale Bewegung in der Schweiz für das 19. Jahrhundert absteckt. Drei wichtige Richtungen zeigten, abgesehen von allen Facetten und speziellen Färbungen, die Entwicklung des Liberalismus und sein Verhältnis zur direkten Demokratie auf: *Liberalismus*, *Radikalismus* und *Demokra-*

147 Ignaz Paul Vital Troxler, Bemerkungen über den Entwurf des Grundgesetzes für den eidgenössischen Stand Luzern von dem Ausschuss des Verfassungsraths im Jahre 1841, in: Rohr, Troxler, Band II, S. 490.

148 Jakob Kopp, zit. nach Franz Troxler, 1847/1848. Ein bewegtes Jahr luzernischer Verfassungsgeschichte, Stans o.J., S. 113.

149 Martin Schaffner, Die demokratische Bewegung, in: Die Ursprünge der schweizerischen direkten Demokratie, hg. von Andreas Auer, Genf 1996, S. 155–162.

tismus.[150] Bevor Gruner die Unterschiede der jeweiligen Doktrin aufzeigt, betont er die gemeinsamen Grundlagen: «Der *gemeinsame geistige Grund* liegt im Bekenntnis zur freiheitlichen Staats- und Gesellschaftsordnung, zur freien, geistigen Meinungsäusserung, kurz in den Idealen der Aufklärung und der Französischen Revolution.»[151]

Der *schweizerische Liberalismus* besitzt seine geistigen Wurzeln einerseits in der Zeit der Helvetischen Republik und andererseits in der Staats- und Gesellschaftslehre Benjamin Constants. Dessen Ansätze waren besonders in der Westschweiz verankert und so originelle Denker wie Alexandre Vinet, Charles Secrétan und Philippe Bridel haben seine Lehre weiterentwickelt. Constant ist ähnlich wie Locke der Überzeugung, dass das Volk politisch nur durch die Volksvertretung handeln könne. Er befürwortet klar eine repräsentative Demokratie mit einem Wahlzensus, das heisst der Beschränkung des Wahlrechts auf gebildete und besitzende Schichten und lehnt explizit die direkte Demokratie ab. In klarer Abgrenzung und in Opposition zu Rousseau formuliert Constant einen individualistischen Freiheitsbegriff, eingeschränkt auf eine schmale Oberschicht. Damit verlassen Constant und seine Nachfolger den Boden des Naturrechts und reden einem utilitaristischen Ansatz das Wort. Die Lehre Constants mündet in den Liberal-Konservatismus beispielsweise von Bluntschli und in liberal-radikale Lehren wie die für die schweizerische Regeneration einflussreiche von Ludwig Snell.

Der *schweizerische Radikalismus*, der zwar auch in der Schweiz kein geschlossenes System entwickelte, aber das moderne Naturrecht befürwortet, nimmt mit seiner Hauptforderung nach nationaler Einheit das Postulat einer revolutionären Umgestaltung der Schweiz auf und ist damit mitunter treibende Kraft für den Sonderbundskrieg 1847 und die nachfolgende Bundesstaatsgründung. Eine zentrale Quelle des schweizerischen Radikalismus ist Troxler, der sich allerdings mit seinen wertkonservativen und religiösen Haltungen nicht einfach einordnen lässt, aber als radikaler Politiker und als Pädagoge des Aarauer Lehrvereins eine breite Wirkung zugunsten der Demokratisierung und der schweizerischen Bundesstaatsgründung erreichte.[152] Gerade Troxler betont, dass die Nation nichts anderes sei als der Ausdruck des Volkes als einer natürlichen, urstaatlichen und urbildlichen Gegebenheit. Das eidgenössische Volk sei der eigentliche Souverän, der über allen Gesetzen und Verträgen throne. Konsequenterweise war es Troxler, der ab den 1840er Jahren zusammen mit anderen Radikalen die liberalen Vorstellungen der repräsentativen

150 Erich Gruner, Die Parteien der Schweiz, Bern 1969, S. 73–79.

151 Ebd., S. 74.

152 René Roca, Ignaz Paul Vital Troxler und der Aarauer Lehrverein. Wie eine private Bildungsanstalt die Demokratieentwicklung in der Schweiz entscheidend förderte, in: Argovia 2014, Jahresschrift der Historischen Gesellschaft des Kantons Aargau 126, Baden 2014, S. 140–154.

Demokratie weiter entwickelte und mit den Forderungen nach Veto, Referendum und Initiative sowie der Wahl möglichst aller Behörden die Volkssouveränität konkretisierte.[153]

Die Forderung nach mehr direkter Demokratie, der Ausbau also der bestehenden Demokratie zur *reinen Demokratie*, zeigt die dritte Richtung an, nämlich der sogenannte *Demokratismus*. Die demokratische Bewegung der 1860er Jahre nimmt das Postulat der direkten Demokratie auf und fördert in verschiedenen Kantonen vor allem der Nordwest- und der Ostschweiz gegen das im Freisinn repräsentierte, etablierte Bürgertum (im Kanton Zürich das 'System Escher') das Ideal einer sozialen Demokratie. Besonders Karl Bürkli (1823–1901) setzt frühsozialistische Akzente mit der Unterstützung der Genossenschaftsbewegung und weiteren wirtschaftspolitischen Forderungen,[154] die demokratische Bewegung nährte sich aber auch aus konservativen Quellen. Was nämlich vor 1848 bereits den Katholisch-Konservativen in einzelnen Kantonen mit der Einführung des Gesetzesvetos gelang (zum Beispiel im Kanton Luzern), das versuchen nun auch die Demokraten. Sie verfolgen das Ziel, die Gegensätze in der Industriegesellschaft auszugleichen und die repräsentative Demokratie zu ersetzen; der direkten Demokratie sprechen sie dabei eine gemeinschaftsbildende Kraft zu.[155]

Die drei politischen Richtungen des Liberalismus, Radikalismus und Demokratismus einte das Bekenntnis zum nationalen, freiheitlichen Bundesstaat. Die Vertreter des Liberalismus waren lange Zeit der Meinung, die politische Macht solle einer «natürlichen Aristokratie» und nicht der «ungebildeten Masse» zukommen, ansonsten drohten Anarchie und Ochlokratie. Erst nach 1848 sind bei den Liberalen – auch dank praktischer Erfahrungen mit radikalen und demokratischen Ansätzen – Lernprozesse festzustellen, die den Wert der direkten Demokratie als politisches Instrument, das dauernd für die soziale Integration der Bürger in einer sozialen Einheit sorgt, mehr gewichten.

---

153 Ebd.

154 3. Wissenschaftliche Konferenz des Forschungsinstituts direkte Demokratie zum Thema «Frühsozialismus und direkte Demokratie» (siehe www.fidd.ch, Tagungsband in Vorbereitung).

155 Markus Bürgin, Art. Demokratische Bewegung, in: Historisches Lexikon der Schweiz (HLS), Band 3, Basel 2004, S. 639–641.

Abweisung der direkten Demokratie im frühliberalen Denken: Emmanuel Sieyes und Benjamin Constant

Paul Widmer

Einleitung

In der Geschichte des Liberalismus im 19. Jahrhundert war die Option für die direkte Demokratie keine Selbstverständlichkeit.[1] Die Untersuchung von zwei Stammvätern des kontinentaleuropäischen Liberalismus, Abbé Emmanuel Joseph Sieyes und Benjamin Constant de Rebeque, soll ausschlaggebende Überlegungen bezüglich der anhaltenden Abweisung der direkten Demokratie im Frühliberalismus aufzeigen.[2]

Mit dem deutschsprachigen Raum stand Sieyes in besonderem Kontakt. 1798 war er kurze Zeit Botschafter in Berlin und 1796 erschien eine umfassende deutsche Übersetzung seiner Hauptschriften.[3] In der Schweiz hatte er starken Einfluss auf Politiker der Helvetik insbesondere auf den Zürcher Staatsdenker Paul Usteri und seine Weggefährten Albrecht Rengger und Hans Konrad Escher. Auch Peter Ochs und Philipp Albert Stapfer standen unter seinem Einfluss.[4]

Der Westschweizer Constant war wiederum der bedeutendste Vordenker des liberalen Konstitutionalismus und mithin des Vormärzliberalismus.[5]

---

1 Prof. Alois Riklin zum 80. Geburtstag gewidmet.

2 Zur Geschichte des Liberalismus vgl. von Klaus von Beyme, Liberalismus. Theorien des Liberalismus und Radikalismus im Zeitalter der Ideologien 1789–1945, Wiesbaden 2013; Zur Problematik von Liberalismus und Demokratie vgl. Norberto Bobbio, Liberalismo e democrazia, introduzione di Franco Manni, Mailand 2006.

3 Emmanuel Sieyes politische Schriften, vollständig gesammelt von dem deutschen Übersetzer [Johann Gottfried Ebel], Leipzig 1796.

4 Alois Riklin, Sieyes und die Helvetik, in: Zeitschrift für Schweizerisches Recht 131 (2012), S. 233–254 und Thomas Hafen, Der Einfluss der Souveränitätskonzeption von Emmanuel Joseph Sieyes auf ausgewählte helvetische Verfassungsentwürfe, St. Gallen 1993 (Beiträge und Berichte des Instituts für Politikwissenschaft 208).

5 Vgl. Florian Weber, Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat. Politische Theorie nach der Französischen Revolution, Wiesbaden 2004, S. 296–299 und Lother Gall, Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz, Wiesbaden 1963. Peter Geiss, Der Schatten des Volkes. Benjamin Constant und die Anfänge liberaler Repräsentationskultur im Frankreich der Restaurationszeit 1814–1830, München 2011. Eine eingehende Untersuchung des diffusen Einflusses von Constant auf den Vormärzliberalismus in der Schweiz bleibt ein Forschungsdesiderat, vgl. Olivier Meuwly, Les penseurs politiques du 19e siècle. Les combats d'idées à l'origine de la Suisse moderne, Lausanne 2007, S. 44–48.

Im ersten Teil gilt es, die Idee der Volkssouveränität und der direkten Demokratie im philosophischen und verfassungsgeschichtlichen Zusammenhang vor Augen zu halten, um die geistesgeschichtliche Relevanz der Gedanken beider Autoren erfassen zu können.

Philosophischer und historischer Kontext der Debatte

Antike

Die Begriffe und Gedanken der aristotelischen Politik bilden den ausschlaggebenden Ausgangspunkt für die Reflexion über das Wesen der direkten Demokratie und der damit eng verknüpften Bestimmung der Volkssouveränität. Mit dem Begriff des κύριον, der Dominanz, das heisst des entscheidenden Gesellschaftskreises (Volk, Elite oder Monarch), der die jeweilige Verfassung hervorbringt, legitimiert und in ihr bestimmend wirkt, eröffnet Aristoteles in der politischen Philosophie die Reflexion über das Wesen der Souveränität sowie die Unterscheidung und Verknüpfung von Staatsform und Verfassung.[6] Die Handhabung (oberster) politischer Macht (πολίτευμα) sollte im gesetzlichen Rahmen einer Verfassung (πολιτεία) erfolgen. Seine Reflexionen über die Mischverfassung sind damit verknüpft, verteilende und austauschende Gerechtigkeit (das heisst einerseits brüderlich mitbürgerliche Hochachtung und andererseits Berücksichtigung von Tugenden, Verdiensten und Fähigkeiten) zum Ausgleich zu bringen und somit stabile Verfassungen zu gewährleisten.[7] In allen Fällen sieht es Aristoteles nicht nur als nützlich, sondern auch als Akt der Gerechtigkeit an, einer breiteren Volksschicht, die kumulativ mehr Wissen hat als

6 Aristoteles, Politik, III, 6 (verwendete Ausgabe: Aristotle, Politica, Oxford 1957). Vgl. zum Souveränitätsverständnis bei Aristoteles: Melissa Lane, Popular sovereignty as control of office-holders: Aristotle on Greek democracy, in Richard Bourke, Quentin Skinner (Hg.), Popular Sovereignty in Historical Perspective, Cambridge 2016, S. 52–72; Richard Grant Mulgan, Aristotle's Sovereign, in: Political Studies 18 (1970), S. 518–522 und Tommaso Mirabella, Il concetto di sovranità nella Politica di Aristotele, Palermo 1941. Ferner Egon Zweig, Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution, Tübingen 1909, S. 7–11. Die Bestimmung des κύριον ist bei Aristoteles rein empirisch deskriptiv und impliziert keinen Anspruch auf Dauerhaftigkeit, wie später der Souveränitätsbegriff bei Bodin, dennoch reflektiert Aristoteles auch ethisch teleologisch über die Legitimität und Bestimmung oberster Herrschaft.

7 Die Rahmenverantwortung des Menschen für die Durchsetzung des Guten und Gerechten im gesellschaftlichen Austausch mit anderen Menschen macht für Aristoteles in entscheidender Weise die Würde des Menschen aus, Aristoteles, Politik I, 2, 1253a14–18. Insofern korreliert bei Aristoteles die Achtung der Menschenwürde im Sinne der distributiven Gerechtigkeit mit der Anerkennung demokratischer Mitwirkung. Vgl. Alois Riklin, Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung, Darmstadt 2006, S. 55–71.

ein Einzelner, zumindest die Möglichkeit der Wahl und Abwahl der Magistraten zu ermöglichen, was nach aristotelischem Verständnis wiederum als aristokratisches Verfassungsmerkmal betrachtet wird im Gegensatz zu den demokratischen Losentscheiden.[8] Insofern stand er in einer wirtschaftlich polarisierten Gesellschaft für eine Art repräsentativer Demokratie ein, wo dem breiteren Volk bloss eine «Kontrollsouveränität» zugestanden wurde.[9] Sein Ideal bildet jedoch die Mittelstandsverfassung, wo die Spannungen zwischen Reichen und Armen minimiert werden, wo verbreitet Tugend herrscht und mithin keine Pöbelherrschaft droht und letztendlich demokratischer regiert werden kann, wo Verfassung und aktive autarke Bürgerschaft übereinstimmen.[10] Kennzeichnend für eine demokratisch dominierte Staatsform ist für Aristoteles eine Verfassung, welche den Vollbürgern die unmittelbare Gesetzgebungsbefugnis zusichert.[11] Dieses Verständnis des Wesens der Demokratie als Herrschaft selbstbestimmter Bürger hielt sich konstant bis zum Ende des 18. Jahrhunderts.

Es war ein entscheidender Verdienst der Römer, einzig das Volk wenn auch bisweilen bloss auf rhetorischer Ebene als legitimen Souverän anzuerkennen. Diesen Grundgedanken expliziert Cicero, der über das Wesen des Volkes nachdenkt und die Legitimität staatlicher Macht *(res publica)* davon abhängig sieht, dass sie dem Interesse des Volkes *(res populi)* dient. Dieses besteht wiederum nur dort, wo ein Konsens bezüglich des Rechts *(iuris consensus)* herrscht, das in Freiheit, das heisst von der Gesamtheit der Bürger als oberste Machtinstanz *(potestas summa)* gleichsam im Sinne eines konstituierenden Vertrags vereinbart wird.[12] Das Volk konstituiert sich mithin nur als Achtungsgemeinschaft, in der es stets gilt, die freie Zustimmung als oberste Instanz hochzuhalten. Wird die Freiheit und Selbstbestimmung des Volkes beeinträchtigt, so zerfällt das Volk und mithin die Legitimität jeder Macht.[13]

---

8 Aristoteles, Politik, III, 11 und VI, 4.

9 Vgl. Lane, Popular sovereignty, S. 60f. Lane spricht in Bezug auf Aristoteles, Politik, III, 11 zu Recht von einer Kontrollsouveränität, zumal das Volk als dominierende Kraft unter bestimmten Umständen beschränkt sein sollte, die Amtsinhaber zu bestimmen und zu kontrollieren. Diese Deutung sollte man aber nicht fürs Gesamtwerk von Aristoteles verallgemeinern.

10 Aristoteles, Politik, IV, 12. Zum aristotelischen Bürgerbegriff vgl. Paul Magnette, La citoyenneté. Une histoire de l'idée de participation civique, Bruxelles 2001, S. 28–32.

11 Aristoteles, Politik, IV, 14.

12 Tullius Cicero, Der Staat. De Re Publica, Düsseldorf u.a. 1999, I 25: «Est igitur res publica res populi, populus autem non omnis hominum coetus quoque modo congregatus, sed coetus multitudinis iuris consensu et utilitatis communione sociatus.» Vgl. Cicero, De Re Publica, I 31: «Itaque nulla alia in civitate, nisi in qua populi potestas summa est, ullum domicilium libertas habet.»

13 Cicero, De Re Publica, III 31: «Ergo illam rem populi, id est rem publicam, quis diceret tum cum crudelitate unius oppressi essent universi, neque esset unum vinculum iuris nec consensus ac societas coetus, quod est populus?» Man vergleiche auch die skeptisch negative Rezeption dieser ciceronianischen Grundgedanken im *de civitate Dei IV, 4* von Augustinus.

Mittelalter und Renaissance

Die Übersetzung der aristotelischen Werke führt ab der zweiten Hälfte des 13. Jahrhunderts zu einer intensiven Auseinandersetzung mit der aristotelischen Politik, die vor allem im Kontext der italienischen Kommunen zum Aufblühen des Bürgerhumanismus und der politischen Reflexion über die Volkssouveränität und der direkten Demokratie führt.[14] Thomas von Aquin erblickte im Alten Testament Gestalten der aristotelischen Mischverfassung mit gewissen demokratischen Zügen.[15] Zu erwähnen ist insbesondere der *Defensor Pacis* von Marsilius von Padua, der den aristotelischen Topos des kumulativen Mehrwissens des Volkes stark hervorhebt.[16] Weit ausgereifter ist das demokratische dominierte Mischverfassungsmodell für die Stadt Florenz von Donato Giannotti, das vielfältige direktdemokratische Elemente enthält.[17] Die meisten frühneuzeitlichen Republiken engten die Zahl ihrer Aktivbürger mehr und mehr ein. Auch Wilhelm von Ockham übernimmt den Gedanken der gottunmittelbaren staatsbegründenden Autorität des Volkes, um die politischen Ansprüche des Papsttums zu schwächen, allerdings legitimiert er die umgehende Übertragung der Souveränität des Volkes auf einen Monarchen.[18]

Unter diesen Prämissen der Annahme einer ursprünglichen Volkssouveränität mit Rückgriff auf Aristoteles sowie auf Ciceros Lehre des Gesellschaftsvertrags reflektieren Republikaner des 16. Jahrhunderts wie Mario Salomonio degli Alberteschi, die calvinistischen Monarchomachen im Kontext der französischen Religionskriege und Johannes Althusius über die Bedingungen der Legitimität politischer Herrschaft und des Tyrannenmords.[19]

---

14 Vgl. Daniel Höchli, Der Florentiner Republikanismus, Verfassungswirklichkeit und Verfassungsdenken zur Zeit der Renaissance, Bern 2005 (St. Galler Studien zur Politikwissenschaft 28) und Sismonde de Sismondi, Histoire de la Renaissance de la liberté en Italie de ses progrès, de sa décadence et de sa chute, Paris 1832.

15 Vgl. Riklin, Machtteilung, S. 95f.

16 Serena Ferente, Popolo and law: late medieval sovreignty in Marsilius and the jurists, in: Richard Bourke, Quentin Skinner, (Hg.), Popular Sovregnty in Historical Perspective, Cambridge 2016, S. 96–114.

17 Vgl. Donato Giannottis Ausführungen zur Bürgerversammlung, *Consiglio grande*, in seinem Werk *Repubblica de Fiorentini*, in: ders., Opere politiche (vol. 1), hrsg. von Fulvio Diaz, Mailand 1974, S. 280–285. Riklin, Machtteilung, S. 181 und Höchli, Florentiner Republikanimus, S. 721–805.

18 André De Muralt, La structure de la philosophie politique moderne. D'Occam à Rousseau, in: Cahiers de la revue de théologie et de philosophie (1978/2), S. 3–84. In der spanischen Scholastik unterstützt insbesondere Francisco Suarez den Gedanken der Volkssouveränität, legitimiert jedoch ebenfalls die Übertragung der Macht an einen Monarchen. Ihm folgte auch Hugo Grotius.

19 Vgl. Mario D'Addio, L'idea del contratto sociale dai Sofisti alla Riforma e il De Principatu di Mario Salamonio, Mailand 1954.

Bodin

Um das Ansinnen der Monarchomachen zu schwächen und die Monarchie als Schlichterin im religiösen Bürgerkrieg zu stärken, ringt Jean Bodin in seiner Schrift *Methodus ad meliorem historiarum cognitionem* mit den Facetten der aristotelischen Souveränitätsauffassung,[20] um dann später in seiner Schrift *Six livres sur la république* eine präzise Definition vorzulegen und zwar als absolute und dauerhafte Macht eines Staatswesens.[21] Absolutheit bedeutet, dass der Staat keiner anderen Macht untersteht, die Dauerhaftigkeit hingegen, dass sie sich ihr oberstes Entscheidungsrecht jederzeit vorbehält.[22] Dieser Souveränitätsbegriff verknüpft somit deskriptive und normative Aspekte, was ihm fast eine göttliche Aura verleiht.

Ihr Hauptmerkmal diagnostiziert Bodin in der obersten Gesetzgebungsgewalt beziehungsweise in der bleibenden und dauerhaften Befugnis der Verfassungsgebung.[23] Das Bodin'sche Souveränitätsattribut der Dauerhaftigkeit, welche gleichsam göttliche Unantastbarkeit impliziert, verleiht der neuzeitlichen Souveränitätsbestimmung den Charakter eines Postulats und einen Hang zur Apotheose jeweiliger Dominanzzustände, damit stets eine konstante politische Autorität als letztentscheidende Instanz grundsätzlich imstande sein kann, das Entflammen von Bürgerkriegen zu verhindern. Für diese Untersuchung entscheidend ist, dass Bodins Definition Souveränität eng mit dem später von Sieyes so genannten *pouvoir constituant* verknüpft ist, der jedem in einer Verfassung verankerten Machtorgan *(pouvoir constitué)* vorangeht. Es ist Bodins Verdienst, das politische Denken dahingehend anzuspornen, jede verfasste Gewalt gleichsam phänomenologisch auf einen je ultimativen einzigen Verstandes- und Willensakt der Verfassungsgebung, das heisst auf eine legitimierende Beschlussfassung, hin zu durchleuchten. Die Souveränität gilt es letztendlich bei allen gemischten Regierungsformen bei einer einzigen Instanz festzuhalten, dem Monarchen, einem bestimmten Kreis von Aristokraten oder dem Volk. Die von Bodin bevorzugte Staatsform der Erbmonarchie ist allerdings nicht unbegrenzt, denn sie muss sich an das göttliche und natürliche Gesetz halten, die Erbfolgegesetze einhalten und die Unantastbarkeit der Familie und ihres Eigentums hochhalten, deren Schutz und deren wohlgeordnetes Zusammenleben das oberste

---

20 Vgl. Lane, Popular sovereignty, S. 68–71.

21 Jean Bodin, Les six livres de la république, Bd. 1, Paris 1986, I, 8, S. 179.

22 Bodins Souveränitätsauffassung ist mit der neuzeitlichen Staatsentwicklung verknüpft, die bestrebt ist, allmählich intermediäre Gewalten zu entmachten und diffuse Herrschaftsrechte zu einer einheitlichen Gewalt zu verdichten. Vgl. Dieter Grimm, Souveränität. Herkunft und Zukunft eines Schlüsselbegriffs, Berlin 2009, S. 27.

23 Bodin, Six Livres de la République, I, 8, S. 191: «Que ceux-là qui sont souverains […] qu'ils puissent donner loy aux sujets et casser ou anéantir les lois inutiles pour en faire d'autres: ce que ne peut faire celuy qui est sujet aux lois.»

Ziel der Politik ausmacht.[24] Die von ihm favorisierte gemischte Regierungsform ist nur die Folge der Machtdelegation des Königs, der als Souverän alle Befugnisse jederzeit wieder an sich reissen darf.

Althusius

Es war ein Verdienst von Johannes Althusius, den Souveränitätsbegriff von Bodin ausschliesslich aufs Volk zu übertragen und einzig daraus die Legitimität verschiedener abgestufter Gestalten von Macht und Regierung im Reich abzuleiten, denen gemäss dem Subsidiaritätsprinzip jeweils nur Teilaspekte der Souveränität übertragen wurden, die auf jeweils unterer Stufe nicht befriedigend erfüllt werden können.[25] Seine Bestimmung der Volkssouveränität war für Rousseau und mithin für alle folgenden Vertreter der direkten Demokratie von entscheidender Bedeutung.[26]

Hobbes, Locke und Montesquieu

In der bloss auf das materialistische Kalkül der Stärkung der Überlebenschancen des Einzelnen ausgerichteten Vertragstheorie von Hobbes werden alle Rechte des Einzelnen durch einen Herrschaftsvertrag auf einen Monarchen übertragen, der unbegrenzt walten kann und auf weitere Freiheitsrechte der Menschen nicht achten muss, wenn er dafür ihr Überleben und grösstmögliches Streben nach Erfüllung von Wünschen sichert. Es handelt sich um die Apotheose des staatlichen Gewaltmonopols. Diese vollkommen säkularisierte Auffassung der Politik bildet gleichsam das ideologische Konstrukt des Inbegriffs des Absolutismus und einer freiheitsvereinnahmenden Konzeption der Souveränität, von der sich Vertreter liberaler Strömungen absetzen.

Das gilt insbesondere für John Locke, der dem vom Volk gewählten Parlament zwar die Gesetzgebungsbefugnis überträgt sowie die Vollmacht, die Exekutive und Föderativen Gewalten zu bestimmen und zu überwachen, allerdings nur soweit, als sie die von Gott, dem einzig wahren Souverän, dem Menschen natürlich übertragene Freiheits- und Eigentumsrechte bewahren. Ihr Schutz und ihre Förderung bilden den Zweck der Politik; wird dieses Ziel verfehlt, ist Widerstand des Volkes angebracht, das faktisch nur in Notzeiten seine ansonsten ruhende Souveränität als

---

24 Vgl. Yves Charles Zarka, Constitution et souveraineté selon Bodin, in: il pensiero politico 30 (1997), S. 276–286.

25 Vgl. von Otto Gierke, Johannes Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien, Aalen 1981, S. 157.

26 Vgl. von Gierke, Althusius, S. 201–204 und Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1970, S. 92–100. Ebd. weist Derathé auf S. 96 darauf hin, dass sowohl Althusius wie auch Rousseau den ciceronianischen Topos übernehmen, dass sich der Staat auflöst, wenn das Volk nicht mehr Souverän ist und die oberste Macht usurpiert wird.

oberster Richter und Verfassungsgeber ausübt.[27] Sein Entwurf wurde im damaligen aristotelischen Verständnis der Politik nicht als Demokratie verstanden, zumal direkte Demokratie im Rahmen seiner Verfassung nicht vorgesehen ist. Sein Ansatz hat den Gedanken der Menschenrechtsdeklarationen und der amerikanischen Unabhängigkeitsrevolution entscheidend beeinflusst.

Montesquieu versucht den Despotismus des Volkes und der Prinzen durch vermittelnde Körperschaften (Parlamente) zu bremsen.[28] Zumindest für grosse Staaten schätzt Montesquieu das repräsentative System, weil das Volk kaum in der Lage sei, Sachverhalte gründlich und sauber abzuwägen.[29] Mit seiner idealisierenden Darstellung der englischen Mischverfassung und der temperierenden Wirkung feudalständischer Souveränitätsdifferenzierung mitunter durch mehrstufige Gerichtsinstanzen in einer gewaltenteiligen Monarchie präsentiert Montesquieu mit seinem Werk *Esprit des Lois* ein politisches Ideal, das die Freiheitsrechte des Einzelnen gewährleisten soll, im Kontext einer Gesellschaft und eines grossen Staates, der nicht von der politischen Partizipation der Republiken nach antikem Vorbild, sondern vom modernen Ideal des *douce commerce*, das heisst der Erwerbsarbeit durch vielfältige wirtschaftliche Tätigkeiten, geprägt ist.[30]

Rousseau

Jean Jacques Rousseau entwirft in seinem *contrat social* die einflussreichste Schrift des 18. Jahrhunderts, die sowohl als Bezugspunkt der Fürsprecher der direkten Demokratie wie auch als Zielscheibe ihrer Gegner diente und daher an dieser Stelle genauer untersucht werden muss. Rousseau übernimmt von Locke den Gedanken der unverletzlichen Menschenrechte, sieht diese jedoch nur dann bewahrt, wenn

---

27 Vgl. John Locke, Two Treatises of Government, London 1989, vgl. § 140–142.

28 Vgl. Ingeborg Maus, Volkssouveränität. Elemente einer Demokratietheorie, Berlin 2011, S. 334. Siehe auch Daniel Brühlmeier, Verfassungstheorie und Grundrechtsdenken bei Montesquieu, in: Archiv für Rechts- und Sozialgeschichte 67 (1981), S. 233–241.

29 Vgl. Charles de Montesquieu, De L'Esprit des Lois, London 1777, XI, 6. In den antiken Demokratien habe man die Freiheit des Volkes mit seiner Macht verwechselt vgl. ebd. XI, 2. Zur Machtteilungslehre von Montesquieu vgl. Riklin, Machtteilung, S. 269-298.

30 Ebd. III, 3 hält er fest: «Les politiques Grecs qui vivoient dans le gouvernement populaire, ne reconoissoient d'autres force qui pût le soutenir, que celle de la vertu. Ceux d'aujourd'hui ne nous parlent que de manufactures, de commerce, de finances, de richesses & de luxe même.» Zu Montesquieus Aussagen über den Geist des Handels vgl. ebd. XX, 1–3. In XX, 2 begrüsst er die Handelszivilisation seiner Zeit und schreibt: «L'esprit de commerce produit dans les hommes un certain sentiment de justice exacte». Vgl. Marco Platania, Montesquieu und der «douce commerce»: Wie der Handel Gesellschaft und Politik verwandelt, in: Olaf Asbach, Der moderne Staat und «le douce commerce» Politik, Ökonomie und internationale Beziehungen im politischen Denken der Aufklärung, Baden-Baden 2014, S. 69–90.

sich der Mensch im Naturzustand dazu überwindet, seine natürlichen Rechte dem Schutz einer vertraglich gebundenen demokratischen Gesellschaft vollständig zu übereignen und auf ein Widerstandsrecht zu verzichten *(aliénation totale)*.[31] Der einmütig vereinbarte Zweck *(volonté génerale)* der politischen Gesellschaft besteht darin, die Freiheitsrechte des Einzelnen zu wahren und zu fördern.[32] Das Einverständnis im Gesellschaftsvertrag zu einer potenziell totalen Übereignung der natürlichen Rechte dient einzig dem Zweck, die tatsächliche Übereignung und Einschränkung der Menschenrechte allein durch die Mehrheitsentscheidung des Souveräns zu bestimmen und so gering wie möglich zu halten, um die natürlichen Rechte so ausnehmend wie möglich zu beschützen und zu festigen.[33] Rousseau übernimmt die Souveränitätsbestimmung von Bodin und vertritt eine vertikale Gewaltenteilung, bei der das Volk als souveräner Gesetzgeber an oberster Stelle steht.[34] Die Gesetzgebungskompetenz des Souveräns ist gemäss Rousseau begrenzt durch die Tatsache,

---

31 Jean-Jacques Rousseau, Contrat Social (fortan Abkürzung CS, für weitere Quellenabkürzungen vgl. Verzeichnis im Anhang) I, 6, S. 360f.: «Ces clauses [de ce contrat] bien entendues se réduisent toutes à une seule, savoir l'aliénation totale de chaque associé avec tous ces droits à toute la communauté. Car, premièrement, chacun se donnant tout entier, la condition est égale pour tous, et la condition étant égale pour tous, nul n'a intérêt de la rendre onéreuse aux autres.»

32 CS IV, 2, S. 440: «La volonté constante de tous les membres de l'État est la volonté générale: c'est par elle qu'ils sont citoyens et libres.» Der *volonté générale* ist eine Art Anspruch intersubjektiver Vernunft und hat eine kriteriologische Funktion, welche die Freiheitsanliegen der Einzelnen nur gerade dann einschränkt, wenn sie mit der Freiheit eines anderen im Widerstreit stehen. Davon zu unterscheiden ist der faktische Willen aller *(volonté de tous)*, der aus der Summe privater Anliegen ein Ziel ins Visier nimmt, aber keinen Widerstreit schlichtet, vgl. CS II, 3, S. 371: «Il y a souvent bien de la différence entre la volonté de tous et la volonté générale; celle-ci ne regarde qu'à l'intérêt commun, l'autre regarde à l'intérêt privé, et n'est qu'une somme de volontés particulières: mais ôtez de ces mêmes volontés les plus et les moins qui s'entre-détruisent, reste pour somme des différences la volonté générale.» Die Bestimmung des allgemeinen Willens misst sich daran, ob es ihr gelingt, Regeln zu finden, bei abweichenden Interessen Übergriffe der einen auf die anderen auszuschalten und mithin den Einzelnen in der Gemeinschaft zu beschützen.

33 Vgl. CS II, 4, S. 373: «On convient que tout ce que chacun aliène par le pacte social de sa puissance, de ses biens, de sa liberté, c'est seulement la partie de tout cela dont l'usage importe à la communauté mais il faut convenir aussi, que le souverain seul est le juge de cette importance.» Ferner CS I, 6, S. 360: «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.» und CS II, 4, S. 373: «[…] le Souverain de son côté ne peut charger les sujets d'aucune chaîne inutile à la communauté; il ne peut pas même le vouloir: car sous la loi de la raison rien ne se fait sans cause, non plus que sous la loi de nature.» Vgl. Robert Derathé, Jean-Jacques Rousseau et la science politique de son temps, Paris 1970, S. 227–229. Man beachte die Ähnlichkeit der Argumentation bei John Locke, Two Treaties, §131.

34 Vgl. Maus, Volkssouveränität, S. 336. Vgl. CS III, 16. Zur Aktualität des Rousseau'schen Gedankens, das Volk als Wächter über die Freiheitsrechte zu achten und zu erziehen, vgl. Zaccaria Giacometti, Die Demokratie als Hüterin der Menschenrechte. Festrede des Rektors gehalten an der 121. Stiftungs-

dass er nur über allgemeingültige Gesetze befinden darf.[35] Einzelfälle sind nur Angelegenheiten der Regierung und der Gerichte. Während die Regierung gewählten Vertretern anvertraut wird, die stets vom Volk abberufen werden können, wenn sie ihm nicht dienen,[36] ist es dem Volk vorbehalten, in Mehrheitsentscheidungen zu urteilen, ob Verfassungs- und Gesetzesvorschläge die *volonté génerale* nicht verletzen und folglich in Kraft treten können.[37] Das Volk kann nicht selbst Gesetze vorschlagen, so dass sich die Souveränität des Volkes bei Rousseau nur in der Weise eines obligatorischen Referendums vollziehen kann. Der Souverän übt durch erweiterte Denkungsart im Kant'schen Sinne eine gleichsam verfassungsrechtliche und metaverfassungsrichterliche Urteilskraft aus, welche ausschliesslich befinden muss, ob die Menschenrechte gewahrt, nicht jedoch ob persönlicher oder allgemeiner Nutzen maximiert wird oder irgend ein Ausgleich privater Interessen zustande gekommen ist.[38] Im unverdorbenen Zustand richtet sich das Volk stets auf die *volonté générale*, es kann höchstens aufgrund von Unkenntnis getäuscht werden, aber niemals in seiner Absicht verkommen sein; daher gilt es die Ergebnisse der Volksentscheide stets als Äusserung moralischer Freiheit, die aufs Allgemeinwohl ausgerichtet ist, anzunehmen und ihnen zu gehorchen.[39]

---

feier der Universität Zürich am 29. April 1954, abgedruckt im Jahresbericht der Universität Zürich 1953/54, bes. S. 22f.

35 CS III, 16, S. 432: «S'il était possible que le souverain, considéré comme tel, eût la puissance exécutive, le droit et le fait seraient tellement confondus qu'on ne saurait plus ce que est loi et ce que ne l'est pas, et le corps politique ainsi dénaturé serait bientôt en proie à la violence contre laquelle il fut institué.»

36 Vgl. CS III, 18, S. 434: «[…] Que les dépositaires de la puissance exécutive ne sont point les maîtres du peuple mais ses officiers, qu'il peut les établir et les destituer quand il lui plaît, qu'il n'est point question pour eux de contracter mais d'obéir, et qu'en se chargeant des fonctions que l'État leur impose, il ne font que remplir leur devoir de citoyens, sans avoir en aucune sorte le droit de disputer sur les conditions.»

37 Derathé, Rousseau, S. 236, spricht im Hinblick auf die *volonté générale* von einer *règle de justice* und zeigt ihre Nähe zur Rousseau'schen Auffassung des Gewissens auf. Vgl. auch Peter Cornelius Mayer-Tasch, Hobbes und Rousseau, Aalen 1976 und Dieter Hildebrand, Die volonté générale: Funktionale Harmonisierung von Staat und Demokratie?, in: Oliver Hidalgo (Hg.), Der lange Schatten des contrat sociale. Demokratie und Volkssouveränität bei Jean-Jacques Rousseau, Wiesbaden 2013, S. 53–65.

38 CS IV, 2, S. 440f.: «Quand on propose une loi dans l'assemblée du peuple, ce qu'on leur demande n'est pas précisément s'ils approuvent la proposition ou s'ils la rejettent, mais si elle est conforme ou non à la volonté générale que est la leur: chacun en donnant son suffrage dit son avis là-dessus, et du calcul des voix se tire la déclaration de la volonté générale.» Zur Souveränitätsauffassung Rousseaus vgl. Robert Derathé, Souveraineté et liberté dans la doctrine politique de Jean-Jacques Rousseau, in: Cahiers de revue de théologie et de philosophie 2 (1978), S. 113–123 und ders. Rousseau, S. 252–379.

39 CS II, 3, S. 371: «Jamais on ne corrompe le peuple, mais souvent on le trompe, et c'est alors seulement qu'il paraît vouloir ce que est mal.»

Damit ist die Reflexion verknüpft, dass der Wille des Einzelnen nur dann allgemein sein kann, wenn er seine Besonderheit nicht verallgemeinert und den Willen und die Urteilskraft seinesgleichen achtend zur Geltung kommen lässt. Dies ist für Rousseau mit dem Ideal der Autonomie, das heisst mit der Einsicht verknüpft, dass der Antrieb der Begierde zur Sklaverei führt, indes der Gehorsam gegenüber einem Gesetz, das man sich selbst auferlegt hat, die Freiheit ausmacht.[40] Die Achtung der *volonté générale* und die Achtung der Autonomie gehen Hand in Hand. Die erweiterte Denkungsart Rousseaus offenbart die Unmöglichkeit, den sittlichen Auftrag sich ans Allgemeinwohl auszurichten, so zu denken, als vermöge man es zu repräsentieren auf Kosten der Anerkennung direktdemokratischer Autonomie der Mitbürger. Es handelt sich mithin um eine Selbstkritik der Vernunft, welche die Besonderheit ihrer Repräsentation des Allgemeinen in ihrer Beschränktheit durchleuchtet und relativiert zugunsten einer allgemeineren Mitbestimmung. Rousseau expliziert mit besonderer Klarsicht die aristotelische Einsicht, dass soweit sich Vernunft als leitendes Vermögen in der Politik entfalten soll, letztere nicht von bevormundendem Paternalismus, sondern wesentlich von achtender Brüderlichkeit geprägt sein muss.

Allerdings soll das Volk gemäss der damaligen Volksversammlungstradition der Genfer Republik im Stillen, das heisst ohne von gekünstelter Rhetorik in abwägenden Reden in der Willensausrichtung verdorben worden zu sein, entscheiden.[41] Der Rousseau'schen Volkssouveränität in ihrer Ausübung der direkten Demokratie fehlt weitgehend die deliberative Seite, mit der das Denken den Willensentscheid vorbereiten kann.[42]

Rousseau hält fest, dass die Souveränität als Durchsetzung der *volonté générale* vom Volk als oberstem Gesetzgeber nicht übertragen werden kann, da es sich sonst dem Partikularwillen eines Herrschers unterwerfen würde und mithin der Gesellschaftsvertrag gebrochen und das Volk sich selbst auflösen würde.[43] Auch Parteien und sonstige Gruppierungen bedrohen die Vereinnahmung des Einzelnen zu einem Partikularwillen einer Gruppe und entfremden die Ausrichtung des Einzelnen in

---

40 Vgl. CS I, 8, S. 365: «[…] car l'impulsion du seul appétit est esclavage, et l'obéissance à la loi qu'on s'est prescrite est liberté.»

41 Vgl. CS IV, 1, S. 437: «Les hommes droits et simples sont difficile à tromper à cause de leur simplicité. Les leurres, les prétextes raffinés ne leur en imposent point.»

42 Nadia Urbinati, Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri, Roma 2010, S. 33.

43 Vgl. CS II, 1, S. 368: «Je dis donc que la souveraineté n'étant que l'exercice de la volonté générale ne peut jamais s'aliéner et que le souverain, qui n'est qu'un être collectif, ne peut être représenté que par lui-même; le pouvoir peut bien se transmettre, mais non par la volonté. […] Si donc le peuple promet simplement d'obéir, il se dissout par cet acte, il perd sa qualité de peuple; à l'instant qu'il y a un maître il n'y a plus de souverain, et dès lors le corps politique est détruit.»

seiner je individuellen Gewissensverantwortung gegenüber der *volonté génerale*.[44] Er lässt sich leiten vom Ideal der Gesetzgebungsautonomie des Menschen als Bürger und Untertan. Nur durch das reine Verfahren der unmittelbaren direkten Demokratie kann das Volk als Souverän die *volonté générale* durch ein von allen Partikularinteressen ungetrübtes Gemüt der Bürger aufscheinen lassen. Nur durch strikte Einhaltung dieses formell approximativen Verfahrens, kann der Anspruch eines Volksentscheids der *volonté générale* zu entsprechen, legitimiert werden. Dass irgendeine Gruppe die Kenntnis der *volonté générale* in Anspruch nehmen könne und in ihrem Namen Gewalt ausüben dürfe, widerspricht mithin diagonal der Konzeption von Rousseau. Daher hat ein Widerstandsrecht gegen gesetzgebende Volksentscheide in einer Rousseau'schen Demokratie keinen Platz.

Die Souveränität darf durch keinen Herrschaftsvertrag oder sonstige Vereinbarungen irgendeinem Repräsentanten übertragen werden. In grösseren Staaten konzediert er allerdings in seinem Verfassungsentwurf für Polen das gebundene Mandat als zweitbeste Lösung und Ersatz für die direkte Demokratie.[45]

Seine Überlegungen bezweckten mitnichten den Umsturz grosser Staaten, sondern die Stärkung kleiner Republiken gegen dekadente Entwicklungen seiner Zeit.[46] Rousseaus politisches Denken ist bipolar geprägt durch das aristotelisch republikanische Ideal der Mittelstandsverfassung und seinem Anliegen den Schutz der Freiheitsrechte keiner anderen Instanz anzuvertrauen als dem Urteil des Volkes. Die Unhinterfragbarkeit und mithin Unrevidierbarkeit der Volksentscheide aufgrund ihrer vermeintlichen Entsprechung mit der *volonté générale* und mithin mit dem natürlichen Gesetz bildet einen unfreiheitlichen, fast zwanghaften Zug seines Denkens, zumal das Verhältnis zwischen Gesetz und individuellem Gewissen als oberste Instanzen von Rousseau nicht geklärt wurde. Das Stichwort der *aliénation totale* gab liberalen Kritikern im Anschluss an Voltaire eine Angriffsfläche, Rousseaus Ansatz als Steigbügelhalter einer totalitären Souveränitätsauffassung zu beargwöhnen, die er mit seiner Konzeption der direkten Demokratie als Garant der Menschenrechte geradewegs vermeiden wollte.[47]

---

44 Vgl. CS II, 3, S. 371f.: «[…] on peut dire alors qu'il n'y a plus autant de votants que d'hommes, mais seulement autant que d'associations. Les différences deviennent moins nombreuses et donnent un résultat moins général.»

45 Jean Jacques Rousseau, Sur l'économie politique, Considérations sur le gouvernement de Pologne, Projet pour la Corse, Paris 1990.

46 Vgl. Christoph Frei, Retarder la Décadence. Zu Rousseaus praktischer Intention, St. Gallen 1999 (Beiträge und Berichte des Instituts für Politikwissenschaft 284).

47 Vgl. Jacob L. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, London 1952, S. 41.

Französische Revolution und direkte Demokratie

Im Laufe der französischen Revolution war die direkte Demokratie mehrmals ein zentrales Thema. Ein erstes Mal während der Verfassungsdebatte um das königliche Veto vom September 1789, wo es unter anderem um die Option ging, dass der König durch sein Veto Gesetze der Zustimmung des Volkes unterbreiten könne.[48] Insbesondere Jérôme Pétion de Villeneuve und Jean-Baptiste Salle, aber auch Rabaut Saint-Etienne betonen in Grundsatzreden ihren Optimismus im Hinblick auf direkte Demokratie, welche vor allem in Primärversammlungen konkretisiert werden sollte.[49] Die Skepsis gegenüber der direkten Demokratie überwog indes aufgrund folgender Befürchtungen: Wandelbarkeit und Beeinflussbarkeit der Massen, Leichtgläubigkeit des Wahlvolkes gegenüber den Ansichten des Parlaments, Gefährdung des staatlichen Gleichgewichts durch Exzesse, atomisierende Mannigfaltigkeit der Ansichten, mangelnde Sachkunde, Relativierung des Parlaments und Gefahr föderalistischer Zersplitterung durch die Primärversammlungen.[50]

Mit der Abschaffung der Monarchie 1791 gelangte in einem zweiten Anlauf allmählich ein umfassendes Verständnis der direkten Demokratie in der Verfassungsdebatte zum Durchbruch. Der neugewählte Nationalkonvent beschloss im September 1792 die Einführung des obligatorischen Verfassungsreferendums und mit den darauf folgenden Verfassungsentwürfen kam es zu einer einzigartigen Sternstunde der Entfaltung direktdemokratischer Gedanken.[51] Condorcets Verfassungsentwurf vom Februar 1793 sah nicht nur das obligatorische Verfassungsreferendum vor, sondern ging weit über die Vorstellungen Rousseaus hinaus und schlug auch die Volkszensur, Volksinitiativen auf Verfassungsänderung sowie Gesetzesinitiativen vor.[52] Die unter Federführung von Hérault de Séchelles verabschiedete Montagnard-Verfassung, die im August 1793 vom Volk angenommen wurde, übernahm die

---

48 Vgl. Karl Loewenstein, Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789. Studien zur Dogmengeschichte der unmittelbaren Volksgesetzgebung, München 1922, S. 225–278.

49 Vgl. Loewenstein, Volk und Parlament, S. 183–193. Zu Pétion vgl. Pierre Casselle, L'Anti-Robespierre Jérôme Pétion ou la Révolution pacifique, Paris 2016.

50 Vgl. Loewenstein, Volk und Parlament, S. 275.

51 Vgl. Andreas Kley, Richard Amstutz, Gironde-Verfassungsentwurf aus der französischen Revolution vom 15./16. Februar 1793. Deutschsprachige Übersetzung mit einer Einleitung und kommentierenden Anmerkungen, Zürich, St. Gallen 2011, S. 6. Zur Debatte über die verfassungsgebende Gewalt und die Volkssouveränität vgl. Robert Redslob, Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789. Ihre Grundlagen in der Staatslehre der Aufklärungszeit und in den englischen und amerikanischen Verfassungsgedanken, Leipzig 1912, S. 46–74, 151–172, und Egon Zweig, Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution, Tübingen 1909.

