

Bei der Betrachtung der rechts- und staatsphilosophischen Theorien Montesquieus haben in der bisher erschienenen zahlreichen Literatur ausschließlich die den positiven Rechts- und Staatsordnungen gewidmeten umfangreichen Darlegungen des großen Staatsrechtslehrers eingehende Berücksichtigung und Würdigung gefunden. Dagegen ist die Anschauung, welche Montesquieu über die im 17. und 18. Jahrhundert viel umstrittene Frage nach dem Ursprung des Rechts in den beiden Eingangskapiteln seines „Esprit des lois“ geäußert hat, von jeher als nebensächlich behandelt worden, wohl in Erinnerung an die schon von Rousseau<sup>1)</sup> betonte einseitige Rücksichtnahme Montesquieus auf die positiven Rechtsordnungen und in dem Bewußtsein, daß eine genetisch-philosophische Untersuchung über Recht und Staat dem Geschmacke und Geschicke eines praktisch denkenden Staatstheoretikers widersprochen haben würde, welcher nicht als Systematiker und gelehrter Pedant, sondern als „Mann von Welt und von vornehmer Stellung“ (R. v. Mohl, Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften III [1858] S. 386) schreiben wollte und seine Stoffe mehr geistreich als gründlich zu behandeln pflegte. Daß Montesquieu als ein Anhänger der von Hugo Grotius begründeten Naturrechtstheorie zu gelten habe (wie es von einem Schriftsteller jener Zeit auch

<sup>1)</sup> . . . Montesquieu . . . n' eut garde de traiter des principes du droit politique; il se contenta de traiter du droit positif des gouvernements établis; et rien au monde n' est plus différent que ces deux études.“ Emile V. Buch. (Oeuvres complètes de Rousseau. Lyon 1796, X. S. 164).

nicht anders zu erwarten gewesen wäre), stand seinen Biographen und Kritikern gleichwohl hinreichend fest, auch ohne daß eine Darlegung der Ansichten Montesquieus über die Entstehung des Rechts im Einzelnen gegeben worden wäre.

Für die Erledigung dieser Aufgabe, welche die vorliegende Untersuchung nachtragen soll, gibt Montesquieu selbst den besten Hinweis, wenn er seine Bemerkungen über den Ursprung des Rechts (*Esprit des lois* I., 1. 2. éd. Laboulaye III S. 89 ff.) als „Angriff“ auf die Theorie des Hobbes bezeichnet<sup>2)</sup>. Da Montesquien diesen Standpunkt in dem ganzen Gange seiner Darlegungen in der Weise wahr, daß er ausschließlich durch den Widerspruch gegen die Ansichten des Hobbes zu der Formulierung seiner eigenen Anschauungen gelangt, so ist es erforderlich, von den von Hobbes in seinen Schriften „*De cive*“ (1642) und „*Leviathan*“ (1651) vertretenen Theorien auszugehen, um die von Montesquieu in nicht immer gerade durchsichtiger Form vorgetragenen Ansichten durch ihre Beziehungen zu den sehr ausführlich begründeten Anschauungen des englischen Philosophen zu erläutern.

Die Polemik Montesquieus richtet sich keineswegs gegen den Grundgedanken der von Hobbes über die Entstehung des Rechts geäußerten Anschauungen (in der Weise, daß Montesquieu die Lösung der ganzen Frage in anderer Richtung als Hobbes gesucht hätte<sup>3)</sup>), sondern sie bezieht sich lediglich auf gewisse,

<sup>2)</sup> „*Défense de l'Esprit des lois*“ (oeuvres complètes, éd. Laboulaye. VI. S. 144, 145): „L'auteur a eu en vue d'attaquer le système de Hobbes . . .“ und „Mais il en résulte toujours que l'auteur a attaqué les erreurs de Hobbes . . .“

<sup>3)</sup> Ein Ansatz dazu ist indessen tatsächlich unverkennbar, wenn Montesquieu dem eigentümlichen Geiste einer jeden Nation, wie er durch die Eigenschaften, Sitten und Gewohnheiten eines Volkes sowie durch die Naturverhältnisse des Landes gebildet wird, bei der Gestaltung der Gesetze eine große Bedeutung eingeräumt wissen will, eine Forderung, mit

die Entstehung des Rechts betreffende Einzelfragen, deren abweichende Beurteilung gleichwohl von größter Bedeutung ist.

Die Übereinstimmung, welche zwischen Hobbes und Montesquieu besteht, ergibt sich daraus, daß beide die von Grotius in die Rechtsphilosophie eingeführte, im 17. und 18. Jahrhundert unumschränkt herrschende Theorie anerkennen, nach welcher das bestehende Recht sich aus dem jedem Menschen angeborenen, in seiner Existenzberechtigung nicht weiter zu erweisenden „natürlichen“ Recht herleite, welches zu seiner in der positiven Rechtsordnung vorliegenden Gestalt gelangt sei durch einen zwischen den Menschen (stillschweigend oder ausdrücklich) abgeschlossenen Vertrag, vermöge dessen sich jeder des ihm von Natur zustehenden Rechts zwecks Gründung eines geordneten Staatswesens zu Gunsten der Gesamtheit entäußert habe. Die Erklärung der Entstehung des Rechts ist beiden mithin, ganz in Übereinstimmung mit der im 17. und 18. Jahrhundert stets wiederkehrenden Anschauung, mit dem Nachweis identisch, wie das unter den Menschen bestehende allgemeine Recht aus dem ursprünglich jedem einzelnen Individuum besonderen Rechte hervorgegangen ist.