52 Vgl. Stephan Lüchinger, Das Politische Denken von Condorcet, Bern 2002, S. 220–243. Vgl. auch Kley, Gironde-Verfassungsentwurf, S. 26–29 und 211. Seine Ideen wurden erst in der zweiten Hälfte

wichtigsten direktdemokratischen Elemente.[53] Condorcet legte durch die Einführung von Initiativrechten mehr Wert auf die verändernde, fortschrittliche Rolle des Volkes, de Séchelles hingegen wollte durch das Gesetzesreferendum das Verhinderungsrecht des Volkes gegenüber Auswüchsen der Nationalrepräsentanten stärken.[54] Indes kam die Montagnard-Verfassung nie zur Geltung, zumal Robespierre mit Rückgriff auf Rousseau'sche Topoi stets rhetorisch an den Willen des Volkes appellierte, aber de facto konkrete Volksbefragungen torpedierte, da er die Souveränität des Volkes letztendlich nur im moralischen Rigorismus und im rücksichtslos aburteilenden Durchgreifen seiner Notstandsrepräsentanten ausmachte.[55] Die Verfassung von 1793 fand aufgrund der Terreur keine Anwendung, und Christoph Frei beschreibt die tragische Folge daraus: «Das Odium dieser Schreckensherrschaft haftete fortan nicht nur ihren Protagonisten an, sondern auch jener radikaldemokratischen Verfassung, die ihr vermeintlich den Weg geebnet hatte.»[56]

Nach der Terreur wurden ausser dem Verfassungsreferendum alle direktdemokratischen Elemente abgeschafft und ein Zensuswahlrecht eingeführt. Unter Napoleon fanden vier Plebiszite statt, bei denen sich direkte Demokratie und Tyrannis gleichsam berührten und die Volkssouveränität im Recht gipfelte, sich selbst aufzuheben.[57] Damit wurde das Ansehen der direkten Demokratie in Frankreich nachhaltig diskreditiert.

Die Zeit nach der Terreur war gekennzeichnet von einem elitären republikanischen Liberalismus, der sich im Widerstand gegen die vorangehende plebejische Jakobinerherrschaft einerseits und dem anfangs unterstützten Aufstieg des napoleonischen Despotismus bestimmte.[58] Simonde de Sismondi kritisiert Rousseaus Lehre der totalen Entfremdung.[59] Er will der Rousseau'schen Volkssouveränität und der Bedrohung einer freiheitsunterdrückenden Mehrheit eine Magistratur entgegensetzen, die mit einer Art Gegenmacht verhindern soll, dass die Mehrheit die Souverä-

---

des 19. Jahrhunderts in der Schweiz wieder aufgegriffen, vgl. Etienne Colembel, La constitution de 1793 et la démocratie suisse, Paris 1903.

53 Vgl. Lüchinger, Condorcet, S. 242. Vgl. Hérault de Séchelles, Oeuvres littéraires et politiques, édition établie par Hubert Juin, Mulhouse 1970.

54 Vgl. Lüchinger, Condorcet, S. 243.

55 Vgl. Lucien Jaume, Le discours jacobin et la démocratie, Paris 1989, S. 123–149.

56 Zit. Christoph Frei, Direkte Demokratie in Frankreich: Wegmarken einer schwierigen Tradition. Vaduz 1995, S. 10. Die Wortführer der direkten Demokratie: Pétion, Selle, Condorcet und de Séchelles überlebten die Terreur nicht.

57 Vgl. Frei, Direkte Demokratie, S. 13–15.

58 Andrew Jainchill, Reimagining Politics after the Terreur. The Republican Origins of French Liberalism, New York 2008.

59 Vgl. Emmanuelle Paulet-Grandguillot, Libéralisme et démocratie. De Sismondi à Constant, à partir du Contrat social (1801–1806), Genf 2010, S 81–98.

nität usurpiert.[60] Der Topos der Tyrannei der Mehrheit wird von Constant aufgegriffen und später von Tocqueville als Grundgedanke des Liberalismus weiterverbreitet. Die Volksversammlung darf für Sismondi keine absolute Souveränität ausüben, sondern soll höchstens die Regierung kontrollieren, um Machtmissbrauch zu verhindern.[61] Daher spricht er sich für eine Mischverfassung oder für eine repräsentative Verfassung aus, lehnt aber reine Herrschaftsformen wie die Demokratie ab, da sie die Freiheit vernichteten.[62]

Die erschreckende Erfahrung der Terreur führt so weit, den durch die amerikanische Revolution auch auf repräsentative Republiken ausgedehnten Begriff der Demokratie wieder in Verruf zu bringen, indem man ihn assoziiert mit dem alten Athen, wo keine Gewaltenteilung Willkürentscheide des Volkes in der Beurteilung von Einzelfällen bremsen konnte, und er mithin verknüpft wurde mit der Gewaltherrschaft der Jakobiner. Somit wurde bisweilen der Begriff der Demokratie, insbesondere der direkten Demokratie, assoziiert mit dem Fehlen von Gewaltenteilung und dem schlimmsten denkbaren Regiment, wo nur despotische Willkürherrschaft des Pöbels mit seinen zügellosen Leidenschaften waltet.[63]

Demokratie und Repräsentation in den USA und in England

Der eigentliche Erfinder des repräsentativen Systems für einen grossen bevölkerungsreichen Flächenstaat, war James Harrington, der bereits 1656 in seinem Werk *The Commonwealth of Oceana*, ein gleiches Wahlrecht für alle männlichen Eigentü-

---

60 Jean-Charles-Léonard Simonde de Sismondi, Recherches sur les constitutions des peuples libres, hg. von Marco Minerbi, Genf 1965, S. 91. Zur Rezeption dieses Topos vgl. Ulrich Thiele, Die politischen Ideen, Wiesbaden 2014, S. 92f. Letztendlich ist jedoch Rousseaus Konzept der Volkssouveränität bereits stark beschränkt durch die Tatsache, dass sie nur ein zwar obligatorisches Referendumsrecht ausübt, so dass man auch bei ihm von einer Art Mischverfassung sprechen kann.

61 Sismondi, Recherches, S. 165. Vgl. Emmanuelle Paulet-Grandguillot, Entre réfutation et inspiration: Sismondi lecteur de Rousseau, in: Florence Lotterie, Guillaume Poisson (Hg.), Jean-Jacques Rousseau devant Coppet, Genf 2002, S. 200–202.

62 Sismondi, Recherches, S. 125.

63 Vgl. «Unter den drei Staatsformen ist die der Demokratie, im eigentlichen Verstande des Worts, notwendig ein Despotism», schreibt Immanuel Kant, Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf, Stuttgart 1987, S. 14. Kant war allerdings kein Gegner der gewaltenteiligen Demokratie und direktdemokratischer Gesetzgebung, die er im Anschluss an Rousseau als normative Idee einforderte, vgl. Ulrich Thiele, Repräsentation und Autonomieprinzip. Kants Demokratiekritik und ihre Hintergründe, Berlin 2003 und Ho-Won Joung, Volkssouveränität, Repräsentation und Republik. Eine Studie zur politischen Philosophie Immanuel Kants, Würzburg 2006. Zur verbreiteten Pöbel- beziehungsweise Volksverachtung in der Aufklärung vgl. das Kapitel *Sous-hominisation du peuple en général* in: Xavier Martin, Naissance du sous-homme au coeur des Lumières. Les races, les femmes, le peuple, Poitiers 2014, 217–304 und Domenico Losurdo, Controstoria del liberalismo, Bari 2005.

mer ab dem 30. Altersjahr vorsah.[64] Ihr wichtigster Propagator jedoch war Thomas Paine, der davon schwärmte, dass nur Repräsentation imstande sei, der Demokratie in einem grossen Land zum Durchbruch zu verhelfen und prägte den neuen, bis dahin als widersprüchlich empfundenen Begriff der «repräsentativen Demokratie».[65] Repräsentation, die vorab besitzständische Interessenvertretung kennzeichnete, wurde damit gleichsam neu umgedeutet zu einem universellen Mitwirkungsrecht durch die Bestellung der Repräsentanten, und darauf wiederum wurde die Bestimmung der Volkssouveränität eingeengt.[66] Damit war auf begrifflicher Ebene verknüpft, dass das überlieferte aristotelische Verständnis von Demokratie und Volkssouveränität in kürzester Zeit gleichsam über Bord geworfen wurde.[67] Einflussreiche zeitgenössische Stellungnahmen gegen die direkte Demokratie als obsolete Einrichtung kamen aus den USA. Die amerikanischen Verfassungsväter plädierten gegen die direkte Demokratie, nicht nur weil sie in einem grossen Staat nur schwierig realisiert werden könne, sondern auch weil sie zu destabilisierendem Sektierertum führe, wo Fragen parteiisch hochstilisiert würden, so dass nicht Vernunft sondern zügellose Leidenschaften walteten.[68] In England verteidigte Edmund Burke 1774 in seiner Bristoler Rede an die Wähler das freie Mandat als Wesen einer nicht ständischen Vertretung, die frei sein muss, um unverhohlen ihr Urteil auf der Grundlage rationaler Argumentation zu bilden und aus diesem Meinungsbildungsprozess der Repräsentanten im Parlament die Einheit der Nation vernünftig gestalten zu können.[69] Sowohl Harrington wie auch Burke hatten auf Sieyes einen bedeutsamen Einfluss.

---

64 Vgl. Riklin, Machtteilung, S. 225-256 und ders., Verkannte politische Erfinder, in: Harald Blum u.a., Ideenpolitik – Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte. Festschrift für Harald Münkeler, Berlin 2011, S. 357-361.

65 Vgl. Thomas Paine, The Rights of Man, New York 1985, S. 180

66 Vgl. Peter Kielmansegg, Volkssouveränität. Eine Untersuchung der Bedingungen demokratischer Legitimität, Stuttgart 1977, S. 166.

67 Die Begriffsintension der Demokratie wurde verkleinert und ihre Extension erweitert auf Verfassungen, die aus aristotelischer Perspektive eher oligarchisch bezeichnet werden müssten, vgl. Dolf Sternberger, Nicht alle Staatsgewalt geht vom Volke aus. Studien über Repräsentation, Vorschlag und Wahl, Stuttgart u.a. 1971.

68 Vgl. Federalist Papers. Alexander Hamilton, James Madison, John Jay, New York 2014, Nr. 10, 14, 49.

69 Edmund Burke, Burke's Politics, Selected Writings and Speeches, hg. v. Ross J.S. Hoffman, Paul Levack, New York 1949, S. 114–117.

Sieyes

Sieyes war neben Condorcet der bedeutsamste politische Denker der französischen Revolution. Als Delegierter in den Generalständen trat er als Protagonist einer Sternstunde der Menschheitsgeschichte auf dank seiner Reden gegen die Standesprivilegien, dank seines Einsatzes für die Menschenrechte und vor allem dank seiner Schrift *Was ist der Dritte Stand?*[70] Mit den darin enthaltenen fundamentalen Bestimmungen der Nation erbrachte er die Legitimation für die Verselbstständigung des Dritten Standes, der sich als Nationalversammlung konstituieren konnte und sich im Ballhausschwur zur Erarbeitung einer Verfassung verpflichtete.

In den kommenden Jahren nahm er als unabhängiger Abgeordneter an der legislativen Arbeit teil und entwickelte immer neue Verfassungsmodelle bis hin zu seiner entscheidenden Rolle bei der Machtübernahme Napoleons 1799.

Um Sieyes Verhältnis zur direkten Demokratie zu ergründen, ist es unabdingbar, die systematischen Zusammenhänge seiner Weltanschauung und seiner scharfsinnigen politischen Philosophie sauber auszuarbeiten.

Anthropologie der Bedürfnisse und mitmenschliche Zusammenarbeit

Sieyes verknüpft Denkansätze von Condillac und Leibniz. Der Mensch ist für ihn gleichsam eine Monade, die sich im Umgang mit Sinneseindrücken aktiv geistig entfaltet.[71] Durch seinen Willen verarbeitet der menschliche Geist Wahrnehmungen, indem er sie mit sprachlichen Urteilen auf besondere Weise zu eigen macht und damit letztendlich auch seine Bedürfnisse zu befriedigen vermag.[72] Sieyes Menschenbild geht aus von der grundsätzlichen Hochachtung des Menschen als Wesen, das Bedürfnisse zu erfüllen hat und diese immerfort erweitert, ausgleicht und verfeinert. «Ja, die Bedürfnisse! Das sind die ersten Federn der menschlichen Maschine, der eigentliche Ursprung der Menschenrechte und der schöpferische Ausgangspunkt der

---

70 Zu Sieyes Leben und Werk vgl. Alois Riklin, Emmanuel Joseph Sieyes und die Französische Revolution, Bern 2001 und Thomas Hafen, Staat, Gesellschaft und Bürger im Denken von Emmanuel Joseph Sieyes, Bern 1994. Ferner Murray Forsyth, Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyes, New York 1987; Pasquale Pasquino, Sieyes et l'invention de la constitution en France, Paris 1998 sowie Marco Goldoni, La dottrina costituzionale di Sieyes, Firenze 2009.

71 M1, S. 78.

72 M1, S. 149. Zu Recht identifizieren Lembcke und Weber in der Sieyes'schen Auffassung des Urteilsaktes als einheitsstiftendes Vermögen des Menschen eine praxeologische Wende des lingiustischen Transzendentalismus. Vgl. Oliver W. Lembcke, Florian Weber, Einleitung, in: Sieyes, Was ist der Dritte Stand, Ausgewählte Schriften, Berlin 2010, S. 35 Vgl. Jacques Guilhaumou, Les manuscrits linguistiques de Sieyès (1773–1776), in: Archives et documents de la Société d'histoire et d'épistémologie des sciences du langage, Paris 1993, S. 53–86.

Ausbildung von erlernbaren Fertigkeiten usw.»[73] Ziel und Zweck der Politik darf für Sieyes keine abstrakte Glücksbestimmung sein, welche die Bedürfnisse der Einzelnen überspringt.

Die Entfaltung der Empfindung des Mitmenschen als Seinesgleichen und die Anerkennung, dass die Mitmenschen Bedingung des menschlichen Daseins und Wohlergehens sind, führt zu moralischen Bedürfnissen, die den durchwegs positiv bewerteten Egoismus moderierend auf gesellschaftliche, mitmenschliche Ziele hin ausrichtet, welche wiederum die Seele der Menschen auf höherem Niveau ansprechen und befriedigen sollen.[74] Die moralische Erziehung soll dem Menschen die wesentlichen, einfachen Zielsetzungen klar vor Augen halten, mit wenig Belastung möglichst viel Glück zu erlangen.[75] Effiziente Mittel abzulehnen, um damit unabhängiger zu sein, ist grundsätzlich falsch.[76] Sieyes hält nichts von Drohung, Gewalt und Unterdrückung. Es gilt, mit gegenseitiger Loyalität, Umsicht und Achtsamkeit die mitmenschlichen Beziehungen zu pflegen und harmonisch zu festigen, gesetzlich vereinbarte Bestimmungen zu beachten, so dass ein jeder bereit ist, Hilfsmittel des anderen zu werden.[77]

Arbeit, Austausch und Vertretung

Die Arbeit, so schreibt Sieyes, ist mittelbar oder unmittelbar die Hervorbringerin der Freuden und daher ist das Volk meistens mit wirtschaftlicher Produktion be-

---

73 «Les besoins! Voilà le premier mobile de la machine humaine, la véritable origine des droits de l'homme, le principe créateur des arts, &. &c.» O III, 32, S. 35. «Je suis donc revenu auprès de *l'homme* comme au centre où toute philosophie doit aboutir, comme au foyer d'où part toute activité humaine; les *besoins* de l'homme, tout est là. Toute recherche, tout mouvement qui ne va pas à ce but est un égarement, une perte de la force humaine. Besoin de subsistance, besoins de défense conte les variations de l'atmosphère, besoins de réciprocité sociale, besoin de curiosité, d'imagination, d'espérance, etc.» Zit. nach Jacques Guilhaumou, Nation, individu et société chez Sieyès, in: Dossier Genèses 26 (1997), S. 10. Hier und weiter unten stammen die deutschen Übersetzungen französischer Texte vom Autor des Artikels, ausser dort wo auch eine übersetzte Edition angegeben wird.

74 M1, S. 97f. Vgl. auch Andreï Tyrsenko, La liberté chez Sieyès d'après ses manuscrits de l'époque napoléonienne, in: Michel Biard, u.a. (Hg.), La plume et le sabre. Hommages offerts à Jean-Paul Bertaud, Paris 2002, S. 540–544. In seiner anthropozentrischen Metaphysik erweist sich schliesslich Gott als das rational unermessliche aber motivierend zusprechende Korrelat der Hoffnungsempfindungen und mithin der edelsten und intimsten Bedürfnisse des Menschen. Vgl. Jacques Guilhaumou, Fragments d'un discours sur Dieu. Sieyès et la religion, in: Mélanges en hommage à Michel Vovelle, Paris 1997, S. 257–265.

75 O III, 32, S. 45.

76 O III, 32, S. 46.

77 «Allez-y avec précaution, touchez l'unisson ou une des cordes harmoniques, l'accord sera certain; si vous pincez mal, la dissonance sera horrible.» O, III, 32, S. 47.

schäftigt.[78] Smith rezipierend betont Sieyes, dass sich durch Zusammenarbeit, Austausch und Spezialisierung unabhängig von staatlichen Eingriffen eine Wirtschaftsgemeinschaft bildet, die imstande ist, die Menschen immer besser mit materiellen und geistigen Gütern zu befriedigen.[79] Sieyes verknüpft den Begriff der Arbeitsteilung mit jenem der Repräsentation beziehungsweise der Vertretung.

> Alles im Gefüge einer Gesellschaft ist Vertretung. Man findet sie überall, so in der privaten, wie auch in der öffentlichen Ordnung. Sie ist die Mutter der Fabrikunternehmen wie auch der Handelsbetriebe, genauso ist sie Mutter der freien Künste und der Politik. Ich füge weiter hinzu: Sie stimmt vollständig überein mit dem Wesen des gesellschaftlichen Lebens. [80]

Repräsentation ist für Sieyes gleichsam das Wesen des gesellschaftlichen Zusammenlebens. Die Vertretung erweitert stets den Handlungsspielraum und die Freiheit.

Freiheitsverständnis

Freiheit ist für Sieyes eine besondere Weise des menschlichen Handelns und tritt nur unter folgenden Bedingungen auf, und zwar dass man sich 1. imstande fühlt zu handeln, 2. keine Hindernisse bestehen und 3. Alternativen wahrgenommen werden.[81]

Sieyes unterscheidet die negative Freiheit *(liberté d'indépendance)* welche beinhaltet, dass man nicht von inneren und äusseren Faktoren beeinträchtigt wird.[82] Sie genügt dem unerreichbaren Ideal des bedürfnislosen, kontemplativen Menschen, ist aber höchstens für Einsiedler ausreichend. Wichtiger und gerade für Sieyes besonders bedeutsam ist die aktive Freiheit, das heisst die Freiheit des Könnens *(liberté de pouvoir)*[83], die sich durch Erweiterung der eigenen Fähigkeiten und der Verfügungsgewalt über äussere Güter entfaltet.[84]

Je mehr sie sich die Verfügungsgewalt vermehrt, desto freier werden wir. Der Mensch im natürlichen Zustand, wie auch der Mensch im Zustand gesellschaftlicher Einbindung strebt unentwegt danach, die Mittel der Tätigkeit oder auch seiner

---

78 «Vous voyez que le *travail* du citoyen est l'artisan de ses jouissances. […] Le peuple est donc occupé de la *production économique*, et son *gouvernement* du *régime* tutélaire.» M2, S. 411.

79 «De là vient la séparation des travaux, effet & cause de l'accroissement des richesses & du perfectionnement de l'industrie humaine. Cette matière est parfaitement développée dans l'ouvrage du Docteur Smith.» O II 13, S. 35.

80 «Tout est représentation dans l'état social. Elle se trouve partout dans l'ordre privé comme dans l'ordre public; elle est la mère de l'industrie productive et commerciale, comme des progrès libéraux et politiques. Je dis plus, elle se confond avec l'essence même de la vie sociale.» O III, 40, S. 5.

81 Vgl. Tyrsenko, la liberté chez Sieyès, S. 539 und M1, S. 81.

82 Vgl. O III, 32, S. 35f.

83 O III, 32, S. 37f.

84 M1, S. 474–476.

Herrschaft zu vermehren, will Tätigkeitshindernisse abstreifen und seine Unabhängigkeit steigern.[85]

Erarbeiteter Reichtum bildet somit Ausbau der Freiheit.[86] Sie kann als Erweiterung der Produktionssphäre und der gegenseitigen Hilfeleistung nur im geselligen Austausch mit anderen Menschen zustande kommen. Die individuelle Freiheit findet nur dort eine Grenze, wo sie jene eines anderen beeinträchtigt, und diese Grenze wird nicht durch Privilegien, sondern durch allgemeingültige Gesetze festgelegt.[87] Jenseits der Gesetzesschranken ist alles für alle frei.[88]

Menschenrechte

Die Menschenrechte geben das Ziel und die Marschrichtung der Verfassung an.[89] Die Freiheit und das Eigentum zu sichern, ist nach Ansicht von Sieyes der Hauptgrund für die Bildung einer politischen Gemeinschaft. [90] Aus dem differenzierten Verständnis der Freiheit zieht Sieyes im Anschluss an Locke den Schluss, dass das persönliche und äussere Eigentum eine vorstaatliche Gegebenheit darstellt, die dem Menschen unmittelbar aus dem Umgang mit der Natur übereignet ist.[91] Aus der natürlichen Tatsache, dass jeder Mensch Eigentümer seiner Person ist, leiten sich aus der Verantwortung für die Befriedigung der Bedürfnisse alle anderen Freiheitsrechte ab.[92] Also besteht auch auf die Handlungen und die Arbeit ein Eigentumsrecht.

---

85 «Le grand objet de la liberté est l'augmentation de ce pouvoir. Plus il s'étend, plus nous devenons libres. L'homme naturel, comme l'homme social, aspire sans cesse à accroître ses moyens d'action ou son empire, comme à se débarrasser des empêchemens à son action ou à accroître son indépendance.» O III, 32, S. 37.

86 Vgl. Colette Clavreul, Sieyès et la genèse de la représentation moderne, in: Droits. Revue française de théorie juridique 6 (1987), S. 48.

87 «Les limites de la liberté individuelle ne sont placées qu'au point où elle commenceroit à nuire à la liberté d'autrui. C'est la Loi à reconnoître ces limites & à les marquer.» O II, 9, S. 28.

88 «Hors de la Loi, tout est libre pour tous.» O II, 9, S. 28. «Le citoyen est libre dans tout ce qu'il lui plaît de faire au-delà ou au dehors de la loi. Il n'est comptable que dans ce qu'il fait contre elle», O III, 41, S. 5.

89 Vgl. O I, 4, 42. Vgl. die Liste der Menschenrechte, die Sieyes vorgeschlagen hat: O II, 9, S. 41–51.

90 «Il y a les droits naturels de l'homme, tels que sa propriété personnelle et réelle, on ne peut pas dire que la loi les établisse. Ces droits absolus sont protégés, maintenus par la loi. C'est le désir d'en jouir tranquillement qui a porté les hommes à se réunir en société.» Z, S. 87.

91 Vgl. Locke, Two Treatises, II, §27. Vgl. Pierre-Yves Quiviger, Sieyes as a Reader of John Locke: Metaphysics, Politics and Law, in: C. Miqueu, M. Chamie (Hg.), Locke's Political Liberty, Paris 2009, S. 127–142.

92 «Ainsi tout homme est propriétaire de sa personne, ou nul ne l'est. Tout homme a le droit de disposer de ses moyens, ou nul n'a ce droit. Les *moyens* individuels sont attachés par la nature aux *besoins* individuels. Celui qui est chargé des besoins doit donc disposer librement des moyens. Ce n'est pas seulement un droit, c'est un devoir.» O II, 9, S. 22.

Das Eigentum äusserer Gegenstände ist gleichsam eine Erweiterung und Folge des Eigentums der eigenen Person.[93] Gleiches gilt fürs Grundeigentum, da es der Gesellschaft von Nutzen ist. Ferner folgen daraus Reisefreiheit, Denkfreiheit, Redefreiheit, Schreibfreiheit, Druckfreiheit, Arbeitsfreiheit, Produktionsfreiheit, Transportfreiheit, Tauschfreiheit und Konsumfreiheit und so weiter.[94] Die Freiheitsrechte bedingen an ihrer Seite unausweichlich auch das Gleichheitsrecht, wonach alle vor dem Gesetz gleich behandelt werden müssen und keine Privilegien zulässig sind.[95] Besonders die Schwachen haben das Recht vor den Anmassungen der Starken in ihrer Freiheit geschützt zu werden, zumal den Starken kein Recht zugesprochen werden kann, anderen Unrecht zuzufügen.[96]

Der Staat fördert die physischen und moralischen Fähigkeiten.[97] Neben dem Schutz der Freiheit und der Gleichheit erblickt Sieyes als untergeordnetes, das heisst nur moralisch verpflichtendes und daher unvollkommenes Menschenrecht auch den Anspruch auf Verteilung der in Freiheit erarbeiteten Güter.[98]

Sieyes verknüpft seine liberale Weltanschauung mit dem Anliegen, die Wohltaten einer produktiv verfassten Gesellschaft allen Menschen zugutekommen zu lassen, allerdings darf diese Umverteilung nur moderat erfolgen, durch freie Entscheidung der Gesetzgeber und darf das Rechtsgut des Eigentumsschutzes nur sehr eingeschränkt tangieren. Sieyes kannte die Politik des Aristoteles und ihm dürfte sein Ideal einer stabilen mittelständisch geprägten Gesellschaft vorgeschwebt haben.[99] Zusammenfassend hält Sieyes fest, dass die Menschenrechte letztendlich darin bestehen,

---

93 O II, 9, S. 26.

94 O II, 9, S. 27f.

95 O II, 9, S. 37.

96 O II, 9, S. 25.

97 O II, 9, S. 24.

98 «Une association combinée pour le plus grand bien de tous, sera le chef-d'oeuvre de l'intelligence & de la vertu. […] On sait que ceux des Citoyens qu'un malheureux sort condamne à l'impuissance de pourvoir à leurs besoins, ont de justes droits aux secours de leurs Concitoyens, &c. On sait que rien n'est plus propre à perfectionner l'espèce humaine, au moral & au physique, qu'un bon système d'éducation & d'instruction publique, &c. […] Mais ce n'est pas dans la Déclaration de Droits qu'on doit trouver la liste de tous les biens qu'une bonne Constitution peut procurer aux Peuples. Il suffit ici de dire que les Citoyens en commun ont droit à tout ce que l'Etat peut faire en leur faveur.» O II, 9, S. 32 (übers. Sch, S. 249). Vgl. zu den sozialen Rechten und Nothilfe bei Sieyes die einschlägigen Ausführungen bei Hafen, Staat, Gesellschaft, S. 132–136.

99 «Il reste donc chez nous une classe d'hommes, Citoyens par le droit, & qui ne le sont jamais par le fait. Sans doute c'est à la Constitution, c'est à de bonnes Loix à réduire de plus en plus, cette dernière classe, au moindre nombre possible.» O II, 13, S. 21. Ferner: «Les classes moyennes tendent-elles à être relativement plus fortes que les deux extrêmes de la société.» Fragment zitiert nach Tyrsenko, la libeté chez Sieyès, S. 545. Zur Arisotelesrezeption und Sieyes vgl. M2, S. 582–585. Sieyes will keine erzwungene Nivellierung: «*Egalité* n'est donc pas *nivellement*, c'est *équité: équité passive* quant aux

niemanden in seiner Willensentscheidung im Hinblick auf den Austausch bedürfnisbefriedigender Güter zu beeinträchtigen.[100]

Gesellschaftsvertrag

Im Naturzustand gilt die Herrschaft des Stärkeren, so dass die natürliche und gleichzeitig moralische Bestimmung der Vervollkommnung des Menschen und mithin die Wahrung seiner Freiheitsrechte, wehrlos bleibt.[101] Doch gerade auch der Schwache hat die natürliche Pflicht, Unterdrückung zurückzudrängen.[102] Natur und Gesellschaft stehen bei Sieyes nicht im Gegensatz, da die Gesellschaft mit ihren positiven Gesetzen nur den Zweck hat, den Menschenrechten zu dienen.[103] Die schützende Erweiterung der Freiheit im gesellschaftlichen Zusammenhang darf grundsätzlich nicht als erzwungen gedacht werden. Daher bedient sich auch Sieyes des Topos des Gesellschaftsvertrags, um die Bildung einer politischen Gemeinschaft aus dem freiheitlichen Ursprung legitimieren zu können.[104] Der Gesellschaftsvertrag besteht in der Annahme einer einmütigen gesellschaftlichen Übereinkunft, eine Nation zu bilden und für die Verwirklichung ihrer Zwecke die dauernde Verpflichtung einzugehen, das Mehrheitsprinzip anzuerkennen und den gemeinsamen Willen als seinen eigenen zu betrachten.[105] Wer danach nicht das Recht auf Auswanderung in Anspruch nimmt, stimmt dem Gesellschaftsvertrag stillschweigend zu.[106] Damit geht

---

faveurs, ou plutôt commune, non privilégiaire (!) etc.; *équité active* ou répressive des tentatives de l'inégalité.» Zit. aus Hafen, Staat, Gesellschaft, Anm. 70, S. 130f.

100 Vgl. M1, S. 498.

101 Vgl. O II, S. 16.

102 Vgl. O II, S. 16.

103 Zur Übereinstimmung dieses Grundgedankens mit Locke vgl. Karlfriedrich Herb, Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant, München 1999, S. 150.

104 «Pour remplir des besoins communs, il faut une volonté *commune*. Cette volonté doit être naturellement le produit général de toutes les volontés particulières; et sans doute la première volonté commune d'un nombre d'hommes qu'on suppose se réunir en société politique, est exactement la somme de toutes les volontés individuelles. Mais, pour l'avenir, ce seroit renoncer à la possibilité de vouloir en commun, ce seroit dissoudre l'union sociale, que d'exiger que la volonté commune fût toujours cette somme précise de toutes les volontés. Il faut donc absolument se résoudre à reconnoître tous les caractères de la volonté commune dans une pluralité convenue.» O I, 2, S. 17f. (übers. Sch, S. 28f.)

105 «Tout Citoyen, par son acte d'union, contracte l'engagement constant de se reconnaître lié par l'avis de la pluralité, lors même que sa volonté particulière auroit fait partie de la minorité. I s'y soumet, disons-nous, d'avance par un acte libre de sa volonté, […].» O I, 2, S. 18. Zur Affinität dieser Auffassung mit Locke, vgl. Alois Riklin, Emmanuel Joseph Sieyes, S. 25.

106 «[…] et il ne se réserve que le droit de quitter l'association, de s'expatrier, si les loix qu'on y fait, ne peuvent lui convenir; de sorte que la continuité de son séjour devient un acquiescement volontaire à la pluralité, une confirmation tacite, mais positive de ce premier engagement par lequel il s'est imposé d'avance l'obligation de regarder la volonté commune comme la sienne propre. Mais toujours

der Gesellschaftsvertrag der eigentlichen Verfassungsgebung voraus, allerdings bei Sieyes nicht empirisch historisch, sondern kriteriologisch, das heisst als Ziel, Masstab und Grenze der Souveränität.[107] Die Annahme eines Gesellschaftsvertrags ist bei Sieyes nicht mehr wie bei Locke und Rousseau mit einem genuin demokratischen Moment der Volkswerdung verknüpft, aus der sich eine direktdemokratische Praxis legitimieren könnte.[108] Das Modell des Gesellschaftsvertrags diente Sieyes im konkreten Fall zur Verpflichtung der Generalstände, (1) überhaupt für eine Verfassung zu sorgen, die sich (2) am freien einmütigen Willen der Vertragspartner als Verpflichtungsgrund für den Staatszweck orientieren sollte.[109]

Besonders nach der Erfahrung der Terreur betont Sieyes, entschieden gegen Rousseau gerichtet, dass die Bildung einer Gesellschaft mitnichten bedeutet, dass man im Gesellschaftsvertrag alles vergemeinschaftet, um es dann von der Gemeinschaft auf gemeinschaftlich anerkannte Weise zurückzuerhalten. Nur das, was für die Bildung der Vereinigung tatsächlich notwendig ist, soll der Gemeinschaft anvertraut werden, nichts mehr.[110] Was sich ein fleissiger Mensch erarbeitet hat, will und soll er nicht ohne Vorbehalt der Gemeinschaft übertragen müssen, die Gesellschaft soll insbesondere dafür sorgen, dass man in der Arbeit, im produktiven Einsatz nicht gehindert wird.[111] Sieyes hebt hervor, dass dort, wo alle Reichtümer der Gemeinschaft übertragen werden müssen, monastische Gemeinschaften oder Gesellschaften entstehen, die ähnlich sind wie jene in Sparta oder in der südamerikanischen Jesuitenreduktion.[112]

Pouvoir constituant *und* pouvoir constitué

Die Nation bleibt stets eine gesellschaftliche Vereinigung mit einem freien Willen, der alle Formen seiner Ausübung jeweils neu gestalten kann. Sie ist mithin nicht eine verfasste Körperschaft.[113] Obwohl der nationale Wille an sich frei ist von jeder Form,

---

cette volonté commune, de quelque manière que vous la formiez, ne peut être composée que des volontés individuelles des Citoyens. Ce n'est qu'à ce titre seul qu'elle opère pour tous une véritable obligation, qu'elle fait loi pour toute la communauté.» O II, 2, S. 18f.

107 Diesbezüglich ist eine Affinität mit Kants normativem Ideal festzuhalten.

108 Vgl. Oliver Hidalgo, Die Antinomien der Demokratie, Frankfurt am Main 2014, S. 132.

109 Vgl. ebd. S. 133.

110 «Tout n'est pas mis en commun par l'acte d'association politique; on ne met en commun que ce qui est nécessaire pour parvenir au but de l'association.» P, S. 176f.

111 «S'il s'unit avec d'autres qui tous pensent de même c'est pour s'assurer de n'être point troublé dans son travail, dans ses efforts, dans sa richesse.» P, S. 176.

112 Vgl. P, S. 176.

113 «La nation est une *association* et non un *corps*. Le gouvernement est un corps de création nationale et non une association.» Z, S. 87. Die Nation ist durch ihr Ziel wesentlich bestimmt und kann somit auch teleologisch als idealer Zustand für die Gewährleistung der optimalen Entfaltung der produk-

ist es nötig, betont Sieyes, dass er eine Form annimmt, um sich Gehör zu verschaffen.[114] Sieyes unterscheidet die verfassunggebende Macht *(pouvoir constituant)* der Nation von der verfassten Macht *(pouvoir constitué)* aller anderen Körperschaften, die eine Verfassung einrichtet.[115] Eine aus der Verfassung abgeleitete Macht, wie zum Beispiel ein Parlament, kann nicht gleichzeitig verfassunggebende Macht sein, zumal sie durch die Bestimmungen der Verfassung in ihrer Macht beschränkt bleiben soll. Die *ordentlichen* Vertreter des Volkes sind somit in ihren von der Verfassung vorgesehenen Entscheidungsgremien bezüglich ihrer gesetzgeberischen Befugnis in Schranken gesetzt. Die Nation als Hüterin der Menschenrechte und eines unveräusserlichen und potenziell unbegrenzten Willens ist die einzige verfassunggebende Instanz und kann die verfassunggebende Macht entweder unmittelbar ausüben oder besser als Auftraggeberin *(pouvoir committant)* durch die Wahl *ausserordentlicher* Vertreter einer verfassunggebenden Versammlung übertragen, die aufgrund des vorgegebenen Ziels mit jeweils begrenztem *pouvoir constituant* ausgestattet ist,[116] und dem Volkswillen möglichst nahe bleiben soll.[117] Diese ist von der Nation einzig dazu beauftragt, einmalig eine neue Verfassung zu verabschieden und ist inhaltlich darin beschränkt, einzig dem Schutz der Menschenrechte zu dienen.[118] Sieyes wiederholt, dass eine Selbstbindung der Nation ausgeschlossen ist, denn des Willens zu wollen kann eine Nation sich nicht entäussern.[119] Die scharfe Unterscheidung von *pouvoir constituant* und *pouvoir constitué* ist ein kraftvolles Mittel der Machtbeschränkung repräsentativer Körperschaften und verweist auf die Quelle aller Macht

---

tiven Kräfte der Menschen bestimmt werden, vgl. Jacques Guilhaumou, Nation, individu, et société, Dossier Genèses 26 (1997), S. 14.

114 „Mais quoique la volonté nationale soit, en ce sens, indépendante de toute forme, encore faut-il qu'elle en prenne une pour se faire entendre.» O II, 8, S. 30.

115 O II, 9, S. 34f. Vgl. Zweig, Lehre vom Pouvoir Constituant. Zur Abwegigkeit der verfassungsdestruktiven Deutung des *pouvoir constituant* von Sieyes bei Carl Schmitt, die er in Analogie setzt zur formlosen, ungebändigten *natura naturans* der Spinoza'schen Theologie, vgl. Ulrich Thiele, Advokative Volkssouveränität. Carl Schmitts Konstruktion einer «demokratischen» Diktaturtheorie im Kontext der Interpretation politischer Theorien der Aufklärung, Berlin 2003 (Beiträge zur politischen Wissenschaft 128), S. 215–251.

116 O II, 9, S. 35f. Die einzige «Form», an die sich die verfassunggebende Gewalt halten muss, ist ein je neues Mandat durch das Volk.

117 «Il est bon, relativement à la Constitution, que la volonté primaire influe de plus près & plus puissamment.» O II, 8, S. 31.

118 Vgl. TE, S. 184f. und O II, 9, S. 19: «Les Représentans […] exerçant les fonctions du Pouvoir constituant, considèrent d'abord, que toute union sociale, & par conséquent toute constitution politique ne peut avoir pour objet que de garantir, de servir, & d'étendre les DROITS de l'Homme vivant en Société.»

119 Vgl. Zweig, Die Lehre vom Pouvoir Constituant, S. 134.

im Volk, allerdings dient sie Sieyes wiederum auch dazu, die unmittelbare Volksherrschaft abzulehnen.[120]

Souveränität und die Unterscheidung von Ré-publique *und* Ré-totale

Sieyes beteuert von Anfang an, dass die Souveränität, das heisst die oberste Gesetzgebungsgewalt nicht beim König, sondern bei der Nation liegt.[121] «Alle öffentlichen Gewalten leiten sich unterschiedslos aus dem Gemeinwillen ab; alle kommen vom Volk, das heisst von der Nation. Diese beiden Ausdrücke müssen synonym sein.»[122] Die Souveränität des Volkes, beziehungsweise der Nation, ist entscheidend durch ihre Zielsetzung, und zwar den Schutz der Freiheit und des Eigentums beschränkt: «*Allmacht* gehört also nicht dem Souverän. Dieser ist Souverän der Vereinigung, nicht jedoch Herr der Verbündeten.»[123]

Das Ziel, die Freiheit zu schützen, entspricht dem einmütigen Willen der Bürger und bildet das grundlegende Gesetz, das durch die Achtung der Gewaltenteilung und der Menschenrechte jedes Mehrheitsgesetz wirksam ausbremsen kann.[124] Somit ist jede Instanz, welche durch ihre Mehrheitsentscheidungen Gesetze beschliessen kann, in ihrer jeweils von der Nation beauftragten Souveränität a priori beschränkt.

Der Staat als künstliche Einrichtung darf im Hinblick auf natürliche Einrichtungen wie die Familie oder den Einzelmenschen nicht dirigierend eingreifen.[125] Wo ein Staat diese Grenzen überschreitet und die Freiheit sowie die natürlich vorgegebenen Menschenrechte verletzt, ist seine Staatsform nicht mehr repräsentativ, sondern despotisch. In diesem Sinne unterscheidet er die *Ré-publique* von der *Ré-totale*: «Man wollte von Anfang an keineswegs ein *Universalwesen (Ré-totale),* sondern einzig ein *Gemeinwesen (Ré-publique)* schaffen.»[126]

---

120 Vgl. Pasquino, Sieyes l'invention, S. 65.

121 «La nation existe avant tout, elle est l'origine de tout. Sa volonté est toujours légale, elle est la loi elle-même. Si nous voulons nous former une idée juste de la suite des lois *positives* qui ne peuvent émaner que de sa volonté nous voyons en première ligne les lois *constitutionnelles*, […].» TE, S. 180.

122 «Tous les pouvoirs publics sans distinction sont une émanation de la volonté générale, tous viennent du Peuple, c'est-à-dire, de la Nation. Ces deux termes doivent être synonymes.» II, 9, S. 38f. (übers. Sch, S. 252).

123 «On s'associe pour être protégé et aidé dans l'exercice de sa liberté / ses droits par la puissance de toute l'association. Ainsi donc la *toute-puissance* n'appartient point au souverain, il est souverain de l'association et non maître des associés.» P, S. 177.

124 Vgl. P, S. 178.

125 «Une *famille est organisée par la nature, l'organisation de la société tient à l'art* et ne doit pas rassembler a la 1ère. L'individu humain est pareillement un ensemble que l'art ne doit point envier à la nature, s'il voulait le saisir, le diriger, il ruinerait son travail au lieu de l'accroître ou de l'améliorer.» M2, S. 553.

126 «On n'a point voulu créer une Ré-totale, mais seulement une Ré-publique.» M1, S. 511.

Der Bezugspunkt des Begriffs des «Souveräns» ist für Sieyes nicht irgend eine Bevölkerung, sondern der Dritte Stand, das heisst eine konkrete territorial bestimmte Produktionsgemeinschaft, die für Sieyes das Synonym der Nation ist, insofern sie entschlossen ist, ihre negative und produktive Freiheit zu schützen. In diesem Sinne ist die Souveränität der Nation teleologisch definiert.[127] Die Begrenzung der Souveränität gilt es sowohl gegenüber den Anmassungen eines Königs wie auch des Volkes zu verteidigen.[128] Das vom Souverän beschlossene Gesetz hat primär die Funktion, zu gewährleisten, dass in der Gesellschaft die private Sphäre durchgehend und scharf unterschieden und getrennt wird vom Einflussbereich der Politik.[129]

Eine Regierung darf niemals paternalistisch walten wie eine Familie, das wäre das Gegenteil von Politik. Letztere setzt Menschen voraus, die gemacht sind und nicht erst gemacht werden müssen, die von sich sagen können, dass sie sich selbst genügen und als gleichwertige Anteilshaber die Früchte ihrer Arbeit der Gesellschaft anbieten möchten.[130] Eine nach dem Vorbild der Familie konzipierte Politik, welche ihre Bürger ernährt, kleidet und erzieht, führt zu einer theokratischen *Ré-totale*, in der die Ungleichheit verfestigt wird und zu ewiger Versklavung führt.[131]

Volkssouveränität im Sinne einer unbegrenzten Macht einer Instanz, die mit Mehrheitsbeschlüssen Gesetze beschliessen kann, lehnt Sieyes entschieden ab. In diesem Sinne darf man Sieyes zu Recht als Vertreter eines Verfassungsliberalismus nennen.[132] Daher polemisiert Sieyes gegen die vermeintliche Rousseau'sche Auffassung der Volkssouveränität als Übertragung tyrannischer Allmacht der Monarchen aufs Volk.[133]

---

127 «J'ai souvent entendu parler de la cause finale du monde et de tout ce qu'il renferme; il est bien plus vrai de dire que la cause finale de tout le monde social doit être la liberté individuelle.» O III 41, S. 10.

128 Zur negativen Wandlung des Sieyes'schen Souveränitätsverständnisses Vgl. Jean Roels, Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français, Louvain 1969, S. 93.

129 Vgl. Clavreul, Sieyès et la genèse, S. 49.

130 «Le gouvernement paternel est l'antipode d'un gouvernement politique, politique suppose association entre égaux, entre hommes faits et non à faire, entre individus où chacun dit je puis me suffire à moi-même; je suis existant par moi. […] j'ai mon travail pour moi, je le pousserai ou le ralentirai suivant nos appétits, cela ne vous regarde point. L'intérieur de ma maison est sacré pour tout autre que moi; je ne viens point vous demander un secours gratuit pour remplir aucun de mes besoins, pour m'élever un de mes enfant etc. au contraire j'apporte au point de contact commun mon tribut pour entretenir l'établissement public.» M2, S. 555.

131 «Transportez le gouvernement paternel dans la république et vous perdez tout. Votre république deviendra d'abord une *rem totale* et de là une *rem privée* car le père finira par être le vrai propriétaire […] et vous serez a lui […] pour rester éternellement son esclave.» M2, S. 555f.

132 Vgl. Pasquio, Sieyes l'invention, S. 75.

133 Daher ist Karl Löwensteins Behauptung unhaltbar, bei Sieyes sei «die Souveränität der Nation unbeschränkt und gesetzesentbunden» und Sieyes «erfülle den Begriff des *pouvoir constituant* mit dem

> Es soll im Auftrag der öffentlichen oder politischen Gewalt nur das Allermindeste der gemeinsamen Handhabung anvertraut werden, und zwar nicht mehr als das, was nötig ist, um einem jeden seine Rechte zu gewährleisten und die Einhaltung der Pflichten abzuverlangen. Dieser Bereich der Macht ist völlig unvergleichlich mit den überspannten Vorstellungen, mit denen man bisher dasjenige umkleidet hat, was man *Souveränität* nennt. Man beachte, dass ich an dieser Stelle nur von der Souveränität des Volkes spreche – wenn es sie tatsächlich gibt, dann ist es ausschliesslich jene Macht, die ich beschrieben habe. Dieses Wort klingt in unseren Ohren nur deshalb so kolossal, weil der Geist der Franzosen noch geprägt ist vom royalistischen Aberglauben und sich daher verpflichtet fühlt, diesen Ausdruck mit der ganzen Erbschaft pompöser Attribute und absoluter Vollmachten auszustatten, welche die Souveränität der Usurpatoren gekennzeichnet hat. Wir konnten in der unermesslichen Bandbreite der öffentlichen Gesinnung wiederholt die Äusserung von Empörung feststellen, dass man dem Volk nicht noch mehr Machtbefugnisse zugestanden hat. Man scheint sich mit patriotischem Übermut einzubilden, dass wenn die Souveränität der grossen Könige derart mächtig und furchterregend sei, die Souveränität eines grossen Volkes eigentlich weit gewaltiger sein müsse.[134]

Dass auch Rousseau das Ziel der Souveränität im Schutz der natürlichen Menschenrechte ansetzt, kommt bei Sieyes nicht zur Sprache.[135]

Passiv- und Aktivbürger und Abschaffung der Privilegien

Die Rechtsstaatlichkeit, die Gleichheit aller Bürger vor dem Gesetz und mithin die Abschaffung jedwelcher Standesprivilegien sind für Sieyes ausschlaggebend.[136] Die Ablehnung aller Standesprivilegien ist verknüpft mit dem Grundsatz, dass jeder Bürger, der ein gewisses Eigentum besitzt und minimale Steuerbeiträge bezahlt, gleiches Stimmrecht geniessen soll.[137]

---

umfassenden Inhalt der Rousseauschen Volkssouveränitätskonzeption, für deren Betätigung logisch keine Schranken denkbar sind.» Vgl. Löwenstein, Volk und Parlament S. 12.

134 «Les pouvoirs illimités sont un monstre en politique, et une grande erreur de la part du peuple français. […] On ne met en commun, sous le nom de pouvoir public ou politique, que le moins possible, et seulement ce qui est nécessaire pour maintenir chacun dans ses droits et ses devoirs. Il s'en faut bien que cette portion de puissance ressemble aux idées exagérées dont on s'est plu à revêtir ce qu'on appelle la souveraineté; et remarquez que c'est bien de la souveraineté du peuple que je parle, car s'il en est une, c'est celle-là. Ce mot ne s'est présenté si colossal devant l'imagination, que parce que l'esprit des Français encore plein des superstitions royales, s'est fait un devoir de le doter de tout l'héritage de pompeux attributs et de pouvoirs absolus, qui ont fait briller les souverainetés usurpées; nous avons même vu l'esprit public, dans ses largesses immenses, s'irriter encore de ne pas lui donner davantage; on sembloit se dire avec une sorte de fierté patriotique, que si la souveraineté des grands rois est si puissante, si terrible, la souveraineté d'un grand peuple, devoit être bien autre chose encore.» O III, 40, S. 6f.

135 Vgl. z.B. Rousseau, CS, II, 4, S. 372–375.

136 «Il est constant que dans la représentation nationale, ordinaire ou extraordinaire, l'influence ne peut être qu'en raison du nombre des têtes qui ont *droit* à se faire représenter.» TE, S. 189.

137 Vgl. O I, 4, S. 51.

Die in politische Ämter wählbaren Aktivbürger sollen allerdings einzig aus der *classe disponible* stammen, das heisst aus jenen Menschen, die es sich leisten können, eine höhere Bildung des Geistes zu entfalten und keine privaten Interessen zu verfolgen ausser das Gemeinwohl.[138] Sieyes nimmt durchaus einen grossen Unterschied in den Fähigkeiten der Menschen wahr. Er unterscheidet eine moralisch hochstehende Elite der Produktionschefs einerseits und geistig tieferstehende Hilfskräfte andererseits, die ihre Arbeitskraft verkaufen oder gar in eine vom Gesetz festgelegte, zeitlich begrenzte Sklaverei einwilligen. Dennoch will Sieyes allen Menschen mit Entschiedenheit die Chance geben, ihre Talente zu entfalten und die Tür zum bürgerlichen Einsatz stets offenhalten.[139] Letztlich steht Sieyes als *philosophe* zur optimistischen geschichtsphilosophischen Weltanschauung der Aufklärung, die den unaufhaltsamen geistigen und wissenschaftlichen Fortschritt auch als Exodus der Menschheit weg von knechtenden Umständen begreift.[140]

Alle Menschen geniessen die Rechte der Passivbürger, auch Kinder, Ausländer und Frauen, aber nur steuerpflichtige Männer sind zudem auch Aktivbürger.[141] Sie dürfen gleichsam als Aktionäre des Staates nach dem Modell einer Genossenschaft mit gleicher Stimme an Wahlen teilnehmen und in politische Gremien gewählt werden.

Mit seiner neuartigen *art sociale*, das heisst einer erlernbaren geistigen Fertigkeit im Gestalten einer Gesellschaft und ihrer produktiven Kräfte, fasst er die Politik gleichsam als Aktiengesellschaft auf, welche Freiheit mit gegenseitigem Nutzen versöhnen soll: «Die Steuern zahlenden Bürger müssen also als Aktionäre des grossen Unternehmens Gesellschaft angesehen werden: von den Bürgern erhält es das Be-

---

138 «Considérez les classes *disponibles* du Tiers état; et j'appelle avec tout le monde classes disponibles celles où une sorte d'aisance permet aux hommes de recevoir une éducation libérale, de cultiver leur raison, enfin de s'intéresser aux affaires publiques. Ces classes-là n'ont pas d'autre intérêt que celui du reste du peuple. Voyez si elles ne contiennent pas assez de citoyens instruits, honnêtes, dignes à tous égards d'être de bons représentans de la nation.» TE, S. 143–144.

139 «Ce ne sont plus des hommes égaux qui se sont réunis, ce sont des *chefs* de production. L'union est fondée sur la perfection du morale, ce moral n'appartient qu'à une portion de la peuplade, le reste n'est admis dans la société que comme auxiliaire. Je ne veux pas diviser mes hommes en Spartiates et Ilotes, mais en citoyens et en compagnons de travail. J'ai déjà admis la vente à terme de l'emploi de toutes ses forces, ou l'engageance serve, l'esclavage de la loi. Mais la nature ne départ pas exclusivement les dons de l'esprit à une race d'hommes. Mais il seroit cruel, affreux de condamner à n'être à jamais qu'auxiliaire celui qui se sentiroit de l'âme et de l'intelligence. D'après ces considérations, établissons la loi: que la porte du civisme soit toujours ouverte pour tout homme que la nature ou les circonstances rendent véritablement citoyen, et pour laisser déchoir ceux que la nature ou les circonstances marquent du sceau de la nullité.» Z, S. 89.

140 Vgl. Jean-Antoine-Nicolas Caritat de Condorcet: Esquisse d'un tableau historique, Paris 1795.

141 Sieyes setzt sich auch fürs Frauenstimmrecht ein, vgl. O II, 13, S. 19f.

triebskapital, ihnen untersteht es, für sie existiert und arbeitet es, ihnen gehören auch alle seine Erträge.»[142]

Der Topos der Aktiengesellschaft bleibt jedoch für Sieyes letztlich eine Metapher mit beschränkter Wirkung, die (1) den Zweck des Staates verdeutlichen und mithin (2) einen minimalen gleichsam symbolischen Einsatz des Zensuswahlrechts legitimieren kann.

Sein politisches Denken entzieht sich nicht dem Spannungsfeld zwischen dem Postulat der Gleichheit der Menschen und der unternehmerischen Logik der Eigentumsverwaltung, zwischen Elitismus und demokratischer Gesinnung, zwischen Liberalismus und solidarischem Republikanismus und sieht sich im aristotelischen Sinne als Versuch, eine vermittelnde überparteiliche Lösung zu finden.[143]

Dritter Stand und Nation

Die bisher ausgeführten Gedanken erhellen die beiden Kunstgriffe, mit denen Sieyes die Übertragung der Macht an die Vertreter des Dritten Standes 1789 plausibilisieren konnte.[144] Jeder Einzelne, der zur Erhaltung der gesellschaftlichen Produktionsgemeinschaft beiträgt, zieht einzig hieraus sein Recht auf politische Teilnahme. Der Dritte Stand ist mithin als Vertreter der produktiven Kräfte Repräsentant der Nation, wohingegen der Klerus und der Adel aus dieser Sicht als Faulenzer gelten und kein Recht haben, die Nation zu vertreten. Dieser erste Kunstgriff zwingt Adel und Klerus, die Sonderrechte samt allen ständischen Schranken aufzugeben, um der Nation zuzugehören. Der zweite Kunstgriff bestand darin, die Vertreter des Dritten Standes mit der Nation gleichzusetzen und somit ihre Souveränität in Anspruch zu nehmen, um hinderliche königliche Privilegien aus dem Weg zu räumen.

Die Tatsache, dass der Dritten Stand faktisch weniger von produktiven Kräften, sondern eher durch die wohlhabende *classe disponible* vertreten wurde, die nur von Renten lebte, musste Sieyes als Widerspruch hinnehmen.[145]

---

142 «Ainsi il faut considérer les citoyens contribuables comme les Actionnaires de la grande entreprise sociale, ils en font les fonds, ils en sont les maîtres, et c'est pour eux qu'elle existe, qu'elle est en activité, c'est à eux d'en recueillir tous les avantages.» O I, 2, S. 113 (übers. Sch. S. 70).

143 Magnette schreibt: «Le génie de Sieyes fut de concilier ces deux exigences contradictoires du siècle: l'affirmation de l'égalité des citoyens et la préservation de la hiérarchie sociale.» Zit: Magnette, La citoyenneté, S. 184.

144 Vgl. zu den beiden Kunstgriffen Eberhard Schmitt, Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich (1760–1789), München 1969, S. 217.

145 Vgl. William H. Sewell, A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyes and What Is the Third Estate?, Durham 1994, S. 180–184.

Der Begriff der Nation hat bei Sieyes eine differenzierte Bedeutung, einerseits als vorstaatliche Produktionsgemeinschaft und Handelsnation, andererseits auch als Inbegriff dieser Gemeinschaft, insofern sie durch die Vertreter des Volkes repräsentiert und dadurch als Subjekt handlungsfähig wird.[146]

Funktionale Trennung der verfassten Gewalt

Als Antwort auf die Terreur erläutert er seine Konzeption der Gewaltentrennung. In der politischen Verfassung, beteuert Sieyes, führt vollständige *Einheit* zum Despotismus und vollständige *Trennung* zur Anarchie.[147] Zielführend ist ein Mittelweg der Unterteilung in der Einheit. Die *art sociale* hat dafür zu sorgen, dass die Körperschaften des Staates im Sinne einer *unité d'action* in harmonischer Ergänzung differenzierte, je klar begrenzte Aufträge ausführen.[148] Daher wendet er sich entschieden gegen das Zweikammersystem nach englischem oder amerikanischem Modell, das zu einem Veto der Minderheit führen könnte.[149] Für die Legislative schlägt er 1795 in Anlehnung an James Harringtons Vorbild ein Zweikammersystem vor, bei dem die erste Kammer, das Tribunat, zusammen mit der Regierung Gesetze vorschlagen und erörtern kann und eine Gesetzgebungskammer, welche wie ein Gericht einzig über die Gesetzesvorschläge im Stillen zu befinden hat.[150] Ein Vetorecht der Regierung lehnte Sieyes ab.[151] Die Spitze der Regierung könne entweder monokratisch sein, zum Beispiel mit einem König, oder durch ein siebenköpfiges Direktorium geleitet werden.[152] Die oberste Behörde der Regierung darf nicht selbst ausführen, sie ernennt und entlässt bloss die Minister, entwirft Verordnungen und erfüllt repräsentative Aufgaben.[153] Mithin versucht Sieyes in seinen Verfassungsvorschlägen im Sinne der Tradition des Mischverfassungsgedankens monarchische, aristokratische

---

146 Vgl. Lucien Jaume, Le discours jacobin et la démocratie, Paris 1989, S. 285. Vgl. Baczkos ironische Bemerkung, dass bei Sieyes die *Assemblé de la nation souveraine* zur *Assemblé souveraine de la nation* degeneriere, in: Bronislaw Baczko, Le contrat social des Français. Sieyès et Rousseau., in: Keith M. Baker (Hg.), The French Revolution and the Creation of Modern Political Culture, Bd. 1, The Political Culture of the Old Regime, Oxford 1990, S. 506.

147 «En fait de gouvernement, et plus généralement en fait de constitution politique, *unité* tout seule est despotisme, *division* tout seule est anarchie: division avec unité, donne la garantie sociale, sans laquelle toute liberté n'est que précaire.» O III, 40, S. 3.

148 Vgl. O III, 40, S. 9f.

149 Vgl. O III, 40, S. 8f. Das englische oder amerikanische Parlament braucht nach Ansicht von Sieyes Gegengewichte, weil es auch verfassunggebende Vollmachten hat und despotisch ausufern könnte.

150 Vgl. O III, 40, S. 2f. 12–14 und 20–22.

151 Vgl. O III, 40, S. 8.

152 Vgl. O II, 30, S. 3f. sowie O III, 40, S.17f. und 23.

153 Vgl. O III, 40, S. 13f.

oder demokratische Macht- und Vertretungsfunktionen so zu verzahnen, dass die Freiheit möglichst effizient geschützt und gefördert wird.[154]

Verfassungsgerichtsbarkeit

Richtungsweisend ist jedoch eine politische Erfindung, die er in den Thermidorreden 1795 vorschlägt: nämlich der Gedanke einer *jurie constitutionaire*, einer Art Verfassungsgericht, das Sieyes auch Tribunal der Menschenrechte nennt.[155] Es bildet eine Garantie zweiten Grades der Freiheitsrechte, das (1) verfassungswidrige Gesetze ausser Kraft setzen kann, an das (2) alle appellieren können, wenn sie sich in ihren Menschenrechten verletzt fühlen und welches zudem (3) beauftragt ist, die Verfassung gemäss der sich verändernden Umstände und Bedürfnisse durch Vorschläge anzupassen und die Vorschläge in den Primärversammlungen zur Aussprache bringen zu lassen.[156] Ursprünglich wollte allerdings Sieyes die Verfassungsänderungen nicht einer verfassten Instanz anvertrauen, sondern einer ausserordentlichen Versammlung, deren Einberufung allerdings nicht weiter konkretisiert wurde und dem Bedürfnis nach Kontinuität widersprochen hätte. Das Verfassungsgericht erachtet er als Bremse, welche ständige Aufstände vermeiden könnte.[157] In diesem Zusammenhang macht Sieyes einen Vorschlag, der sich an Rousseau anlehnt und der dem Volk doch einen kleinen Spielraum der Mitbestimmung ermöglicht. Alle zehn Jahre soll das Verfassungsgericht besonders ausgereifte Verfassungsänderungsvorschläge in einem Heft zusammenfassen, und anlässlich der Urversammlungen für die Wahl der Vertreter soll das Volk darüber befinden, ob die gewählte Legislative zusätzlich auch die verfassungsgebende Vollmacht erhalten soll, diese Verfassungsänderungsvorschläge unverändert zu verabschieden oder ad acta zu legen.[158] Dem Volk spricht Sieyes mithin in Verfassungsfragen ein Vetorecht zu.[159] Dieses kommt jedoch im Verfassungsvorschlag von 1799 nicht mehr vor, wo er dem Volk zudem die Macht abspricht, Vertreter zu bestimmen, und den Urversammlungen nur noch die Möglichkeit einräumt, Listen mit möglichen Vertretern auszufüllen, woraus dann in

154 Vgl. Riklin, Joseph Emmanuel Sieyes, S. 284–287 und Riklin, Machtteilung, S. 341f.

155 O III, 41, S. 17.

156 O III, 40, S. 11f. und O III, 41, S. 3–24. Vgl. Marco Fioravante, Sindacato di costituzionalità delle leggi e Rivoluzione francese. Sieyes e il *jury constitutionnaire*, in: Le carte e la storia 11 (2005), S. 175–188.

157 Vgl. Clavreul, Sieyès et la genèse, S. 53.

158 Vgl. O III, 41, S. 13f.

159 Ich spreche hier von Vetorecht, da bei Sieyes das Volk im Gegensatz zu Rousseau nur dann das letzte Wort hat, wenn es den Verfassungsvorschlag ablehnt, wohingegen eine definitive Zustimmung den gesetzgebenden Repräsentanten vorbehalten bleibt.

einem dreistufigen Selektionsverfahren das neue Verfassungsgericht *(collège des conservateurs)* die Vertreter für die jeweiligen Ämter auswählt.[160]

Repräsentation

Sieyes fasst die Bildung der Nation in drei Etappen zusammen: 1. Aufgrund der natürlichen Rechte der Menschen bildet der einmütige Wille der Bürger eine Nation. 2. Die Nation übt ihre Rechte aus und gibt sich eine Verfassung. 3. Die Nation lässt die Rechte, deren Ausübung für den Erhalt notwendig sind, durch Repräsentanten ausüben.[161] Repräsentation als politische Erweiterung der Gewaltenteilung ist das zentrale Stichwort des politischen Denkens von Sieyes.[162] Die Nation behält sich alle Rechte vor, lässt sie jedoch nur von Vertretern mit eingeschränktem Mandat ausüben. Die Repräsentation macht für Sieyes nicht wie bei Hobbes die Einheit der Nation aus, aber sie gibt der Entfaltung des nationalen Willens eine einheitliche Form.[163] Repräsentation ist mithin nicht Veräusserung, sondern Bedingung nationaler Souveränität.[164]

Sieyes reflektiert über die Absorbtion der Menschen in der Arbeit, wo sie fast zu Arbeitsmaschinen verkommen und Eigenschaften als Bürger kaum entfalten können.[165] Er erweitert den Smith'schen Gedanken der Arbeitsteilung in der Wirtschaft auf die Politik.[166]

---

160 Vgl. Observation constitutionnelles, in M1, S. 520f, und 524f.

161 «Il ne dépend point de sa volonté de s'attribuer plus ou moins de droits qu'elle n'en a. A sa première époque elle a tous ceux d'une nation. A la seconde époque elle les exerce; à la troisième elle en fait exercer par ses représentants tout ce qui est nécessaire pour la conservation et le bon ordre de la communauté.» TE, S. 181f.

162 Vgl. Clavreul, Sieyes et la genèse, S. 45–56 und Catherine Larrère, Sieyes: le modèle démocratique du gouvernement représentatif, in: Vittor Ivo Comparato, modelli nella storia del pensiero politico II, la rivoluzione francese e i modelli politici, Città di Castello 1989, S. 189–217.

163 Vgl. Pasquino, Sieyes l'invention, S. 67.

164 Vgl. Herb, Bürgerliche Freiheit, S. 152.

165 «Les Peuples Européens modernes rassemblent bien peu aux Peuples anciens. Il ne s'agit parmi nous que de Commerce, d'Agriculture, de Fabriques, &c. Le désir des richesses semble ne faire de tous les Etats de l'Europe que de vastes Ateliers: on y songe bien plus à la consommation & à la production qu'au bonheur. Aussi les systèmes politiques, aujourd'hui, sont exclusivement fondés sur le travail; les facultés productives de l'homme sont tout ; à peine fait-on mettre à profit les facultés morales, qui pourroient cependant devenir la source la plus féconde des plus véritables jouissances. Nous sommes donc forcés de ne voir, dans la plus grande partie des hommes, que des machines de travail. Cependant vous ne pouvez pas refuser la qualité de Citoyen, & les droits du civisme, à cette multitude sans instruction, qu'un travail forcé absorbe en entier. Puisqu'ils doivent obéir à la Loi tout comme vous, ils doivent aussi, tout comme vous, concourir à la faire. Ce concours doit être égal.» O II, 12, S. 13f.

166 «Cette séparation est à l'avantage commun des tous les Membres de la Société. Elle appartient aux travaux politiques comme à tous les genres du travail productif. L'intérêt commun, l'amélioration de

> Alles im Gefüge einer Gesellschaft ist Vertretung. Man findet sie überall, so in der privaten wie auch in der öffentlichen Ordnung. Sie ist die Mutter der Fabrikunternehmen wie auch der Handelsbetriebe, genauso ist sie Mutter der freien Künste und der Politik. Ich füge weiter hinzu: Sie stimmt vollständig überein mit dem Wesen des gesellschaftlichen Lebens.[167]

Sieyes behauptet, dass jede Verfassung, die in ihrem Wesen nicht durch Vertretung gekennzeichnet ist, eine falsche Verfassung sein muss.[168] Trotz seiner Bemühung die Sphäre politischer Souveränität einzuschränken zugunsten der Freiheit und der Menschenrechte, bleibt Sieyes wegen seines oben geschilderten Verständnisses der Vertretung und der Freiheit *(liberté de pouvoir)* ein grundsätzlicher Gegner des Subsidiaritätsprinzips:«Damals wie auch heute herrschte ein äusserst schädlicher Irrtum, wonach das Volk nur dasjenige delegieren könne, was es nicht selbst auszuüben imstande sei.»[169]

Gegen die direkte Demokratie spricht also für Sieyes nicht nur die faktische Unmöglichkeit in einem grossen Staat, sondern auch der grundsätzliche Gedanke, dass es ein Unding sei, die anspruchsvolle Arbeit der Politik nicht Spezialisten anzuvertrauen:

> Man bleibt an diesem angeblichen Grundsatz des Freiheitsschutzes haften und zwar so, wie wenn man einem Bürger, der ein Schriftstück nach Bordeaux versenden will, beweisen wollte, dass es für den Erhalt seiner Freiheit vorteilhafter sei, sich das Recht vorzubehalten, den Brief persönlich am Bestimmungsort zu tragen, da er dessen ja letztendlich fähig sei, anstatt diesen Brief einem Teil der öffentlichen Einrichtung anzuvertrauen, der den entsprechenden Auftrag hat. Kann jemand in einem derart hirnrissigen Kalkül die Spur echter Grundsätze erblicken?
> Es ist offensichtlich, dass es einen Zuwachs an Freiheit bedeutet, wenn man sich in möglichst vielen Bereichen vertreten lässt. Dementsprechend erfolgt ein Freiheitsverlust, wo unterschiedliche Vertretungen denselben Personen anvertraut werden. Schaut man sich um im Bereich des privaten Umgangs, so erkennt man, dass derjenige am meisten Freiheit geniesst, dem es am besten gelingt, Arbeiten zu seinen Gunsten verrichten zu lassen.[170]

---

l'Etat social lui-même, nous crient de faire du Gouvernement une profession particulière.» O II, 13, S. 35.

167 «Tout est représentation dans l'état social. Elle se trouve partout dans l'ordre privé comme dans l'ordre public; elle est la mère de l'industrie productive et commerciale, comme des progrès libéraux et politiques. Je dis de plus, elle se confond avec l'essence même de la vie sociale.» O. III, 40, S. 5.

168 «Je soutiens que toute constitution sociale dont la représentation n'est pas l'essence est une fausse constitution.» O II, 30, S. 3.

169 «Mais, alors comme à présent encore, il régnoit une erreur grandement préjudiciable: c'est que le peuple ne doit déléguer de pouvoirs que ceux qu'il ne peut exercer lui-même.» O III, 40, S. 5.

170 «On attache à ce prétendu principes la sauvegarde de la liberté: c'est comme si l'on vouloit prouver aux citoyens qui ont besoin d'écrire, à Bordeaux, par exemple, qu'ils conserveront bien mieux toute

Ein wesentlicher Aspekt der Vertretung ist für Sieyes, dass sie ausschliesslich durch freie Wahl zustande kommen kann. Sieyes vergleicht sie mit einem Gebäude, das begründet ist auf einer demokratischen Basis, welche wiederum in der Gleichheit des Wahlrechts aller Bürger verankert ist.[171] In diesem Sinne lehnt es Sieyes ab, den König als Vertreter des Volkes anzuerkennen, da er nicht frei gewählt wird.[172] Echte Vertretung ist für Sieyes gleichbedeutend mit zeitlicher und inhaltlicher Machtbegrenzung, und steht somit für die Gewährleistung der Freiheit.[173]

Vertretung der Nation

Der Vertreter soll stets die ganze Nation vertreten, auch wenn er nur in einem Distrikt gewählt wurde.[174] Er sollte gerade nicht die Sonderanliegen seiner besonderen lokalen Wählerschaft befriedigen, wenn sie der Nation abträglich sein sollten.[175] Später präzisiert er, dass der einzelne Abgeordnete in Vertretung der Masse das Recht hat, sich frei mit einer Frage auseinanderzusetzen, zu sprechen und abzustimmen. Das Urteil und die Entscheidung kommen hingegen nur der repräsentativen Körperschaft als Ganzes zu.[176]

---

leur liberté, s'ils veulent se réserver le droit de porter leurs lettres eux-mêmes, car ils le peuvent, au lieu d'en confier le soin à cette partie de l'établissement public, qui en est chargée. Peut-on voir, dans un si mauvais calcul, les véritables principes? Il est constant que se faire représenter dans le plus de choses possibles, c'est accroître sa liberté, comme c'est la diminuer que d'accumuler des représentations diverses sur les mêmes personnes. Voyez dans l'ordre privé, si celui-là n'est pas le plus libre, qui fait le plus travailler pour soi.» O III, 40, S. 5f.

171 «Dans leur ignorance crasse, ils cryoient le système représentatif incompatible avec la démocratie, comme si un édifice étoit incompatible avec sa base naturelle; ou bien ils vouloient s'en tenir à la base, imaginant sans doute que l'état social doit condamner les hommes à bivouaquer toute leur vie.» O III, 40, S. 5. Vgl. Larrère, Le modèle, S. 195. Man beachte, dass in der Antike die Wahl im Gegensatz zum Losverfahren nicht als demokratisches, sondern als aristokratisches Instrument erachtet wurde.

172 «Nous savons que ce n'est point-là une véritable représentation, puisque ce terme emporte nécessairement avec lui le caractère d'une élection libre de la part des représentés.» O I, 2, S. 145 (übers. Sch, S. 84).

173 Vgl. Larrère, Le modèle, S. 201.

174 «Mais ici les députés d'un district ne sont pas seulement les représentants du bailliage qui les a nommés, ils sont encore appelés à représenter la généralité des citoyens, à voter pour tout le royaume.» TE, S. 144.

175 Der *intérêt commun*, die allen gemeinsamen Bedürfnisse, ist Gegenstand seiner Vertretung. Anliegen von Körperschaften *(intérêts de corps)* oder Sonderanliegen des Einzelnen *(intérêts personnels)* können und sollen ebenfalls vertreten werden, zumal der Schutz ihrer Freiheit das Ziel des Staates ist, allerdings nur soweit sie allgemeinen Anliegen nicht widersprechen, Vgl. TE, S. 206.

176 «Le représentant individuel a le droit de s'occuper, de pétitionner, de parler, et voter, pour la masse. Le corps représentatif a celui de juger et de décider.» M2, S. 520.

Das Ideal wäre die Wahl aller Abgeordneten durch alle Bürger. Nur aus rein praktischen Gründen werden die Wahlen auf Wahlkreise aufgeteilt.[177] Die Vertreter der Nationalversammlung sollen durch ein dreistufiges Verfahren in den Gemeinden, Bezirken und Provinzen gewählt werden.[178] Die Festlegung der periodischen Erneuerung der Abgeordneten ist für Sieyes ein unverzichtbarer Grundsatz. So schlägt er einen Dreijahresrhythmus vor. Das Recht, die Abgeordneten abzuberufen, sollte grundsätzlich bestehen, allerdings mit Vorbehalten und Vorsicht ausgeübt werden, damit das freie Mandat der Abgeordneten nicht tangiert wird.[179] Als Wähler bleibt der Bürger der Wächter der eigenen Freiheitsrechte und kann als Einzelner Vorschläge unterbreiten.[180] Das Wesen des Sieyes'schen Aktivbürgers reduziert sich jedoch weitgehend auf jene des Wählers, der als anonyme Einheit nur noch den politischen «Tauschwert» des Repräsentanten anzeigt wie das Geld jenen der Ware.[181]

Ein ausschlaggebender demokratischer Aspekt besteht in der Tatsache, dass die Liste der Kandidaten auf lokaler Ebene der Gemeindeversammlungen erfolgt, und zwar ohne Vermittlung von meist zentralistisch und oligarchisch strukturierten Parteien.

Entscheidend ist für Sieyes auch die territoriale Aufteilung der Wahlkreise, damit der lokale Korpsgeist und die lokalen Privilegien unterbunden werden.[182] Letztere wären hinderlich in der Findung des gemeinsamen Willens.

---

177 «[…] il faut au contraire tenir pour maxime, que chaque Député représente la totalité de l'association. Personne ne seroit tenté de nier cette vérité, si toute la Communauté pouvoit se réunir pour nommer le corps entier des Représentans. Mais c'est la même chose. L'universalité des Citoyens ne pouvant ou ne voulant point s'assembler dans un même lieu, elle se partage par districts, elle convient que chaque district nommera un nombre proportionnel de Députés.» O, I, 2, S. 22. (übers. Sch, S. 31).

178 «Augmentons le nombre des paroisses jusqu'à quarante mille, nous n'aurons besoin de reculer que d'un degré la représentation législative des peuples premiers commettans. On peut supposer que les Députés paroissiaux s'assembleront par arrondissemens de vingt paroisses, que quarante arrondissemens de cette force formeront une province, et que cinquante provinces embrassant la totalité des paroisses, nommeront la législature nationale, que sera par conséquent au troisième degré de représentation. Nous ne conseillerons jamais de multiplier davantage ces degrés. Toute législation a continuellement besoin d'être rafraîchie par l'esprit démocratique; il ne faut donc pas qu'elle soit placée à un trop grand éloignement des premiers commetans.» O I, 2, S. 127 (übers. Sch, S. 75).

179 Vgl. O I, 4, S. 53.

180 Vgl. Clavreul, Sieyès et la genèse, S. 51. Hier fällt eine Analogie mit Aristoteles auf, dem Aktivbürger spricht Sieyes nur eine Art Kontrollsouveränität zu, wie sie Aristoteles im Mischverfassungsvorschlag von Politik III, 11 im Falle grösserer sozialer Diskrepanzen vorschlug.

181 Vgl. Urbinanti, democrazia rappresentativa, S. 127–129.

182 O I, 4, S. 48f. Darin sieht Larrière im Anschluss an Tocqueville eine Erbschaft der Monarchie, welche durch ihren Zentralismus lokale Freiheiten zerschlagen wollte. Vgl. Larrère, Sieyès: le modèle démocratique, S. 214.

Gegen das gebundene Mandat

Rousseau hatte für grosse Nationen wie Polen das gebundene Mandat als Ersatz für die direkte Demokratie vorgeschlagen. Pétion setzte sich ebenfalls dafür ein.[183] Sieyes hingegen verteidigt wie Burke das freie Mandat. Nur durch die intensive Auseinandersetzung mit anderen Meinungen in einem gewählten Gremium kommen die Argumente zum Tragen, so dass die Repräsentanten zum Wohle des Ganzen auf einen überzeugenden gemeinsamen Willen *(volonté commune)* der Nation einlenken können.[184]

Die Option des gebundenen Mandates lehnt er daher ab.[185] Das gemeinsame Deliberieren und Ausarbeiten eines gemeinschaftlichen Willens der Nation ist ein zentrales Anliegen einer vertretenden Körperschaft:

> Die Mitglieder einer stellvertretenden Versammlung verhalten sich genauso zueinander wie die Bürger eines kleinen Völkchens auf dem Marktplatz; sie versammeln sich nicht bloss, um die Meinungen, die jeder schon am Tage vorher hatte, kennenzulernen und danach wieder auseinanderzugehen; sondern sie versammeln sich, um ihre Meinungen gegeneinander abzuwägen, sie abzuändern, wechselseitig zu läutern und aus den Einsichten aller schliesslich eine Mehrheitsmeinung zu gewinnen – das heisst den gemeinschaftlichen Willen, der Gesetzeskraft hat. Es ist also erforderlich, dass die Meinungen sich verständigen, nachgeben, kurz sich wechselseitig ändern können; sonst wäre das nicht mehr eine beratende Versammlung, sondern ein Treffen *arbeitsbereiter Kuriere*, die nur ihre Depeschen abgeben.[186]

---

183 Vgl. Roels, Le concept de représentation, S. 125.

184 «La Communauté se détermine donc à accorder plus de confiance à ses Mandataires. Elle les fonde de procuration, à l'effet de se réunir, de délibérer, de se concilier, et de vouloir en commun: alors, au lieu de simples votes, elle a de vrais Représentans. Mais remarquons, parce que ces sortes de vérités doivent toujours être présentes à l'esprit, que la mission donnée aux Représentans ne peur jamais être une aliénation. Cette mission est essentiellement libre, constamment révocable, et limitée, au gré des Commettans, pour le temps ainsi que pour la nature des affaires.» O I, 2, S. 21 (übers. Sch, S. 30).

185 «[…] l'autre de nommer des députés pour une assemblée centrale. L'expérience du premier moyen prouverait bientôt que des groupes éparpillés, livrés à des intérêts et des opinions divergentes, ne pourraient point s'unir dans une volonté générale; d'où la dissolution de la société.» M1, S. 509.

186 «Les membres de l'Assemblée représentante, sont entr'eux ce que sont sur la place publique les Citoyens d'une petite Peuplade; ils ne se réunissent pas seulement pour connoître l'opinion que chacun pouvoit avoir la veille, & se retirer ensuite; ils s'assemblent pour les modifier, les épurer les unes par les autres, & pour tirer enfin des lumières de tous, un avis à la pluralité; c'est-à-dire, la volonté commune, qui fait la loi. Le mélange des volontés individuelles, l'espèce de fermentation qu'elles éprouvent dans cette opération, sont nécessaires pour composer le résultat qu'on en attend. Il faut donc que les Opinans puissent se concerter, céder, en un mot, se modifier les uns les autres; sans quoi ce n'est plus une Assemblée délibérante, mais un rendez-vous de *Courriers prêts à repartir* après avoir remis leurs dépêches.» O I, 4, S. 71 (übers. Sch, S. 226); Vgl. fast mit gleichem Wortlaut: O II, 12, S. 17.

Es ist faszinierend festzustellen, dass hier das Vorbild der Deliberation in der verabscheuten direkten Demokratie als Hauptargument gegen das gebundene Mandat Verwendung findet. Sieyes fixiert, wie Larrère scharfsinnig festhält, in der durch Vertreter gebildeten Nationalversammlung den Inbegriff einer «idealen Demokratie».[187] Mit der Bestellung von Repräsentanten verzichtet der Bürger darauf, seinen besonderen Willen geltend zu machen, zugunsten der Durchsetzung des allgemeinen Willens der Nation.[188] Durch die Anknüpfung an vorhandene Vertretungsgedanken und ihre Erweiterung zum freien Mandat im Hinblick auf die Findung des allgemeinen Willens entwickelte Sieyes mit seiner Schrift *Was ist der Dritte Stand?* 1788 am Vorabend der einberufenen Generalstände das Kernstück der revolutionären Ideologie, welche zur Bildung der Nationalversammlung geführt hat.[189]

Ablehnung der direkten Demokratie

Im Zusammenhang mit der Debatte ums königliche Veto nimmt Sieyes entschieden Stellung gegen Pétion de Villeneuve und andere Verfechter des Volksvetos, welche das Volk als Richter letzter Instanz erachten.[190] Sieyes hebt hervor, dass die repräsentative Gesetzgebung an sich das optimale System darstellt und keines Korrektivs durch die primitive direkte Demokratie bedürfe. Letztere würde zudem mit ihren Primärversammlungen die Einheit der Nation gefährden.[191] Das Veto des Königs oder des Volkes sei daher bloss als willkürlicher Befehl gegen den Nationalwillen zu deuten.[192] Auch den Verfassungsentwurf seines Freundes Condorcet lehnte er entschieden ab, welcher direktdemokratische Mitbestimmung in lokalen Versammlungen vorsah, wo man regelmässig Verfassungsänderungen erörtern und darüber abstimmen sollte.[193] Der Ausdruck «Appell ans Volk» sei fehl am Platz, da in Frank-

187 Vgl. Larrère, Sieyès: le modèle, S. 206.

188 «Donc les Citoyens qui se nomment des Représentans, renoncent & doivent renoncer à faire eux-mêmes immédiatement la Loi: donc ils n'ont pas de volonté particulière à imposer.» O II, 12, S. 15f.

189 Vgl. Weber, Benjamin Constant, S. 234.

190 Vgl. Larrère, le modèle, S. 203f. Siehe auch Forsyth, Reason and Revolution, S. 136. Pétion schreibt schon 1789: «Les membres du Corps Législatif sont des mandataires; les citoyens qui les ont choisis sont des commettants; donc ces représentants sont assujettis à la volonté de ceux de qui ils tiennent leur mission et leurs pouvoirs. Nous ne voyons aucune différence entre ces mandataires et les mandataires ordinaires; les uns et les autres agissent au même titre, ils ont les mêmes obligations et les mêmes devoirs.» Zit. nach Roels, le concept de représentation, S. 125, Anm. 28.

191 Vgl. O II, 12, S. 10.

192 Vgl. Murry Forsyth, Reason and Revolution, S. 136. In dieser Frage wurde Sieyes von Robespierre unterstützt.

193 «En effet, la tractation des affaires publiques ne peut point appartenir aux Assemblés primaires dans un pays qui n'a pas adopté, & qui ne peut pas adopter, le régime purement démocratique. Dès qu'on

reich, einem Land, das keine Demokratie sei, das Volk nur durch seine Stellvertreter spricht und handelt.[194]

Nun gilt es im Rückblick die Argumente Revue passieren zu lassen, weshalb Sieyes für die Aktivbürger nur die Teilnahme an Wahlen (oder auch Abwahlen) von Vertretern vorsieht und keine direktdemokratische Instrumente zulassen will. Zuerst kann die Höhe der Bevölkerungszahl erwähnt werden:

> Bei einer Völkerschaft, die aus wenigen Bürgern besteht, können diese selbst die gesetzgebende Versammlung bilden. Hier gibt es keine Stellvertretung, die Bürgerschaft ist selber da.[195]
> Im Masse, wie die Zahl der Bürger zunimmt, wird es für sie schwierig, ja unmöglich, sich zu versammeln, um die Einzelwillen einander gegenüberzustellen, sie auszugleichen und den Gemeinwillen [voeu général] zu ermitteln.[196]

Ist die Grösse eines Territoriums zu weit, führt die direkte Demokratie zur Auflösung des Landes: Wie kommt der allgemeine Wille zum Durchbruch? Die Verbündeten werden sich versammeln, wenn sie in kleiner Zahl sind. Sie werden ihre politischen Bedürfnisse besprechen und vereinbaren, die geeignetsten Mittel anzuwenden. Das ist Demokratie in ihren Ursprüngen. Aber wenn eine Bevölkerung dafür übermässig zahlreich wird, auf allzu weit entlegene Gebiete verstreut lebt und dementsprechend keine derartige allgemeine Versammlung stattfinden kann, wenn ferner die einzelnen Angelegenheiten in einer fortgeschrittenen Gesellschaft auf vielfältige Weise verwickelter werden und dies der Mehrheit der Verbündeten die Lust entzieht, sich an entfernte Versammlungen zu begeben, dann stehen zwei Mittel zur Verfügung: Das eine besteht darin, Teilversammlungen an unterschiedlichen Orten stattfinden zu lassen. Das andere sieht vor, dass Abgeordnete für eine zentrale Versammlung bestimmt werden. Erfahrungen mit dem ersten Mittel dürften alsbald veranschaulichen, dass verstreute Gruppen, die unterschiedliche Anliegen und Standpunkte vertreten, sich

---

se nomme des Représentans, on ne peut pas se réserver l'exercice des pouvoirs qu'on leur confie, il faut se borner à les confier médiatement ou immédiatement.» O II, 13, S. 16.

194 «L'expression *d'appel au Peuple* est donc mauvaise, autant qu'elle est impolitiquement prononcée. Le Peuple, je le répète, dans un pays qui n'est pas une démocratie (& la France ne sauroit l'être), le Peuple ne peut parler, ne peut agir que par ses Représantans.» O II, 12, S. 18f.

195 «Dans une peuplade composée de peu de citoyens, ils peuvent eux-mêmes former l'assemblée législative. Il n'y a point là de représentation, c'est la chose même.» O I, 2, S. 125 (übers. Sch, S. 75).

196 «A mesure que le nombre des Citoyens augmente, il leur devient difficile, impossible même de se réunir pour confronter les volontés particulières, pour les concilier et connoître le voeu général.» O I, 2, S. 19, (übers. Sch, S. 29). Vgl. auch O I, 2, S. 116.

am Ende nicht mehr auf den gemeinsamen Nenner des allgemeinen Willens einigen könnten; in der Folge würde sich die Gesellschaft letztlich auflösen.[197]

Durch die Vermehrung von direktdemokratisch verwalteten Kleinstaaten erhöht sich auch die Geissel der Kriege:

> In den blossen Demokratien walten die Menschen über alles, was sie können, aber sie bestehen zwangsläufig aus einem kleinen Territorium, und Kleinstaaten könnten sich im Zeitalter der Moderne nicht mehr erhalten. Ferner wäre in einem Ameisenhaufen unabhängiger Staaten die Geissel des Kriegs allzu verbreitet.[198]

Auch in den Republiken der Antike hätte man auf die Repräsentation wegen der geringen geographischen Ausdehnung verzichtet und vor allem auch wegen der kleinen Zahl an Wohlhabenden, die Bürger sein konnten, zumal die Mehrheit Sklaven oder Metöken waren.[199] In den modernen Gesellschaften hingegen dürfen auch Nichtwohlhabende Bürger sein, so dass eine repräsentative Regierungsweise unausweichlich sei.[200]

Zu Recht unterstreicht Hidalgo eine Antinomie zwischen dem aus der Fortentwicklung vordemokratischer Repräsentativordnungen entsprungenen Ideal der Sieyes'schen Repräsentation, beziehungsweise seinem Verständnis der Souveränität der Nation und des Volkes sowie dem klassischen demokratischen Verständnis von Volkssouveränität.[201] Der Ausdruck Demokratie, von dem sich Sieyes absetzt, bedeutet noch bis zur

---

197 «Comment se mettra-t-elle [la volonté générale] en mouvement? Les associés se réuniront s'ils sont en petit nombre. Ils discuteront leurs besoins politiques, et conviendront des moyens les plus propres à y pourvoir. C'est la démocratie dans son origine. Mais si une population trop nombreuse, répandue en des lieux trop distants l'un de l'autre, ne permet pas cette réunion générale; si les affaires particulières qui se multiplient et se compliquent de tant de manières dans une société avancée, ôtant à la plupart des associés l'envie de se rendre à ces assemblées lointaines, deux moyens se présentent, l'un de faire des réunions partielles dans différents localités, l'autre de nommer des députés pour une assemblée centrale. L'expérience du premier moyen prouverait bientôt que des groupes éparpillés, livrés à des intérêts et des opinions divergentes, ne pourraient point s'unir dans une volonté générale; d'où la dissolution de la société.» M1, S. 509.

198 «Dans les démocraties seules, les hommes dominent tout ce qu'ils peuvent être, mais les démocraties sont nécessairement d'une très petite étendue, et de petits états ne pourraient se soutenir dans les siècles modernes; en outre le fléau de la guerre serait trop commun dans une fourmilière d'états indépendants.» M2, S. 484.

199 «Dans les républiques anciennes, le gouvernement pouvait n'être pas représentatif d'abord 1e parce qu'elles étaient d'une petite étendue 2e (et c'est la meilleure raison) parce qu'il n'y avait de citoyens que les habitants *disponibles*, en totalité, ou en grande partie, le reste étant esclave ou étranger à l'action sociale.» M2, S. 424.

200 «Au contraire, dans les états moderne, le principe social porte sur une base plus grande, plus humaine. Il n'y a point d'esclaves. Les hommes *non disponibles* sont citoyens sous la même protection légale et jouissent de la même liberté dans leurs personnes et leur propriété; il suit de là que le gouvernement est nécessairement représentatif, […].» M2, S. 425.

201 Vgl. Hidalgo, Die Antinomien der Demokratie, S. 133.

Zeit von Sieyes direkte Demokratie im Hinblick auf die Gesetzgebung.[202] Es ist kennzeichnend für Sieyes Denkungsart, dass er die Demokratie der repräsentativen Republik als Staatsform in aller Schärfe entgegengesetzt.[203] In diesem Sinne braucht sich Sieyes nicht von der schon seit Montesquieu als obsolet empfundenen Demokratie der Athener abzuwenden, wo die Gewaltenteilung nicht gewährleistet war, sondern gegen Auffassungen seiner Zeit und insbesondere gegen Rousseaus Lehre zu stellen.

Sieyes will die Demokratie im Sinne einer blossen Grundlage mit den repräsentativen Körperschaften im Sinne eines Gebäudes verknüpfen zu einer demokratisch fundierten repräsentativen Republik (beziehungsweise Monarchie vor der Absetzung des Königs). Diese Sieyes'sche Metapher insinuiert, direkte Demokratie bedeutete, dass die Menschen dazu verurteilt würden, obdachlos zu sein und ihr Leben unter freiem Himmel zu fristen.[204]

Sieyes lehnt die direkte Demokratie nicht nur aus praktischen Gründen wie geographischer Distanz und demographischen Wachstums ab, sondern aus grundsätzlichen Überlegungen hinsichtlich des Schutzes der Freiheit:

> Würdet ihr der Volksdemokratie mit ihren stürmischen und unberechenbaren Schwankungen den Vorzug geben? Gesteht doch ein, dass das System einer stellvertretenden Regierung für eine Körperschaft freiheitsliebender Gesellschafter das einzig Würdige ist, oder, um es richtiger auszudrücken, die einzig rechtmässige Regierung überhaupt.[205]

Die direkte Demokratie nennt Sieyes auch rohe, unverarbeitete Demokratie:

> Die Mitglieder einer politischen Vereinigung mögen sich entweder von selbst regieren oder nur einige unter ihnen auswählen, um sich um alles zu kümmern, was die öffentlichen Bedürfnisse an Pflege und Aufsicht erfordern.

---

202 «Les plus chauds partisans de la démocratie brute n'entendent cependant pas la mettre dans la partie exécutrice, administrative et judiciaire; ils la veulent seulement dans l'ordre législatif. Il s'agit donc de mettre aussi la fonction législative en représentation, car c'est là ce qui distingue essentiellement le régime représentatif de la démocratie pure.» M1, S. 520.

203 «L'autre manière d'exercer son Droit à la formation de la Loi, est de concourir soi même immédiatement à la faire. Ce concours immédiat est ce qui caractérise la véritable *démocratie*. Le concours médiat désigne le *Gouvernement représentatif*. La différence entre ces deux systèmes politiques est énorme.» O II, 12, S. 14.

204 «Dans leur ignorance crasse, ils cryoient le système représentatif incompatible avec la démocratie, comme si un édifice étoit incompatible avec sa base naturelle; ou bien ils vouloient s'en tenir à la base, imaginant sans doute que l'état social doit condamner les hommes à bivouaquer toute leur vie.» O III, 40, S. 5.

205 «Préfériez vous la Démocratie populaire, avec ses mouvements tumultuaires & incertains? Convenez que le système d'un Gouvernement représentatif est le seul qui soit digne d'un Corps d'Associés qui aiment la liberté, ou pour dire plus vrai, c'est le seul Gouvernement légitime.» O I, 4, S. 73 (übers. Sch, S. 227).

> Im ersten Fall liegt reine Demokratie vor, ich würde sie fast schon rohe Demokratie nennen, in Analogie mit den Rohstoffen und unverarbeiteten Vorkommen, welche die Natur allenthalben dem Menschen anbietet, aber welche der Mensch überall durch seinen Fleiss verändert, um sie so zuzubereiten, dass sie den Bedürfnissen und Freuden zuvorkommen.
> Die Menschen vereinigen sich nicht in eine politische Gesellschaft, um ein Leben im Müssiggang und in angenehmen Zeitvertreibungen zu fristen. Sie haben andere Sachen zu erledigen, als bloss Spiele und Feste zu regeln: Die Natur hat uns dem Gesetz der Arbeit unterstellt. Sie gab uns nur erste Anreize, danach hat sie uns gesagt: Willst Du geniessen? Dann arbeite.[206]

Die antike Disjunktion von Arbeit und Politik ist bei Sieyes vollständig aufgehoben.[207] Letztlich gilt es auch, die Arbeitsbedingungen der meisten Bürger im modernen Zeitalter zu berücksichtigen, die ihnen keine Zeit übrig lassen, sich um politische Fragen zu kümmern und dementsprechend bilden zu können.[208] Die direkte Demokratie schränkt nach Sieyes Überzeugung die Freiheit auf ein Minimum ein und opfert den Menschen als sinnliches Individuum einer abstrakten Entität des Allgemeinwohls.[209] Daher nennt er die «rohe Demokratie» absurd, da sie nicht dazu beiträgt, die Menschheit zu verbessern und ihr Glück zu verschaffen.[210]

Ferner betont er auch die finanzielle Effizienz der Vertretung:

> Je mehr eine Gesellschaft in Industrie und Handel fortschreitet, desto klarer erkennt man, dass die das Gemeinwesen betreffenden genauso wie die Privatarbeiten billiger und wirksamer von Leuten verrichtet werden, die das als ihren ausschliesslichen Beruf ausüben.[211]

Sieyes vergleicht die beiden Systeme und verortet die Gefahr der direkten Demokratie in der Tatsache, dass sie unbegrenzt entscheiden kann:

---

206 «Les Membres d'une association politique veulent, ou se régir eux-mêmes, ou choisir quelques uns seulement d'entre eux pour s'occuper de tout ce que les besoins publics peuvent exiger de soins & de surveillance. Dans le premier cas, c'est la démocratie pure, je dirois presque brute, par analogie aux matières premières & aux denrées brutes que la Nature partout a offert à l'homme, mais que partout l'homme a mis son industrie à modifier, à préparer, ou les rendre propres à ses besoins & à ses jouissances.» O II, 13, S. 34.

207 Vgl. Herb, Bürgerliche Freiheit, S. 158.

208 O II, 12, S. 15.

209 «La démocratie comm'on veut l'entendre ne donnera que le *minimum* de liberté individuelle, car c'est le sacrifice complet de l'individu à la chose publique, c'est-à-dire, celui de l'être sensible à abstrait &.» Fragment zitiert nach Hafen, S. 123.

210 «La démocratie brute est absurde, fût elle possible. Le système représentatif est bien supérieur, étant seul capable de faire jouir de la vraie liberté et d'améliorer l'espèce humaine.» M1, S. 519.

211 «Plus une société avance dans les arts de la production et du commerce, plus on s'apperçoit que les travaux relatifs à la chose publique doivent, ainsi que les travaux particuliers, s'exécuter moins chèrement et avec plus d'effet, par des hommes qui en font leur état exclusif.» O I, 2, S. 113 (übers. Sch, S. 69).

> Die Stellvertretungskörperschaft eines grossen Volkes berät genauso wie ein sehr kleines Volk, das sich vollständig auf dem Marktplatz versammelt. Es besteht nur der eine Unterschied, dass das kleine Volk, das ja selbst abstimmt, über die ganze Fülle der Rechte und Gewalten verfügt, während die Vollmacht der Repräsentantenversammlung einer Nation durch *ihren Zweck [son objet]* begrenzt wird: die Repräsentanten vertreten nur das, was man ihnen aufgetragen hat; innerhalb ihres Auftrags*bereichs [sphère de leur mission]* aber haben sie ganze und unbeschränkte Vollmacht.[212]

Hier erfolgt der bedeutsamste Einwand gegen die direkte Demokratie, da in ihr die Gefahr ausgemacht wird, dass die unmittelbare Gesetzgebung des Volkes die Grenzen des Zwecks der Nation überschreitet, sich allmächtig fühlt und zur despotischen *Ré-totale* führt. Für Sieyes ergibt sich letztlich die Legitimität der Souveränität nur in der je beschränkten Repräsentation.[213]

Da wie oben erläutert, nach Sieyes keine Volkssouveränität legitim ist im Sinne einer Instanz (Stimmvolk oder Parlament), welche durch Mehrheitsbeschlüsse unbegrenzt entscheiden kann, erblickt Sieyes akute Despotismusgefahr besonders dort, wo Volksentscheide vorgenommen werden, statt in ihrer Vollmacht begrenzte Vertreter zu beauftragen.

> *Der Despotismus muss verunmöglicht werden, bevor man jegliche Mehrheitsgesetzgebung zulässt.* Die Unabhängigkeit von allen Regeln wie auch die Ansammlung aller Gewalten sind die unvermeidliche oder zumindest die wahrscheinliche Folge des *forums* [das heisst der direkten Volksversammlungen, Anmerkung des Verfassers]. Daher hat die Vertretung den Vorrang vor der unmittelbaren Entscheidungshandlung. Daher hat jene Vertretung, die durch Verfassungsbestimmungen unterteilt ist, den Vorrang vor jener Vertretung, welche die Gewalten anhäuft und von Verfassungsbestimmung entbunden ist.[214]

---

212 «Le Corps des Représentans d'un grand Peuple délibère comme délibèreroit un très-petits Peuple assemblé en entier sur une place publique. Il n'y a qu'une différence, c'est que dans le petit Peuple, vôtant par lui-même, réside la plénitude des droits & des pouvoirs, au lieu que dans l'Assemblé des Représentans d'une Nation, le Pouvoir est borné par *son objet*: les Représentans ne représentent que pour ce qu'on leur a donné à faire; mais dans la *sphère* de leur mission, leur pouvoirs sont pleins & illimités. Il seroit ridicule que les Commettans, en les chargeant de faire une loi sur un objet quelconque, leur refusassent les moyens ou la liberté de la bien faire. Ainsi, on peut entendre le mot de *pleins Pouvoirs*, de deux manières: ou s'est le pouvoir de tout faire, limité seulement par la morale naturelle: ce pouvoir n'appartient qu'à la Nation elle-même; ou vous entendez par *pleins Pouvoirs*, le droit de faire le mieux qu'on pourra vers le but que vous avez donné à remplir à vos Députés.» O I, 4, S. 68f. (übers. Sch, S. 225.)

213 Vgl. Lembcke, Weber, Einleitung, S. 63.

214 «Le despotisme doit être rendu impossible avant qu'on se permette de faire une loi à la majorité. Or, l'indépendance de toute règle, et même l'accumulation de tous les pouvoirs sont la suite inévitable ou du moins vraisemblable du *forum*. Donc, la représentation et non l'action directe, donc la représentation divisée, sous la constitution, et non accumulée et rendue indépendante de ses lois constitutives.» P, S. 179f.

Die Ablehnung der direkten Demokratie bildet ein zentrales Anliegen, das im gesamten Werk von Sieyes als Basso continuo immer wieder anklingt. Zusammenfassend ergibt sich folgendes Bild:[215] Die direkte Demokratie wird von Sieyes nur als veranschaulichende Vorwegnahme einer deliberativen Versammlung, wo Meinungen konfrontiert werden und ein gemeinsamer Wille ausgereift wird, positiv gewertet. In der damaligen Gesellschaft hält Sieyes nur eine kleine Bildungselite zu rationaler Entscheidungsfindungen imstande. Somit bleibt direkte Demokratie als *démocratie brute* für seine *art sociale* eine Zumutung, deren Gründe folgendermassen rekapituliert werden können:

Erstens: Die gravierendste Schwäche der direkten Demokratie erblickt Sieyes vor allem in der Gefährdung der Freiheit durch die Vermengung der Vollmachten: (A) der verfassunggebenden und verfassten Gewalt sowie (B) der Gesamtheit aller möglichen Gewalten in einer einzigen Körperschaft. Ferner dürften zweitens die Leidenschaften und Tumulte der Volksversammlungen zu rational defizitären Entscheidungsfindung führen, die Unversehrtheit von Minderheiten aufs Spiel setzen, die Stabilität der Verfassung infrage stellen und rasch zur Despotie führen. Darauf folgen drittens die Argumente der zeitlichen und fachlichen Überforderung der arbeitenden Bevölkerung, die sich Müssiggang nicht leisten kann, wie vormals die freien Bürger der antiken Sklavenhaltergesellschaften. Die mangelnde Kosteneffizienz der direkten Demokratie dürfte viertens das wirtschaftliche Wohlergehen der Nation und das Glück ihrer Bewohner beeinträchtigen. Schliesslich spielt fünftens auch die geographische Grösse des Landes eine gewichtige Rolle, denn sie erzwingt die Einrichtung deliberierender und urteilender Primärversammlungen, was aber in einer grossen Nation unmöglich sein dürfte. Allerdings ist zu gewärtigen, dass in den Primärversammlungen nur Gruppeninteressen ausreifen können und daher die Einheit der Nation durch ihr gebundenes Mandat unterminiert würde. Die gleichberechtigte Stimmabgabe in der direkten Demokratie ohne Berücksichtigung eines Zensus lässt sechstens das Nationsmodell als Aktiengesellschaft einer Produktionsgemeinschaft aus dem Auge verlieren. Zusätzlich führt siebtens der Gedanke einer Garantie der Freiheitsrechte auf höherer Stufe durch ein Verfassungsgericht und dessen Kompetenz, Verfassungsänderungen vorzuschlagen, zu einer neuen Institution, die mit dem Anspruch des Volkes auf souveräne Letztentscheidung in einem Konkurrenzverhältnis, wenn nicht gar im Widerspruch stünde. Das Volk darf höchstens alle zehn Jahre

[215] In einem Fragment fasst Sieyes seine Bedenken gegenüber der direkten Demokratie folgendermassen zusammen: «1° dans la démocratie brute, les passions sont trop en présence, 2° les votes n'y sont point contenus dans une sphère étroite, par une procuration limitée; le pouvoir constituant y est confondu avec le pouvoir constitué, 3° la majorité moins éclairée, si sentant tous les pouvoirs à la fois, peut abuser de ses forces, et tout perdre d'un seul coup, en mettant la minorité sous le joug, 4° la nécessité de rester peu nombreuse en population, insuffisante en richesses, la met à la merci de tous ses voisins.» M1, S. 510.

darüber befinden, ob es der gewählten Legislative die Vollmacht anvertrauen will, über Verfassungsänderungsvorschläge des Verfassungsgerichts zu entscheiden.

Constant

Mit dem Ende der Terreur macht Jainchill zwei nicht klar abgegrenzte Tendenzen des Liberalismus aus: Einerseits den liberalen Autoritarismus, der nur auf Einhaltung und Förderung privater Freiheit achtet und sich mit dem Regime von Napoleon zurechtfindet wie anfangs Sieyes und mit aller Entschiedenheit sein Freund Pierre-Louis Roederer[216] – für Letzteren stand im Anschluss an Hobbes Sicherheit und Stabilität als Bedingung privater Freiheit über allem. Andererseits spricht Jainchill von einem republikanischen Liberalismus, dem auch die politische Verantwortung für die Machtbändigung ein entscheidendes Anliegen ist und Napoleons Usurpation analysierte und anprangerte. Zu dieser zweiten Gruppe zählt auch Constant.

Als Mitglied der Gruppe von Coppet knüpfte der Genfer Benjamin Constant de Rebecque dank seiner Beziehung mit Germaine de Staël rasch Kontakte mit führenden Kreisen in Paris und siedelte sich dort nach den Jahren der Terreur an, wo er sich in die politische Debatte einbrachte, um die freiheitlichen Grundsätze der französischen Revolution zu verteidigen.[217] Er pflegte gemäss eigener Angaben Kontakt mit Sieyes, dessen politisches Denken ihn entscheidend geprägt hat und dem er besonders den Grundsatz der Begrenzung der Souveränität verdankt.[218] Das republikanische Freiheitsethos von Sismondi, der Constant das Manuskript der *Recherches politiques* anvertraut hatte, war ebenfalls eine grundlegende Wurzel der politischen Freiheitsauffassung von Constant.[219]

---

216 Andrew J.S. Jainchill, Reimagining Politics after the Terreur. The Republican Origins of French Liberalism, New York 2008.

217 Vgl. Lucien Jaume, Coppet, Creuset de l'esprit libéral. Les idées politiques et constitutionnelles du Groupe de Madame de Stael, Aix-en-Provence 2000. Zu Constants gesellschaftlichen und finanziellen Interessenverflechtungen vgl. Henri Guillemin, Benjamin Constant Muscardin 1795–1799, Paris 1958.

218 Constant schreibt: «J'ai beaucoup connu Sieyes, sans avoir eu précisément avec lui de relations intimes.» In: Constant: Souvenirs Historiques, Revue de Paris (1830), tome 11, S. 119. Ebd. S. 121: «C'est aussi à Sieyès que nous devons le principe le plus nécessaire à reconnaître dans toute organisation politique, la limitation de la souveraineté.» Zum Einfluss von Sieyes auf Constant vgl. Alain Laquièze, La réception de Sieyès par la doctrine publiciste française du XIXe et du XXe siècles, in: Pierre-Yves Quiviger, u.a. (Hg.): Figures de Sieyès. Actes du colloque des 5 et 6 mars 2004 organisé à la Sorbonne par le Centre d'histoire des systèmes de pensée moderne et l'Institut d'histoire de la Révolution française (Université Paris I), Paris 2008, S. 83–121.

219 Vgl. Paulet-Grandguillot, Sismondi lecteur de Rousseau, S. 200–202.

Primat individueller Entfaltungsfreiheit

Zivilreligiöse Riten und Gesinnungszwang lehnt er ab, sein hugenottischer Hintergrund und seine religionsphilosophischen Studien trugen zur Entfaltung einer feinfühligen Empfindung für religiöse Gewissensfreiheit bei sowie zur die Wertschätzung von Sekten aller Art, welche durch ihre Konkurrenz den geistigen Fortschritt der Menschen fördern.[220] Die Religion sieht er als unerlässliche Triebfeder von Opferbereitschaft, welche wiederum Voraussetzung ist für die Entfaltung des bürgerlichen Ethos und die Vervollkommnung des Menschen. [221] Dies ist wiederum das oberste Ziel, das durch eine liberale Politik, Freiraum erhalten muss. Der Staat darf im geheimnisvollen intimen Leben der Menschen nicht störend eingreifen, sonst zerstört er die Urteilskraft verantwortlicher Individuen und damit gleichsam den *élan vital* einer freien Gesellschaft.[222]

Desgleichen schätzt er in der Politik die Äusserung der Vielfalt und fordert Respekt und Anerkennung für den Partikularismus und die Traditionen der Regionen und ihr Bedürfnis, nicht vom Zentralismus überwältigt zu werden.[223] Wie Sismondi erblickt er den Patriotismus in der lokalen Heimatliebe.[224] Genau so wichtig sind ihm die Vielfalt der Meinungen und die Hochachtung der Pressefreiheit. Die Politik soll einerseits die produktiven Kräfte fördern, andererseits Minderheiten schützen und als gesinnungsneutrale Macht Pluralität friedlich vermitteln.[225]

---

220 Vgl. P, S. 165–167; sowie Helena Rosenblatt, Liberal Values. Benjamin Constant and the Politics of Religion, Cambridge 2008. Jan René Derré, L'auteur de la Religion et le Christianisme, in: Pierre Cordey, (Hg.): Benjamin Constant. Actes du Congrès Benjamin Constant (Lausanne, Octobre 1967), Genf 1969, S. 85–95.

221 Benjamin Constant, De la religion considérée dans sa source, ses formes et ses développements, Arles 1999, S. 34.

222 «En fait d'opinion, de croyances, de lumières, il y aura neutralité complète de la part du gouvernement, parce que le gouvernement, composé d'hommes de la même nature que ceux qu'il gouverne, n'a pas plus qu'eux des opinions incontestables, des croyances certaines, ou des lumières infaillibles.» Zit. aus EP, S. 626.

223 Vgl. Weber, Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat, S. 239–244. Constant spricht sich regelrecht für das Subsidiaritätsprinzip aus: EP, S. 423: «La direction des affaires de tous appartient à tous, c'est-à-dire aux représentants et aux délégués de tous. Ce qui n'intéresse qu'une fraction doit être décidé par cette fraction: ce qui n'a de rapport qu'avec l'individu ne doit être soumis qu'à l'individu. L'on ne saurait trop répéter que la volonté générale n'est pas plus respectable que la volonté particulière, dès qu'elle sort de sa sphère.»

224 Vgl. Lucien Jaume, Le problème de l'intérêt général dans la pensée de Benjamin Constant, in: Françoise Tilkin, Le groupe de Coppet et le monde moderne. Conception – images – débats: actes du VIe Colloque de Coppet organisé par la Société des Etudes Staëliennes (Paris) et l'Association Benjamin Constant (Lausanne), Liège, 10-11-12 juillet, Genf 1998 (Bibliothèque de la Faculté de Philosophie et Lettres de l'Université de Liège 277), S. 169f.

225 Vgl. Weber, Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat, S. 306. Zur Politik von Constant vgl. auch Gall, Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz; Geiss, Der Schatten des Volkes. Benjamin Constant und die Anfänge liberaler Repräsentationskultur im Frankreich der Restaurationszeit 1814–1830; Stefano De Luca, Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero, Lungro di Cosenza 2003.

Individuelle Freiheit als Grenze der Politik

Die Garantie und Durchsetzung der Freiheitsrechte beziehungsweise die Zurückweisung und Bändigung aller unbegrenzten Souveränitätsansprüche des Volkes, welche die Privatsphäre beeinträchtigen, bilden in Anlehnung an Sieyes das Herzstück der politischen Philosophie von Constant:

> Der Bürger besitzt individuelle, von jeder gesellschaftlichen oder politischen Macht unabhängige Rechte, und jede Macht, die diese Rechte verletzt, wird illegitim. Die Rechte der Bürger sind die individuelle Freiheit, die Religions- und Meinungsfreiheit, wobei Letztere das Recht auf Öffentlichkeit einschliesst, ferner der freie Genuss des Eigentums und Rechtsgarantien vor jeder Art von Willkür.[226]

Freiheit besteht für Constant in der Ausübung der unantastbaren individuellen Menschenrechte. Das Prinzip der Volkssouveränität ist hingegen für Constant keine Freiheit, sondern ein soziales Recht im Sinne einer Rechtsgarantie.[227] In kritischer Auseinandersetzung mit Montesquieu schreibt er:

> Montesquieu hat in seiner Definition der Freiheit alle Grenzen der sozialen Gewalt verkannt. Die Freiheit, sagt er, sei das Recht, alles zu tun, was die Gesetze erlauben. […] aber die Gesetze könnten derart vieles verbieten, dass die Freiheit abhanden käme. Montesquieu hat zweierlei verwechselt: die Freiheit und die Garantie. Die individuellen Rechte, aus ihnen besteht die Freiheit, die sozialen Rechte, sie bilden die Garantie. Das Prinzip der Volkssouveränität ist als Prinzip der Freiheit betrachtet worden; es ist jedoch ein Prinzip der Rechtsgarantie. Es ist dazu bestimmt, einen Einzelnen daran zu hindern, sich jene Macht anzueignen, die nur der Gemeinschaft insgesamt zusteht; aber es entscheidet in keiner Weise über die Natur und die Grenzen dieser Macht.[228]

Volkssouveränität ist also für Constant nur der Gegenbegriff von illegitim angemasster Gewalt einer Minderheit, sie legitimiert jedoch als solche nicht die Entscheidungen der Volksmehrheit. Die Souveränität kann höchstens Garantie der Freiheit sein, diese kann jedoch keine Freiheit vermehren. «Die Freiheit kann trotz des Prinzips der Souveränität verloren gehen, oder aber gerade deswegen.»[229] Allerdings darf Souveränität gemäss Constant durchaus in begrenzter Weise delegiert werden.[230] Wo

---

226 EP, S. 317, übers. PS 4, S. 25.

227 Simone Goyard-Fabre, L'idée de souveraineté du peuple et le libéralisme pur de Benjamin Constant, in: Revue de Métaphysique 3 (1976), S. 289–327.

228 P, S. 27–28.

229 P, S. 28.

230 EP, S. 312: «L'universalité des citoyens est le souverain, dans ce sens, que nul individu, nulle fraction, nulle association partielle ne peut s'arroger la souveraineté, *si elle ne lui a pas été déléguée*.». Hervorhebung durch Paul Widmer.

diese Grenzen überschritten werden, ist passiver Widerstand angesagt, hier offenbart Constants Liberalismus einen Hauch von Anarchismus.[231]

Schutz der Minderheiten und Kritik am Mehrheitsprinzip

Eindringlich warnt er das Mehrheitsprinzip zu strapazieren und sich kritisch mit dem abstrakten Begriff der Mehrheit auseinanderzusetzen. Sie ist stets variabel, und ein Teil der Mehrheit wird umgehend zu einer Minderheit, die leicht unterdrückt werden könne:

> Die gesamte Gesellschaft findet sich in einer Vielfalt von Minderheiten wieder, die unterdrückt werden. Jede von ihnen wird bisweilen isoliert und ist Opfer, aber durch eine eigenartige Metamorphose wird sie auch wieder Teil des grossen Ganzen, der als Vorwand dient, eine andere Minderheit zu opfern. Der Mehrheit eine unbegrenzte Vollmacht zuzugestehen, heisst, dem Volk als Masse das Volk in seinen Einzelheiten zu opfern. Ungerechtigkeit und Unglück durchziehen den ganzen Umfang der Gesellschaft, unterdrücken die einzelnen Individuen im Namen aller, und am Ende dieses widerwärtigen Kreislaufs werden alle feststellen, dass sie als Einzelne unwiederbringlich viel mehr verloren haben, als das, was sie zeitweilig als Mitglieder der Gesellschaft gewonnen haben.[232]

Für die Durchsetzung seiner Anliegen stützt sich Constant auf die öffentliche Meinung und auf die Gewaltenteilung.[233] Bereits um 1806 verfasste er ein grundlegendes staatsphilosophisches Werk, das er in den folgenden Jahren in gekürzten Fassungen veröffentlichte: *Die Prinzipien der Politik*.[234] Im Anschluss an Montesquieu lehnt er sich an das englische Vorbild einer konstitutionellen Monarchie an mit einem Zweikammersystem, mit Zensuswahlrecht und einem Monarchen als *pouvoir neutre*, der vermittelnd und ausgleichend moderiert aber nicht regiert.[235] Der Unterschied zwischen einer absoluten Monarchie und einer konstitutionellen Monarchie ist für Constant entscheidend. Der Unterschied zwischen einer Republik und einer konstitutionellen Monarchie ist für ihn dagegen von geringer Bewandtnis, soweit die

---

231 EP, S. 319.

232 P, S. 53f.

233 EP, S. 321.

234 Vgl. die von Hofmann kommentierte Edition, P.

235 So schreibt er im Hinblick auf diesen Gedanken bei Sieyes: «Il a le premier, en France, établi et prouvé que le chef, placé au haut de la hiérarchie politique, devait choisir, mais non gouverner. Son grand-électeur […] est le type exact et utile d'un roy tel qu'on doit le désirer. Choisir est sa fonction, renvoyer est son droit. S'il sort de cette sphère pour agir lui-même, il abjure sa nature et trouble l'Etat, en compromettant sa propre inviolabilité.» In: Benjamin Constant, Souvenirs historiques a l'occasion de l'Ouvrage de M. Bignon, in: Revue de Paris 11, 1830, S. 120. Zum *Grand électeur* bei Sieyes vgl. Riklin, Emmanuel Joseph Sieyes, S. 254.

Souveränität beschränkt ist und die Freiheit der Individuen gewahrt bleibt.[236] Ferner warnt er in kritischer Auseinandersetzung mit Filangieri, die Freiheit des Menschen durch Gesetze zu reglementieren, wo es nicht absolut notwendig ist.[237] Die Aufgabe des Staates besteht nur darin, Unordnung, Hindernisse und Übel zu beseitigen; das Gute werden die Individuen selbst finden.[238]

Kritik an Hobbes, Mably und Rousseau

Constants Kritik richtet sich kohärenterweise gegen die Auffassung absoluter Souveränität des Monarchen bei Hobbes und gegen die neuspartanischen Ideale von Mably, die mit ihrer Feindschaft gegen das Eigentum und ihrem Anspruch auf unumschränkte Macht für den Gesetzgeber geradewegs zum Despotismus führen.[239] Constants politischer Einsatz für die individuelle Freiheit und seine bedeutsamen Warnungen vor dem Despotismus kann man geradezu in diametraler Entgegensetzung zu den Anliegen Mablys verstehen.

Wirkmächtig und problematisch war seine diskreditierende Deutung der Souveränitätsauffassung Rousseaus, dem wichtigsten Paladin der direkten Demokratie seiner Zeit.[240] Constant will Rousseaus gute Absichten nicht in Abrede stellen,[241] aber den *contrat social* nennt er wohl vor dem Hintergrund seines rhetorischen Missbrauchs während der Terreur als das schrecklichste Hilfsmittel aller Arten des Despotismus.[242] Die Übereignung (erstens) aller Rechte (zweitens) an alle anderen, wozu (drittens) ein jeder gezwungen wird,[243] gewährleistet keinen Schutz, da die souveräne Vollmacht zwangsläufig aus praktischen Gründen delegiert werden müsse; so geriete

236 Vgl. Francesco Raschi, Constant e la forma di governo repubblicana (1794–1799), Soveria Mannelli 2009, S. 196–198.

237 Benjamin Constant, Commentaire sur l'ouvrage de Filangieri, Paris 2004, S. 51: «La législation comme le gouvernement n'a que deux objets: le premier, de prévenir les désordres intérieurs; le second, de repousser les invasions étrangères. Tout est usurpation per delà cette borne.»

238 Ebd., S. 54.

239 Hobbes-Kritik: EP, S. 315f, P, S. 39–43 und zu Mably, P 26 und EP, S. 605f. Constant nennt Mablys Werk über die Gesetzgebung den Code des Despotismus, da er die Gesetzgebungsgewalt für unbegrenzt hält, die individuelle Freiheit anprangert und vernichten will und Privateigentum verabscheut, vgl. EP, S. 213.

240 Zu Constants Rousseau-Kritik vgl. Paul Hoffmann, Benjamin Constant critique de Jean-Jacques Rousseau, in: Revue d'histoire littéraire de la France 82 (1982), S. 23–40; Jean Roussel, Jean-Jacques Rousseau en France après la révolution 1795–1830. Lectures et légende, Paris 1972, S. 495–506 und Emeric Travers, Rousseau et Constant, de la délibération à la transaction politique, in: Florence Lotterie u.a., Jean-Jacques Rousseau devant Coppet, Genf 2002, S. 122–149.

241 EP, vgl. Constants Fussnote auf S. 211f.: «Il a le premier rendu populaire le sentiment de nos droits, […] mais ce qu'il sentait avec force, il n'a pas su le définir avec précision.»

242 EP, S. 313.

243 Vgl. P, S. 22–26, 33–39.

man zwangsläufig unter die totale Herrschaft jener, die vermeintlich im Namen aller walten.[244] Rousseau habe die Monstrosität dieses Machtmissbrauchs geahnt und festgehalten, dass die Souveränität daher nicht veräussert und repräsentiert werden dürfe.[245] Damit hätte er aber zugeben müssen, dass die Souveränität gar nicht ausgeübt werden könne.[246] Wo eine unbegrenzte Macht, wie bei Rousseau, installiert würde, könne auch keine Gewaltenteilung ihren Missbrauch verhindern.[247] Wo Machtmissbrauch stattfindet, liegt das Problem nicht bei den Machthabern, sondern beim Faktum der unbegrenzten Macht an sich.[248]

Wie weit Constant mit seiner Kritik tatsächlich Rousseau oder doch eher den Missbrauch kritisieren will, wird in der Forschung immer wieder diskutiert.[249] Hoffmann weist darauf hin, Constant übersehe, dass Rousseau die Souveränität nur im Rahmen der Gesetzgebung ansetzt, die keine Einzelfälle behandelt und dem Schutz der natürlichen Rechte dienen soll, wohingegen die Regierung mitnichten unbegrenzte Souveränität beanspruchen könne.[250] Constant, so kritisiert Hoffmann zu Recht, suggeriert, dass bei Rousseau irgend eine Art Unterwerfungspakt gegenüber einer Regierungsgewalt bestehen könne.[251] Constants Rousseau-Kritik offenbart tatsächlich, dass seine Konzeption der Souveränität nicht mit der Rousseau'schen Autonomieerfordernis verknüpft ist, sondern eher einer Art Unterwerfungspakt entspricht, der nur so weit gehen darf, dass dadurch die individuellen Freiheitsrechte effizient garantiert werden. Daher kann für ihn Souveränität auch ohne Weiteres einem Monarchen übertragen werden, solange er kein Usurpator ist.

Eine entscheidende Divergenz besteht in der Auffassung des Allgemeinwillens, die aus unterschiedlichen philosophischen Ausgangspunkten entspringt.[252] Während es bei Rousseau darum geht, dass das Volk in ungetrübt stiller Entscheidung dem Allgemeinwillen entsprechend ein Urteil fällen kann, denkt Constant das gemeinsame Interesse *intérêt commun* nicht als abstraktes Kriterium. Es bestehen für Constant nur individuelle Interessen, und das gemeinsame Interesse besteht darin, im je konkreten Fall nachhaltig ausgleichende Kompromisse zu finden. Für Constant kann es nie darum gehen, kollektive Wahrheiten auszumachen, diese sind für ihn grund-

244 EP, S. 314.
245 EP, S. 314.
246 EP, S. 314.
247 EP, S. 316f.
248 EP, S. 317.
249 Olivier Meuwly, Liberté et société. Constant et Tocqueville face aux limites du libéralisme moderne. Genf 2002, S. 46–50. Siehe auch Travers, Rousseau, S. 141.
250 Vgl. Hoffmann, Benjamin Constant, S. 25.
251 Ebd. S. 26.
252 Vgl. Jaume, Le problème, 159–176.

sätzlich falsch.[253] Constant steht ein für die Freiheit in allen Bereichen, und das bedeutet für ihn letztlich den «Triumph des Individuums».[254] Damit ist auch das Recht verknüpft, stets Meinungen zu äussern, die auch falsch sein können.[255] Dies ist für ihn nicht Folge von ethischem Relativismus, sondern im Gegenteil Achtung der Bedingung des Gedeihens von Ethos im Individuum.[256] Daher ist für ihn in der Politik nicht irgendein Mehrheitsentscheid das Wesentliche, sondern das Aushandeln verschiedener Meinungen, verschiedener lokaler und sonstiger Interessenvertretungen, wo also die Vielfalt respektiert und versöhnt wird. Mithin scheint für Constant ein Parlament, wo Vertreter mit ausgereifter Bildung eine höhere Gesprächskultur pflegen, unter Überwachung der freien Presse und der öffentlichen Meinung als Stätte der Politik eher geeignet zu sein als Volksentscheide.

Bürgerschaft

Was die Wahlen der Volksvertreter angeht, steht Constant für eine weit höhere Hürde als Sieyes ein. Er verlangt für die aktiven Staatsbürger subsistenzsicherndes Grundeigentum.[257] Angestellte werden nicht zugelassen, da sie von ihrem Arbeitgeber beeinflusst werden könnten. Diese Hürde steht im Zusammenhang mit seiner Kritik des antiken Freiheitsverständnisses und seiner Ablehnung einer breiten politischen Mitwirkung der Bevölkerung.

In seiner berühmten Rede von 1819 *De la liberté des Anciens comparée à celle des Modernes*, die zentrale Motive von Montesquieu aufgreift, spricht er sich explizit gegen die direkte Demokratie aus:

---

253 «Toute décision d'une assemblée est une idée collective. Or toute idée collective est une idée fausse.» Zit. aus Benjamin Constant, Fragments d'un ouvrage abandonné sur la possibilité d'une constitution républicaine dans un grand pays, in: ders. Oeuvres complètes, Teil IV, Tübingen 2005, S. 744.

254 EP, S. 623 : «J'ai défendu quarante ans le même principe, liberté en tout, en religion, en philosophie, en littérature, en industrie, en politique: et par liberté, j'entends le triomphe de l'individualité, tant sur l'autorité qui voudrait gouverner par le despotisme, que sur les masses qui réclament le droit d'asservir la minorité à la majorité.»

255 P, S. 76: «Le droit dont je suis le plus jaloux, […], c'est celui de me tromper. […] Sans ce droit, il n'existe ni indépendance d'opinion, ni possibilité de liberté individuelle. Si les hommes permettent à l'autorité de leur enlever ce droit, ils n'auront plus aucune liberté individuelle, et ce sacrifice ne les mettra point à l'abri de l'erreur, puisque l'autorité ne fera que substituer les siennes à celles des individus.»

256 Constant sucht mittels seiner Lehre der *principes intermédiaires* einen Mittelweg einzuschlagen, zwischen der moralischen Willkür des Utilitarismus Benthams, der das Recht der Nützlichkeit unterordnet und der Kant'schen Pflichtethik. Zu Constants Utilitarismuskritik vgl. Lucien Jaume, L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français, Paris 1997, S. 91–95. Zu seiner Auseinandersetzung mit Kant: Carlo Violi, Benjamin Constant e la «nouvelle philosophie» tedesca. Una polemica con Kant, in: Quaderni dell'Istituto Galvano della Volpe 3 (1982), S. 221–288.

257 EP, S. 349–377.

> Das, was die Alten erstrebten, war die Verteilung der staatlichen Gewalt unter alle Bürger eines Landes: Das war es, was sie Freiheit nannten. Die Modernen erstreben Sicherheit im privaten Genuss: Sie bezeichnen als Freiheit die Rechtsgarantien, die die Institutionen diesem Genuss gewähren.[258]

Während Montesquieu die aktive Bürgerfreiheit mit der Staatsform der Republik und die individuelle Freiheit mit der Monarchie verknüpfte, weist Constant darauf hin, dass in der Moderne in allen Staatsformen die individuelle Freiheit den Vorrang hat.[259] Das Primat der aktiven Bürgerfreiheit ist für ihn eine Angelegenheit der Antike, das heisst der Vergangenheit, wo kleine Stadtstaaten vorherrschend waren, die um zu überleben stets expandieren mussten und mit Nachbarn in kriegerischen Auseinandersetzungen verwickelt waren. Der einzelne Bürger, musste daher seine privaten Anliegen dem Überlebenskampf seiner Polis völlig unterordnen und sei, formuliert Constant in überspitzter Weise, in öffentlichen Angelegenheiten souverän aber in privaten Bereich völlig versklavt.[260] Einzig in Athen, wo der Handel und sein zivilisierender Einfluss stärker waren, konnte sich auch individuelle Freiheit ein wenig entfalten.[261]

Constant hält fest, dass die Souveränität des Bürgers in der direkten Demokratie der Antike lebendig war, eine fast exklusive Freude an der aktiven Machtausübung beinhaltete und Opferbereitschaft bewirkte, während in der Moderne die Ausübung der Souveränität des Bürgers nur über Repräsentanten und auf gleichsam fiktive Weise erfolge; daher sei die Freude aktiver Bürgerschaft in der Moderne äusserst gedämpft und bloss das Ergebnis einer Reflexion über die Garantie der Freiheit, für die man nicht bereit ist und bereit sein soll, die individuelle Freiheit aufzuopfern.[262]

Constant betont, dass der kriegerischen Eroberungsgeist *ésprit de conquête* in der Antike dominant war, weil er konkrete materielle Vorteile bewirkte.[263] In der Neuzeit hingegen seien kriegerische Auseinandersetzungen nicht effizient, zumal die Beschaffung von Gütern durch den Handel weit besser erzielt werden könne. Das Aufblühen des Handels in der Neuzeit als hegemonisierende Zivilisation der modernen Welt bereinigt die Sitten, versöhnt die Völker, gleicht sie an und verhilft dem Streben nach individueller Freiheit und Vervollkommnung endgültig zum Durchbruch.[264] In modernen Staaten zirkulieren Reichtümer über jeweilige Grenzen hinweg und die Macht der Staaten sei mehr denn je beeinträchtigt durch die Abhängig von privaten Geldgebern, die man nicht bedrohen und täuschen könne, sondern

258 EP, S. 603, übers. PS 4, S. 377.
259 Vgl. Constants Anmerkung in der Fussnote, EP, S. 210.
260 EP, S. 594f.
261 EP, S. 600.
262 EP, S. 208, 602 und 608.
263 EP, S. 597f.
264 EP, S. 600 und 615.

bedienen müsse.[265] Daher kritisiert Constant mit aller Schärfe den aus seiner Sicht gänzlich obsoleten *ésprit de conquête* der napoleonischen Eroberungszüge.[266]

Folgende Unterschiede macht Constant aus zwischen der Antike und der Moderne. Die Bedeutung des Bürgers ist ungleich proportional mit der Grösse des Landes. Je kleiner eine Republik, desto wichtiger ist der aktive Einsatz des Bürgers, wie das in den Kleinstaaten der Antike der Fall war, wo jeder Bürger auch als Soldat entscheidend war. Im modernen Grossstaat hingegen ist der Bürger weit weniger wichtig.[267] Ferner gründete die direkte Demokratie in der Antike auf der Musse der Bürger, die völlig von Bürgerpflichten vereinnahmt wurden und auf das Sklavereisystem angewiesen waren.[268] Constant hält ferner als unterscheidendes Kennzeichen der Moderne fest, dass (1) der Handel und der wirtschaftliche Einsatz der Menschen kaum zeitliche Freiräume für aktiven politischen Einsatz ermöglichen und (2) die Verfeinerung der Anliegen individueller Freiheit unentwegt voranschreitet, die für den modernen Menschen wichtiger sind, als der Einsatz im Rahmen politischer Mitbestimmung.[269]

Für die moderne Zeit, kommt nur politische Repräsentation in Frage, die stets überwacht und in regelmässigen Abständen bestätigt werden muss.[270] Nur die Elite der Besitzenden, zu denen sich ein jeder durch Erwerbstätigkeiten aufarbeiten kann, ist imstande und hat die Pflicht, im antiken Sinne Aktivbürger zu sein und als solcher Wächter und Garant der privaten Freiheitsrechte, die allein den Menschen Glück verheissen können.[271] Es gilt vor allem zu überwachen, dass die Politik sich nicht anmasst, den Menschen Glück zu vermitteln, der Staat soll sich darauf beschränken gerecht zu sein.[272] Ferner gilt es, den Gefahren einer Pöbelherrschaft zuvorzukommen.[273] Daher kann in der Moderne nur das Repräsentativsystem angemessen sein, allerdings mit der Warnung, die politischen Teilnahmerechte nicht übermässig zu vernachlässigen.[274] Durch die Vervollkommnung der Menschen in der freiheitlichen Entfaltung ihrer geistigen Bedürfnisse, kann sich der Kreis der Aktivbürger durchaus

265 EP, S. 614f.

266 Vgl. den ersten Teil der Abhandlung Constants *de l'esprit de conquête et de l'usurpation dans leurs rapports avec la civilisation européenne* von 1814, in EP, S. 127-178. Constant ist mithin ein Protagonist des modernen pazifistischen Denkens.

267 EP, S. 599.

268 EP, S. 596.

269 EP 599, 608.

270 EP, S. 615f.

271 EP, S. 618f.

272 EP, S. 616f.

273 Vgl. Goyard-Fabre, L'idée de souveraineté, S. 327.

274 EP, S. 616.

allmählich erweitern.[275] Constant plädiert für eine weise Balance zwischen dem Primat der individuellen Freiheit und der Notwendigkeit diese zu beschützen durch aktiven politischen Einsatz einer Elite, welche die politisch beauftragten Repräsentanten dahingehend scharf überwachen muss, dass Unfähigkeit, Unachtsamkeit und Korruption nicht die Oberhand gewinnen.[276]

Hauptargumente gegen die direkte Demokratie

Constants Hauptargumente gegen die direkte Demokratie lassen sich in folgenden Punkten rekapitulieren:

1. Kritik am Begriff der Volkssouveränität aus Sorge um Freiheitsrechte, Schutz der Minderheiten und Gesinnungsneutralität, die nur in einem durch Gegengewichte moderierten, repräsentativen System angemessen geschützt werden können.
2. Diskreditierende Deutung des Rousseau'schen Souveränitätsverständnisses im Sinne einer Übertragung totalitärer monarchischer Vollmachten aufs Volk und mithin Glaubwürdigkeitseinbusse der wichtigsten philosophischen Stütze zugunsten der direkten Demokratie.
3. Distanzierung von antiken Gesellschaftsmodellen, wo direkte Demokratie mit Sklaverei und ganzheitlicher Aufgabe des Bürgers im Gemeinschaftsleben verknüpft war und mithin mit dem modernen privaten Freiheitsbedürfnis und Glücksstreben nicht vereinbar sei.
4. Zweckmässigkeit des Repräsentativsystems in einer arbeitsteiligen Gesellschaft, wo jeder auf privaten Genuss aus ist. Damit wird suggeriert, direkte Demokratie müsse in der Neuzeit als obsolete Einrichtung gelten.
5. Vermeidung von Pöbelherrschaft, welche die Eigentumsrechte verletzten könnte.
6. Aktive Politik ist der Elite vorbehalten, welche ausreichend gebildet ist und durch ihren Grundbesitz Gewähr bietet, dass sie nicht nach privater Bereicherung strebt, sondern sich für den Schutz der Freiheit und des Eigentums einsetzt.

Fazit

Die direkte Demokratie war ein entscheidender und in der Forschung oft unterschätzter Zankapfel der französischen Revolution. Mit ihr war das Ideal der Volkssouveränität und des republikanischen Bürgerideals im Anschluss an Rousseau besonders

275 EP, S. 617: «La liberté politique soumettant à tous les citoyens, sans exception, l'examen et l'étude de leurs intérêts les plus sacrés, agrandit leur esprit, anoblit leurs pensées, établit entre eux tous une sorte d'égalité intellectuelle qui fait la gloire et la puissance d'un peuple.»

276 EP, S. 616.

eng verknüpft. Die frühliberalen Denker Sieyes und Constant konnten sich nicht gegen diesen zentralen Gedanken stellen, ohne die grosse Autorität von Rousseau auf direkte und indirekte Weise ins Visier zu nehmen, indem sie seine Gedanken der Souveränität des Volkes mit Gefahren assoziierten, insbesondere Freiheitsberaubung, Despotismus, die Reminiszenzen an die Terreur erwecken konnten.[277] Daraus ist eine einflussreiche Rousseau-Hermeneutik entsprungen, die ihn in der Nähe zu Hobbes und im Gegensatz zu Locke und liberalen Grundanliegen deutete, gleichsam als naiven Fürsprecher des Totalitarismus.[278] Der Angriff auf Rousseaus Lehre der Volkssouveränität und die bloss angedeutete oder explizit behauptete ursächliche Verknüpfung der direkten Demokratie mit der Terreur bildete den Grundpfeiler der politischen Ideologie der Restauration, die in Frankreich im unmittelbaren Anschluss an die Zeit der Terreur teilweise auch vom liberalen Denken mitgetragen wurde, obgleich dessen Vertreter stets an den rechtsstaatlichen Errungenschaften der bürgerlichen Revolution von 1789 und mithin an ihrer Legitimität festhielten.[279]

Der zweite Angriff auf die direkte Demokratie erfolgte durch ihre Darstellung als altmodisches Relikt, welcher mit der modernen arbeitsteiligen Welt und den Bedürfnissen ihrer Menschen nicht mehr kompatibel und daher kaum praktikabel sei. Direkte Demokratie wurde darüber hinaus als gänzlich obsolet und indiskutabel diskreditiert, beziehungsweise zu einem Denunziationsbegriff, der ein kognitives Sperrgebiet erzeugt und mithin eine Denkmöglichkeit unsichtbar machen sollte. In dieser Hinsicht war der für die direkte Demokratie negativ ausfallende Ausgang dieser Debatte über die Französischen Revolution von grosser Tragweite. Trotz aller Bewunderung gilt es festzuhalten, dass Sieyes und Constant entscheidend dazu beigetragen haben, das bereits in Amerika verbreitete Ideal der repräsentativen Demokratie auch im europäischen Liberalismus des 19. Jahrhunderts als einzige Gestalt der politischen Volksbeteiligung fest zu verankern und (ausser in der Schweiz) Optionen der direkten Demokratie auszublenden, in der die menschliche Würde im aristotelischen Sinne als ζῷον πολιτικόν durch erweiterte Ausübung politischer Rahmenverantwortung am besten geachtet und verwirklicht werden kann.

---

277 Vgl. Ulrich Thiele, Die Grande Terreur. Skandal oder Leitbild der Demokratietheorie?, in: Der Staat 45 (2006), S. 584–598. Zu Recht betont Thiele, dass die Rezeption und Deutung des Verlaufs der Französischen Revolution die politische Philosophie tief beeinflusst hat. Insbesondere die Nähe Rousseaus zur Terreur war für die Akzeptanz oder Ablehnung der direkten Demokratie bedeutsam, unterschätzt jedoch die Entschiedenheit der Ablehnung der direkten Demokratie im Denken von Sieyes.

278 Vgl. Talmon, The Origins of Totalitarian Democracy, S. 41.

279 Bezüglich Hegels Demokratiekritik, die im Volk nur vernunftlose Masse ausmacht, vgl. Thiele, Die Grande Terreur, S. 591–594.

Anhang

Abkürzungsverzeichnis der Quellenangaben

M1 = Sieyes, Joseph Emmanuel, Des Manuscrits de Sieyès 1773–1799. Hg. von Christine Fauré, Paris 1999.

M2 = Sieyes, Joseph Emmanuel, Des Manuscrits de Sieyès. Tome II 1770–1815. Hg. von Christine Fauré, Paris 2007.

O = Oevres de Sieyès, hg. von Marcel Dorogny, 3. Bde. Paris 1989. (In den Fussnoten habe ich die Angabe des Bandes in römischen Zahlen notiert, gefolgt von der Angabe des nachgedruckten Werk in arabischen Zahlen, aus dem die Seitenzahl angegeben wird.)

TE = Sieyes, Joseph Emmanuel, Qu'est-ce que le Tiers état?, édition critique avec une introduction et des notes par Roberto Zapperi, Genf 1970.

Sch = Sieyes, Joseph Emmanuel, Politische Schriften 1788–1790, hg. von Eberhard Schmitt, München 1981.

Z = Sieyes, Joseph Emmanuel, Ecrits politiques, choix et présentation Roberto Zapperi, Paris 1985.

P = Constant, Benjamin, Les «principes de politique» applicable à tous les gouvernements, hg. von Etienne Hofmann, tome II, Genf 1980.

EP = Constant, Benjamin, Ecrits politiques, hg. von Marcel Gauchet, Paris 1997.

Gall = Constant, Benjamin, Politische Schriften, hg. Lothar Gall, Berlin 1972.

CS = Rousseau, Jean-Jacques, Oevres complètes, Bd. III, Paris 1964.

Einschlägige Monographien

Derathé, Robert: *Jean Jacques Rousseau et la science politique de son temps*, Paris 1970,

Forsyth, Murray: *Reason and Revolution. The Political Thought of the Abbé Sieyes*, New York 1987,

Gall, Lothar: *Benjamin Constant. Seine politische Ideenwelt und der deutsche Vormärz*, Wiesbaden 1963.

Geiss, Peter, *Der Schatten des Volkes. Benjamin Constant und die Anfänge liberaler Repräsentationskultur im Frankreich der Restaurationszeit 1814–1830*, München 2011.

Goldoni, Marco: *La dottrina costituzionale di Sieyes*, Firenze 2009.

Hafen, Thomas, *Staat, Gesellschaft und Bürger im Denken von Emmanuel Joseph Sieyes*, Bern 1994.

Herb, Karlfriedrich: *Bürgerliche Freiheit. Politische Philosophie von Hobbes bis Constant*, München 1999.

Hidalgo, Oliver: *Die Antinomien der Demokratie*, Frankfurt am Main 2014.

Jainchil, Andrew J.S.: *Reimagining Politics after the Terreur – The Republican Origins of French Liberalism,* Ithaca 2008.

Jaume, Lucien: *Le discours jacobin et la démocratie* Paris 1989.

Jaume, Lucien: *L'individu effacé ou le paradoxe du libéralisme français*, Paris 1997

Loewenstein, Karl: *Volk und Parlament nach der Staatstheorie der französischen Nationalversammlung von 1789. Studien zur Dogmengeschichte der unmittelbaren Volksgesetzgebung*, München 1922.

De Luca, Stefano: *Alle origini del liberalismo contemporaneo. Il pensiero di Benjamin Constant tra il Termidoro e l'Impero*, Lungro di Cosenza 2003.

Magnette, Paul: *La citoyenneté. Une histoire de l'idée de participation civique*, Bruxelles 2001.

Pasquino, Pasquale: *Sieyes et l'invention de la constitution en France*, Paris 1998

Redslob, Robert: *Die Staatstheorien der französischen Nationalversammlung von 1789. Ihre Grundlagen in der Staatslehre der Aufklärungszeit und in den englischen und amerikanischen Verfassungsgedanken*, Leipzig 1912

Riklin, Alois: *Emmanuel Joseph Sieyes und die Französische Revolution*, Bern 2001.

Riklin, Alois: *Machtteilung. Geschichte der Mischverfassung*, Darmstadt 2006.

Roels, Jean: *Le concept de représentation politique au dix-huitième siècle français*, Louvain 1969.

Schmitt, Eberhard: *Repräsentation und Revolution. Eine Untersuchung zur Genesis der kontinentalen Theorie und Praxis parlamentarischer Repräsentation aus der Herrschaftspraxis des Ancien régime in Frankreich (1760–1789)*, München 1969.

Sewell, William H.: *A Rhetoric of Bourgeois Revolution. The Abbé Sieyes and What Is the Third Estate?,* Durham 1994.

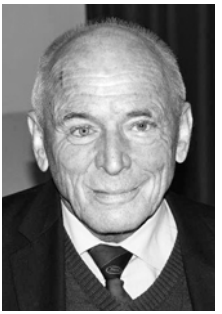
Urbinati, Nadia: *Democrazia rappresentativa. Sovranità e controllo dei poteri*, Roma 2010.

Weber, Florian: *Benjamin Constant und der liberale Verfassungsstaat. Politische Theorie nach der Französischen Revolution,* Wiesbaden 2004

Zweig, Egon: *Die Lehre vom Pouvoir Constituant. Ein Beitrag zum Staatsrecht der französischen Revolution*, Tübingen 1909.

Zaccaria Giacometti und Friedrich August von Hayek. Wie kompatibel ist der klassische Liberalismus mit der Demokratie?

Robert Nef



Liberale Demokratiekritik

Demokratie, die auf dem Mehrheitsprinzip beruht, ist mit liberaler Privatautonomie, die auf dem Freiheitsprinzip beruht, theoretisch nicht kompatibel. Aber die beiden Prinzipien lassen sich in der politischen Praxis kombinieren. Im besten Fall korrigieren sie mögliche Fehlentwicklungen des anderen Prinzips. Im schlechtesten Fall zerstören sie sich gegenseitig. Entscheidend für den Erfolg einer Kombination ist eine Beschränkung der Politik als solcher und ein institutioneller Schutz von Minderheiten. Und die wichtigste Minderheit ist das kreativ dissidente Individuum.

Mein persönliches Bekenntnis, das diesem Beitrag als Vorverständnis zugrunde liegt, lässt sich auf folgenden Grundsatz reduzieren: Selbstbestimmung geht vor Mitbestimmung, denn Mitbestimmung bedeutet für die jeweiligen Minderheiten Fremdbestimmung. Das klassische Mehrheitsprinzip zählt die Stimmen pro Kopf, beziehungsweise pro Person, und nimmt in Kauf, dass dabei auch Fehlentscheide zustande kommen und dass sich schlimmstenfalls beinahe die Hälfte der Beteiligten mit Fremdbestimmung abfinden muss, oft auch «die bessere Hälfte».

Friedrich Schiller hat in seinem *Wilhelm Tell* in der Szene mit dem Rütlischwur den demokratischen Konsens als ideelle Basis der politischen Gemeinschaft in genialer Weise zum Ausdruck gebracht:

> Wir wollen sein ein einzig Volk von Brüdern
> In keiner Not uns trennen und Gefahr.
> Wir wollen frei sein wie die Väter waren,
> Eher den Tod, als in der Knechtschaft leben.
> Wir wollen trauen auf den höchsten Gott
> Und uns nicht fürchten vor der Macht der Menschen.[1]

Dass das Mehrheitsprinzip auch seine Schattenseiten hat, vor allem wenn es zunehmend und ungebremst zur Rechtfertigung von Verteilung und Umverteilung im

[1] Friedrich Schiller, Wilhelm Tell (1803), Zweiter Akt, Szene 2, in: Sämtliche Werke in 5 Bänden, München 2005, Bd. II, S. 964.

Sozialstaat eingesetzt wird, kann mit folgender eigener satirischer Umdichtung gezeigt werden:

> Wir wollen sein ein einzig Volk von Rentnern
> uns zwangsversichern gegen alle Not.
> Wir wollen Wohlfahrt, selbst auf Kosten unserer Kinder,
> eher Taktieren, als eigenständig sich behaupten.
> Wir wollen trauen auf den Staat da oben
> und uns stets beugen vor der Macht der andern.

Dieser satirisch aktualisierte *Rütlischwur* ist das, was an Freiheit noch übrig bleibt, wenn das Mehrheitsprinzip lange genug, und mit zu wenig Einschränkungen und in Kombination mit dem Repräsentationsprinzip sowie mit progressiver Besteuerung praktiziert wird.

Das Repräsentationsprinzip, das heisst die indirekte Demokratie, hat sich weltweit als politisches Entscheidungsverfahren durchgesetzt, während die direkte Demokratie wegen ihrer Anfälligkeit für populistische Tendenzen heute vor allem dann in Frage gestellt wird, wenn das Resultat einer Volksabstimmung für unbefriedigend oder «irrational» gehalten wird. Dass Parlamentsentscheide aber tatsächlich stets reflektierter und rationaler als Volksentscheide sind und dem öffentlichen Interesse besser entsprechen, ist eine Hypothese, die sich aufgrund der Erfahrungen in der Schweiz nicht verifizieren lässt. Die in Anknüpfung an Rousseaus Kritik an der Repräsentation[2] von den Basisdemokraten der 68er Jahre vorgebrachten Bedenken über die Verfälschung des Mehrheitswillens durch komplexe Wahl-, Partei- und Koalitionssysteme sind meines Erachtens auch von der Politikwissenschaft und von der Entscheidungstheorie generell zu wenig ernst genommen worden. Rationale Demokratiekritik ist eine heikle Angelegenheit, denn kaum ein Wissenschaftler möchte sich dem Vorwurf aussetzen, ein Feind der Demokratie zu sein. Alle Vorbehalte, die gegenüber der Anfälligkeit der direkten Demokratie für Stimmungsschwankungen und für linke und rechte Populismen vorgebracht werden, sollten auch gegenüber der indirekten Demokratie sorgfältiger unter die Lupe genommen werden.

«Demokratie» ist nicht gleichbedeutend mit «Mehrheitsprinzip». Vor allem im amerikanischen Sprachgebrauch ist der Begriff Demokratie als Gegenbegriff zur Willkürherrschaft und zum Totalitarismus ausschliesslich positiv aufgeladen. *Democracy*, das ist der mythisch überhöhte amerikanische Traum von einer besseren Welt. *Democracy* meint in den USA eigentlich nichts anderes als das Gegenteil von Tyrannei, Totalitarismus, Willkür- und Gewaltherrschaft.

---

2 «Wo ein Volk sich Vertreter gibt, ist es nicht mehr frei», in: Jean-Jacques Rousseau, Du contrat social ou principes du droit politique (1762), Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 2010, S. 73.

Auch das, was wir in Europa differenziert als liberalen gewaltenteilenden Rechtsstaat bezeichnen, wird in den USA in einer ideengeschichtlichen Vereinfachung und Verkürzung *Democracy* genannt. Das erschwert die wissenschaftliche Demokratiediskussion im heute dominierenden englischen Sprachraum.

Der Franzose Ernest Renan hat in einem 1882 an der Sorbonne gehaltenen Vortrag die Nation als «Le plébiscite de tous les jours» bezeichnet.[3] Ludwig von Mises, einer der führenden Köpfe der liberalen *Austrian economy* bezeichnete den Markt als Entscheidungsprozess, der Millionen von persönlichen Einzelentscheidung zwischen jeweils Beteiligten und Betroffenen so koordiniert, dass daraus ein Höchstmass an selbst gewählter Willensübereinstimmung resultiert.[4] Nach Ludwig von Mises wäre nicht die Nation, sondern der offene Markt «le plébiscite de tous les jours». Demokratie in diesem Sinn wäre also mit einem liberalen Staatsverständnis nicht nur voll kompatibel, sie wäre sogar die Voraussetzung einer nicht fremdherrschaftsbestimmten Ordnung.

Demokratie kann auch auf das komplexe Mitbestimmungsprinzip «Je betroffener desto beteiligter» zurückgeführt werden. Nonzentral und föderativ aufgebaute politische Systeme und Entscheidungsverfahren in Kapitalgesellschaften versuchen, sich dem anzunähern.

Demokratie im engeren Sinn beruht auf der Kombination der beiden Prinzipien «eine Person, eine Stimme» und «die Mehrheit entscheidet, die Minderheit fügt sich».

Für Aristoteles war die Demokratie eine Zerfallsform jener «Herrschaft der Vielen», die er Politie nannte. Die ideengeschichtliche Karriere des heute weitgehend positiv aufgeladenen Begriffs «Demokratie» begann also mit einer radikalen und immer noch ernst zu nehmenden Kritik. Das Mehrheitsprinzip kann auch zur Abschaffung der individuellen Freiheit führen, wenn es nicht durch zusätzliche Institutionen und Prinzipien daran gehindert wird.[5]

Das Spannungsfeld zwischen Freiheit und Demokratie wirft folgende Grundfragen auf: Ist das Mehrheitsprinzip als Verfahren kollektiver Entscheidungsfindung mit der Idee der Freiheit nachhaltig vereinbar? Ist es möglich, das Mehrheitsprinzip mit einer dauerhaften Freiheitsgarantie zu verbinden? Unter welchen Bedingungen könnte die zunächst für unmöglich gehaltene Kombination, doch noch eine Chance haben? Kurz: Sind Mehrheiten zuverlässig und auf die Dauer dafür zu gewinnen, eine Ordnung aufrecht zu erhalten, welche Leben, Eigentum und Freiheit wirksam schützt und den Wettbewerb um die individuell zusagenden Lebensformen und

---

3 Ernest Renan, http://www.rutebeuf.com/textes/renan01.html (25.7.2016).

4 Ludwig von Mises, Die Gemeinwirtschaft (1922), Nachdruck der 2. Aufl., München 1981, S. 412.

5 Aristoteles, Politik, Drittes Buch, Kapitel 6, in der Übersetzung von Olof Gigon, Zürich und Stuttgart 1971, S. 148f.

Lebensinhalte für alle offen hält? Oder werden sich Mehrheiten früher oder später zusammentun, um auf Kosten der kreativeren und produktiveren Minderheiten mehr Sicherheit zu haben, indem die Freiheit aller und das Eigentum einer reicheren Minderheit eingeschränkt werden?

Das wäre weiter nicht total verheerend, wenn diese Einschränkung ihrerseits begrenzbar wäre und nicht in einen Teufelskreis von zusätzlichen Einschränkungen münden würde, mit denen man die Mängel, die bei den Folgen der Einschränkungen auftreten, durch weitere kollektive Einschränkungen zu beseitigen hofft. Das ist der berühmte Teufelskreis des Interventionismus. Er führt zum sogenannten Gesetz der wachsenden Staatsaufgaben, das von Adolph Wagner 1863 formuliert worden ist und das leider immer noch der theoretischen und empirischen Widerlegung harrt.[6]

Oder haben jene Anarchokapitalisten Recht, die als einzige taugliche Alternative zur Eskalation und zum Missbrauch der Staatsmacht die Abschaffung des herkömmlichen Staates fordern?[7]

Mehrheiten tendieren dazu, auf Kosten produktiver Minderheiten leben zu wollen und dies auf der Basis des Mehrheitsprinzips durchzusetzen. Dies hat zur Folge, dass die Produktivität sinkt, weil Umverteilung weniger produktiv ist als die Investition in den technologischen und ökonomischen Fortschritt, die stets auch auf Risikokapital beruht. Bei sinkender Produktivität sinkt auch die Wettbewerbsfähigkeit, was sich seinerseits durch einen allgemeinen Rückgang des Wohlstandes bemerkbar macht.

Zaccaria Giacometti und die direkte Demokratie

Das Leben und das Werk von Zaccaria Giacometti, des 1970 verstorbenen aus dem Bergell stammenden Zürcher Staatsrechtslehrers, ist durch eine Publikation von Andreas Kley in verdienstvoller Weise in Erinnerung gerufen worden.[8] Giacometti ist in den Dreissiger- und Vierzigerjahren in Deutschland aus politischen Gründen

---

6 «[…] beobachtungsgemäß, historisch und statistisch nachweisbar zeigt sich im Staate eine deutliche Tendenz zur Ausdehnung der öffentlichen bzw. Staatstätigkeiten mit dem Fortschritt der Volkswirtschaft und Kultur auf den Gebieten der beiden organischen Staatszwecke. Diese Ausdehnung erscheint als etwas so Regelmäßiges und lässt sich so deutlich auf ihre inneren Ursachen und Bedingungen zurückführen, dass es statthaft erscheint, von einem «Gesetz» der wachsenden Ausdehnung der öffentlichen (incl. kommunalen), besonders der Staatstätigkeiten zu sprechen», in: Adolf Wagner, Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit, erstmals 1863, 1876 in: Grundlegung der Politischen Ökonomie, 1. Aufl., Leipzig 1876, S. 193.

7 Hans Hermann Hoppe, Demokratie, ein Gott der keiner ist, aus dem Amerikanischen von Robert Grözinger, Waltrop/Leipzig, 2003.

8 Andreas Kley, Von Stampa nach Zürich, Der Staatsrechtler Zaccaria Giacometti, sein Leben und Werk und seine Bergeller Künstlerfamilie, Zürich 2014.

(und im übrigen Europa aus sprachlichen Gründen) kaum zur Kenntnis genommen worden. Sein gegenüber der Staatsmacht und dem Zentralismus skeptischer Ansatz steht auch im Gegensatz zu dem auch in der Schweiz ziemlich staatsgläubigen Zeitgeist des ausgehenden 20. Jahrhunderts, der bis heute die universitäre, die mediale und die politische Szene beherrscht. Die gegenwärtige juristische und politikwissenschaftliche Fachwelt interessiert sich leider kaum mehr für ihn, und häufig wird er lediglich noch als Vetter des weltberühmten Künstlers Alberto Giacometti in Erinnerung gerufen.

Unter Staatsrechtlern gibt es heute eine wenig ergiebige Kontroverse über das Primat des Rechtsstaates beziehungsweise der Demokratie und über die verschiedenen Generationen von Grundrechten und Menschenrechten, die, weil sie kein widerspruchfreies System bilden, anhand von allgemeinen Grundsätzen wie «Verhältnismässigkeit» und «Interessenabwägung» grenzenlos ausgelegt werden. Grundrechte werden fast unisono als positive Ansprüche an den immer mächtigeren und zentraleren Leistungs- und Lenkungsstaat und nicht als Schranke der Staatsmacht gedeutet.

Giacometti steht in diesem Umfeld mit seiner Befürwortung der negativen Freiheitsrechte, mit seiner aus dem positivistischen Verfassungsverständnis abgeleiteten Skepsis gegenüber dem zentralen Interventionsstaat und mit seiner Vorliebe für kantonale und kommunale Autonomie als erratischer Block zwischen allen Fronten. Er wird bei jenen, die ihn überhaupt noch zur Kenntnis nehmen, meistens als jener Theoretiker bezeichnet, der es in der Nachkriegszeit noch einmal geschafft hat, Freiheit und Demokratie staatsrechtlich zu einem kohärenten Ganzen zu verbinden. Giacometti ist heute für die Libertären zu demokratiefreundlich, für die Basisdemokraten zu minimalstaatlich und für die Internationalisten zu lokalistisch und zu eidgenössisch.

Seine erste Rektoratsrede aus dem Jahr 1954 trug den Titel «*Die Demokratie als Hüterin der Menschenrechte*». In seiner zweiten Zürcher Rektoratsrede hat er 1955 unter dem Titel «*Die Freiheitsrechtskataloge als Kodifikation der Freiheit*» die Freiheitsrechte als den Staatsethos der Schweiz bezeichnet:

> Die Freiheitsrechte sind also der Ausdruck eines freiheitlichen politischen Wertesystems, dahingehend, dass der Staat um des Einzelnen willen da ist und nicht der Einzelne um des Staates willen. Der Sinn des Staates soll mit andern Worten darin bestehen, die Entfaltung des Individuums als des Schöpfers der geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen Werte in der Staatsgemeinschaft zu ermöglichen und den Einzelnen zu fördern. Restlos verwirklicht erscheint dieses durch den Katalog der Freiheitsrechte konstituierte freiheitliche Wertesystem jedoch erst dann, wenn die Freiheitsrechte nicht nur nach Maßgabe der Gesetze garantiert, sondern auch für den Gesetzgeber absolut verbindlich sind und wenn überdies der Menschenrechtskatalog durch die Legislative unabänderbar ist.[9]

[9] Zaccaria Giacometti, Ausgewählte Schriften, hg. von Alfred Kölz, Zürich 1994, S. 24.

Giacometti verwendet den im Zusammenhang mit der Freiheitsidee nicht gerade begeisternden Begriff «Katalog». Freiheit als offen formulierter verfassungsrechtlicher Katalog? Das ist für viele Freiheitsfreunde und speziell für die Befürworter spontaner Ordnungen ein Horror. Giacometti erweitert und vertieft dann aber diesen Gedanken in einer bemerkenswerten Weise. Für ihn beschränkt nicht die Verfassung die Freiheit, sondern die Freiheit den Verfassungsgeber. Leider ist ihm dabei in der Schweiz weder die total revidierte Bundesverfassung, noch die heute vorherrschende Lehre gefolgt und die Gerichtspraxis tendiert eher zu einer Einengung als zum konsequenten Schutz der individuellen Freiheit.

Hayek hat in seiner «*Verfassung der Freiheit*»[10] ausdrücklich auf Giacometti verwiesen und das liberale Standardwerk stand auch in Giacomettis Bibliothek. Auch in der Schweiz ist die negative Freiheit (die Freiheit *von* etwas) heute relativ schutzlos dem Gesetzgeber und dem Richter ausgeliefert, der stets eine Abwägung der sogenannten öffentlichen und privaten Interessen vornimmt, wenn er das zulässige Mass an individueller Freiheit *von* etwas definiert. Man findet aber praktisch immer einen Vorwand für neue Einschränkungen durch Interventionen zugunsten einer staatlich vermittelten positiven Freiheit *zu* etwas.

Die aus strikt liberaler Sicht grundlegende Erkenntnis, dass es aus ökonomischen Gründen ein eminentes *öffentliches* Interesse an der Existenz und am Schutz *privater* Interessen gibt, ist leider nur bei einer kleinen Minderheit vorhanden.

Giacomettis Idee ist trotz der unheroischen juristischen Terminologie bestechend: Freiheit als Negation von Zwang, geschützt durch Schranken des zulässigen Zwangs. Der Staat als Zwangsmonopolist und gleichzeitig als der institutionell beschränkte Freiheitsbeschränker: der gezwungene Zwang.

Der Begriff «gezwungener Zwang» stammt aus dem dichterischen Werk des heute zu Unrecht vergessenen Schweizer Dichters und Literaturnobelpreisträgers Carl Spitteler (1845–1924), der nicht nur Versepen und Romane verfasst hat, sondern auch als liberaler Journalist und Publizist wirkte und sich vor und nach der Katastrophe des Ersten Weltkriegs klar sowohl gegen den konservativen und bellizistischen Nationalismus als auch gegen den schon damals unter Intellektuellen modischen gesinnungsethischen Sozialismus abgegrenzt hat. In seinem Epos «*Der olympische Frühling*» spielt der Kampf um die Rangordnung der Götter und schliesslich die Entmachtung der Götter (bzw. die Entlarvung ihrer angemassten Macht) eine zentrale Rolle. Die Frage des Todesgottes Hades, welche Macht denn über allen Göttern stehe, wird durch ein gemeinsames Murmeln beantwortet: «*Ananke, der gezwungene Zwang*». Carl Spitteler kann als typischer Schweizer gar nicht unpolitisch

10 Friedrich August von Hayek, Verfassung der Freiheit (1971), 4. Aufl. Tübingen 2005, S. 300.

dichten, und der liberale Hintergrund der Entmachtungsidee, beziehungsweise der Entgiftung der Macht, wäre wieder neu zu entdecken.[11]

Für Giacometti geniesst sinnvollerweise jede individuelle Freiheit, die durch noch unbekannte Formen der Bedrohung gefährdet ist, den Schutz der Verfassung.

Dazu wörtlich:

> Die Zerlegung der individuellen Freiheit in einzelne Freiheitsrechte durch die Freiheitsrechtskataloge der geltenden Verfassungen kann daher keine endgültige sein. Wenn neue Seiten der individuellen Freiheit aktuell werden, so müssen sich aus den Freiheitsrechtskatalogen die entsprechenden neuen Freiheitsrechte ableiten lassen. […] Diese Kataloge bilden mit anderen Worten ein geschlossenes, lückenloses System der Freiheitsrechte. Die Aufzählung einzelner Freiheitsrechte im Katalog kann nur als eine exemplifikatorische angesehen werden. Dies liegt in der Logik des liberalen Staates.[12]

In seiner ersten Rektoratsrede mit dem Titel «*Die Demokratie als Hüterin der Menschenrechte*» bringt er zum Ausdruck, dass der Sinn des Staates darin bestehe, die Entfaltung des Individuums als des Schöpfers der geistigen, kulturellen, wirtschaftlichen Werte in der Staatsgemeinschaft zu ermöglichen und den Einzelnen zu fördern. Restlos verwirklicht erscheint dieses durch den Katalog der Freiheitsrechte konstituierte freiheitliche Wertesystem jedoch erst dann, wenn die Freiheitsrechte nicht nur nach Massgabe der Gesetze garantiert, sondern auch für den Gesetzgeber absolut verbindlich sind und wenn überdies der Menschenrechtskatalog durch die Legislative unabänderbar ist. Unter dem Menschenrechtskatalog verstand Giacometti damals nicht den heute in internationalen Dokumenten mit unterschiedlicher Autorität deklarierten Mix von negativen Freiheitsansprüchen gegen den Staat als Hort des Rechts und von positiven, sozialen und letztlich materiellen Ansprüchen an den Daseinsvorsorgestaat. Die Sozialrechte, die auch als «zweite Generation» der Menschenrechte bezeichnet werden, sind nur auf Kosten der Freiheitsrechte der ersten Generation, das heisst durch Eingriffe in die persönliche Freiheit und in das Privateigentum durchsetzbar.

Giacometti ist als Rechtspositivist gegenüber der Naturrechtslehre skeptisch. Seine Theorie vom offenen Katalog der Freiheitsrechte ist so etwas wie eine Schranke der Zuständigkeit der politischen Gemeinschaft, überhaupt in die individuelle Freiheit einzugreifen. Freiheit ist für ihn als menschenrechtliches Postulat, das heisst als universeller und allgemeingültiger Massstab immer schon da.

Ob von Gott geschenkt oder auferlegt, ob von der Natur angelegt, ob von den Menschen gegenseitig zugemutet oder ob einfach angemasst, sie ist präexistent und muss nicht zuerst vereinbart oder angeordnet werden. In der Formulierung von Schiller werden die Freiheitsrechte «von den Sternen heruntergeholt», im Mythos

---

11 Carl Spitteler, Olympischer Frühling (1905), in: Gesammelte Werke Bd. II, Zürich 1945, S. 9.

12 Zaccaria Giacometti, Staatsrecht der Kantone, Zürich 1941, Nachdruck 1979, S. 169f.

von Prometheus wird das Feuer der Freiheit von den Göttern geraubt. Wer die Freiheit, auch die Freiheit abzustimmen und zu wählen, als Gabe Gottes deutet, hat allerdings Mühe mit der Formel «Vox populi, vox Dei», Volkes Stimme ist Gottes Stimme, denn sie erscheint aus dieser Sicht als arrogant oder sogar als blasphemisch.

Doch nun zur Frage nach dem tauglichen Hüter beziehungsweise der Hüterin der Freiheit, die Giacometti in seiner ersten Zürcher Rektoratsrede 1954 beantwortet hat.[13] Welche Instanz ist dafür geeignet und zuständig? Giacometti ging es darum, diese letzte Instanz zu definieren, die in der Lage ist, diese Freiheit gegen Eingriffe wirksam zu schützen. Er kommt dabei zum Schluss, dass eine Freiheit, die nicht vom mehrheitlichen Volkswillen getragen wird, letztlich nicht zu halten sei.

Giacometti ist aber nicht nur wegen seinem Freiheits- und Demokratieverständnis, sondern wegen seinem methodisch wissenschaftlichen Selbstverständnis aktuell und interessant. Er hat den rechtspositivistischen Ansatz, der vom Wiener Hans Kelsen am konsequentesten vertreten worden ist, auf den Schweizer Rechtsstaat angewendet. Man hat den Rechtspositivisten Kelsen, der sich selbst politisch zur Sozialdemokratie bekannte, in den Dreissiger- und Vierzigerjahren und vor allem nach dem Zweiten Weltkrieg zu Unrecht als verantwortungslosen Relativisten diffamiert. Dass der Rechtspositivismus wegen seiner parteipolitischen Neutralität und seiner Gleichsetzung von Recht und Staat als Wegbereiter des Nationalsozialismus gewirkt habe, hält einer sorgfältigen historischen Überprüfung nicht stand.

Implizit ist die erste Rektoratsrede eine Auseinandersetzung mit Hans Kelsens Plädoyer für das Mehrheitsprinzip.[14] Giacometti versucht, die egalitäre Demokratietheorie des von ihm verehrten Kelsen mit seinem eigenen radikalliberalen Ansatz auszusöhnen. Kann das gelingen? Es braucht dazu viel Optimismus. Bei Giacometti gründet dieser in erster Linie auf seinem Verständnis von einer vor-verfassungsrechtlichen Verankerung der Freiheitsrechte. Wenn diese Säule herausgebrochen wird (und man *hat* sie herausgebrochen, bzw. nicht akzeptiert!), so verliert auch seine These von der Demokratie als Hüterin der Freiheitsrechte ihre wichtigste Stütze.

Giacometti ist gegenüber der freiheitsstützenden Funktion des Mehrheitsprinzips noch aus einem anderen Grund optimistisch – obwohl er als von Natur aus misstrauischer und knorriger Bergler eher depressiv veranlagt war. Er hatte als Schweizer Staatsrechtslehrer im Jahre 1954 tatsächlich gute Gründe zum Vertrauen in das Mehrheitsprinzip. Es war ihm nämlich als Rechtsberater der Landesregierung etwas gelungen, das in vielen Biographien bedeutender Rechtslehrer weltweit vergeblich gesucht wird. Er hat tatsächlich einen bemerkenswerten Schub an Deregulierung bewirkt. Es gelang ihm, die politisch Verantwortlichen dazu zu bewegen, den kriegs-

13 Zaccaria Giacometti, Ausgewählte Schriften, hg. von Alfred Kölz, Zürich 1994, S. 24.

14 Hans Kelsen, Vom Wesen und Wert der Demokratie, Tübingen 1920.

wirtschaftlich bedingten Interventionismus, das sogenannte Vollmachtenregime (bestehend aus insgesamt 148 dringlichen Bundesbeschlüssen mit Gesetzeswirkung), grösstenteils aufzuheben, und eine Volksmehrheit hat ihn dabei gegen die Meinung vieler Experten und Funktionäre unterstützt. Sein Optimismus, dass demokratische Mehrheiten freiheitlicher gesinnt seien als zentralstaatliche Bürokratien ist daher empirisch biographisch und nicht theoretisch untermauert. Wörtlich führt er dazu Folgendes aus, und man beachte die fast beiläufig zum Ausdruck gebrachte pessimistische Beurteilung der «letzten Folgerungen» des «demokratischen Dogmas»:

> Die Frage nach der Demokratie als Hüterin der Freiheit ist nicht dogmatischer, sondern empirischer Art. Sie geht lediglich dahin, ob Volk und Volksvertretung als Gesetzgeber die Menschenrechte in der Rechtswirklichkeit, also tatsächlich gefährden oder vernichten, und nicht, *ob das demokratische Dogma in seinen letzten Folgerungen, in der Idee, zur Vernichtung der Freiheitsidee führe. Das letztere wird zutreffen,* damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob Volk und Parlament als empirische Gesetzgeber es dazu kommen lassen werden.[15]

Die Brisanz, der in einem Nebensatz geäusserten Vermutung, die, so Giacometti, wohl zutreffe, nämlich, dass «*das demokratische Dogma […] zur Vernichtung der Freiheitsidee führe*» haben wohl in der damaligen Zuhörerschaft die meisten überhört. Die Rede wird jedenfalls bis heute als Schweizer «Lob der Demokratie» zitiert. Giacomettis auf damalige Erfahrungen abgestützter Optimismus hat die demokratiekritische Aussage übertönt. Er stützte sich auf eine politische Empirie, die von einem «historisch tief verankerten Freiheitsgeist» (als Schweizer Staatsethos) ausgeht. Leider hat dieser Optimismus des Bergellers in der medial stark beeinflussten wohlfahrtsstaatlich ausgerichteten Massendemokratie des 21. Jahrhunderts einige Risse bekommen. Angesichts der Tatsache, dass heute eine Mehrheit von der staatlichen Umverteilung profitiert, ist Giacomettis kritischer und hellsichtiger Vorbehalt gegenüber dem Mehrheitsprinzip, vor allem wenn es um den Ausbau des Sozialstaats geht, viel aktueller als 1954. Eine Mehrheit von Begünstigten kann heute eine Minderheit von betroffenen Zahlenden überstimmen. Das ist politisch nicht nachhaltig praktizierbar und führt ohne Gegenmassnahmen zu Vollzugs-, Legitimitäts- und Finanzkrisen.

Freiheitsfreunde tun daher gut daran, sich heute nicht mehr blind auf diesen «Freiheitsgeist» zu verlassen. Sie wissen zwar, dass die Freiheit (die man aus liberaler Sicht, wie Giacometti, konsequent als «negative Freiheit» vom Staat definieren sollte) im Effekt als Positivum allen zugutekommt. Alles in allem liegt individuelle Freiheit durchaus auch im «öffentlichen Interesse» aller, und sie wirkt sich auf die Dauer keineswegs asozial aus. Dies ist vor allem gegenüber einer Gerichtspraxis, die

15 Giacometti, Schriften, Anmerkung 13, S. 9. (Hervorhebung von R.N.).

bei der «Interessenabwägung» das überwiegende öffentliche Interesse meist beim Staat verortet, von zunehmender Bedeutung. Freiheit, die auf Privatautonomie und garantiertem Privateigentum basiert, ist wichtiger als der Anschluss von Mehrheiten an staatliche Umverteilungsströme.

Giacometti hat den Versuch gewagt, Kelsens Rechtspositivismus mit einem liberalen Staatsverständnis in Einklang zu bringen. Er berief sich dabei auf die Rechtsphilosophie von Immanuel Kant.[16] Freiheit ist aus dieser Sicht nicht natur- oder gottgegeben, sondern entsteht unter vernünftigen Menschen (nicht nur unter Bürgern) auf dem Weg der gegenseitigen praktisch vernünftigen Zumutung als Voraussetzung des Rechts. Sie wurzelt in einer vor-, über- (oder eventuell auch) nach- nationalstaatlichen Sittenordnung kultivierter und zivilisierter Menschen: Aus der Sicht der optimistischen Aufklärer ist dies eine weltweit wachsende Gruppe.

Giacometti argumentiert wie folgt: Es gibt kein der Verfassung übergeordnetes Recht, da das positive Recht durch die Verfassung festgelegt wird. Die Verfassung selbst darf und soll aber als eine Verfahrensordnung des politischen Prozesses Beweisregeln und Beweislastregeln und Regeln für die Spielräume der Änderung und der Interpretation aufstellen.

Die wichtigste verfassungsrechtliche Regel des politischen Prozesses ist die Freiheitsvermutung, welche in einem offenen Katalog der Freiheitsrechte (d.h. durch keine abschliessende Kodifikation der Freiheit) zum Ausdruck kommt. Da die künftigen Bedrohungen der Freiheit nicht alle voraussehbar sind, kann, so Giacometti, auch die Aufzählung der garantierten Freiheiten nicht abschliessend sein. Die Schweizerische Bundesverfassung selbst legt explizit und implizit sowohl ein Bekenntnis zur Freiheit als auch ein Bekenntnis zur Subsidiarität ab und ist aus diesem Geist heraus anzuwenden und zu interpretieren. Dies gilt auch für jene, die diese Bekenntnisse persönlich nicht teilen. Es gilt demnach nicht nur der Auslegungsgrundsatz «*in dubio pro libertate*» (im Zweifel für die Freiheit), sondern «*in principio pro libertate*» (im Prinzip für die Freiheit). Auch die Einschränkung gliedstaatlicher Souveränität darf nicht auf dem Verordnungsweg erfolgen, sondern nur ausdrücklich durch Gesetzgebung.

Giacomettis Ansatz ist zumindest mit dem liberalen Naturrecht kompatibel. Das Bekenntnis zur Freiheit als Basis des Verfassungsstaates «infiziert» letztlich die an sich wertfreie erkenntnistheoretische Basis der «Reinen Rechtslehre»[17] – ein Kniefall, ein Sündenfall oder ein tapferes Eingeständnis eines bekennenden Eidgenossen?

Immerhin steht seit Giacometti so viel fest: Man muss nicht unbedingt an die Freiheit als Naturrecht glauben, um liberal zu sein. Im Gegenteil. Rechtspositivismus

---

16 Immanuel Kant, Grundlage zur Metaphysik der Sitten (1785), in: Werke in sechs Bänden Bd. IV, Frankfurt a.M. 1956–1964, S. 223f.

17 Hans Kelsen, Reine Rechtslehre (1934), 2. Aufl. Wien 1960.

(als wissenschaftliche Methode) und Liberalismus (als politisches Bekenntnis) sind kompatibel. Das ist für die ohnehin nicht so kohärente liberale Grossfamilie ein eminenter Vorteil.

Seit der Antike ist bekannt, dass gerade in der Rechts- und Staatsphilosophie nicht alles Neue gut und auch nicht alles Gute neu ist. Eine Rückbesinnung auf den zentralen Wert der individuellen Freiheit, die eben nicht nur dem Individuum nützt, sondern in ihren Konsequenzen die Basis einer freien und prosperierenden Gesellschaft bildet, ist darum nicht das rückwärtsgewandte Anliegen einer klassisch liberalen Minderheit, sondern ein staatspolitisches Anliegen ersten Ranges. In diesem Sinn kann und soll, in Anknüpfung an Giacometti, in der Schweiz eine föderativ aufgebaute Demokratie auch in Zukunft als Hüterin der Menschenrechte funktionieren.

Die Hinterlassenschaft von Giacometti ist in ihrer ganzen Tragweite noch nicht ausgeschöpft. Gerade weil sich das Verfassungsrecht und die Gerichtspraxis in eine andere Richtung entwickelt haben, und die liberale «Zürcher Schule» nur noch als Anmerkung in den Lehrbüchern figuriert, könnte ein unvoreingenommenes Studium dieses Ansatzes auch bei der notwendigen Korrektur von heute überwiegend etatistischen und internationalistischen Entwicklungstendenzen hilfreich sein.

Naturrecht ist nicht per se liberal, und das, was wir philosophisch als Freiheit definieren ist in der Natur nicht nachweisbar. Die Liberalen können philosophisch kein Definitionsmonopol für die «wahre Natur des Menschen» für sich beanspruchen und liberale Naturrechtler bezahlen mit einem Bekenntnis zur «Naturgegebenheit» von Werten im erkenntnistheoretischen Diskurs einen hohen – und vielleicht auch *zu* hohen – Preis. Es gibt in der Ideengeschichte kaum eine Tugend und kaum ein Laster, das man nicht auch schon «aus der Natur des Menschen» abgeleitet hätte.

Ergänzend sei hier (als These) Folgendes zur Diskussion gestellt: Man kann liberal sein, ohne an ein Naturrecht auf Freiheit zu glauben und man kann auch liberal sein, ohne christlich religiös zu sein. Aber: Wer christlich religiös ist und wer an ein Naturrecht auf Freiheit glaubt, gelangt durch konsequentes Nach- und Weiterdenken zu einem strikten Liberalismus. Für alle Einschränkungen zugunsten anderer Wertvorstellungen, insbesondere zu einer Abstützung auf staatlichen Zwang im Hinblick auf mehr Gleichheit und Umverteilung braucht es den Rückgriff auf ein von einem liberal- naturrechtlichen und von einem christlichen Freiheitsverständnis abweichendes Gedankengut.

Vox populi vox Dei?

Das Mehrheitsprinzip ist fast grenzenlos populär, weil es angeblich mindestens der Hälfte der Beteiligten und Betroffenen das vermittelt, was sie sich wünschen und weil man davon ausgeht, dass Mehrheiten am ehesten in der Lage seien, zu bestim-

men, was für alle gut sei. *Vox populi, vox Dei.* Die Formulierung geht angeblich auf Alkuin zurück, der sie in einem Brief an Karl den Grossen – allerdings kritisch – anmerkte.[18] Lichtenberg hat in seinen Sudelbüchern die Formel gelobt und gesagt, es sei selten in vier Worten so viel Weisheit verpackt worden.[19]

Ist nun das Glas des Mehrheitsprinzips halb voll oder ist es halb leer? In einer Diktatur werden schlimmstenfalls alle permanent wider ihren Willen gezwungen. Das kann aber auch beim Mehrheitsprinzip der Fall sein. Wenn dieses nämlich als Ausscheidungsverfahren gegenüber einer Vielfalt von Wahlmöglichkeiten benützt wird, steigt der Anteil an Fremdbestimmung von Wahlgang zu Wahlgang an, und es ist sogar wahrscheinlich, dass in einer pluralistisch zusammengesetzten Gruppe in einem Ausscheidungsverfahren nach Mehrheitsprinzip letztlich überhaupt niemand mehr jene Lösung erhält, die er oder sie selbst spontan für die beste hält.

Das ist die zentrale demokratiekritische Aussage des polnischen Fürsten Leo Sapieha in Schillers unvollendetem Drama «Demetrius»:

> Die Mehrheit?
> Was ist die Mehrheit? Mehrheit ist der Unsinn,
> Verstand ist stets bei wen'gen nur gewesen.
> Bekümmert sich ums Ganze, wer nichts hat?
> Hat der Bettler eine Freiheit, eine Wahl?
> Er muss den Mächtigen, der ihn bezahlt.
> Um Brot und Stiefel seine Stimm verkaufen.
> Man soll die Stimmen wägen, und nicht zählen;
> Der Staat muss untergehn, früh oder spät,
> Wo Mehrheit siegt und Unverstand entscheidet.[20]

Sein Votum stösst allerdings im Reichstag zu Krakau auf empörten Widerspruch. Die Vermutung, dass Schiller im Demetrius sein im «Tell» abgelegtes kommunitaristisches Bekenntnis zur Demokratie wieder relativieren wollte, ist allerdings aus der Luft gegriffen. Im Tell erkennt das Kollektiv auf dem Rütli den richtigen Moment zur Befreiung und spielt als Genossenschaft mit dem starken Individuum Tell freiheitsstiftend zusammen. Demetrius ist hingegen im aristokratischen Umfeld des Zarenreiches angesiedelt. Soweit es die Fragmente erkennen lassen, handelt es sich nicht um ein politisches Stück und somit auch nicht um die aristokratische Antwort auf den demokratischen Tell. Es geht im Wesentlichen um Psychologie, um das Thema «Sein und Schein», um Wahrheit im Spannungsfeld von Eigenwahrnehmung und Fremdwahrnehmung. Das kann man wohl

---

18 https://de.wikipedia.org/wiki/Vox_populi_vox_dei (26.7.2016).

19 Georg Christoph Lichtenberg, Aus den Sudelbüchern (1800–1806), Buchstabe D, Berlin 2013.

20 Friedrich Schiller, Demetrius, ein Fragment (1805), Erster Akt, in: Sämtliche Werke in 5 Bänden, München 2005, Bd. III, S. 24.

als Hinweis dafür deuten, dass für den Dichter und Historiker in der Weltgeschichte letztlich nicht die Politik, sondern die Psychologie die entscheidende Rolle spielt.

Hayeks Bedingungen für eine Kompatibilität von Freiheit und Demokratie

Das Mehrheitsprinzip *(one person, one vote)* ist bezüglich Freiheit zunächst einmal ambivalent und birgt ein beachtliches Gefährdungspotential für die Freiheit. Unter folgenden Bedingungen können sich aber, so lässt sich Hayeks konstruktive Demokratiekritik zusammenfassen, auch Freiheitsfreunde mit dem Mehrheitsprinzip abfinden:

Erstens: Das Mehrheitsprinzip darf ausdrücklich nicht für Verteilungs- und Umverteilungsprozesse verwendet werden.

Zweitens: Das Mehrheitsprinzip ist zunächst auf die Vereinbarung von Regeln über die Wahl und Abwahl der für gemeinsame Angelegenheiten Beauftragten zu beschränken. Dieser Auftrag ist seinem Wesen nach zeitlich und inhaltlich einzugrenzen.

Drittens: Das Mehrheitsprinzip eignet sich zusätzlich als Grundlage eines Vetos gegen neue Lasten und Regulierungen. Es ermöglicht eine oft paradoxe, aber gegen «Mehr Staat» wirksame Koalition der Nein-Stimmenden. Es gibt zwar keine psychologischen aber doch entscheidungslogische Gründe, dass eine Ablehnung immer konsensfähiger und mehrheitsfähiger ist als eine Befürwortung, da die Gründe einer Ablehnung immer breiter abgestützt sind als die einer Zustimmung. Deshalb hat das Mehrheitsprinzip oft eine konservative Komponente (selbstverständlich können politische Fragen in Referenden immer so formuliert werden, dass man als Gegner Ja stimmen muss und als Befürworter Nein, das ändert aber nichts an der Tatsache, dass es oft mehr Gründe gibt, etwas Neues gemeinsam abzulehnen als anzunehmen).

Viertens: Das Mehrheitsprinzip ermöglicht eine Einigung über die gemeinsame Abwehr von Gefahren, die man als gemeinsame Bedrohung wahrnimmt. Was für alle schlecht ist, ist konsensfähiger als was für alle gut ist.

Wilhelm Busch hat es in «Die fromme Helene» auf den Punkt gebracht: »Das Gute – dieser Satz steht fest - ist stets das Böse, was man lässt».[21] Darum ist das, was man gemeinsam unterlassen soll konsensfähiger als das, was gemeinsam zu tun ist. Die in der Bundesverfassung der Schweiz verankerte Institution des Referendums im Sinne eines stets mobilisierbaren Volksvetos ist aus dieser Sicht freiheitsfreundlicher als die Institution der Volksinitiative, welche die Verfassung immer wieder zur Disposition von Mehrheiten stellt.[22]

---

21 Wilhelm Busch, Die fromme Helene (1872), Gesamtausgabe Bd. 2, München 1943, S. 395.

22 Wolf Linder, Schweizerische Demokratie, Institutionen – Prozesse – Perspektiven. 3., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, Bern 2012, S. 272ff.

Hayek hat mit den zwei ersterwähnten wesentlichen Einschränkungen seine Befürwortung des demokratischen Verfassungsstaates unterstrichen.

Giacomettis Vorbehalte betreffen die historisch-psychologischen Voraussetzungen der direkten Demokratie.[23]

Die traditionelle und institutionelle Vernetzung mit einer Art von präexistenter Freiheitsliebe bewirkt eine instinktmässige «Beisshemmung» der Mehrheit gegenüber Minderheiten. Es scheint in funktionierenden Gemeinschaften so etwas zu geben wie eine kollektive Erinnerung an den hohen Wert der kreativen Dissidenz. Die Gemeinschaft braucht das Individuum als die schutzwürdigste aller schutzwürdigen Minderheiten. Das letztlich einstimmige Kollektiv auf dem Rütli braucht und respektiert den Einzelgänger Tell, der sich nicht in die Eidgenossen auf dem Rütli integrieren wollte. Solche politpsychologischen Instinkte sind für das Überleben von Gemeinschaften, die sich auf das Mehrheitsprinzip stützen, essentiell. Sie werden durch das Mehrheitsprinzip nicht geschaffen, sondern haben leider die Tendenz, von Generation zu Generation zu erodieren. Ohne den Instinkt der Skepsis gegen jede Art von Macht läuft das Mehrheitsprinzip Gefahr, jene kreative Dissidenz zum Verschwinden zu bringen, auf die längerfristig auch Mehrheiten angewiesen sind.

Der Minderheitenschutz schützt letztlich die Mehrheit vor dem kollektiven Verdummen, aber mit dem Minderheitenschutz wird auch viel Unfug getrieben. Er dient oft als Einfallstor für Gruppenprivilegien aller Art. Für die aus Russland stammende und in die USA ausgewanderte Libertäre Ayn Rand ist «die wichtigste Minderheit […] das Individuum»[24]. Mitbestimmung gemäss Mehrheitsprinzip ist kein Selbstzweck. Sie hat gegenüber den individuellen Selbstbestimmungen lediglich einen subsidiären Stellenwert.

---

23 Dazu Adolf Gasser: «Nur in einer übersichtlichen, lebensnahen Gemeinschaft vermag sich der Normalbürger das zu erwerben, was man als politisches Augenmass, als Sinn für die menschlichen Proportionen zu bezeichnen pflegt. Nur hier lernt er im täglichen Gespräch die berechtigten Anliegen seiner anders gesinnten und anders interessierten Nachbarn einigermassen begreifen und ihnen Rechnung zu tragen; nur hier entwickelt sich auf dem Boden der Freiheit jenes Minimum an Gemeinschaft, das den Hang zum Autoritarismus wie zur Anarchie wirksam einzudämmen vermag. In diesem Sinne sind und bleiben autonome Kleinräume unersetzliche Bürgerschulen, ohne die gerade der freiheitlich-demokratische Staat in seinen Wurzeln verdorren müsste.» Adolf Gasser, Gemeindefreiheit und die Zukunft Europas, in: Ausgewählte historische Schriften, Basel 1983, S. 463.

24 «Individuelle Rechte sind kein Gegenstand einer öffentlichen Wahl; eine Mehrheit hat kein Recht die Rechte einer Minderheit hinweg zu wählen; die politische Funktion von Rechten ist gerade die Minderheiten von der Unterdrückung durch die Mehrheit zu schützen (und die kleinste Minderheit der Welt ist das Individuum).» Ayn Rand, in: Kapitalismus, Das unbekannte Ideal, aus dem Englischen übersetzt, Rottenburg a.N. 1999, S. 61.

Freiheit hat Vorrang

Jede funktionierende Gemeinschaft unter autonomen Individuen beruht auf einer Beweislast zugunsten der individuellen Freiheit. Im Zweifel für die Freiheit. Da Macht, und vor allem politische Macht, generell zu wenig angezweifelt wird, braucht es die Ergänzung: Im Prinzip für die Freiheit. Diese Maxime ist nicht einfach das Credo gemeinschaftsfeindlicher Staatsskeptiker, sie hat auch eine durchaus gemeinschaftsstiftende Komponente. Wer Gemeinschaft positiv bewertet, darf sie nicht auf Zwang aufbauen und die Nachfrage nach Zwang entsteht dann, wenn es immer wieder wechselnde und erhebliche Minderheiten gibt, die andere Ziele und Werte bevorzugen und die von einer Mehrheit daran gehindert werden, diese umzusetzen, und sei es auch nur dadurch, dass man die dazu notwendigen finanziellen Mittel wegsteuert.

Der Zwang, und vor allem der Zwang zum Guten, oder zu dem, was eine Mehrheit für gut hält, macht Vielfalt zur Einfalt und hat insgesamt eine auch für die Gemeinschaft destruktive Wirkung.

Jede kreative Gemeinschaft beruht auf dem friedlichen Wettbewerb, und wenn das Mehrheitsprinzip dazu missbraucht wird, unliebsame Lösungsvarianten auszuschalten, degeneriert es zur Herrschaft der jeweils tonangebenden Populisten.

Was ist nun aber nicht nur mehrheitsfähig, sondern sogar umfassend und dauerhaft konsensfähig? Das ist nichts anderes als die gemeinsame Abwehr einer gemeinsam nichtgewollten Entwicklung und niemals die Herstellung eines gemeinsam gewollten künftigen Zustandes.

Der sogenannte Wirtschaftsliberalismus, fälschlicherweise auch Neoliberalismus genannt, sitzt heute auf der Anklagebank. Er wird weltweit nur von Minderheiten verfochten und verteidigt. Aber ausgerechnet dieses von den Intellektuellen und Etatisten aller Parteien bekämpfte Prinzip ist das – nachweisbar – nachhaltige Erfolgsrezept prosperierender Länder.

Soll man tatsächlich «Mehr Demokratie wagen?»[25] Die Demokratie kann sich nur als beschränkte Demokratie erhalten. Die «Geglückte Demokratie», wie ein neueres Buch von Edgar Wolfrum Deutschland zu bezeichnen beliebt[26], erhält sich nicht dadurch, dass man in allen Bereichen «mehr Demokratie wagt».

Im Gegenteil: Man muss es wagen, das Mehrheitsprinzip in jene engen Schranken zu weisen, die weder die ökonomische noch die kulturelle Entwicklung einer spontanen Ordnung hemmen. Es braucht dazu das, was Hayek in einem Vortrag im Jahre

---

25 Willy Brandt, Regierungserklärung von Bundeskanzler Willy Brandt vor dem Deutschen Bundestag in Bonn am 28. Oktober 1969, in: www.willy-brandt.de/fileadmin/brandt/Downloads/Regierungserklaerung_Willy_Brandt_1969.pdf., S. 2.

26 Edgar Wolfrum, Die geglückte Demokratie, Stuttgart 2006.

1978 postulierte: «Die Entthronung der Politik». Hayek entwickelte diesen Gedanken an einer Vorlesung in Zürich, der ich als junger Zuhörer mit grossem Interesse gefolgt bin.[27] Hayeks zentrales Anliegen war nicht die Ersetzung der Demokratie durch ein autoritäres Regime oder gar die Abschaffung der Demokratie. Im Gegenteil, sein Hauptanliegen bestand und besteht darin, die Demokratie vor der Gefährdung durch den sozialstaatlichen Umverteilungspopulismus zu schützen. Er wollte jenes schrittweise Abdriften in eine kollektivistische Staats- und Wirtschaftsordnung verhüten vor der schon Aristoteles und – wie hier nachgewiesen wurde – auch Giacometti gewarnt hatten:

> Eine unbeschränkte Demokratie zerstört sich notwendigerweise selbst, und die einzige Beschränkung, die mit Demokratie vereinbar ist, ist die Beschränkung aller Zwangsgewalt auf die Durchsetzung allgemeiner, für alle gleicher Regeln. Das bedeutet aber, dass alle Eingriffe in den Markt zur Korrektur der Einkommensverteilung unmöglich werden.
> Wenn die Sozialisten ehrlich glauben, dass […] die Demokratie ein höherer Wert sei als der Sozialismus, dann müssen sie eben auf ihren Sozialismus verzichten. Denn wenn auch die heute bestehende Form der Demokratie zu Sozialismus treibt, so sind sie im Ergebnis doch unvereinbar. Politik unter diesen Bedingungen führt uns in einen Abgrund. Es ist hohe Zeit, dass wir ihr die Flügel beschneiden und Vorkehrungen treffen, die den gemeinen Mann in die Lage versetzen, «Nein» zu sagen. Die schweizerische Einrichtung der Volksabstimmung hat viel dazu beigetragen, sie vor den schlimmsten Auswüchsen der sogenannten repräsentativen Demokratie zu schützen. […] Aber wenn die Schweizer ein freies Volk bleiben wollen, müssen wohl auch sie in der Einschränkung der Regierungsmacht noch weiter gehen als sie schon gegangen sind.[28]

Hayeks «Entthronung der Politik» führt in seinen Konsequenzen zu Giacomettis Staat als Zweckbündnis zur Verteidigung der individuellen Freiheit, nicht mehr und nicht weniger.

Zusammenfassung in zwölf Kernsätzen

1. Demokratie, die auf dem Mehrheitsprinzip beruht, ist mit liberaler Privatautonomie, die auf dem Freiheitsprinzip beruht, theoretisch nicht kompatibel. Die beiden Prinzipien lassen sich aber in der politischen Praxis kombinieren.
2. Selbstbestimmung geht vor Mitbestimmung, denn Mitbestimmung bedeutet für die jeweiligen Minderheiten Fremdbestimmung.

---

27 Friedrich August von Hayek, Die Entthronung der Politik, in: Überforderte Demokratie? Sozialwissenschaftliche Studien des Schweizerischen Instituts für Auslandforschung, Bd. 7, hg. von Daniel Frei, Zürich 1978, S. 29f.

28 Ebd., S. 31.

3. Giacometti wird, sofern er überhaupt noch zur Kenntnis genommen wird, meistens als jener Theoretiker bezeichnet, der es in der Nachkriegszeit noch einmal geschafft hat, Freiheit und Demokratie staatsrechtlich zu einem kohärenten Ganzen zu verbinden. Giacometti ist heute sowohl für die Pro-Marktwirtschaft-Libertären als auch für die Pro-Rechtsstaat-Republikaner zu demokratiefreundlich, für die Basisdemokraten zu minimalstaatlich und für die Internationalisten zu lokalistisch und zu eidgenössisch.
4. «Die Frage nach der Demokratie als Hüterin der Freiheit ist nicht dogmatischer, sondern empirischer Art. Sie zielt lediglich darauf ab, ob Volk und Volksvertretung als Gesetzgeber die Menschenrechte in der Rechtswirklichkeit, also tatsächlich gefährden oder vernichten, und nicht, ob das demokratische Dogma in seinen letzten Folgerungen, in der Idee, zur Vernichtung der Freiheitsidee führe. Das Letztere wird zutreffen, damit ist aber noch nichts darüber ausgesagt, ob Volk und Parlament als empirische Gesetzgeber es dazu kommen lassen werden.»[29]
5. Eine Mehrheit von Begünstigten kann heute eine Minderheit von betroffenen Zahlenden überstimmen. Das ist politisch nicht nachhaltig praktizierbar und führt zu Vollzugs-, Legitimitäts- und Finanzkrisen.
6. Eine auf das jeweils Notwendige beschränkte direkte Demokratie, ist funktionsfähig, wenn sie das Wirtschaftliche und die Verteilungsfrage ausklammert und durch «Pro-Kopf Stimmen» «Pro-Kopf Lasten» verteilt.
7. Demokratische Willensbildung, basierend auf dem Mehrheitsprinzip ist möglich, wenn sie sich inhaltlich, zeitlich und finanziell auf einen möglichst kleinen Ausschnitt aus dem zivilgesellschaftlichen Leben beschränkt und die Mitbestimmung die Ausnahme und die Selbstbestimmung die Regel bildet.
8. Ohne den Instinkt der Skepsis gegen jede Art von Macht läuft das Mehrheitsprinzip Gefahr, jene kreative Dissidenz zum Verschwinden zu bringen, auf die längerfristig auch Mehrheiten angewiesen sind.
9. Der Zwang, und vor allem der Zwang zum Guten, oder zu dem, was eine Mehrheit für gut hält, macht non-zentrale Vielfalt zur zentralistischen Einfalt und hat insgesamt eine auch für die Gemeinschaft destruktive Wirkung.
10. Man muss es wagen, das Mehrheitsprinzip in jene engen Schranken zu weisen, die weder die ökonomische noch die kulturelle Entwicklung einer spontanen Ordnung hemmen.
11. «Die schweizerische Einrichtung der Volksabstimmung hat viel dazu beigetragen, sie vor den schlimmsten Auswüchsen der sogenannten repräsentativen Demokratie zu schützen.»[30]

---

29 Zaccaria Giacometti, a.a.O., Anmerkung 13, S. 9.

30 Friedrich August von Hayek, a.a.O., Anmerkung 27, S. 41.

12. «Aber wenn die Schweizer ein freies Volk bleiben wollen, müssen wohl auch sie in der Einschränkung der Regierungsmacht noch weiter gehen als sie schon gegangen sind.»[31]

Literatur

Aristoteles: *Politik*, Drittes Buch, Kapitel 6, in der Übersetzung von Olof Gigon, Zürich und Stuttgart 1971.

Bastiat, Frédéric: *Der Staat – die grosse Fiktion*, Ein Claude-Frédéric-Bastiat-Brevier, hg. von Marianne Claus-Diem , Zürich 2008.

Brecht, Arnold: *Kann die Demokratie überleben? Die Herausforderungen der Zukunft und die Regierungsformen der Gegenwart*, Stuttgart 1978.

Cassirer, Ernst: *Vom Mythus des Staates* (1946), 2. Aufl. übers. von Franz Stoessl, Hamburg 2002.

Deutsch, Karl W.: *Die Schweiz als paradigmatischer Fall politischer Integration*, Bern 1976.

Dürr, David: *Staatsoper Schweiz*, Bern 2011.

Gasser, Adolf: *Gemeindefreiheit als Rettung Europas: Grundlinien einer ethischen Geschichtsauffassung*, Basel 1947 .
– *Ausgewählte historische Schriften 1933–1983*, Basel 1983.
– *Geschichte der Volksfreiheit und der Demokratie*, Aarau 1939.

Giacometti, Zaccaria: *Die Demokratie als Hüterin der Freiheit, Zürcher Rektoratsrede 1954*, in: Ausgewählte Schriften, hg. von Alfred Kölz, Zürich 1994.
– *Die Freiheitsrechtskataloge als Kodifikation der Freiheit, Zürcher Rektoratsrede 1955*, in : Ausgewählte Schriften, hg. von Alfred Kölz, Zürich 1994.
– *Staatsrecht der Kantone*, Zürich 1941, Nachdruck Zürich 1979.

Habermann, Gerd: *Der Wohlfahrtsstaat, Ende einer Illusion*, München 2013.

Hayek, Friedrich August von: *Verfassung der Freiheit* (1971), 5. Aufl. 2005.
– *Die Entthronung der Politik*, in: Überforderte Demokratie? Sozialwissenschaftliche Studien des Schweizerischen Instituts für Auslandforschung Bd. 7, hg. von Daniel Frei, Zürich 1978.

Hirschman, Albert: *Exit, Voice, and Loyalty. Responses to Decline in Firms, Organizations, and States*. Cambridge MA 1970, dt. Übersetzung, Abwanderung und Widerspruch. Reaktionen auf Leistungsabfall bei Unternehmungen, Organisationen und Staaten, Tübingen 1974.

Hoppe, Hans H.: *Demokratie. Ein Gott, der keiner ist*, aus dem Amerikanischen von Robert Grözinger, Waltrop/Leipzig 2003.

[31] Friedrich August von Hayek, a.a.O., Anmerkung 29, S. 41.

Hübscher, Henk: *Und niemand stellt Fragen, Als Freie geboren, als Beherrschte gelebt und im Tode noch bestohlen*, Küttigen 2011.

Jasay, Anthony de: *The State*, Indianapolis 1998.

Kant, Immanuel: *Metaphysik der Sitten* (1785), in: Sämtliche Werke Bd. V, Leipzig 1921ff.

Kelsen, Hans: *Vom Wesen und Wert der Demokratie*, Tübingen 1920.
– *Reine Rechtslehre* (1934), 2. Aufl. Wien 1960.

Kley, Andreas: *Von Stampa nach Zürich, Der Staatsrechtler Zaccaria Giacometti, sein Leben und Werk und seine Bergeller Künstlerfamilie*, Zürich 2014.

Linder, Wolf: *Schweizerische Demokratie, Institutionen – Prozesse – Perspektiven*. 3., vollständig überarbeitete und aktualisierte Auflage, Bern 2012.

Mises, Ludwig von: *Nationalökonomie*, Genf 1940.
– *Die Gemeinwirtschaft* (1922), Nachdruck der 2. Auflage, München 1981.

Mittermaier, Karl; Mair, Meinhard: *Demokratie. Geschichte einer politischen Idee von Platon bis heute*, Darmstadt 1995.

Nef, Robert: *Lob des Non-Zentralismus,* Argumente der Freiheit 8, Friedrich Naumann Stiftung, 2. Aufl. St. Augustin 2006.
– *Freiheitliche Geistesgrössen des 20. Jahrhunderts*, in: Dem Schweizer Liberalismus auf der Spur, Liberales Institut, Zürich 2011, S. 3–46.
– *Against the primacy of Politics, Against the overestimation of Democracy*, in: Festschrift Hoppe, 2008.
– *Mehrheitsprinzip: Appenzell ist die Alternative zu Athen*, in: Die Welt, 15. August 2008.
– *Der Staat ist um des einzelnen willen da*, Abdruck des NZZ-Artikels vom 6.6.2012, in: Volksherrschaft – Wunsch und Wirklichkeit, hg. von Uwe Justus Wenzel, Verlag Neue Zürcher Zeitung, Zürich 2014, S. 85–89.

Rand, Ayn: *Capitalism: The Unknown Ideal*, Signet, New York 1967.

Rousseau, Jean-Jacques: *Du contrat social ou principes du droit politique* (1762), Vom Gesellschaftsvertrag oder Grundsätze des Staatsrechts, Stuttgart 2010.

Schiller, Friedrich: *Sämtliche Werke in 5 Bänden*, München 2005.

Unternehmerinstitut e.V. (Hg.): *Für Effizientstaat und Direktdemokratie: Ein Plädoyer der selbständigen Unternehmer*, Schriftenreihe des Unternehmerinstituts 9, Berlin 2001.

Vaubel, Roland: *The Centralisation of Western Europe: The Common Market, Political Integration and Democracy*, Hobart Paper 127, IEA 1995.

Wagner, Adolph: *Gesetz der wachsenden Staatstätigkeit* (1863), in: Grundlegung der Politischen Ökonomie, 1. Aufl., Leipzig 1876.

Wolfrum, Edgar: *Geglückte Demokratie*, Stuttgart 2006.

Wicksell, Knut: *Finanztheoretische Untersuchungen nebst Darstellung und Kritik des schwedischen Steuersystems*, Jena 1896.

Heinrich Zschokke auf der Suche nach der «richtigen» Demokratie

Werner Ort

Der Schriftsteller Heinrich Zschokke äusserte immer wieder Ideen und Vorschläge einer guten politischen Verfassung in einer Republik. Dabei betonte er die Bedeutung der Volksnähe durch vernünftige und verständliche juristische Texte und die Kontrolle der Staatsorgane durch das Volk. Er war ein entschiedener Befürworter von Schwurgerichten statt der damals gängigen Rechtssprechung durch juristisch geschulte Beamte. Als Philosoph, Volkspädagoge und Theologe machte er sich Gedanken zur psychischen und geistigen Grundverfassung der Bürger und zu den Voraussetzungen, die ein Volk befähigten, als politischer Souverän eine Demokratie zu handhaben und zu gestalten.

Zschokke als Volksschriftsteller und Volkserzieher

Als Heinrich Zschokke 1848 im Alter von 77 Jahren starb, galt er als wirkungsmächtigster Volksschriftsteller deutscher Sprache, dessen dichterisches und publizistisches Werk Regale füllte und in unzähligen Auflagen (und Raubdrucken) in fast jedem Haushalt der lesenden Bevölkerung vorhanden war.

Er schrieb die erste populäre Schweizer Geschichte,[1] eine lebendige Erzählung der aussergewöhnlichen Tapferkeit und Leidenschaften eines Volks, mit der er die Liebe der Schweizer zum gemeinsamen Vaterland wecken wollte, sie entbrennen wollte für das Ideal von Gemeinsinn, Freiheit und Bürgersinn. Jedes Vorrücken des dritten Standes gegenüber dem Adel und Klerus hielt er für ein bedeutsames historisches Ereignis.

Er verfasste auch einen der ersten deutschsprachigen Dorfromane: Im «Goldmacherdorf»[2] wird exemplarisch und programmatisch beschrieben, wie Bauern sich aus finanziellen Schulden, politischen Abhängigkeiten, persönlichen Ver-

---

1 Heinrich Zschokke, Des Schweizerlands Geschichte(n) für das Schweizervolk. – Erstmals erschienen 1820–1822 in Fortsetzungen im «Schweizerboten», 1822 im Verlag Sauerländer in Aarau in Buchform; 1859 erschien die 10. Aufl.

2 Heinrich Zschokke, Das Goldmacher-Dorf. Eine anmuthige und wahrhafte Geschichte vom aufrichtigen und wohlerfahrnen Schweizerboten. – Erstmals erschienen vom Juni bis November 1817 in Fortsetzungen im «Schweizerboten», 1817 im Verlag Sauerländer in Aarau in Buchform; 1880 erschien die 9. Aufl.

strickungen, Lastern, Aberglauben und Schlendrian befreien und aus eigener Kraft zu einer blühenden, wohlhabenden Gemeinde zusammenwachsen. Gemeinsame Aufgaben werden im «Goldmacherdorf» gemeinschaftlich gelöst: Nach heftigen Diskussionen unter Leitung des Dorflehrers Oswald werden die Allmenden und der Weidgang aufgehoben, der Gemeindewald wird einer zeitgemässen Bewirtschaftung unterworfen, die Grundstücke werden vermessen und durch Abtausch zusammengelegt, so dass sie besser genutzt werden können. Genossenschaftliche Einrichtungen werden geschaffen: eine Molkerei, Waschhäuser, Back- und Dörröfen, Arbeitshäuser für Arme, in einer späteren Auflage sogar ein Kindergarten, kurz alles, was die Existenz der Bauern erleichtern, Kräfte für Wichtiges freisetzen und die öffentliche Ordnung verbessern konnte. Das «Goldmacherdorf» wurde in zahlreiche Sprachen übersetzt und gilt als Standardwerk der bäuerlichen Emanzipation und der Genossenschaftsbewegung mit Ausstrahlung in den Balkan, nach Ost- und Nordeuropa.

Sein wichtigstes volkserzieherisches Werk war jedoch die Wochenzeitung «Der aufrichtige und wohlerfahrene Schweizerbote», den er in der Helvetik gründete und bis 1836 redigierte. Darin versuchte er, eine vorwiegend ländliche Leserschaft aus dem Untertanengeist des Ancien Régime und ihrer Lethargie herauszuführen und Schritt um Schritt eine selbstbewusste, initiative Bauern- und Handwerkerschaft, ein politisch aktives Bürgertum heranzubilden, welches das kulturelle, politische und gesellschaftliche Leben mitgestaltete.

Diesem Ziel diente auch Zschokkes Kampf für bürgerliche Rechte und gegen die Unterdrückung der politischen Meinungsbildung. Als wichtigster Exponent der liberalen Opposition trat er im Aargauer Grossen Rat während eines Vierteljahrhunderts der selbstherrlichen, fast schon autokratisch herrschenden Regierung entgegen und erzwang mit seinem Verleger Sauerländer und anderen Liberalen die Abschaffung der Zeitungszensur, eine erweiterte Rechenschaftspflicht der Verwaltung, mehr Kompetenzen für das Parlament, das er als einzig legitime Vertretung des Volks betrachtete, und zuletzt auch die Öffentlichkeit der Parlamentssitzungen.

Sein hauptsächliches Anliegen fasste Zschokke 1836 im neuen Kanton Basellandschaft in der viel beachteten Rede «Volksbildung ist Volksbefreiung!» zusammen:

> Volksbildung ist Freimachung eines Volks von *allen* seinen Sklavenbanden; von den Fesseln politischer Gewaltherrschaft; von den Fesseln der Unwissenheit und Rohheit, der Irreligion und des religiösen Aberglaubens; von den Lastern der Üppigkeit und der Armuth. Volksbildung ist Erhebung eines Volks aus dem Stande der Unmündigkeit in den Stand der Mündigkeit.[3]

[3] Heinrich Zschokke, Volksbildung ist Volksbefreiung! Eine Rede gehalten in der Versammlung des schweizerischen Volksbildungsvereins zu Lausen den 10. April 1836, Sissach: Aktien-Buchdruckerei 1836; Werner Ort, Heinrich Zschokke (1771–1848), Eine Biografie, Baden 2013, S. 560.

Nach Zschokkes Auffassung musste ein Volk, um zu wahrer Demokratie fähig zu sein, Kants Forderung an den neuen, den aufgeklärten Menschen erfüllen, das Joch seiner geistigen Unmündigkeit abschütteln und zu Selbstverantwortung und Selbstbestimmung gelangen. Entscheidend dafür war zum einen eine moralische Erweckung, eine Katharsis, zum andern eine gründliche Schul-, Berufs- und Weiterbildung für alle sozialen Schichten. Daher richtete Zschokke seine Bemühungen ebenso auf Kinder und Jugendliche wie auf Erwachsene. Dafür schrieb er während acht Jahren sein Wochenblatt «Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums und häuslicher Gottesverehrung»,[4] das, weit über die theologischen Themen hinausreichend, Einsichten, Einstellungen und Erkenntnisse in den unterschiedlichsten Fragen und Lebenslagen vermittelte und als *die* religiöse Emanzipationsschrift des aufgeklärten Bürgertums jener Zeit betrachtet werden kann. Dieses Werk erschien zu Zschokkes Lebzeiten in 26 Auflagen und über 137 000 Exemplaren, nicht gerechnet die zahlreichen Übersetzungen und Sonderausgaben. Es wurde wegen seiner kirchenkritischen Haltung vom Vatikan 1820 auf den Index der verbotenen Schriften gesetzt, wo es bis 1967 blieb.

Als Gutachter und Referent in der parlamentarischen Kommission für ein neues Aargauer Schulgesetz trat Zschokke 1835 für Fabrikschulen, obligatorische Haushaltsschulen für Mädchen, bessere Landschulen und höhere Besoldung der Lehrer ein. Er verfasste Volksbücher und stiftete zusammen mit Sauerländer Bibliotheken auf dem Land, die auch und vor allem mit seinen Werken bestückt wurden. 1894 wurde im Kasinopark in Aarau ein über fünf Meter hohes Denkmal für Zschokke eingeweiht, das mit Spenden aus dem Volk errichtet und dem Schriftsteller, Staatsmann und Volksfreund gewidmet wurde.[5]

Kindheit und Jugend in Norddeutschland

Wie kam es, dass ein Handwerkersohn aus der preussischen Garnisonsstadt Magdeburg es als seine heilige Mission betrachtete, in der bäuerlichen Schweiz ein politisch und moralisch reifes Volk heranzuziehen, das imstande sein sollte, in einer Welt der Erschütterungen und des Umbruchs sein Geschick in die eigene Hand zu nehmen? Im Folgenden soll dies biografisch erklärt werden, aber immer mit Hinweisen, in welchem Umfeld es sich abspielte.

---

4 Heinrich Zschokke, Stunden der Andacht zur Beförderung wahren Christenthums und häuslicher Gottesverehrung, 1. Aufl. in 8 Jahrgängen (als Wochenzeitschrift), Aarau 1809–1816.

5 Werner Ort, Der modernen Schweiz entgegen. Heinrich Zschokke prägt den Aargau, Baden 2003, S. 305f.

Zschokke verbrachte seine frühe Kindheit mit seinem Vater – die Mutter war ein Jahr nach seiner Geburt gestorben – in einem Arbeiterquartier in der Nähe der Stadtmauer von Magdeburg, wo auch Soldaten mit ihren Familien kaserniert waren. Viel Zeit verbrachte er auf der Gasse und lernte sich gegen Arbeiter- und Soldatenknaben zu behaupten. Für eine akademische Laufbahn vorgesehen, erlebte der aufgeweckte Knabe im Gymnasium am eigenen Leib, dass Kinder aus Beamten- und Adelsfamilien besser behandelt wurden als ein Arbeitersohn, was in ihm ein lebhaftes Gerechtigkeitsempfinden entstehen liess.

Die eigentliche Politisierung Zschokkes fand einige Jahre nach der Französischen Revolution statt, als er an der Universität Frankfurt an der Oder studierte und eine Karriere als Pfarrer oder alternativ als Philosophieprofessor anstrebte. Seinen Lebensunterhalt verdiente er sich mit dem Schreiben von Theaterstücken und Romanen. An den preussischen Universitäten war nach dem Tod Friedrich des Grossen ein Klima der Repression entstanden: Die Lehrer wurden durch Spitzel überwacht, die Theologen hart an die Kandare genommen und der berühmte Immanuel Kant im fernen Königsberg erhielt 1794 gar ein Publikationsverbot.

Zschokke, der kritische Auffassungen vertrat, als Student zum Anhänger Kants und als Theologiestudent ein Sympathisant des radikalen Aufklärers und Neologen Carl Friedrich Bahrdt wurde, wollte sich vom preussischen Staat nicht vorschreiben lassen, was er als Wissenschafter zu denken, zu schreiben und zu dozieren hatte, und so floh er in die Schweiz.

Erste Jahre in der Schweiz

In Zürich geriet Zschokke 1795 in die Ausläufer des Stäfner Handels, als Aufständische der Seegemeinden, die sich für ihre politischen und wirtschaftlichen Rechte einsetzten, verhaftet und zu drakonischen Strafen verurteilt wurden. Nun war er aber nicht in die Schweiz gekommen, um sich politisch zu betätigen; er wollte fernab vom Getriebe der Welt dichten und wissenschaftliche Werke schreiben, im Land der Hirten eine Alp kaufen und, umringt von Ziegen, Kühen und hübschen Bauernmädchen, ein idyllisch-bukolisches Leben führen. Auch das erwies sich als Illusion, zumal er seine Leidenschaft zu politisieren auf die Dauer nicht unterdrücken konnte.

Ein Abstecher nach Paris in der Zeit der ersten Direktorialregierung entmutigte Zschokke in seiner Hoffnung, dass eine Revolution eine Verbesserung der gesellschaftlichen Zustände brächte. Stattdessen war in Frankreich eine neue Schicht nach oben gekommen, die sich der alten desoptischen Mittel für ihre eigenen Zwecke bediente. In seinem staatsphilosophischen Aufsatz «Metapolitische Ideen» formu-

lierte Zschokke sein liberales Credo für die kommenden vierzig Jahre.[6] Er entwarf die Vision einer Gesellschaft, in welcher der Staat dem Menschen die ihm angeborene Freiheit gewährt und ihn zur Freiheit erzieht.

Ein Zufall brachte Zschokke als Lehrer und Leiter eines Schulinternats in den «Freistaat der Drei Bünde», wie Graubünden damals hiess, wo er die Vorteile und Nachteile der direkten Demokratie an Ort und Stelle studieren konnte. Eine eigentliche Regierung kannte der Bündner Freistaat nicht. Die Entscheidungen wurden von den Gerichtsgemeinden getroffen; ihr Mehrheitsbeschluss wurde mittels schriftlicher Befragung oder Boten am Bundstag festgestellt.[7] Wenn sich die Gemeinden nicht einigen konnten, blieben wichtige politische Entscheidungen auf der Strecke.

Die 49 Bündner Gerichtsgemeinden betrachteten sich als souveräne Republiken, denen es im Laufe der Jahrhunderte gelungen war, die feudalistischen Verfassungen und die Herrschaft der Adligen weitgehend abzuschütteln und in ihre Rechte einzutreten. Trotz dieser kommunalen Machtfülle war nicht zu übersehen, dass weiterhin einzelne Bündner Familien die Politik bestimmten, indem sie sich die Stimmen der Gemeinden durch Geschenke, Versprechungen und grosszügige Bewirtung erkauften. Wie anderswo in der Schweiz teilten einige Familien die einträglichsten Ämter unter sich auf und vererbten sie wie einen Familienbesitz.[8]

Kritiker warnten vor dem allgemeinen Ämterschacher, der intransparenten und umständlichen Entschlussfassung und der Korruption, welche notwendige Reformen und Infrastrukturaufgaben zum Wohl der Allgemeinheit – etwa den Bau von Transitstrassen über die Alpen – blockierten. Die fortschrittlicheren Kräfte sammelten sich in der Partei der Patrioten, die aber an den zähen politischen Strukturen auch nichts ändern konnte und das Spiel von Intrige, Manipulation und Bestechung mitspielen musste, um politisch und wirtschaftlich nicht unterzugehen.

Zum Hoffnungsträger für die Patrioten wurde die helvetische Revolution vom Frühling 1798, welche die föderalistische Schweiz in einen zentralistischen Staat umwandelte. Weitgehende Reformen, etwa die Handels- und Gewerbe-, die Niederlassungs- und Glaubensfreiheit wurden proklamiert, die ungerechten Bodenzinse und Zehnten abgeschafft. Die Patrioten stellten den Antrag, dass sich die 3 Bünde als neuer Kanton der helvetischen Republik anschliessen möchten, was die Gemein-

---

6 Heinrich Zschokke, Metapolitische Ideen in: Humaniora 1796 (1. Bd., 1. Stück, S. 1–37; 3. Stück, S. 369–388). Spätere Ausgaben unter dem Titel «Metapolitische Ideen. Ein Bruchstück» sind stark überarbeitet und gekürzt; Ort, Zschokke, S. 188f.

7 Peter Liver, Die staatliche Entwicklung im alten Graubünden, in: Ders., Abhandlungen zur schweizerischen und bündnerischen Rechtsgeschichte, Chur 1970, S. 321–357.

8 Jon Mathieu und Hansruedi Stauffacher, Alpine Gemeindedemokratie oder aristokratische Herrschaft? Eine Gegenüberstellung zweier schweizerischer Regionen im Ancien Régime, in: Itinera Fasc. 5/6 1986, Wirtschaft und Gesellschaft in Berggebieten, S. 320–360.

den mit einem Schlag ihrer Macht beraubt hätte. Selbstverständlich stimmte eine Mehrheit dagegen, beeinflusst auch durch antirevolutionäre österreichfreundliche Parteigänger.

Im Strudel der Anschlusswirren, als deren beredter Sprecher Zschokke für die Anliegen der Bündner Patrioten eintrat, wurde er aus Bünden vertrieben, musste die Schule schliessen und fand als Propagandist der helvetischen Regierung eine neue Anstellung. Er gründete drei Zeitungen und Zeitschriften.

Im Dienste der helvetischen Republik

Grundsätzliche Reformen, davon war Zschokke überzeugt, mussten von einer starken, fortschrittlichen Regierung kommen, ähnlich wie in Preussen unter Friedrich dem Grossen, denn das ungebildete, in Interessensgruppen zersplitterte Volk, das sich an seine alten Traditionen und Vorrechte klammerte, war dazu nicht willens oder in der Lage. Aber der helvetische Staat war schon nach einem Jahr praktisch zahlungsunfähig, musste sein Personal abbauen und seine Reformen versandeten mangels Durchsetzbarkeit und Geld.

Zschokke wurde in die Innerschweiz geschickt, um die staatliche Autorität nach verheerenden Kämpfen gegen die französische Armee wieder herzustellen. Hier bewährte er sich ein weiteres Mal: als Organisator und Vermittler zwischen den verschiedenen Kräften: der helvetischen Regierung mit ihrem gesetzeproduzierenden Parlament und ihrer aufgeblähten Bürokratie, der französischen Armee, die sich als Herren und Befreier der Schweiz benahmen, und dem Volk, das alles erdulden musste, was man von ihm verlangte – genau wie vor der Revolution.

Schnell lernte Zschokke, dass das Volk durch Strenge und Bestrafung nur kurzfristig diszipliniert, im Gegenteil noch stärker zum Widerstand gereizt und in die Opposition getrieben wurde. Um die Innerschweizer doch noch für die helvetische Regierung zu erwärmen, versuchte er, auf ihre Bräuche und Mentalitäten Rücksicht zu nehmen und ihnen für ihr Wohlverhalten Vorteile anzubieten. Der Anmassung und Kleptomanie der französischen Armee trat er entschieden entgegen, milderte soweit möglich die Folgen unüberlegter Gesetze und Verordnungen, formierte bewaffnete dörfliche Milizen zur Aufrechterhaltung der öffentlichen Ordnung, hörte sich die Klagen der Landleute an, förderte Gewerbe und Handwerk und traf Massnahmen, das darniederliegende Schulwesen wieder in Gang zu bringen und zu verbessern. Seine Vorschläge scheiterten meist daran, dass man sich mitten im Krieg befand, die helvetische Regierung nach ihrer Flucht aus Luzern den Kontakt zum Volk vollends verloren hatte und durch innere Zwistigkeiten zunehmend handlungsunfähig geworden war.

Ernüchtert stellte Zschokke fest, dass er von diesem Staat, der hauptsächlich damit beschäftigt war, sich selbst zu verwalten, der Privatinitiativen bremste, statt selbst etwas in Gang zu setzen, nichts erwarten konnte. So handelte er zunehmend auf eigene Faust, pragmatisch und im Sinne des Volks, und liess seine Beschlüsse erst nachträglich absegnen. In einem «Aufruf zum Erbarmen für die leidende Menschheit» rief er zur Unterstützung der kriegsversehrten Gegenden auf und bewirkte in der Schweiz und im angrenzenden Ausland eine beispiellose Spendentätigkeit und, mehr noch, eine gewaltige Solidaritätswelle mit den Innerschweizern.[9]

In Zschokkes eigener Einstellung vollzog sich in jener Zeit eine Wandlung vom ideologischen Doktrinär zum Fürsprecher der Armen und Benachteiligten. Er machte es sich fortan zur Aufgabe, diese Menschen zu fördern, ihnen zu einem existenzsichernden Leben und zu Würde zu verhelfen, die ihnen als Gottes Geschöpfe ebenso zustand wie den vom Schicksal Begünstigten.

Als die Spendenaktion noch im Gange war, wurde Zschokke, der wegen seiner Eigenmächtigkeiten mittlerweile seiner Kompetenzen enthoben war, für einige Monate als Regierungskommissär ins Tessin geschickt, dessen Landessprache er nicht verstand, und dann als Regierungsstatthalter nach Basel, das sich von einem Fremden nichts befehlen lassen wollte, mit dem Auftrag, zunächst den Widerstand der Bauern im Bodenzinssturm gegen die Wiedereinführung der alten Steuern auf dem Landertrag zu brechen.[10] Das war nur militärisch möglich. Aber er erhielt eine weitere Chance, sich als Reformer zu betätigen, als er sich 1802 im Aargau niederliess und am Aufbau des jungen Kantons beteiligte, eine Aufgabe, die ihn bis ins siebzigste Altersjahr beschäftigte.

Bürger von Aargau

Als Mitglied des Aargauer Grossen Rats liess sich Zschokke meist in die Kommission zur Untersuchung der Staatsrechnung und des Jahresberichts wählen. Das war bis 1831 die einzige Möglichkeit des Parlaments, Kritik an der Regierung und ihrer Verwaltung zu äussern. Als Sprecher dieser Kommission trat er für weniger Bürokratie und grössere Sparsamkeit ein. Im Übrigen vertrat er die Auffassung, dass sich der Staat allein durch seine Regalien und Domänen wie etwa die Wälder und Bergwerke, aus indirekten Steuern und Abgaben finanzieren sollte. Einkommens- und

9 Ort, Zschokke, S. 301–307.

10 Werner Ort, Zschokke als Regierungsstatthalter der Helvetik in Basel (1800–1801), in: Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 100, Basel 2000, S. 53–119.

Vermögenssteuern, ausser in ausserordentlichen Zeiten und befristet, betrachtete Zschokke als Diebstahl am Eigentum des Bürgers.

Die Gemeinden waren für die Bezahlung ihrer Pfarrer, Lehrer und für die Armen zuständig und sollten dazu einen Armen- und einen Schulfonds äuffnen. Und wenn sie dazu nicht imstande waren, so sollte man ihnen dabei helfen, ihre Verwaltung zu optimieren und sie im schlimmsten Fall der staatlichen Aufsicht unterstellen. Im Übrigen glaubte Zschokke in seinem Roman «Das Goldmacherdorf» gezeigt zu haben, wie es einer armen Gemeinde binnen weniger Jahre gelingen konnte, finanziell zu gesunden.

Vieles überliess der Staat der Initiative der Bürger. 1810 gründete Zschokke mit einigen Freunden die Freimaurerloge «Zur Brudertreue» und kurz darauf die «Gesellschaft für vaterländische Kultur im Kanton Aargau», kurz Kulturgesellschaft, die eine solche Bedeutung erlangte, dass der Aargau im 19. Jahrhundert den Übernamen «Kulturkanton» erhielt. Die Kulturgesellschaft war sozial, gemeinnützig, wirtschaftlich und als wissenschaftliche Akademie tätig. Aus ihr entsprangen die spätere naturforschende, die historische und die landwirtschaftliche Gesellschaft des Kantons Aargau, und es entstanden zahlreiche Institutionen wie eine Taubstummenanstalt, eine Ersparniskasse und der bürgerliche Lehrverein.[11] Auf zwei dieser Institutionen möchte ich kurz zu sprechen kommen, weil sie Zschokkes Vorstellung einer liberalen Gesellschaft sichtbar macht, in der sich ein politisch und wirtschaftlich starkes Bürgertum entwickeln konnte.

Die 1812 gegründete Ersparniskasse, deren Nachfolgerin heute als «Neue Aargauer Bank» weiterbesteht, war noch keine Bank im modernen Sinn und auf jeden Fall keine Grossbank, wie Alfred Escher sie später gründete. Sie sollte in erster Linie dem Handwerker, Dienstboten und Taglöhner ermöglichen, kleine und kleinste Geldbeträge für Zeiten der Not gegen Zins anzulegen. Das Sparen war in diesen Kreisen noch weitgehend unbekannt. Wenn Geld da war, so wurde es ausgegeben; im Krankheitsfall des erwerbstätigen Mannes oder wenn der Lohn nicht ausreichte, musste eine mehrköpfige Familie Kredite zu Wucherzinsen aufnehmen, geriet in eine Schuldenfalle, wurde vielleicht sogar armengenössig oder musste auswandern. Die Ersparniskasse diente nicht nur der wirtschaftlichen Vorsorge und Armutsbekämpfung, sondern darüber hinaus dem Ziel, das Sparen, die Selbstvorsorge zu fördern.

In Ergänzung zum humanistisch ausgerichteten städtischen Gymnasium schlug Zschokke 1819 in Aarau einen bürgerlichen Lehrverein vor, wo freiwillige Lehrer und Laien allgemeinbildende, technische und praktische Fächer unterrichteten, zu denen Aargauer Jünglinge von 18 und mehr Jahren Zutritt hatten. Der Besuch des

11 Ort, Schweiz, S. 119–144; Ort, Zschokke, S. 428–443.

Lehrvereins war kostenlos und auf das Wintersemester beschränkt; er sollte den jungen Männern als höhere Fachschule dienen, um sie in ihrem Beruf zu höheren Qualifikationen zu befähigen und weiterzubilden. Zugleich wurde staatsbürgerliches Wissen vermittelt. Zschokke gab mehrere Lektionen zu Schweizer Geschichte, Staatskunde und Forstwirtschaft und Anleitungen zum Abfassen schriftlicher Abhandlungen und zum Halten wohlgeordneter Vorträge. Den Zweck des Unterrichts umschrieb Zschokke so: «[…] daß bei der Verfassung unseres Freistaates jeder Bürger früher oder später in öffentliche Ämter gewählt oder berufen werden kann, in denen er, ohne einige Vorbildung, seine Pflichten in ihrem ganzen Umfang zu erfüllen nicht im Stande ist».[12]

Es war also beabsichtigt, die männliche Jugend durch Kenntnisse über den Staat, seine Geschichte, Institutionen und Gesetze zum guten Beamten, Richter oder Gemeinderat vorzubereiten. Tatsächlich sind aus Zschokkes Lehrverein bedeutende Politiker und Pädagogen hervorgegangen, die als liberale Erneuerer der Schweiz an vorderster Front kämpften.

Am liebsten wäre es Zschokke gewesen, wenn man seinen bürgerlichen Lehrverein und andere Errungenschaften wie eine gute Forstordnung zum Vorbild für die ganze Schweiz genommen hätte. Aber der Föderalismus machte seinen Anliegen auch hier einen Strich durch die Rechnung. Es kam selten vor, dass eine gute Idee von privater Seite von anderen Kantonen übernommen wurde.

Presse und direkte Demokratie

Immerhin konnte Zschokke mit seinem «Schweizerboten» die ganze Schweiz erreichen. In dieser Zeitung brachte er immer wieder sein liberales Credo und sein demokratisches Verständnis zum Ausdruck, trat beredt für den Aufbau der Demokratie ein, die er als das kostbarste Gut betrachtete, um den Staat lebendig zu erhalten.

Ich zitiere aus Zschokkes «Kreisversammlungs-Katechismus, oder über die Würde und Wichtigkeit des großen, gesetzgebenden Rathes in einem freien Lande» von 1818:

1. Frage: Wer ist ein freier Mann? – Antwort: Der nicht vom fremden Willen abhängt, sondern nur das thut, was seine eigene Vernunft und sein Gewissen für recht und löblich hält.
2. Frage: Was ist ein freies Volk? – Antwort: Ein freies Volk ist, welches nicht von der Willkühr einiger großen Herren abhängt, sondern von sich selbst.

12 Ort, Schweiz, S. 242.

3. Frage: Wann hängt ein Volk von sich selbst ab? – Antwort: Wenn es nur denjenigen Gesetzen gehorcht, die es selbst gebilligt und sich selbst gegeben hat, und wonach alle Beamte des Landes, vom Gemeindsrath bis zum kleinen Rath, zu verfahren haben.
4. Frage: Wie kann sich aber ein ganzes Volk selbst Gesetze geben? – Antwort: Wenn entweder alle Gemeinden des Landes zusammenkommen, um das Heil des Landes zu berathen, oder wenn die Gemeinden dazu rechtschaffene Männer auswählen und zusammenschicken.
5. Frage: Wo kommen alle Gemeinden des Landes zusammen? – Antwort: In kleinen Kantonen, wo das Volk nur aus wenigen tausend stimm- und waffenfähigen Bürgern besteht. Ihre Zusammenkunft heißt Landsgemeinde.
6. Frage: Wenn einige tausend Mann sich berathen wollen, geht's dabei jederzeit fein still und friedlich zu? – Antwort: Nicht allzufast.
7. Frage: Wie ist dem Übel zu helfen? – Antwort: Daß sich in größern Kantonen die Bürger der Gemeinden versammeln, und für sich Deputirte ernennen und sie in einen großen Rath zusammenschicken.
8. Frage: Was hat der große Rath zu bedeuten? – Antwort: Er stellt das freie und souveräne Volk selbst vor, welches ihn erwählt und zusammengeschickt hat; und darum ist er die höchste Gewalt im Lande.[13]

Jürgen Habermas führt uns in seinem Klassiker «Strukturwandel der Öffentlichkeit» (1962) vor Augen, dass Demokratie vom öffentlichen Gebrauch der Vernunft lebt. Es kann kein Zweifel darin bestehen, dass die Entwicklung der Presse seit 1798 in der Schweiz die Meinungsbildung und damit die Basis der Demokratie vergrösserte. Der Fluss der politischen Informationen wurde vertieft und der ganzen Bevölkerung zugänglich gemacht.

Die Presse des 19. Jahrhunderts beendete die Arkanhaltung der politischen Kasten, öffnete geschlossene Zirkel, stellte kritisch Traditionen in Frage und propagierte Neues. Sie verstärkte das Selbstbewusstsein und die Emanzipation des neuen liberalen Bürgertums in allen Prozessen der Gesellschaft, Wirtschaft und Politik.

Die Presse war in der Schweiz vorab seit den 1830er Jahren wesentlich mitbeteiligt am Übergang von einer repräsentativen zu einer partizipativen oder direkten Demokratie. Sie beschleunigte die Parteienbildung, neigte zu Schlagworten und Schwarzweiss-Darstellungen auf Kosten von Nuancen und Sachlichkeit. Zschokke machte diesen zuletzt genannten Wandel zur Parteipresse nicht mehr mit, der für ihn bedeutete hätte, sich mit angriffigen Artikeln und Gehässigkeiten gegenüber anderen Meinungen und der wachsenden Konkurrenz anderer Zeitungen zu profilieren. Als der Absatz seines auf Ausgleich bedachten «Schweizerboten» sank und weil der Trend zur Tagesaktualität sich akzentuierte, trat er Ende 1836 von der Redaktion zurück.

---

13 Heinrich Zschokke, in: Schweizerbote Nr. 49, 3.12.1818, S. 385f.

Haltung zur Revolution der 1830er Jahre

Am 6. Dezember 1830 marschierten 6000 bewaffnete Männer aus dem Freien Amt nach Aarau, um von der Regierung die Einsetzung eines Verfassungsrats und eine neue Verfassung zu erzwingen. Zschokke war nicht überrascht, hatte er doch seit Jahren im «Schweizerboten» und im Grossen Rat davor gewarnt, dass der Reformstau auf dem Land zu Aufständen und Tumulten führen könne. Es schmerzte ihn, dass man ihn als Anstifter und Anführer des Freiämtersturms bezeichnete, als sei er für die Gärung im Volk verantwortlich, welche die Regierung in ihrer trotzigen Abwehr aller Reformversuche provoziert hatte.[14] Tatsächlich hatte Zschokke nicht einmal die Volksversammlungen besucht, wo die Forderungen an die Aargauer Regierung formuliert worden waren. Er sah sich selbst nicht als Politiker und Agitator, sondern als Interpret der Volksstimmung und -meinung, die er im Grossen Rat und in seinem «Schweizerboten» transparent zu machen versuchte. Schon in seinem Roman «Addrich im Moos» von 1826 hatte er möglichst objektiv die Gründe für die revolutionäre Stimmung im Bauernkrieg von 1653 aufgezeigt: die Unterdrückung des Volks und die Verachtung seiner existenziellen Ängste durch die Regierungen von Bern, Basel, Luzern und später Solothurn. Die Freiämter betrachteten den «Schweizerboten» als Sprachrohr ihrer Anliegen und feierten Zschokke als ihren Parteigänger. Das war nur zum Teil berechtigt, denn er tat alles, um die Aufständischen zu besänftigen und die Regierung zum Nachgeben zu bewegen. Zum Glück ging alles gut; die Freiämter verhielten sich zivilisiert; die Aargauer Regierung lenkte ein und liess einen Verfassungsrat wählen, in den Zschokke als Vizepräsident Einsitz nahm, mit der Aufgabe, die Petitionen aus dem Volk zu sichten. Er fasste sie so zusammen:

> Man will ein Grundgesez des Landes, mehr zu Gunsten des *Volks,* als der *Beamten.* Man fordert daher allgemein durchgreifende *Trennung der obersten Gewalten;* und, mit Anerkennung der Landesherrlichkeit des Volks, die Majestät des gesezgebenden Rathes, als seines unmittelbaren Stellvertreters, allen andern obern Behörden gegenüber. Man fordert allgemein, daß Staatsdiener wahrhafte Diener des Staats, nicht Herren desselben seyn, und die öffentlichen Stellen nicht unter ihren Verwandten, Freunde und Schmeichler vertheilen dürfen. Man fordert *bürgerlichere* Obrigkeiten; unpartheiischere, minder kostspielige und schnellere Rechtspflege; Sparsamkeit im Staatshaushalt; Erleichterung der bisherigen Volkslasten durch Mässigung der öffentlichen Ausgaben, und gleichere Vertheilung der Besteurungen auf jedes Vermögen im Lande.[15]

---

14 Ort, Schweiz, S. 204ff.

15 Heinrich Zschokke, Allgemeiner Bericht über die, in Bezug auf Verfassungsbesserung und Gesezgebung eingekommenen Bittschriften, Anträge und Wünsche, vom 27.1.1831 (gedruckt), S. 10.

Im Kanton Basel ging die Sache nicht so glimpflich aus. Die Basellandschäftler waren mit ähnlichen Begehren an ihre Regierung getreten und forderten zudem politische Gleichstellung mit den Stadtbürgern. Da sie kein Gehör fanden, marschierten sie ebenfalls bewaffnet zur Hauptstadt. Dort hatten sich die Städter aber hinter ihren dicken Mauern verschanzt, liessen ihr Militär antreten, die Bauern verscheuchen und Jagd auf ihre Anführer machen, um sie strafrechtlich zu belangen und für allen Schäden haftbar zu machen.

Auch hier versuchte Zschokke zu vermitteln. Sein Herz schlug eindeutig für die Anliegen der Landbevölkerung; er mahnte sie jedoch, nach Hause zu gehen und ruhig zu bleiben, während er die Stadtregierung aufforderte, eine Amnestie gegen alle Beteiligten zu erlassen. Die Stadt war dazu nicht bereit; die Hand zur Versöhnung, wie Zschokke sie vorschlug, wurde nicht gereicht. Es kam zum Krieg, zu mehreren Schlachten mit zahlreichen Toten und schliesslich zur Trennung von Stadt und Land.[16] All dies wäre vermutlich nicht passiert, hätte man auf Zschokke gehört.

Zschokkes Gesinnungsliberalismus

Zschokke war zeitlebens Verfechter eines gemässigten Liberalismus, der den Staat nicht in Frage stellte, sondern im Gegenteil eine starke Regierung forderte, um die Ordnung im Innern und die Souveränität gegen aussen zu wahren. Der Staat musste stark genug sein, um die Rechte und Freiheiten der Bürger vor Übergriffen anderer zu schützen. Zugleich sollte er seine eigene Macht beschränken, sich ganz in den Dienst des Volks stellen. Er sollte das Volk nicht unnötig reglementieren oder gängeln, jedoch die Schwächeren der Gesellschaft fördern und bilden, um die Ausgangslage für alle gleich zu machen. Tat dies eine Regierung, so spielte es für Zschokke eigentlich keine grosse Rolle, ob es im Rahmen einer aufgeklärten Monarchie oder einer Republik geschah.

Nun lebte Zschokke freilich in einer Republik. Hier hatte sich die Regierung der Kontrolle des Volks und dessen Vertreter, des Parlaments, zu unterziehen, sich der Kritik der Presse zu stellen und den Willen der Bürger zu respektieren. Aber dieser Volkswille sollte nicht einfach als Ergebnis spontaner Volksversammlungen, Plebiszite, Pamphlete oder Parteipropaganda gelten, sondern musste durch verantwortungsvolle Volksvertreter gefiltert, reflektiert und in geeigneter Form in den politischen Prozess eingebracht werden. Die öffentliche Ordnung sei unbedingt aufrechtzuerhalten, die Gesetze und Verordnungen des von der Bevölkerung gewählten

16 Ort, Zschokke, S. 553.

Parlaments seien zu respektieren. So sah es Zschokke und distanzierte sich damit vom radikalen Flügel der Liberalen, der sich in den 1830er Jahren herausbildete.

Der Gelehrte, Schriftsteller oder Journalist trug eine grosse Verantwortung in der Gesellschaft: Er diente als Scharnier zwischen Staat und Volk, hatte der Regierung die Stimmung und Meinung des Volks (dem er selber angehörte), möglichst unparteiisch und wahrheitsgemäss zu vermitteln. Dies traf für die Republik und die Monarchie zu, hier aber noch stärker, weil sich in einer Monarchie die Regierung vom Volk abzusondern pflegte. Der gute Fürst sollte Bürgerliche als Berater hinzuziehen und den Einflüsterungen von Adel und Kirche entsagen.

Zschokke war, wie schon erwähnt, ein Gegner von Revolutionen und ein Vertreter des Fortschritts, den er von der Natur des Menschen und von Gott her gegeben ansah, der aber keine Sprünge machte. Daher sollte auch der Staat reformfreudig und zukunftsorientiert sein und nicht im Bestehenden und den Traditionen verharren:

«Die Zeit ist kein Sumpf; sie ist Strom. Alle Völker nennen sie so, und mit Recht. Denn Stillstand ist nirgends; sondern fortwährender Wandel der Dinge und darum Verwandlung von Allem.»[17]

Zschokke war geneigt, die Aristokratie, den Klerikalismus und den Föderalismus als Feinde des Fortschritts zu sehen. Zugleich unterstellte er der direkten Demokratie Irrationalismus und Eigennutz, was die Wahrheitsfindung, den Konsens in der Gesellschaft und in der Tendenz die notwendigen Reformen behindere. Dies war die Frucht von Zschokkes Erfahrung in Graubünden und in der Innerschweiz.

In all seinen Schriften, ob belletristisch oder politisch, gab Zschokke ein Bekenntnis zum Liberalismus der Gesinnung ab, zur Offenheit für das Neue, für das, was die Zukunft brachte, zum Vertrauen auf das Individuum und auf das, was Gott oder die Natur dem Menschen an Fähigkeiten und Kräften und Entfaltungspotential mitgegeben hatte, zur Toleranz gegenüber anderen Glaubensrichtungen und zum Respekt vor fremden Nationen und Kulturen.

Vom Bürger und von der Bürgerin erwartete Zschokke stete Arbeit an sich selbst und innerliche Veredelung, was am besten geschah, wenn er oder sie die Aufgaben des Lebens auf sich nahm, sie bejahte, an ihnen wuchs und sich auch der Gemeinschaft, der Schwachen und Benachteiligten annahm. Dazu brauchte es geistige und geistliche Führung. Hier war Zschokke ganz Ethiker und Moraltheologe.

Sein Gesinnungsliberalismus war für ihn gleichbedeutend mit Weltbürgertum, mit der Bereitschaft, andere Ansichten und Einsichten aufzunehmen. Allein deshalb schon hatte er Mühe mit der föderalistischen Schweiz, mit ihrer oft kleinkarierten, kleinräumigen, miefigen Enge, ihrer Selbstbezogenheit und Selbstzufriedenheit, dem

---

17 Werner Ort, «Die Zeit ist kein Sumpf; sie ist Strom» – Heinrich Zschokke als Zeitschriftenmacher in der Schweiz, Diss. Zürich 1998, S. 391 und 460.

Egoismus von Gemeinden und Talschaften, dem Dünkel von Regierungen und Beamten. Er äusserte diese Kritik zwar selten direkt, dafür umso deutlicher in humorvollen Erzählungen. Dafür stehen seine «Lalenburger Geschichten», die seit 1804 im «Schweizerboten» erschienen. Lalenburg ist Spiegelbild des spiessbürgerlichen Kleinstadtlebens, des beschränkten Geistes und der Dünkelhaftigkeit des Bürgertums. Lalenburg, obwohl die Geschichten auch auf deutsche Kleinstädte zutreffen könnten, braucht nicht in einem Königreich oder Fürstentum zu liegen, sondern steht für jede republikanische Rückständigkeit und Borniertheit.

> Als vor mehr denn 200 Jahren unser ganz neues Rathhaus erbauet worden, haben unsre lieben Vorfahren bekanntermaaßen im rühmlichen Eifer die Fenster darin vergessen. Sie gaben sich zwar viele Mühe, und ließen ganze Säcke voll Sonnenlichts auffangen und ins Rathhaus tragen, es blieb aber dunkel zu jedermanns Erstaunen. Der Himmel schien also diese *heilige Finsternis* selbst zu verlangen, und man stöhrte sie nicht. Und weil alle neue Einrichtungen immer sehr schädlich sind, und es in allen Dingen besser ist, das Alte zu behalten: so haben wir noch heutiges Tages keine Fenster im Rathhause, und unsre theuren Herrn Vorgesetzte müssen im Dunkeln rathen, was auch immer rathsamer ist. Sie haben sich auch, dem Himmel sey Dank, schon an die Finsternis so gewöhnt, daß sie kein Licht begehren, und dadurch dem Staate viel Kosten ersparen. Denn wir brauchen unser Geld zu wichtigern und nützlichern Dingen, wovon folgendes ein Beispiel ist.[18]

Nein, ein Freund der direkten Demokratie war Zschokke nie. Seine Haltung kommt symbolhaft zum Ausdruck an der Lage seines Wohnhauses, das er nicht in der Altstadt, sondern am gegenüberliegenden Ufer an einem Hang errichtete, wo er den Blick schweifen lassen konnte über die Wälder, den Fluss und die Jurahöhen, auch über Aarau selbstverständlich, zugleich separiert von dem kleinbürgerlichen Milieu, das er in zahlreichen Dichtungen und Satiren wie «Hans Dampf in allen Gassen» (1814) verspottete. Zu mehr Offenheit, Toleranz und Grosszügigkeit wollte er auch die Schweizer erziehen, aber er sah wohl ein, dass es dazu Generationen bedurfte, und so gab er sich mit dem bescheidenen Erfolg zufrieden, den er zu Lebzeiten erreichte: aus ihnen moderne Demokraten zu machen.

---

18 Heinrich Zschokke, in: Schweizerbote Nr. 11, 16.3.1804, S. 84f.: Neuigkeiten aus fremden Ländern: 1. Lalenburg. – Dazu eine Fussnote: «Ein feines Städtlein in Utopien, berühmt wegen den vielen klugen Leuten, so daselbst wohnen.»

Literatur

Böning, Holger: *Heinrich Zschokke und sein «Aufrichtiger und wohlerfahrener Schweizerbote». Die Volksaufklärung in der Schweiz* (Europäische Hochschulschriften, Reihe I, Bd. 563), Bern 1983.

Ort, Werner: *«Die Zeit ist kein Sumpf; sie ist Strom» – Heinrich Zschokke als Zeitschriftenmacher in der Schweiz* (Geist und Werk der Zeiten Bd. 91). Diss. phil. Zürich. Bern 1998.

Ort, Werner: *Heinrich Zschokke als Regierungsstatthalter der Helvetik in Basel (1800–1801).* Band 100 der Basler Zeitschrift für Geschichte und Altertumskunde 2000, S. 53–119. Erschienen auch als Sonderdruck der Heinrich-Zschokke-Gesellschaft 2001.

Ort, Werner: *Der modernen Schweiz entgegen. Heinrich Zschokke prägt den Aargau*. Baden 2003.

Ort, Werner: *Heinrich Zschokke (1771–1848). Eine Biografie.* Baden 2013.

Werke von Heinrich Zschokke

Das Goldmacherdorf oder wie man reich wird. Ein historisches Lesebuch von Heinrich Zschokke, hg. von Holger Böning und Werner Ort. Bremen: edition lumière 2007.

Hans Dampf in allen Gassen. Humoristische Erzählungen, Novellen und Fabeln, hg. von Volker Michels, Frankfurt/Main 1980. Insel Taschenbuch 443.

Volksbildung ist Volksbefreiung! Eine Rede, gehalten in der Versammlung des schweizerischen Volksbildungs-Vereins zu Lausen den 10. April 1836, von Heinrich Zschokke. Sissach 1836. 31. S.

Weiß wie der Teufel! Erzählungen von Heinrich Zschokke, hg. von Holger Böning. Bremen: edition lumière 2. Aufl. 2008.

Die Schweiz – ein liberaler Staat. Aber wie? Demokratische Strukturen bei Kant, Schiller, Ragaz und Inglin

Daniel Annen

Darf man die Schweiz preisen und rühmen? Und dies ganz einfach, weil darin viel Schönes zu erleben, zu sehen, zu hören und zu geniessen ist? Man darf offenbar. Am Schluss von Meinrad Inglins (1893–1971) «Schweizerspiegel» (1938), der anhand einer Familiengeschichte von schweizerischen Erfahrungen während des Ersten Weltkriegs erzählt, tun das jedenfalls der Arzt René Junod und Fred, ein junger Leutnant und angehender Bauer. Sie zählen in einem Dialog konkrete Erscheinungen auf, die in der Schweiz zu finden sind; und diese loben sie, was das Zeug hält. Dazu gehören unter anderem: «der Bauer, das weidende Vieh, die Heuernte, der Jodel, das Schützenfest, das Handörgeli»; ferner «ein währschafter Handwerker, das Sechseläuten, ein altes Patrizierhaus und was darin noch lebendig ist, eine schöne Bündnerin, Gottfried Keller, eine Landsgemeinde». Dann werden auch Erscheinungen aus der Westschweiz zustimmend hervorgehoben, der Genfer See oder die Eskalade zum Beispiel oder der Fendant und das Fondue. Ebenso glänzt die italienischsprachige Schweiz mit Lokalkolorit: «Die Nacht am Tessiner Kaminfeuer, Nostrano, heisse Maroni und gli occhi neri neri neri».[1]

Demokratie – auch ironisch behandelt

Eine solche Aufzählung, nur so für sich betrachtet, mutet heute wohl fast eine Spur zu rührend an und wirkt angesichts der Möglichkeiten einer globalisierten und digitalen Ära vielleicht sogar belanglos. Ist sie nicht etwas naiv, zu hätschelnd, ohne rechten Zusammenhang? Klingt sie nicht zu konservativ, wie aus einer halb verschollenen Gemütswelt? Doch abgesehen davon, dass Lokales und Regionales als Gegengewicht zu einer abstrakt agierenden Informationsgesellschaft vielerorts als zunehmend wichtiger empfunden werden, sollten wir den Kontext der zitierten Passage mitlesen. Neben diesen Einzelerscheinungen erwähnen der Arzt und angehende Bauer nämlich auch allgemeinere Sachverhalte, die als typisch für föderalistisches Denken

1 Meinrad Inglin, Schweizerspiegel. Roman [1938]. Mit einem Nachwort von Beatrice von Matt, Zürich 2014 (Gesammelte Werke in 10 Bänden, hrsg. von Georg Schoeck, Neuausgabe, Bd. 5), S. 865.

in der Schweiz gelten: «unsere vier Sprachen also, die verschiedenen Kirchen und Bekenntnisse, die Fülle der selbständigen geschichtlichen Entwicklungen und örtlichen Traditionen».[2] Und im weiteren Fortgang des Gesprächs zeichnet sich eine durchaus aktuelle und komplexe Sicht auf den Menschen und sein Zusammenleben ab, auch auf das demokratische Denken. Ich möchte sie hier in drei Schritten entfalten:

Erstens wird daraus politisch und staatsrechtlich eine kleine Theorie der Demokratie: Der Staat sei «Ordner, Gesetzgeber, Rechtsbewahrer», sagt der Arzt; er sei freilich nicht etwa «durch irgendeine Macht aufgezwungen, sondern das Volk will ihn»[3].

Mit diesem politischen ist zudem, zweitens, auch ein anthropologischer Aspekt verknüpft, nämlich die im abendländischen Denken stark verwurzelte Polarität von Natur und Geist: Der Bundesstaat sei in diesem Sinne also vorwiegend «ein Werk der Vernunft, der Einsicht, der Toleranz, ein Werk des Geistes». Der gegebene Lebensreichtum, den er umschliesst, sei demgegenüber eher „ein Werk der Natur". Geist und Natur seien demzufolge allseits beteiligt, wenn auch je nach Situation mit unterschiedlichem Gewicht, denn das «eine wiegt da, das andere dort entscheidend vor»[4].

In dieser anthropologischen Ausweitung greifen demokratische Prinzipien über ein bestimmtes Territorium hinaus. Sie sind darum auch nicht auf einen Nationalstaat reduzierbar, der geschichtlich, zum Beispiel durch die gemeinsame Sprache, bedingt ist und eher «naturhaft-nationalen Antrieben» entspringt.[5] Die Demokratie soll immer wieder neu eine klug ausgleichende Wechselwirkung von Natur und Geist entwickeln:

> Es gilt nun für uns, sowohl das geistige Prinzip unserer Staatlichkeit wie das natur- und seelenhafte unseres vielfältigen Eigenlebens anzuerkennen, und es ist wichtig, keines auf Kosten des andern zu überspannen, sondern beide im rechten Verhältnis zu erhalten, in dem Gleichgewichte, wie es durch unsere Bundesverfassung ja auch möglich gemacht wird. Dieses Gleichgewicht ist von der ideologischen wie von der triebhaften Seite her bedroht, es kann aber auch von selber zerfallen, wenn ein einseitiger Mangel an Gewicht eintritt; es muss daher ständig wiederhergestellt und verteidigt werden, es ist kein Ruhezustand, sondern in seiner wechselwirkenden Spannung eine schöpferisch-fruchtbare Situation. Es gewährleistet das Höchste, was wir politisch erreichen können, Ordnung und Freiheit.[6]

---

2 Ebd.

3 Ebd., S. 866.

4 Ebd.

5 Damit ist ein Spannungsverhältnis von Demokratie und Nationalstaat nicht ausgeschlossen. Aber die Trennung ist auch für den Juristen sinnvoll. Vgl. dazu Jörg Paul Müller, Perspektiven der Demokratie. Vom Nationalmythos Wilhelm Tell zur Weltsicht Immanuel Kants, Bern 2012 (Kleine Schriften zum Recht), S. 1f.

6 Inglin, Schweizerspiegel, S. 866f.

Der anzustrebende Ausgleich zwischen vernunftgemässer Ordnung und natürlicher Vielfalt im Staat entspricht einem Ausgleich zwischen naturhaften und geistigen Strebungen im Menschen. Nicht nur politisch soll also ein Optimum angestrebt werden, sondern auch im Seelenhaushalt jedes einzelnen Staatsbürgers. Definitiv erreicht werden kann dieses Optimum freilich nie. Die Welt ist beschränkt und bedingt. Sie dennoch von einer höheren Warte aus zu betrachten und die Spannung zwischen Ideal und Wirklichkeit auszuhalten, das Bedingte vom Unbedingten aus in den Blick zu nehmen, das gelingt, nach einer vor allem auf Goethe sowie die Brüder Friedrich und August Wilhelm Schlegel zurückgehenden Tradition, in der Ironie als Bewusstseinshaltung. In diese Richtung weist auch Junod im Dialog mit Fred, wenn er sagt: «Die Anerkennung einer so mannigfaltigen und vielfach gegensätzlichen Lebensfülle» sei ein «geistiges Prinzip»; und sie schaffe, «wenn sie nicht nur opportun und oberflächlich ist, eher eine wohlwollend-ironische als eine pathetische Stimmung, was der Toleranz nur förderlich sein kann»[7].

Damit wäre neben dem politischen und anthropologischen Aspekt drittens ein ästhetischer zu nennen, der ebenfalls in den Demokratiebegriff im «Schweizerspiegel» hineinspielt. Er spiegelt sich auch in der formalen Anlage des Romantableaus wider. Tatsächlich ist ja auch im «Schweizerspiegel» immer wieder eine ironische Grundhaltung spürbar, als eine Ironie der Redeweise etwa in Dialogen, die «offenbare Ironie»[8] aufscheinen lassen, wie auch als eine des Geschehens in verschiedenen Handlungssequenzen.

Das immer wiederkehrende Motiv des Gefechtsabbruchs hat etwas von solcher Geschehensironie: Was in den Manöverübungen gross beginnt, was vor allem junge Menschen als ein prächtig-mächtiges, intensiv erfüllendes Erlebnis erwarten, was darum in Begeisterung versetzt, nur für ein Manöver zwar, für eine supponierte Kampfhandlung also, aber doch nicht ganz unähnlich der realen Kriegsbegeisterung, die 1914 zu Beginn des Kriegsausbruchs auch andere Jugendliche nachgerade jubilieren liess – es endet banal. Bevor das Manöverereignis interessant werden könnte, bläst einer Gefechtsabbruch, und der angriffige Enthusiasmus stösst ins Leere. Schluss. Dümmer noch: Das banale Ende ist ein Hohn.

Analog läuft es im soziokulturellen Zivilleben: Was gesellschaftlich gesichert scheint, in der bürgerlich scheinbar gefestigten Welt «unbedingt» gilt, wird durch Geschehensironie vielfältig relativiert. Ammann, der Vater der Familie, die im Zentrum steht, ist Nationalrat und sollte am Schützenfest eine Rede halten, die wohl angesichts der äusseren und inneren helvetischen Fährnisse genau überlegt hätte sein müssen. Doch wie bereitet er seine angesichts der diffizilen Zeit wichtige An-

7 Ebd., S. 866.

8 Ebd.

sprache vor? Eigentlich gar nicht. Er greift zwar am Vorabend dieses Festes auf Gottfried Keller zurück, auf «Das Fähnlein der sieben Aufrechten». Aber bei der Lektüre schläft er – «eingelullt von dieser Luft aus dem vergangenen Jahrhundert, das seine geistige Heimat war» – «über seinem Altmeister leise schnarchend ein»[9].

Später muss Ammann in einer Manöverübung wegen einer krassen Fehleinschätzung der taktischen Lage seine auch gesellschaftlich bedeutende militärische Stellung eines Brigadekommandanten aufgeben. Seine Tochter Gertrud steigt durch die Scheidung von ihrem Mann aus den bürgerlichen Prinzipien ihrer Familie; ihr Mann, der militärisch erfolgreiche Instruktionsoffizier Hartmann, wird privat zum Gehörnten, weil es Gertrud zum Lyriker Albin zieht, zu einem Mann ohne Prestige. Und der Krämer Stockmeier hat nicht nur das Haus der Familie Ammann gekauft; er wirft später die angesehene Familie Ammann aus der bei ihm gemieteten Wohnung. Ihre Unterkunft ist nun in einem Hotel. Das ist auch metaphorisch prägnant: Das Bürgertum gerät nicht nur in unerwartete Fährnisse, in ironischer Umkehrung dessen, was es nach hergebrachten Massstäben eigentlich hätte erwarten dürfen. Es wird überdies, vom 19. Jahrhundert her scheinbar fest verankert in der eidgenössischen Heimat, förmlich heimatlos.

Mit dem bürgerlich-liberalen Strang der schweizerischen Gesellschaftsgeschichte ist gemäss dem «Schweizerspiegel» etwas krumm gelaufen. Auch von da her sollte man das eingangs zitierte Gespräch nicht nur als patriotisches Lob lesen, sondern ebenso sehr als ein Korrektiv, das die Schweiz nötig hätte. Da das Gleichgewicht zwischen Geist und Natur, zwischen dem ordnenden Staat und der anerkennenden Toleranz einerseits und der naturhaft gewachsenen Vielfalt des Volkslebens anderseits, immer wieder neu hergestellt werden muss, da ein Optimum dieses Gleichgewichts realiter also höchstens approximativ erreicht werden kann, ist auch eine «Kritik an Staat und Volk […] nicht ausgeschaltet, sondern eher herausgefordert, und zwar vom höchsten Standpunkt aus» [10].

Darum ist der Roman nicht einfach ein Spiegel im Sinn von Abbild, sondern auch eine Gegenwelt. Gewiss zwar, er erzählt die historischen Fährnisse aus der Schweiz während des Ersten Weltkriegs, genauer vom Kaiserbesuch 1912 bis zum Generalstreik. Inglin betont aber auch, dass das «Leben» im «Schweizerspiegel» zum weit grösseren Teil «nirgends entlehnt, sondern nur geschaffen werden konnte»[11]. Konkret erwähnt er zum Beispiel, dass er mit Nationalratssitzungen dichterisch frei umge-

9 Ebd., S. 190.

10 Ebd., S. 867.

11 Brief an Carl Helbling vom 10. Januar 1939 (NI K 793.02.01; NI für Nachlass Inglin und K für Korrespondenz), Brief an Carl Helbling vom 10. Januar 1939 (NI K 793.02.01). Der Nachlass Inglin ist in der Kantonsbibliothek Schwyz aufbewahrt.

gangen sei.[12] Und die Familie Ammann, die da im Zentrum der Figurenkonstellation die Weltkriegsära erlebt, gleichsam als Grundriss für mögliche Verhaltensweisen in dieser bedrohlichen Weltkriegsära dient, ist offensichtlich ohnehin erfunden. Es geht Inglin nicht in erster Linie um ein Zeitdokument, sondern auch um eine Reaktion auf die eigene Zeit, auf die Zwanziger- und Dreissigerjahre also;[13] entsprechend wurde denn der «Schweizerspiegel» auch von vielen als zu kritisch empfunden.[14]

Die Fiktion leistet in ihrer metaphorisierenden Durchdringung des Geschehens Kritik dieses Geschehens, wie etwa am Hausverkauf der Familie Ammann deutlich wird. Inglins *Opus magnum* ist also auch in dem Sinne ein Spiegel, wie das Gotthelfs «Bauernspiegel» ist (auf den es ja vielleicht anspielt, der für Inglins Titelwahl jedenfalls eine Rolle spielte).[15] In der Vorrede zur ersten Auflage dieses berühmten Emmentaler Schriftstellers erklärt der Ich-Erzähler:

> Ein Spiegel ists, doch nicht ein gemeiner, in dem ein jeder ein schönes Gesicht zu sehen glaubt, weil er das eigene erblickt. Mein Spiegel zeigt euch Schatt- und nicht die Sonnseite eures Lebens, zeigt also, was man gewöhnlich nicht sieht, nicht sehen will. Er zeigt euch dieses nicht zum Spott, sondern zur Weisheit.[16]

Zur kritischen Weisheit in Inglins Roman passt die Dialogform. Da können zwei Gesprächspartner ihre Positionen gegenseitig prüfen, korrigieren, bestätigen, relativieren oder nuancieren – eben: Kritik üben und die Kritik des andern herausfordern, wie das gemäss dem «Schweizerspiegel» einer demokratischen kommunikativen Vernunft entspricht. Dabei vertritt Junod eher die Geistseite, Fred tendenziell die der Natur. Die Differenz zwischen den beiden Figuren, die in diesem Dialog zum Ausdruck kommt, spiegelt so auch etwas von der «wechselwirkenden Spannung», die in der Schweiz naturhaften ebenso wie geistigen Prinzipien entspringt. Sie mag Konfliktpotenzial enthalten, bedeutet aber letztlich doch oder gerade darum «eine schöpferisch-fruchtbare Situation», kann gerade darum auch therapeutische Kraft entfalten. Mit andern Worten: Der Dialog zwischen Junod und Fred liest sich wie

---

12 Beatrice von Matt, Meinrad Inglin. Eine Biographie, Zürich 1976, S. 174. Diese Biografie gilt zu Recht als Standardwerk zu Meinrad Inglin.

13 Paul Werner Hubatka, Schweizergeschichte im ‘Schweizerspiegel’. Versuch einer geschichtlichen Ortung von Meinrad Inglins Roman, Bern, Frankfurt am Main, New York 1985, S. 173f., 182 und passim. Vgl. auch Ursula Amrein, «Los von Berlin!». Die Literatur- und Theaterpolitik der Schweiz und das «Dritte Reich», Zürich 2004, S. 134.

14 Von Matt, Meinrad Inglin, S. 186f.

15 Ebd., S. 184.

16 Jeremias Gotthelf, Der Bauern-Spiegel oder Lebensgeschichte des Jeremias Gotthelf von ihm selbst geschrieben, Zürich o.J., S. 7.

ein konkret durchgespielter Reflex dessen, wovon der «Schweizerspiegel» handelt, was er als ganzer Roman auch will.

Spannung entsteht elektrisch durch Trennung von gegensätzlichen Ladungen. Einem solchen Sachverhalt entsprechend sind auch die Erzählfiguren Fred und Junod im Roman deutlich als gegensätzliche, als unterschiedliche Dialogpartner skizziert. Junod, der Arzt, ist «ein hochgebildeter, geistvoller, liebenswürdiger Mensch»[17], zudem Westschweizer und also frankofon; er ist denn auch derjenige, der eher klärende Kommentare, Folgerungen, Zusammenfassungen in den Dialog einbringt. Fred dagegen wird in einem akademischen Studium nicht glücklich, das Studium der Rechte gibt er auf, er möchte Bauer werden, sein Beitrag im Dialog ist tendenziell kürzer, einmal schweigt er «unsicher»[18]. Und er ist nicht ganz ohne Sympathie für autoritäres, im Kontext der Dreissigerjahre also auch deutschfreundliches Verhalten; er ist ein «bescheidener Verfechter der Ordnung», wie er selbst sagt, einer Ordnung, die in einem eidgenössischen Rahmen Freiheit ermöglicht. Und er würde «die Leute vermöbeln helfen»[19], die der Schweiz eine andere Ordnung aufzwingen wollten, «die russische Freiheit» [20] zum Beispiel, wie er mit einem ironischen Ausdruck sagt.

Grippe als Krise

Dass ausgerechnet ein Arzt in der Grippen-Ära des Jahres 1918 potenzielle Lösungsmöglichkeiten für die gegenwärtigen Krisen aufzeigt, hat darum auch metaphorische und metonymische Valenzen. Die Grippe dürfte in einem epischen Tableau mit sinnbildlichen Qualitäten, wie es der «Schweizerspiegel» ist, ja gewiss auch für eine kollektive psychische Krankheit stehen; sie zeigt sich etwa aufgrund innereidgenössischer Spannungen oder politischer ebenso wie menschlicher Einseitigkeiten. Der Arzt indes formuliert mit seinen politisch-menschlichen Erläuterungen eine Diagnose und ein Therapeutikum für die Schweiz.[21] Seine Diagnose: Er legt, wie zitiert, dar, dass das Gleichgewicht zwischen Natur und Geist in der Schweiz «von der ideologischen wie von der triebhaften Seite her bedroht» ist. Genereller: Er verweist auf krankhafte Effekte in der Homöostase eidgenössischer Potenziale in der Confoederatio helvetica seiner Zeit, wenn «ein einseitiger Mangel an Gewicht» eintritt.

17 Inglin, Schweizerspiegel, S. 857.
18 Ebd., S. 857.
19 Ebd., S. 867.
20 Ebd.
21 Hubatka, Schweizergeschichte, S. 168f.

Und auch seinen Therapievorschlag haben wir schon zitiert: Es gilt, «sowohl das geistige Prinzip unserer Staatlichkeit wie das natur- und seelenhafte unseres vielfältigen Eigenlebens anzuerkennen, und es ist wichtig, keines auf Kosten des andern zu überspannen, sondern beide im rechten Verhältnis zu erhalten, in dem Gleichgewichte, wie es durch unsere Bundesverfassung ja auch möglich gemacht wird»[22].

In diesem Sinne ist man ebenso versucht, seinen Gesprächspartner Fred im feinsinnigen metaphorischen Gesamtgefüge des Schweizerspiegel-Romans von seiner militärischen Stellung und seinem zukünftigen Beruf her zu begreifen. Er ist in dieser Passage ein für die Wache verantwortlicher Leutnant; und er ist derjenige, der im Gesamtroman, anders als viele andere Romangestalten, die Schweiz im Grundsatz erhalten will. Bei allen politischen Unsicherheiten, die er zeigt, würde er auch dafür kämpfen: Er ist insofern wirklich der Lieutenant, der «lieu tenant»; er hält den Ort. Und da es ihn zur Landwirtschaft zieht, da er im Zivilleben als Bauer die Stelle seines verstorbenen Cousins Christian einnehmen will, ist er auch älteren Werten zugeneigt. Das ist in diesem Fall nicht einfach nur als einen Rückfall in einen politisch gedachten Konservativismus zu verstehen. Im Kontext des ganzen «Schweizerspiegels» und vor allem des Dialogs zwischen ihm und seinem Arztfreund können damit ja eben weder über Gebühr ideologisierte Werte noch naturhafte Erd- oder Ursprungsmystizismen gemeint sein. Dem vom Arzt René Junod anvisierten schweizerischen Gleichgewicht zwischen Geist und Natur entsprechend will nämlich Fred an Christians Lebens- und Arbeitsort zu jenen Bauern gehören, die «im sozialen Sinne geweckter, im Auffassen rascher und im Denken beweglicher» und «loser in der Erde verwurzelt sind» als die, wie es explizit heisst, «ganz ursprünglichen Bauern». Er will also nicht ein *Retour à la nature* ganz und gar, sondern «nur» zu jenem geschichtlichen Zustand, wo die «Schwelle zum Bürgertum» anzusiedeln ist. Wohlverstanden: Schwelle! Vor dem Betreten dieser Schwelle ist das «Gleichgewicht» von der («ursprünglichen») Natur, von der «triebhaften Seite» her gefährdet; wer markant darüber hinausgeht, riskiert die Gefahr des Ideologischen. Wenn Fred Bauer werden will, so will er also zu jenen Staatsbürgern gehören, deren innere Freiheit weder durch dunkle Naturverhaftung noch durch ideologische Verblendung eingeschränkt wird. Genau aus diesem Grund bilden sie eine «für die Zukunft des Volkes entscheidende Schicht». Sie sind in dieser Freiheit offen für das Kommende, entwickeln Potenziale nach verschiedenen Seiten hin. Darum kann es von ihnen auch heissen: Sie «stellten eine von der Erde nicht mehr gebundene und von Vorurteilen noch nicht ernstlich gehemmte Kraft dar, mit der alles möglich schien»[23].

---

22 Inglin, Schweizerspiegel, S. 867.

23 Ebd., S. 101.

Ein menschliches Entwicklungspotenzial hält Junod auch in seiner schweizerischen Gegenwart für möglich, und zwar in einem Passus, der für das bisher Gesagte bezeichnend ist. Fred hat, in einer heftigen Gefühlsanwandlung, soeben seinem an der Grippe sterbenden Cousin Christian versprochen: «Wir werden Ordnung machen»; das «revolutionäre Lumpenpack» sei es zwar nicht wert, «dass man seinetwegen ein Opfer» bringe, «aber das Land ist es wert»[24]. Eine Wut steigt ihm angesichts des Generalstreiks in den Kopf, «die seinem eigenen versöhnlichen Wesen kaum mehr entsprach»[25]. Gewiss käme es ihm da schön zupass, dass sein Bruder Severin für einen «Patriotenbund», einer geplanten Abwehrfront gegen die Streikenden, wirbt; da könnte er doch unterschreiben, eben um «Ordnung zu machen». Fred ist also hier, angesichts des Todes seines Vetters, in seinem Denken und Fühlen «von der ideologischen wie von der triebhaften Seite bedroht», metaphorisch gesprochen: Er kann sich in diesem Augenblick nicht von den Zwängen «der Erde» bzw. der Natur und auch nicht von jenen der «Vorurteile», der Ideologien, befreien. Er ist verfangen in einer heftigen Gemütserregung. Genau die bekämpft Junod. Er bittet ihn, auf die Unterschrift zu verzichten. Denn: «Man sollte sich nie im Affekt für politische Dinge entscheiden»[26]; Junod plädiert also für eine innere, eine moralische Freiheit, die Triebanstürme so in den Griff bekommt, dass sie vernunftgeleitete Wahlmöglichkeiten nicht einschränken, die geistbestimmte Urteilskraft nicht trüben. Diese Freiheit ist kantisch gedacht und ist, so oder ähnlich, in der abendländischen Philosophiegeschichte immer wieder formuliert worden. Für Inglin war für die Erkenntnis solcher Zusammenhänge zum Beispiel Paul Häberlin wichtig, den er von 1916 bis 1918 an der Universität hörte. Die Philosophie dieses Professors lehnte sich ebenfalls stark an kantische und generell idealistische Positionen an, verband sich überdies immer wieder mit psychoanalytischen Grundsätzen.[27] Für den jungen Inglin war in diesem Zusammenhang auch Schiller wichtig, wie noch zu zeigen sein wird; in den philosophischen Schriften dieses Weimarer Klassikers ist ebenfalls der Begriff der inneren Freiheit zu finden.[28]

Es geht dann Junod freilich nicht nur um eine Freiheit der Triebbeherrschung, sondern genereller um eine Einsicht in die Freiheit aller menschlichen Möglichkei-

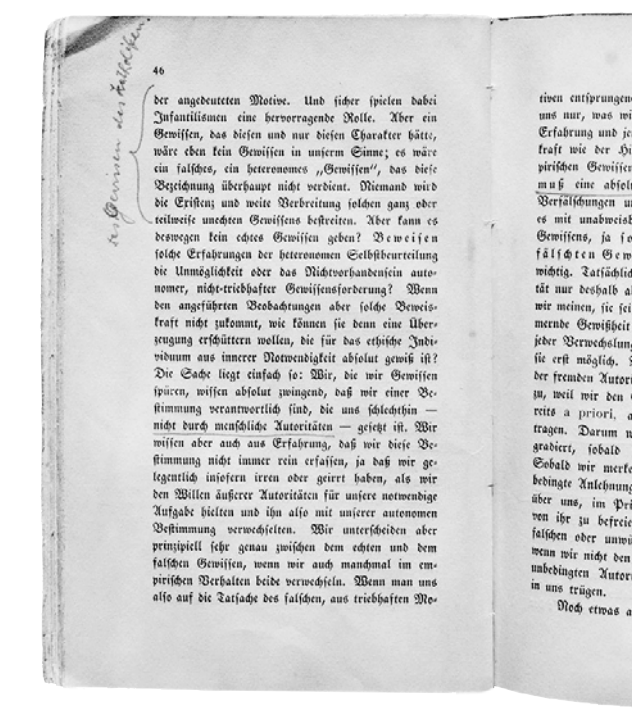
24 Ebd., S. 852.

25 Ebd., S. 853.

26 Ebd., S. 854. Wie sehr diese Maximen auch für einen heutigen Juristen noch interessant sind, zeigt etwa Jörg Paul Müller, Perspektiven, S. 40–45.

27 Von Matt, Meinrad Inglin, S. 90–92.

28 Friedrich Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen in einer Reihe von Briefen [1795]. Mit den Augustenburger Briefen hrsg. von Klaus L. Berghahn, Stuttgart 2002, S. 79 (19. Brief, Anmerkung zum letzten Abschnitt). Vgl. auch Müller: Perspektiven, S. 12f. und 18.



46

der angedeuteten Motive. Und sicher spielen dabei Infantilismen eine hervorragende Rolle. Aber ein Gewissen, das diesen und nur diesen Charakter hätte, wäre eben kein Gewissen in unserm Sinne; es wäre ein falsches, ein heteronomes „Gewissen", das diese Bezeichnung überhaupt nicht verdient. Niemand wird die Existenz und weite Verbreitung solchen ganz oder teilweise unechten Gewissens bestreiten. Aber kann es deswegen kein echtes Gewissen geben? Beweisen solche Erfahrungen der heteronomen Selbstbeurteilung die Unmöglichkeit oder das Nichtvorhandensein autonomer, nicht-triebhafter Gewissensforderung? Wenn den angeführten Beobachtungen aber solche Beweiskraft nicht zukommt, wie können sie denn eine Überzeugung erschüttern wollen, die für das ethische Individuum aus innerer Notwendigkeit absolut gewiß ist? Die Sache liegt einfach so: Wir, die wir Gewissen spüren, wissen absolut zwingend, daß wir einer Bestimmung verantwortlich sind, die uns schlechthin — nicht durch menschliche Autoritäten — gesetzt ist. Wir wissen aber auch aus Erfahrung, daß wir diese Bestimmung nicht immer rein erfassen, ja daß wir gelegentlich insofern irren oder geirrt haben, als wir den Willen äußerer Autoritäten für unsere notwendige Aufgabe hielten und ihn also mit unserer autonomen Bestimmung verwechselten. Wir unterscheiden aber prinzipiell sehr genau zwischen dem echten und dem falschen Gewissen, wenn wir auch manchmal im empirischen Verhalten beide verwechseln. Wenn man uns also auf die Tatsache des falschen, aus triebhaften Me-

47

tiven entsprungenen Gewissens hinweist, so sagt man uns nur, was wir längst erfahren haben. Aber diese Erfahrung und jener Hinweis haben so wenig Beweiskraft wie der Hinweis auf das Schwanken des empirischen Gewissens. Wir wissen und spüren es: es muß eine absolute Bestimmung geben, trotz aller Verfälschungen unseres Verständnisses. Wir spüren es mit unabweisbarer Sicherheit in jedem Akte des Gewissens, ja sogar in jedem Akte des gefälschten Gewissens. Das letztere ist besonders wichtig. Tatsächlich vermögen wir der fremden Autorität nur deshalb absolute Bedeutung beizumessen, weil wir meinen, sie sei die absolute Autorität. Die schlummernde Gewißheit einer solchen echten Autorität geht jeder Verwechslung mit der unechten voran und macht sie erst möglich. Wir schreiben in der Verwechslung der fremden Autorität den Charakter der Unbedingtheit zu, weil wir den Sinn für unbedingte Autorität bereits a priori, als notwendige Gewißheit, in uns tragen. Darum wird auch die fremde Autorität degradiert, sobald wir die Verwechslung entdecken. Sobald wir merken, daß es sich nur um eine triebbedingte Anlehnung handelt, hat sie keine Macht mehr über uns, im Prinzip wenigstens. Wir streben uns von ihr zu befreien. Wir könnten den Begriff der falschen oder unwürdigen Autorität gar nicht fassen, wenn wir nicht den Begriff der echten, autonomen und unbedingten Autorität, eben der Bestimmung, schon in uns trügen.

Noch etwas anderes ist dazu zu sagen. Es kann

Abb. 1: Inglin las auch die Schriften Paul Häberlins, des Philosophieprofessors, den er an der Universität Bern gehört hatte. In der Schrift «Über das Gewissen» gefällt ihm offensichtlich die idealistische Moralvorstellung, die er gegen das «Gewissen der Katholiken» setzt. Bibliothek Meinrad Inglin, Kantonsbibliothek Schwyz. Foto: Hans Otto Trutmann.

ten. Er erklärt Fred, warum eine unbedachte Unterschrift zugunsten einer Abwehrfront letztlich vorhandene Potenziale blockiert:

> Dir stehen doch andere Möglichkeiten offen, viel schönere Möglichkeiten, denen unser Staatswesen jeden wünschbaren Raum gewährt. Wenn du sie nur besser erkennen und verwirklichen wolltest! Der Mensch kann sich in diesem Staate nach allen Seiten hin frei entfalten. Was willst du mehr?[29]

Die Freiheit dieser Potenziale bedeutet aber auch Denkarbeit. Dahin gehend tadelt und ermahnt Junod nachgerade mit pädagogischem Furor. Denn dass Fred sich einfach damit entschuldigt, er sei halt «überhaupt keine politische Natur», er habe sich «für politische Theorien nie recht erwärmen können» und ohnehin, es werde

29 Inglin, Schweizerspiegel, S. 854.

«in dieser Beziehung bei uns doch etwas zu viel räsonniert»[30] , korrigiert Junod mit Vehemenz:

> Ja, das sieht dir gleich! Sehr kennzeichnend für dich und deinesgleichen! Ihr bekommt ein grossartiges Vermächtnis sozusagen in die Wiege gelegt, aber ihr nehmt euch später nicht einmal die Mühe, es kennenzulernen und die Erbschaft richtig anzutreten. Dabei setzt unser Staatswesen geradezu voraus, dass die Bürger es in seiner wunderbaren Beschaffenheit erkennen und sich zu eigen machen. Es bleibt eine leere Maschinerie oder doch eine blosse schöne Möglichkeit, wenn es uns nicht in Geist und Blut übergeht. Aber dazu genügt der patriotische Übereifer eben so wenig wie der ausschliessliche Wille zur materiellen Wohlfahrt. Dazu braucht es vielmehr Erkenntnis, Bewusstsein, Reife. Es ist eine bedeutsame Eigentümlichkeit unseres Staatsgedankens, dass er nicht auf die Leidenschaft wirkt, sondern auf die sittliche Vernunft [...].[31]

Das Entwicklungspotenzial, das Junod bei seinem Vetter Fred immer wieder zu fördern sucht, hat im Zusammenhang mit dem bürgerlich liberalen Staat und mit Demokratie-Entwürfen Tradition, spätestens seit dem Zeitalter der Aufklärung und der Weimarer Klassik. Stellvertretend für viele sei hier auf Kant und Schiller zurückgegriffen.

Kants Gemeinsinn

Die Maximen des Gemeinsinns in Kants «Kritik der Urteilskraft» passen zur eben erwähnten Tradition. Es sind dies: «1. Selbstdenken; 2. An die Stelle jedes andern denken; 3. Jederzeit mit sich selbst einstimmig denken.»[32] Auf solche Leitsätze hinaus läuft auch die Argumentation Junods, wie nun schon mehrfach angedeutet:

Das Selbstdenken, das meint Autonomie, Aufklärung: Um selbst aktiv denken zu können, ist Befreiung von Vorurteilen notwendig. Das kann zum Beispiel heissen, um Junods Argumente aufzunehmen: mit «Erkenntnis, Bewusstsein, Reife» das «Vermächtnis» der Schweiz kennenzulernen.

Die erweiterte Denkungsart, sie meint Reflexion über sein eigenes, subjektives, insofern nur privates Urteil, indem der Mensch «sich in den Standpunkt anderer versetzt»[33]. Dieser Übernahme einer anderen Perspektive dienen, wir haben bereits in dieser Richtung argumentiert, Dialoge; sie gehen, wenn sie diesen Namen wirklich

30 Ebd.

31 Ebd., S. 854f.

32 Immanuel Kant, Kritik der Urteilskraft [1790]. Hrsg. von Gerhard Lehmann, Ditzingen 2011, S. 214–216.

33 Ebd., S. 216.

verdienen, auf die Optik des Gesprächspartners ein. Dazu passt auch der hier nun oft zitierte Dialog zwischen Junod und Fred.

Die konsequente Denkungsart, sie resultiert aus den beiden andern; sie kann nach Kant nur aus ihrer Verbindung «und nach einer zur Fertigung gewordenen öfteren Befolgung derselben»[34] erreicht werden. Also trifft sich auch diese Denkungsart mit Junods Überlegungen: Das durch die Leitlinien des Gemeinsinns Anvisierte bleibt «eine blosse schöne Möglichkeit, wenn es uns nicht in Geist und Blut übergeht».

Damit ist eine Diskurstheorie angezeigt, die der Konsensfindung in demokratischen Verhältnissen förderlich ist. Dass in diesem Rahmen die innere Freiheit nicht Willkür meinen kann, sondern gemäss Junods Ausführungen mit der Ordnung kompatibel ist, ja mit ihr zusammengedacht werden muss, leuchtet ein. Jedenfalls meint innere Freiheit auch, gegen den eigenen (trieb- statt vernunftgesteuerten) Egoismus das dem Gemeinsinn Dienliche zu wählen.

Schillers Wechselwirkungen

Interessant in diesem Zusammenhang ist, dass der junge Inglin Schillers Briefessay «Über die ästhetische Erziehung des Menschen» hochschätzt. Er will diese Schrift «als endgültige Grundlage meiner eigenen Anschauungen und aller neueren Ästhetik überhaupt»[35] betrachten.

Diese 27 Briefe kommen teils aus einem ähnlichen Geist wie Kants «Kritik der Urteilskraft»[36] und haben eine starke Wirkung auf das bürgerlich-liberale Denken ausgeübt.[37] Die Kunst ist darin nicht nur ästhetisch, sondern auch anthropologisch und staatspolitisch relevant. Schiller diagnostiziert in der Moderne einen Zerfall der Gesellschaft mit sich selbst, eine Entzweiung in einen «Naturstaat (wie jeder politische Körper heissen kann, der seine Einrichtung ursprünglich von Kräften, nicht von Gesetzen ableitet)»[38] und in einen Staat der Vernunft, der auf ein moralisches Ideal von Gesellschaft[39] abheben soll. Diese gesellschaftliche Entzweiung wird analog gedacht zu einer anthropologischen:

---

34 Ebd.

35 Brief an Nicolo Giamara vom 29.7.1920, NI K 363.03.02. Vgl. hierzu und zum weiteren Zusammenhang Daniel Annen, Natur und Geist in Ingoldau. Eine Untersuchung zur Verarbeitung weltanschaulicher Strömungen in Inglins Erstlingsroman. Bern, Frankfurt am Main und New York 1985, S. 291–344.

36 Jürgen Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne. Zwölf Vorlesungen, Frankfurt am Main 1985, S. 62.

37 Jochen Schulte-Sasse, Literarische Wertung. 2., völlig neu bearbeitete Auflage, Stuttgart 1976, S. 94.

38 Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, S. 12 (3. Brief, Abschnitt 3). Die Orthografie wird kommentarlos übernommen.

39 Ebd., S. 13 (3. Brief, Abschnitt 3).

> Sobald auf der einen Seite die erweiterte Erfahrung und das bestimmtere Denken eine schärfere Scheidung der Wissenschaften, auf der andern das verwickeltere Uhrwerk der Staaten eine strengere Absonderung der Stände und Geschäfte nothwendig machte, so zerriss auch der innere Bund der menschlichen Natur, und ein verderblicher Streit entzweyte ihre harmonischen Kräfte. Der intuitive und der spekulative Verstand vertheilten sich jetzt feindlich gesinnt auf ihren verschiedenen Feldern, deren Grenzen sie jetzt anfiengen mit Mistrauen und Eifersucht zu bewachen, und mit der Sphäre, auf die man seine Wirksamkeit einschränkt, hat man sich auch in sich selbst einen Herrn gegeben, der nicht selten mit Unterdrückung der übrigen Anlagen zu endigen pflegt. Indem hier die luxurierende Einbildungskraft die mühsamen Pflanzungen des Verstandes verwüstet, verzehrt dort der Abstraktionsgeist das Feuer, an dem das Herz sich hätte wärmen, und die Phantasie sich entzünden sollen.[40]

Über die äussere Analogie hinaus sind also auch Wechselwirkungen zwischen Mensch und Staat auszumachen. Weil der Mensch seine Totalität verloren hat, weil «in dem Menschen einzelne Kräfte sich isolieren und einer ausschliessenden Gesetzgebung anmassen», zwingen sie «den Gemeinsinn, der sonst mit träger Genügsamkeit auf der äussern Erscheinung ruht», zu einer Spezialisierung.[41] Umgekehrt ist bei solcher Zersplitterung «der innere Bund der menschlichen Natur» ebenfalls bedroht. Wenn eine bestimmte «Sphäre» im Menschen in der Absonderung zum Feind anderer Anlagen werden kann, so resultiert daraus die «Unterdrückung» dieser «übrigen Anlagen». Ergo kann der Mensch auch nicht mehr mit der Gesamtheit seiner Kräfte den Staat wahrnehmen, und kein Wunder: Der sinkt «zu einer gemeinen und groben Mechanik herab», da «aus der Zusammenstückelung unendlich vieler, aber lebloser, Theile ein mechanisches Leben im Ganzen sich bildet»[42]. Gemäss Inglins Metaphorik geschieht, wie bereits zitiert, Vergleichbares: Wenn ein Staatswesen nicht wirklich in «Geist und Blut» übergeht, bleibt es «eine leere Maschinerie».

Aufgrund der Notwendigkeit, zwischen den naturhaften Strebungen einerseits und den vernunftgeleiteten, also letztlich auch wieder zwischen Natur und Geist zu vermitteln, liegt folgerichtig die Therapie darin, die menschliche Ganzheit wiederzufinden. Es gilt, «einen dritten Charakter zu erzeugen, der, mit jenen beyden verwandt, von der Herrschaft blosser Kräfte zu der Herrschaft der Gesetze einen Uebergang bahnte, und ohne den moralischen Charakter an seiner Entwicklung zu verhindern, vielmehr zu einem sinnlichen Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit diente»[43]. Kurz danach heisst es in Schillers Schrift: Nur das «Uebergewicht eines solches

40 Ebd., S. 22f. (6. Brief, Abschnitt 6)
41 Ebd., S. 26f. (6. Brief, Abschnitt 12).
42 Ebd., S. 23 (6. Brief, Abschnitt 7).
43 Ebd., S. 14 (3. Brief, letzter Abschnitt).

Charakters bei einem Volk» [44], wie es der zitierte dritte ist, verbürge eine dauerhafte Staatsverwandlung. Denn ein solches Übergewicht des dritten, mittleren und darum vermittelnden «Charakters» entfaltet eine ausgleichende Wirkung; er sorgt dafür, dass weder von der geistigen noch von der naturhaften Seite ein Übergewicht eintritt. Daraus resultiert für den Menschen auch Freiheit, denn der «Wille des Menschen» steht dank diesem mittleren Charakter «vollkommen frey zwischen Pflicht und Neigung»[45].

Den Begriffskern dieses mittleren Charakters, der zugleich Freiheit bedeutet, spinnt der weitere Fortgang des Schiller'schen Briefessays variierend und nuancierend fort. Deutlich wird dabei unter anderem: Indem dieser Begriff zwischen der geistigen Seite und der naturhaften Seite bzw. Pflicht und Neigung vermittelt, vermittelt er auch zwischen einer vereinheitlichenden, formgebenden Vernunft und einer aufnehmenden sinnlichen Seite, die auf Mannigfaltigkeit aus ist.[46] Wieder anders könnte man sagen: Er vermittelt zwischen Gestalt und Leben, Formtrieb und Stofftrieb[47] und letztlich überhaupt zwischen den vereinzelten Kräften der mannigfaltigen Natur. Zugleich läuft dieser dritte Charakter auf eine «Wechselwirkung» hinaus, weil das naturhafte und das geistige Prinzip sich in der Realität wechselseitig unterordnen.[48] Dabei bleibt das entscheidende Ziel: die menschliche Ganzheit. Sie soll die in der Moderne auseinanderklaffenden partikularen Kräfte vereinen.

Analog zur Versöhnung von Verstand und Sinnlichkeit, sittlichem Interesse und sinnlicher Anziehung, eben letztlich von Geist und Natur oder dem (in der abendländischen Symbolik oft durch Blut symbolisierten) Leben generell wird bei Schiller die Staatsorganisation gedacht. Sie soll Einheit in der Mannigfaltigkeit sein und manifestiert sich bei Schiller ebenso wie bei Inglin in der «wechselwirkenden Spannung» zwischen dem geistigen Prinzip des ordnungsstiftenden Staates und zugleich einer toleranten Anerkennung der Vielfalt, der «vielfach gegensätzlichen Lebensfülle».

Die Kraft der Kunst

Wir sehen nicht nur, dass die Begrifflichkeiten und die Denkstrukturen im «Schweizerspiegel» denjenigen Schillers in den «Ästhetischen Briefen» nahekommen, sondern wir können von hier aus besser erfassen, warum Freds Weg in die Landwirtschaft sich kohärent in Junods Ausführungen einpasst. Als Bauer an Christians statt

44 Ebd., S. 14 (4. Brief, Abschnitt 1).

45 Ebd.

46 Z.B. ebd. S. 17f. (4. Brief, letzter Abschnitt).

47 Ebd. S. 58f. (15. Brief, 1. bis 4. Abschnitt).

48 Ebd. S. 50 (13. Brief, Anmerkung zum 2. Abschnitt) und S. 59 (15. Brief, 4. Abschnitt).

stünde Fred wieder «auf der Schwelle zum Bürgertum»; und hier wäre wenigstens dem Anschein nach ein Gleichgewicht realisierbar, in dem nicht eine partikulare Kraft – weder von Seiten der Erde noch von Seiten der Vorurteile – die Potenzialität der anderen Kräfte hemmt. Auf dieser «Schwelle» müsste der Mensch also möglichst alle seine latenten Kräfte mobilisieren können. Weil ihm da weder der mächtige Zwang eines naturhaften Schicksals oder Triebs noch eine starre Verstandesmaxime Gewalt antäte, könnte er frei und schöpferisch-fruchtbar, könnte er Subjekt seiner Geschichte werden. Da zeigt sich eine Antwort auf die Frage, warum ausgerechnet das Gleichgewicht von naturhaften und geistbestimmten Strebungen einen Menschentypus hervorbrächte, mit dem «alles möglich» scheint, sodass er «sich in diesem Staate nach allen Seiten hin frei entfalten» könnte.

Dieser Menschentypus liesse sich mit dem im «Schweizerspiegel» immer wieder anzutreffenden Motiv des Gefechtsabbruchs zusammendenken. Wenn aufgrund der freien Strebungen der inneren Kräfte «alles möglich» scheint, so kann der Mensch in seinen Konflikten das Gefecht abbrechen, weil keine isolierte Energie andere partikulare Kräfte, also etwa die für Kampfhandlungen geeigneten Aggressionstriebe, reizt oder hemmt. Konkreter mit den Begriffen Junods aus Inglins Roman: Keine Tyrannis der Ideologie blockiert die Verstandeskräfte und umgekehrt hat der Verstand genug Kraft, triebbedingte Sympathien zurückzubinden. So, zurückgebunden eben, lässt aber auch jede partikulare Kraft allen anderen menschlichen Kräften genug Raum. Und siehe: Die menschliche Ganzheit bringt den Staatsbürger in eine Freiheit, die man mit Schiller eine ästhetische Freiheit und zugleich eine menschliche, eine Freiheit «in der vollständigen anthropologischen Schätzung»[49] nennen könnte.

Ich habe hier mit Absicht den Konjunktiv gewählt. Denn wie weit diese «Schwelle zum Bürgertum» praktisch realisierbar ist, lässt der Roman offen. Der Erzähler des «Schweizerspiegels» zeigt auch nur den Weg Freds bis zu dieser «Schwelle» auf. Bis zur letzten Romanseite bleibt unklar, wie nahe der junge angehende Bauer an dieses Ziel herkommt. Das ist auch von Schiller her kohärent, weil immer offen bleiben muss, wie weit ein Staatsbürger den als vollkommen ins Auge gefassten ästhetischen Zustand oder Staat praktisch realisiert. Wir müssen ja, wenn wir den «Schweizerspiegel» so wie hier analysieren, immer mitlesen, dass für Schiller die Entbindung von den «Fesseln aller Verhältnisse» nur im «Schein» möglich ist[50] - wie man ja auch mitlesen soll, dass das anvisierte Gleichgewicht bei Inglin «ständig wieder hergestellt und verteidigt werden muss», darum auch Kritik im staatlichen Kommunikationsgefüge nachgerade herausfordert.[51]

---

49 Ebd., S. 15 (4. Brief, Abschnitt 3).

50 Ebd., S. 120 (27. Brief, Abschnitt 9).

51 Inglin, Schweizerspiegel, S. 867.

Wie auch immer: Der Kunst kommt dabei jedenfalls eine wichtige Funktion zu. Sie ist ein performatives Therapeutikum. Sie selbst hält – wie der Mensch, wie das Staatsgebilde – in einer «wechselwirkenden Spannung» den Gegensatz zwischen sinnlich-konkreten Manifestationen und geistig-sinnhaften Formprinzipien aus und entfaltet derart eine «schöpferisch-fruchtbare Situation», beschränkt die Zwänge, die einzelne Geistes- und Naturkräfte im Menschen auf andere ausüben, befreit diese Kräfte also gerade dadurch graduell von möglichen Widerständen. Weil sie an der Sphäre des Geistes und jener der Natur teilhat, «entbindet» sie den Menschen «von allem, was Zwang heisst, sowohl im physischen als im moralischen» Bereich.

Indem Kunst den Menschen in ein wechselwirkendes Gleichgewicht zwischen Stoff- und Formtrieb, allgemeiner zwischen Natur und Geist oder zwischen Sinnlichkeit und Vernunft bringt, fördert sie menschliche Ganzheit. So schafft sie auch den «geselligen Charakter», weil sie sich nicht «auf das Unterscheidende zwischen Menschen und Menschen», sondern «auf das Gemeinsame aller bezieht» [52].

Das speziell ästhetische Verständigungsverhältnis mag mit ein Grund sein, warum Inglin es als Auftrag empfand, in der schwierigen Situation der Eidgenossenschaft der Dreissigerjahre den «Schweizerspiegel» zu schreiben,[53] also ausgerechnet durch ein Kunstwerk auf seine Mitbürgerinnen und Mitbürger zu wirken. In einem dichten Kunstwerk realisiert er besonders intensiv, nämlich den ganzen Menschen erfassend, die kommunikative Vernunft, die der «Schweizerspiegel» auch auf der Inhaltsebene postuliert, in den Dialogen zum Beispiel vorführt oder auch in der Warnung vor der Gefahr des heisspornigen Citoyens, der «lieber handeln als diskutieren wollte»[54].

Und nicht nur das: Inglin wollte offensichtlich nicht einfach chronikalisch aufzeigen oder aneinanderreihen, was während des Ersten Weltkriegs in den Jahren von 1912 bis 1918 in der Schweiz geschah, sondern, wie er sagt, «erzählerisch alles lebendig machen, die unheimlich friedliche Windstille vor dem Sturm, den bestürzenden Anbruch der Katastrophe, die allgemeine fieberhafte Aufregung, die Mobilisation der Armee». Es ging ihm auf dieser Inhaltsebene um «eine Fülle des Lebens, worauf es zuletzt allerdings ankam»[55]. Dieser Verlebendigung entspricht in Schillers Ästhe-

52 Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, S. 120 und 121 (27. Brief, Abschnitte 9 und 11).

53 Von Matt, Meinrad Inglin, S. 167.

54 Inglin, Schweizerspiegel, S. 874.

55 Meinrad Inglin, Zur Arbeit am Schweizerspiegel, in: Notizen des Jägers 1973. Nachlese und Nachlass, Zürich 19914 (Gesammelte Werke in 10 Bänden, hrsg. von Georg Schoeck, Neuausgabe, Bd. 10), S. 43–51, hier S. 45f. Das Nomen «Leben» ist bei Inglin kursiv hervorgehoben. Der Texte «Zur Arbeit am «Schweizerspiegel» erschien zuerst in der NZZ Nr. 3166 vom 26.7.1964. Dass die Motive im Roman «mit Leben zu füllen» waren, davon spricht Inglin auch im Brief an Carl Helbling vom 10. Januar 1939 (NI K 793.02.01).

tik die sinnliche, naturhafte Seite des Kunstwerks, die als «ein sinnliches Pfand der unsichtbaren Sittlichkeit» gelten kann, die künstlerische Form der Seite der Vernunft. Darum nennt Schiller das Kunstwerk auch «lebende Gestalt» [56].

Solche Begriffe klingen heute in vielen Ohren gewiss zu sehr nach einer überlebten Kunstauffassung, wenn nicht gar nach einer obsoleten Kunstideologie, und auch nach einem überholten Menschen- und Politikbild. Nicht zuletzt der Zürcher Literaturstreit, ausgelöst im Dezember 1966 durch eine Rede des Literaturwissenschaftlers Emil Staiger, zeigte, wie schwankend der durch eine ästhetische Kraft bewirkte bürgerliche Gemeinsinn im 20. Jahrhundert geworden war. Staiger zitierte übrigens in seiner Ansprache Schillers «Ästhetische Briefe», weil darin «die aller Dienstbarkeit enthobene Souveränität des Schönen mit ihrem für die Menschheit als solche unentbehrlichen Sinn»[57] zum Ausdruck komme. Von da her sieht es so aus, als wollten wir hier einfach ein spätaufklärerisch-klassizistisches Ideal der künstlerischen Eigengesetzlichkeit auf Inglins *Opus magnum* übertragen. Und auch wenn die Kunst eine harmonische Persönlichkeit ausbildet und so die Demokratie fördert, so bleibt doch wenig konkret, wie eine solche Demokratie oder die darin mitgedachte kommunikative Vernunft ihre Praxis entfaltet.

Zu sehen ist aber auch, eine kommunikative Vernunft, ein trotz der entzweienden Tendenzen der Moderne neu erwachter Gemeinsinn, einer, wie man anfügen könnte, «in der vollständigen anthropologischen Schätzung», bleibt bis zu Jürgen Habermas aktuell. Schillers «Briefe über die ästhetische Erziehung des Menschen» mit ihrer «Revolutionierung der Verständigungsverhältnisse» [58] sind für den Frankfurter Philosophen «die erste programmatische Schrift zu einer ästhetischen Kritik der Moderne»[59]. Der «Schweizerspiegel» als episches Kunstwerk zeigt diese Kritik und die von ihr geforderte kommunikative Form in konkreter Praxis mit metaphorischer Transparenz. Wenn wir uns hier bisher vor allem auf zwei eher theoretisch ausgerichtete Leitideen des Gemeinsinns aus der neuzeitlichen europäischen Geistesgeschichte konzentriert haben, so vor allem, um geistesgeschichtliche Positionen aufzuzeigen, die uns auch einer geistesgeschichtlichen Ortung von Inglins «Schweizerspiegel», diesem für die helvetische Literatur wichtigen Roman[60], näherbringen.

Freilich kämen wir auch mit Parteiprogrammen kaum viel weiter; sie würden der künstlerischen Komplexität des Romans nicht gerecht. Zwar gleicht vieles darin liberalen Vorstellungen. Aber der bürgerliche Liberalismus, wie ihn das 19. Jahrhun-

---

56 Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, S. 58f. (15. Brief, v.a. Abschnitte 2 und 3).

57 Zit. nach Schulte-Sasse, Ästhetische Wertung, S. 104, zur Diskussion vgl. ebd. 103–107.

58 Habermas, Der philosophische Diskurs der Moderne, S. 63, vgl. auch ebd., S. 59–64.

59 Ebd., S. 59.

60 Von Matt, Meinrad Inglin, S. 189f.

dert konkret hervorgebracht hat, ist im «Schweizerspiegel» ja auch in eine Krise geraten, wie sich etwa im Unbehaustsein der Familie Ammann zeigt, deren Oberhaupt diesen Liberalismus repräsentiert. Zu beachten ist ferner die Sympathie, die der Schweizerspiegel-Erzähler dem links stehenden Paul entgegenbringt. Inglins Liberalismus scheint jedenfalls nicht parteigebunden.

Schon eher scheint der Liberalismus der Haltung zu gleichen, die in Gotthelfs «Bauernspiegel» jener Mann einnimmt, der den Ich-Erzähler, die Hauptfigur also, einen vielfach geschundenen Menschen, zum Erzählen und Schreiben bringt, um nützlich zu sein. Dieser Mann, auch wenn er so nur im Roman existiert, kann heute als eine fiktionale Eröffnung nachrevolutionärer schweizerischer Erzählkultur gelten. Von ihm heisst es:

> Er gehörte zu den sogenannten Liberalen, war der Aristokratie abhold und wollte aufrichtig das, was er für das Beste hielt. Er machte aber weder die Aristokraten zu lauter Teufeln noch vergötterte er das Volk oder vielmehr die grössten Schreier desselben. Er gab sich alle Mühe, von jeder Leidenschaftlichkeit sich frei zu halten und jedem Gerechtigkeit widerfahren zu lassen; darum sahen ihn auch die Weissen und Schwarzen in seiner Gemeinde mit scheelen Augen an, und keiner traute ihm recht, weil er keinem unbedingt recht gab, unbedingt sich anschloss.[61]

Der Zurückhaltung vor «unbedingten» Stellungnahmen entspricht im «Schweizerspiegel» ein Gedanke, der sich im ganzen Roman immer wieder bemerkbar macht und den der Divisionär Bosshart auf den Punkt bringt: Es gibt im Bereich der Politik «keine absoluten Lösungen»[62]. Wie weit in diesem Fall Inglin auf Gotthelf zurückgreift, ist nicht belegbar. Es ist wohl auch nicht so wichtig. Entscheidender scheint mir, dass Gotthelf alias Albert Bitzius, der ja Pfarrer war, gewiss einen Gottesbezug für die Relativierung der weltlichen Sichtweisen mitdenkt. Und der passt zu einer Optik, die über den Dichter Albin immer wieder auch in Inglins Roman hineinspielt. Dieser junge sensible Schriftsteller ist überzeugt: «Zeitliche Ereignisse sind allerdings nie das Letzte.»[63] Später betont er, «entscheidend» für den Menschen sei «sein Verhältnis zu … ja, zum Transzendenten»[64].

---

61 Gotthelf, Bauernspiegel, S. 263. Vgl. dazu auch Peter von Matt, Die tintenblauen Eidgenossen, München und Wien 2001, S. 72f.

62 Inglin, Schweizerspiegel, S. 843.

63 Ebd., S. 419.

64 Ebd., S. 753.

Transzendenzbezug

Je näher sein Tod heranrückt, desto mehr spricht Albin «von den letzten Dingen»[65]. Dieser Transzendenzbezug ist nicht nur Rückzug aus dem Leben; denn er hilft auch, das «allgemeine Unheil» zu ertragen, hilft, dass «da und dort ein Mensch es in der Gewissheit eines Ewigen als das irdisch Bedingte überwinden»[66] kann. Die Zeit ist also nicht «das Letzte», doch das Vertrauen in eine transzendente Macht soll gerade nicht den Drückeberger hervorbringen, der sich vom Zeitlichen zurückzieht, sich von der Wirklichkeit dispensiert.

Der Geist hat derart auch eine religiöse Dimension. In diese Richtung weisen viele Bemerkungen schon bei Schiller, wenn es etwa in den «Ästhetischen Briefen» vom Menschen heisst, «mitten in seiner Thierheit» überrasche ihn der «Trieb zum Absoluten». Einen Natur-Geist-Bezug, der nun freilich deutlicher in christliche Denkformationen weist, zeigt sich bei einem reformierten Schweizer Theologen, mit dem sich Inglin um dieselbe Zeit, wie er Schiller las, beschäftigte: bei Leonhard Ragaz. Dessen Buch «Die neue Schweiz» hatte es Inglin um 1919 sehr angetan. Er schreibt ein grosses Ja unter den letzten Satz; das ist sogar wörtlich so, das kann man nachlesen in Inglins persönlichem Handexemplar, das Wort «ja» steht da zusammen mit der Jahreszahl 1919. Aber dieses Ja – es gilt auch im übertragenen Sinne: Offensichtlich kann Inglin unterschreiben, was in Ragaz' Buch steht. In seiner Biografie bedeutet das eine Wende hin zu intensiverer Akzeptanz der Demokratie.[67]

Ragaz geht für sein Konzept einer neuen Demokratie, darin von Ferne Schiller vergleichbar, ebenfalls von der Polarität von Natur und Geist aus. Er fordert eine neue Demokratie und formuliert: «Von zwei Seiten her muss sie aufgebaut werden: vom Geiste und der Materie her. Sie ist nicht möglich ohne eine geistige Bekehrung und nicht ohne eine soziale Umgestaltung.»[68] Stärker als Schiller geht indes Ragaz auf die wirtschaftlichen Probleme seiner Zeit ein. Mit dem «materiellen Fundament» stehe es schlecht, weil «der unbefriedigende politische und sittliche Zustand der heutigen Schweiz zu einem wesentlichen Teil durch die heutige wirtschaftliche Ordnung verschuldet»[69] sei. Ihm schwebt eine soziale Demokratie als Ideal vor, was nicht

---

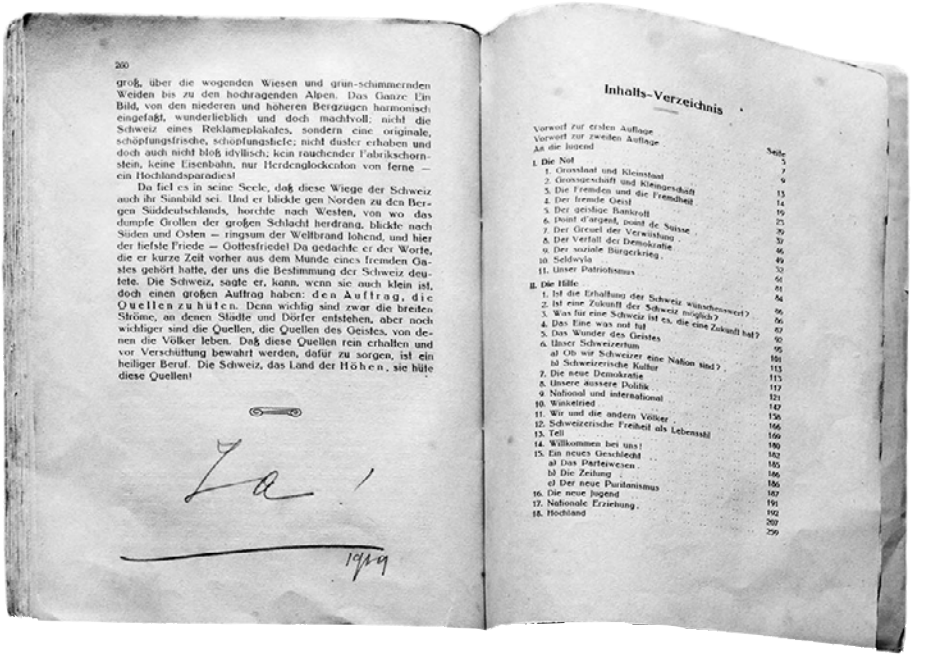
65 Ebd., S. 756.

66 Ebd.

67 Von Matt, Meinrad Inglin, S. 72. Vgl. dazu ebd. S. 89: Der «Schweizerspiegel» kann entsprechend als Dokument für eine «zweite demokratische Wende» gelesen werden. Vgl. auch Beatrice von Matts hervorragendes Nachwort in: Inglin, Schweizerspiegel, S. 875–900. Zu Ragaz v. a. S. 877f.

68 Leonhard Ragaz, Die neue Schweiz. Ein Programm für Schweizer und solche, die es werden wollen, dritte Auflage, Olten 1918, S. 122. In der Bibliothek Inglin der Kantonsbibliothek Schwyz unter der Sigle BI 214 aufbewahrt. Die Nomen «Geiste» und «Materie» sind durch Sperrdruck hervorgehoben.

69 Ebd., S. 122.



200

groß, über die wogenden Wiesen und grün-schimmernden Weiden bis zu den hochragenden Alpen. Das Ganze: Ein Bild, von den niederen und höheren Bergzügen harmonisch eingefaßt, wunderlieblich und doch machtvoll; nicht die Schweiz eines Reklameplakates, sondern eine originale, schöpfungsfrische, schöpfungstiefe; nicht düster erhaben und doch auch nicht bloß idyllisch; kein rauchender Fabrikschornstein, keine Eisenbahn, nur Herdenglockenton von ferne — ein Hochlandsparadies!

Da fiel es in seine Seele, daß diese Wiege der Schweiz auch ihr Sinnbild sei. Und er blickte gen Norden zu den Bergen Süddeutschlands, horchte nach Westen, von wo das dumpfe Grollen der großen Schlacht herdrang, blickte nach Süden und Osten — ringsum der Weltbrand lohend, und hier der tiefste Friede — Gottesfriede! Da gedachte er der Worte, die er kurze Zeit vorher aus dem Munde eines fremden Gastes gehört hatte, der uns die Bestimmung der Schweiz deutete. Die Schweiz, sagte er, kann, wenn sie auch klein ist, doch einen großen Auftrag haben: den Auftrag, die Quellen zu hüten. Denn wichtig sind zwar die breiten Ströme, an denen Städte und Dörfer entstehen, aber noch wichtiger sind die Quellen, die Quellen des Geistes, von denen die Völker leben. Daß diese Quellen rein erhalten und vor Verschüttung bewahrt werden, dafür zu sorgen, ist ein heiliger Beruf. Die Schweiz, das Land der Höhen, sie hüte diese Quellen!

Ja!

1919

Inhalts-Verzeichnis

Vorwort zur ersten Auflage
Vorwort zur zweiten Auflage
An die Jugend

Seite
5
7
9

I. Die Not
1. Grossstaat und Kleinstaat 13
2. Grossmacht und Kleinmacht 14
3. Die Fremden und die Fremdheit 19
4. Der fremde Geist 23
5. Der geistige Bankrott 29
6. Point d'argent, point de Suisse 30
7. Der Greuel der Verwöhnung 36
8. Der Verfall der Demokratie 39
9. Der soziale Bürgerkrieg 50
10. Selbstsucht 54
11. Unser Patriotismus 61

II. Die Hilfe
1. Ist die Erhaltung der Schweiz wünschenswert? 84
2. Ist eine Zukunft der Schweiz möglich? 86
3. Was für eine Schweiz ist es, die eine Zukunft hat? 87
4. Das Eine was not tut 90
5. Das Wunder des Geistes 95
6. Unser Schweizertum 101
a) Ob wir Schweizer eine Nation sind? 113
b) Schweizerische Kultur 117
7. Die neue Demokratie 121
8. Unsere äussere Politik 127
9. National und international 136
10. Winkelried 146
11. Wir und die andern Völker 149
12. Schweizerische Freiheit als Lebensstil 160
13. Tell 169
14. Willkommen bei uns! 182
15. Ein neues Geschlecht 185
a) Das Parteiwesen 186
b) Die Zeitung 186
c) Der neue Puritanismus 187
16. Die neue Jugend 191
17. Nationale Erziehung 192
18. Hochland 207
299

Abb. 2: Inglin schreibt, offensichtlich 1919, ein grosses Ja unter den letzten Satz von Leonhard Ragaz' «Die neue Schweiz». Nachlass Meinrad Inglin, Kantonsbibliothek Schwyz. Foto: Hans Otto Trutmann.

gleichbedeutend ist mit einer Sozialdemokratie[70]; er will «sich nicht auf einen Parteiboden stellen»[71] und das «Ideal der schweizerischen Demokratie»[72] beibehalten. Dabei soll, darin ist Ragaz wieder gut mit Kants oder Schillers Vorstellungen vergleichbar, der Mensch im Mittelpunkt stehen und das Sittengesetz herrschen. «Demokratie» ist für Ragaz «eine Gemeinschaft in dem Masse, als sie jedem ihrer Glieder grundsätzlich gleiche Rechte und Pflichten einräumt und darauf aus ist, es am Leben der Gemeinschaft so reich und innig als möglich zu beteiligen»[73]. Tendenziell soll also auch hier die Demokratie den ganzen Menschen erfassen, das Gefühlsleben ebenso wie seine Ausrichtung auf das Sittengesetz. Anzuvisieren ist «ein seelisch bedingtes Zusammenleben auf Grund einer sittlichen Verbundenheit»[74]. Und falsch ist, wie ja auch aufgrund der hier angezeigten idealistischen Tradition, ein unkoor-

70 Ebd., S. 125.

71 Ebd., S. 123.

72 Ebd., S. 123f., ganzes Zitat durch Sperrdruck hervorgehoben.

73 Ebd., S. 124, ganzes Zitat durch Sperrdruck hervorgehoben.

74 Ebd., S. 126.

diniertes Triebgewühl. So geisselt Ragaz zum Beispiel die politische Presse, sie sei «einem wilden Spiel der 'Sympathien' verfallen»[75].

Der Mensch sollte zur Arbeit nicht bloss, wie zu einer Maschine, eine äussere Beziehung haben, sondern soll das Gefühl entwickeln, «dass er damit ein Werk tue, auf dem sozusagen der Segen der Gemeinschaft liege»[76]. Implizit steckt darin eine Zeitkritik, die schon Schiller anmeldete: Es darf nicht sein, dass eine Gemeinschaftsorganisation «zu einer gemeinen und groben Mechanik» herabsinke, dass darum «der Staat seinen Bürgern fremd» bleibe, «weil ihn das Gefühl nirgends findet»[77]. Der Mensch soll ja auch bei Schiller als ganzer Mensch im Dienste des ganzen Volkskörpers handeln, dem er zugehört.

Allerdings denkt der Theologe Ragaz die Polarität von Natur und Geist gern von neutestamentlichen Kategorien her, entsprechend auch in neutestamentlicher Metaphorik, wenn er etwa formuliert: «Wir mussten ernten, was gesät worden war, vom Fleische, d.h. vom Ungeist, einen Zusammenbruch ernten, wo wir vom Geiste neues Leben hätten ernten können.»[78] Da mag man an die paulinische Unterscheidung zwischen dem Geist, der belebt, und dem Buchstaben, der tötet, denken. In diese Richtung weisen auch andere Formulierungen, wenn Ragaz etwa betont, die demokratische Organisation dürfe nicht zu einer «Schablone»[79] erstarren, eine staatliche Struktur dürfe sich nicht in der «Mechanisation» erschöpfen[80]. Auch die Arbeit müsse «aus Maschinendienst und Mammonsdienst zu Menschendienst und damit, religiös ausgedrückt, aus Götzendienst Gottesdienst»[81] werden.

Ein «zentralisierter, bureaukratisch regierter sozialer Zwangsstaat» kann Ragaz «unmöglich begeistern»[82]. Da eine solche Staatsform gern mit den Progressionen der Moderne zusammengedacht wird, muss nicht erstaunen, dass dieser theologisch liberale und zugleich sozial denkende Pfarrer just in der Rückkehr auf frühere Kulturstufen auch Potenzial für die Zukunft sieht. Dieser retrospektive Aspekt bezieht sich hier allerdings nicht, wie bei Inglin, zuerst auf Menschen von einst, die eine «von der Erde nicht mehr gebundene und von Vorurteilen nicht ernstlich gehemmte Kraft» darstellten, «mit der alles möglich schien» – sondern auf eine ältere Form des politisch-wirtschaftlichen Zusammenschlusses: auf die Genossenschaft.

---

75 Ebd., S. 43.

76 Ebd., S. 126.

77 Schiller, Über die ästhetische Erziehung des Menschen, S. 24 (6. Brief, Abschnitt 9).

78 Ragaz, Die neue Schweiz, S. 46.

79 Ebd., S. 127.

80 Ebd., S. 15, das zitierte Wort ist durch Sperrdruck hervorgehoben.

81 Ebd., S. 126.

82 Ebd., S. 130.

Sie sei «die freiwillige Vereinigung für gemeinsame Zwecke», darum sei diese «Gesellschaftsform der Zukunft im Grossen und Kleinen» auch «nicht ein Modell oder gar eine Schablone, sondern ein lebendiges Prinzip, eine Orientierung, eine Gesinnung». Als «Föderalismus im Wirtschaftsleben» [83] entspreche sie dem, was die Schweiz von Anfang an gewesen sei, einer Confoederatio oder Eidgenossenschaft. Ragaz denkt auch hier neutestamentlich, paulinisch vor allem: Da unsere irdische Welt letztlich nur Leihgabe ist, da der Grund und Boden Gott gehört, sollen ihn auch alle nutzen können und so sich geistig sowohl zu Gott als auch, in eins damit, zum Mitmenschen bekehren. Ein solcher Abfall vom Egoismus werde «die wahre Selbständigkeit des einzelnen Bauern nicht etwa vermindern, sondern vielmehr vergrössern»[84]. Von dieser «sozialen Erneuerung aus» werde die Demokratie auch politisch gesunden.[85]

Dabei rückt immer wieder der Mensch in den Mittelpunkt, um den es Ragaz hauptsächlich geht, wie er mehrfach betont. Inglin übernimmt solche Verbindungen schon in seinem ersten zu Lebzeiten veröffentlichten Roman «Die Welt in Ingoldau»[86] (1922). Eine Figur gibt es da, die kluge junge Frau Therese, die löst, wie Inglin auf einem Notizblatt innerhalb der Vorarbeiten zu diesem Roman notiert, «mit ihrem gesunden Menschenverstand die soziale Frage auf die einfachste Weise»[87]. Aus ihrer Optik werden denn auch im Roman Animositäten zwischen Bürgerlichen und Sozialdemokraten hinfällig, der «Parteiboden» im Buchstabensinn spielt also keine Rolle mehr. Auf dem gleichen Notizblatt verweist Inglin auf die Ober- und Unterallmeindsgenossenschaft, zwei Nutzungskorporationen, die aufs Mittelalter zurückgehen, die es aber heute noch in der Region Schwyz gibt. Inglin schreibt dazu: «Die ideale wirtschaftliche Form der Demokratie in Bezug auf den Boden (s. Ragaz S. 130).» Er verweist also genau auf die Seite aus der «Neuen Schweiz», auf der Ragaz die Genossenschaft als «freiwillige Vereinigung für gemeinsame Zwecke» und darum als «Gesellschaftsform der Zukunft im Grossen und Kleinen» preist, als «ein lebendiges Prinzip» auch, «eine Orientierung, eine Gesinnung» und als «Föderalismus im Wirtschaftsleben». Therese soll denn gemäss dieser Notiz auch «zum Erstaunen aller» erwägen, das «System der Genossenschaft auf das ganze Land» anzuwenden. Sie geht in diesem Roman, der doch gerade bei den Katholiken des Dorfes Schwyz so blasphemisch wirkte, aber auch in die Kirche. Das mag ein Hinweis sein, dass sie diese Form der sozialen Demokratie ebenfalls auf einen Gottesbezug baut.

---

83 Ebd., ganzes Zitat durch Sperrdruck hervorgehoben.

84 Ebd. S. 131, zur ausführlichen Argumentation ebd. S. 130–132.

85 Ebd., S. 133.

86 Meinrad Inglin, Die Welt in Ingoldau. Roman. [1922] Hg. von Georg Schoeck. Zürich 1988.

87 NI W 1.01 (= Nachlass Inglin, W für Werke bzw. Werkmaterialien).

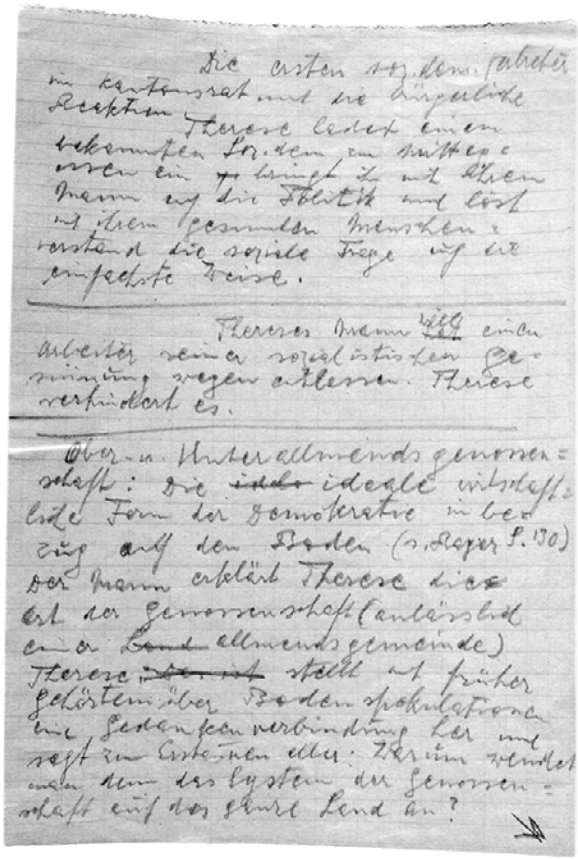


Abb. 3: In den Notizen im Vorfeld von Inglins Erstling «Die Welt in Ingoldau» kommen die Korporationen bzw. Genossenschaften «Oberallmeind» und «Unterallmeind» gut weg. Nachlass Meinrad Inglin, Kantonsbibliothek Schwyz. Foto: Hans Otto Trutmann.

Dabei steht freilich nicht ein legalistischer Moralismus im Sinne des Milieukatholizismus im Vordergrund, der wird in der «Welt in Ingoldau» ja deutlich einer Kritik unterzogen. Gewiss, «der Gehorsam gegen die Stimme des Absoluten, das in der sittlichen Wahrheit seine Majestät enthüllt»[88], ist entscheidend. Aber dieser Gehorsam ist nicht einer, der alle Bürgerinnen und Bürger mit möglichst kasuistisch ausformulierten Moralgesetzen gleichschaltet. Der Föderalismus, der Ragaz vorschwebt, soll alles andere als «Uniformierung» bedeuten; er soll «auf freier 'Verbündung' von solchen» beruhen, «die zugleich ein selbständiges Leben für sich, einen eigenen Wert und eine eigene Prägung haben»[89]. Letztlich müsse die oberste Autorität im Staat «ein bestimmter Geist sein», dürfe «in letzter Linie also nicht bloss in

88 Ragaz, Die neue Schweiz, S. 145; «absoluten» ist im Buch von Ragaz sperrgedruckt.

89 Ebd., S. 134.

Menschen verkörpert»[90] sein. Freilich müsse sich der Staat aber an ihm orientieren[91], nicht an seinen «Einrichtungen» [92].

Das ist in diesem paulinischen Kontext wohl auch als Absage an ein reines Buchstabengesetz zu lesen, das nicht aus einem vereinigenden «Geist» kommt, sondern den Menschen eine endliche und damit willkürliche Optik aufoktroyiert. «An die Stelle des von aussen gebietenden Zwanges, der in anderen Gesellschaftsformen herrscht», soll vielmehr «der freie Gehorsam gegen eine aus dem sittlichen Gesetz geborene Ordnung» im Staate «der unsichtbare Führer» werden.[93] Daraus könnte «die Heiligung des Mitmenschen, der Gemeinschaft, der Arbeit, der Pflicht» erwachsen, daraus komme auch «die Fähigkeit, die Freiheit mit der Ordnung und die Ordnung mit der Freiheit zu verbinden».[94]

In solchen Formulierungen nähert sich Ragaz den Positionen Kants oder Schillers an. Wie weit diese Autoren bewusst als Quellen bei der Arbeit am «Schweizerspiegel» herangezogen wurden, ist schwer zu sagen. Ausser Zweifel steht nur, dass Inglin rund 10 Jahre vor Beginn seiner Arbeit am *Opus magnum* Ragaz' «Die neue Schweiz» und Schillers «Ästhetische Briefe» sehr zustimmend gelesen hatte.

Indes: Entscheidend sind die Erklärungsmöglichkeiten, die von diesen Autoren aus erwachsen. Begriffe wie «Ordnung» und «Freiheit» könnten sonst leicht nach allzu patriotischer Selbstgratulation klingen, ohne Tiefe. Dasselbe gilt von der föderalistischen Mannigfaltigkeit, deren konkrete Erscheinungen im eingangs zitierten Dialog Junod und Fred sich gegenseitig aufzählen. So viele lobenswerte schöne Einzelheiten vom Bauern mit dem weidenden Vieh über den Jodel oder die Eskalade in Genf oder den Fendant und das Fondue bis zu den heissen Maronis und einem prächtigen Tessiner Lied sind in der Schweiz anzutreffen: «Wir würden nicht fertig mit Aufzählen»[95], sagt Junod, der welsche Arzt. Ragaz ganz ähnlich zum Versuch, «die unendliche Mannigfaltigkeit der Natur und Kultur» der Schweiz in den Blick zu bekommen: «Man kann ein Leben daran wenden und wird nicht fertig.»[96]

Dass das geringfügige Einzelheiten sind, die für die Vaterlandsliebe wichtig werden, passt kaum zu einem monumentalen Patriotismus, wohl aber zu Ragaz. Denn der Geist, der auch das Zusammenleben durchwalten soll, ist wieder in paulinischer Denkrichtung erfasst; er «macht unscheinbare Völker und unscheinbare Orte zu

90 Ebd., S. 145.
91 Ebd., S. 243.
92 Ebd., S. 242.
93 Ebd., S. 145.
94 Ebd.
95 Inglin, Schweizerspiegel, S. 865.
96 Ragaz, Die neue Schweiz, S. 89.

Werkzeugen und Ausgangspunkten seines Schaffens»[97]. Schlecht ist es, wenn er «nur als leichter Rosadunst über Schützenfesten und Parteiprogrammen»[98] schwebt; zu einem «Rosadunst» abgeflacht ist der Geist der Confoederatio helvetica aber doch gewiss in der Schützenfest-Rede des Nationalrats Ammann. Der Bundesparlamentarier und Oberst bereitet sie, wie gezeigt, ja auch nicht mit dem nötigen Verantwortungsbewusstsein vor, schon gar nicht mit politischer Verve; er fällt dabei sogar in den Schlaf, «eingelullt von dieser Luft aus dem vergangenen Jahrhundert, das seine geistige Heimat war».

Da müsste der Geist Selbstdisziplin erfordern. Wichtig ist er zudem als politische Form, der «inmitten einer übermächtigen Umwelt dem Lebensreichtum des ganzen Landes Halt und Bedeutung gibt». Erst wenn dieser formende Halt da ist, sagt Fred etwas ironisch, «kommt mit dem Staate wieder der Geist über uns»[99]. Das könnte man wieder fast als Ragaz-Echo auffassen, bis hinein in die Verbwahl: «es muss zuerst wieder Geist über uns kommen»[100], heisst es einmal in der «Neuen Schweiz».

Und dass Inglin ausgerechnet in seinem Liberalität offenbarenden Roman «Schweizerspiegel» offensichtlich auch vom sozial denkenden Autor Leonhard Ragaz viel übernimmt, passt zu diesem Geist. Überhaupt zeigt der «Schweizerspiegel» mit seiner vielfältigen, gleichsam «föderalistischen» Figurenkonstellation eine Liberalität höheren Grades, nicht einen Liberalismus als politische Partei nur, der allein in Buchstaben verankert ist.

97 Ebd.

98 Ebd., S. 136.

99 Inglin, Schweizerspiegel, S. 866.

100 Ragaz, Die Neue Schweiz, S. 135.

Die Autoren

Daniel Annen, geboren 1954, ist Deutsch- und Französischlehrer an der Kantonsschule Kollegium Schwyz (KKS). Er promovierte mit einer Arbeit über Meinrad Inglin an der Universität Zürich und verfasste verschiedene Aufsätze und Vorträge zur Schweizer Literatur und zur Schwyzer Fasnacht. Als Präsident und Vorstandsmitglied der Volkshochschule Schwyz sowie als Mitglied der Kulturkommission der Gemeinde Schwyz ist Annen Organisator verschiedener kultureller Anlässe. Er arbeitet im Vorstand des Fördervereins des Schweizerischen Literaturarchivs mit und ist seit 2013 Präsident des Innerschweizer Schriftstellerinnen- und Schriftstellervereins (ISSV). Zudem ist er Gründungs- und Vorstandsmitglied des Vereins Literaturhaus Zentralschweiz.

Robert Nef, geboren 1942, studierte Jura in Zürich und Wien. Von 1979 bis 2007 leitete er das Liberale Institut in Zürich, ein überparteilicher Thinktank zur Weiterentwicklung liberaler Gedanken. Nach seinem Rücktritt als Direktor übernahm Nef das Präsidium des Stiftungsrates. Von 1994 bis 2008 war er Redaktor und Mitherausgeber der «Schweizer Monatshefte» (heute: «Schweizer Monat»). Seit 2004 ist er Präsident der Stiftung für Abendländische Ethik und Kultur und des Vereins «Gesellschaft und Kirche wohin?». Er ist Autor zahlreicher Bücher sowie Zeitschriften- und Zeitungsartikel zu politischen und kulturellen Grundsatzfragen. Die Friedrich August von Hayek Gesellschaft würdigte seinen konsequenten Einsatz für liberale Werte 2008 mit der Verleihung der Hayek-Medaille.

Werner Ort, geboren 1951, ist Historiker und Germanist. Er studierte Allgemeine und Schweizer Geschichte, Deutsche Literaturwissenschaft seit 1700 und Germanistische Linguistik an der Universität Zürich und arbeitete am Nationalfonds-Projekt zur Erforschung und Herausgabe des Briefwechsels von Heinrich Zschokke mit. 1996 promovierte Ort an der Universität Zürich zum Thema «Heinrich Zschokke als Zeitungsmacher in der Schweiz». Im Jahre 2000 war er Mitgründer der Heinrich-Zschokke-Gesellschaft in Aarau. Er publizierte die kommentierte Edition des Briefwechsels von Heinrich Zschokke mit seinem Verleger Heinrich Remigius Sauerländer und im Auftrag der Heinrich-Zschokke-Gesellschaft eine umfassende Biografie Heinrich Zschokkes. Letztere ist 2013 erschienen.

René Roca, geboren 1961, ist promovierter Historiker und Gymnasiallehrer in Basel. Er gründete und leitet das *Forschungsinstitut direkte Demokratie*, das regelmässig wissenschaftliche Konferenzen durchführt (www.fidd.ch). Im vorliegenden Band

gibt Roca die Referate der zweiten Konferenz heraus und führt mit Band 2 die wissenschaftliche Reihe *Beiträge zur Erforschung der Demokratie* weiter. Des Weiteren publiziert er regelmässig zu den Themen direkte Demokratie, Genossenschaftsprinzip und Naturrecht.

Paul Widmer, geboren 1967, studierte an der Universität Zürich Geschichte und klassische Philologie. Er schloss sein Studium in Philosophie an der LMU München ab. Anschliessend war er ab 1999 Assistent von Prof. Alois Riklin am Institut für Politikwissenschaft der Universität St. Gallen und arbeitete an Forschungsprojekten zur politischen Ideengeschichte insbesondere der Antike und der Renaissance mit. Widmer übernahm an verschiedenen Schulen Lehraufträge für Geschichte und Philosophie. Seit 2006 ist er stellvertretender Leiter des philosophischen Forschungsinstituts der Anselm von Canterbury Stiftung in Beuron und seit 2010 Vizepräsident des Bodensee Instituts für interkulturelle Bildung und Zusammenarbeit.

Das Signet des 1488 gegründeten Druck- und Verlagshauses Schwabe reicht zurück in die Anfänge der Buchdruckerkunst und stammt aus dem Umkreis von Hans Holbein. Es ist die Druckermarke der Petri; sie illustriert die Bibelstelle Jeremia 23,29: «Ist nicht mein Wort wie Feuer, spricht der Herr, und wie ein Hammer, der Felsen zerschmettert?»

Die liberale Staatsidee wurzelt in der Zeit der Aufklärung und der Französischen Revolution. Sie schlug sich in leitenden Grundsätzen der helvetischen Verfassungen nieder. Damit und mit der Förderung der Volksschule prägte der Liberalismus im 19. Jahrhundert die weitere demokratische Entwicklung in der Schweiz nachhaltig. Jedoch lief die liberale Theorie und Praxis mit ihrem Hang zur Aristokratisierung immer wieder Gefahr, das moderne Naturrecht zu negieren und an dessen Stelle ein utilitaristisches Prinzip zu favorisieren.

Das im Mittelpunkt von Band 2 stehende Verhältnis des schweizerischen Liberalismus zur direkten Demokratie war zwar ambivalent und konfliktgeladen, doch befruchteten sich beide Denkansätze auch und wurden in der Praxis zu wichtigen Bausteinen einer modernen Schweiz.

Der Herausgeber

René Roca ist promovierter Historiker und Gymnasiallehrer in Basel. Er gründete und leitet das *Forschungsinstitut direkte Demokratie* (www.fidd.ch). Er publiziert regelmässig zu den Themen direkte Demokratie, Genossenschaftsprinzip und Naturrecht.

Inhaltsverzeichnis

René Roca, Einleitung: Liberalismus und direkte Demokratie
Paul Widmer, Abweisung der direkten Demokratie im frühliberalen Denken: Emmanuel Sieyes und Benjamin Constant
Robert Nef, Zaccaria Giacometti und Friedrich August von Hayek. Wie kompatibel ist der klassische Liberalismus mit der Demokratie?
Werner Ort, Heinrich Zschokke auf der Suche nach der «richtigen» Demokratie
Daniel Annen, Die Schweiz – ein liberaler Staat. Aber wie? Demokratische Strukturen bei Kant, Schiller, Ragaz und Inglin

ISBN 978-3-7965-3639-7

9 783796 536397

Schwabe Verlag Basel
www.schwabeverlag.ch