Die Rücksichtnahme auf den Begriff des natürlichen Rechts tritt bei der Durchführung dieses Nachweises in den Untersuchungen beider nicht gleichmäßig scharf und deutlich hervor. Während Montesquieu den zu seiner Zeit so geläufigen Begriff des Naturrechts als gegeben hinnimmt und für welcher er sich dem nachmals von der historischen Rechtsschule vertretenen Standpunkt nähert; am deutlichsten für die Ansicht Montesquieus ist die Stelle „Esprit des lois“ I. 1. 3 (éd. Laboulaye III., S. 99): „Elles (les lois) doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, que c'est un très-grand hasard si celles d'une nation peuvent convenir à une autre etc.“ Vgl. ferner: „Défense de l'Esprit des lois“ éd. Laboulaye VI. S. 175—177.

seine Zwecke verwertet<sup>4)</sup>, ohne sich auf eine nähere Bestimmung seines Inhalts einzulassen, erscheint es begreiflich, wenn Hobbes, welcher als der zeitlich erste unter den Rechtsphilosophen die von Grotius aufgeworfene Theorie aufgriff, diesen für alle Erörterungen über Recht und Staat grundwichtigen Begriff selbständig zu bestimmen und ihm eine für die Zwecke seiner Untersuchung geeignete Fassung zu geben unternahm. Im Gegensatz zu Grotius, welcher die Erkenntnisquelle des natürlichen Rechts in der für alle Menschen verbindlichen Vernunft erblickte und das natürliche Recht demgemäß als Gebot der Vernunft auffaßte, welches anzeigt, daß einer Handlung, wegen ihrer Übereinstimmung mit der vernünftigen Natur selbst, eine moralische Häßlichkeit oder eine moralische Notwendigkeit innewohne<sup>5)</sup>, glaubte Hobbes das natürliche Recht des Menschen am reinsten zu finden, indem er von allen staatlichen und gesellschaftlichen Verhältnissen abstrahierte und auf das menschliche Leben und Treiben zurückgriff, wie es sich vor der Gründung der gesellschaftlichen Ordnung, lediglich unter dem Einfluß der natürlichen Triebe, gestaltet habe.

Die Theorie des Naturzustandes, welche Hobbes damit in die Rechtsphilosophie einführte, wurde für den Versuch, die Entstehung des Rechts auf dem von Grotius gewiesenen Weg zu erklären, insofern von besonderer Bedeutung, als die durch die Theorie des Naturzustandes begründete Anschauung, daß die Menschen vor ihrem Zusammenschluß zu geordneter Gemeinschaft im Besitze des natürlichen Rechts eine isolierte Einzelexistenz geführt haben, der von Grotius vertretenen Theorie, nach welcher der Mensch von

<sup>4)</sup> „Esprit des lois“ III. 10 (ed. Laboulaye III. S. 139), XXI. 21 (IV. S. 464), XXVI 1 ff. (V. S. 187 ff.).

<sup>5)</sup> „De iure pacis ac belli“, übers. von v. Kirchmann, S. 73 (I. 1. § 10, 1).

Natur zu dem Leben in der Gemeinschaft befähigt sei, und jener — Recht und Staat begründende — Vertrag von Anfang an existiert habe, den Boden entzog und eine neue Erklärung des zum Zwecke der Rechtsbildung notwendigen Zusammenschlusses der Menschen erforderlich machte.

In der letzteren Frage, deren Lösung hinfort das eigentliche Thema probandum aller Untersuchungen über den Ursprung von Recht und Staat bildete, stimmen Hobbes und Montesquieu mit den Vertretern der Naturrechtstheorie insofern überein, als sie in dem zwischen ursprünglich gleichberechtigten Menschen auf der Grundlage der natürlichen Rechte abgeschlossenen Vertrag die Form der Entstehung des Rechts unter den Menschen erblicken<sup>6)</sup>; aber gerade hinsichtlich der Erklärung des Ursprungs dieses Vertrags, d. h. hinsichtlich der Ursachen, welche zu der Beseitigung des Naturzustandes und zum Abschluß einer auf Grund dieses Vertrags geordneten Gemeinschaft geführt haben, sowie der Art und Weise, wie jener Übergang von natürlichem Einzelleben zu rechtlich geordneten Staatsverbänden erfolgt ist, entfernen sich die Meinungen beider in eigentümlichen und wesentlichen Punkten.

Hobbes erblickte in der Herstellung einer rechtlichen Ordnung unter den Menschen eine Notwendigkeit, da das Beharren im Naturzustande einer schließlichen Vernichtung der Menschheit hätte gleichkommen

<sup>6)</sup> Daß Hobbes die Entstehung der staatlichen Rechtsordnung auf zwei Verträge (Gesellschaftsvertrag und Herrschaftsvertrag) zurückgeführt habe, ist eine bereits von Pufendorf verworfene, durch das Verdienst von Gierke (Joh. Althusius und die Entwicklung der naturrechtlichen Staatstheorien 1880, S. 87), jetzt allgemein aufgegeben Ansicht, s. Liepmann, Die Staatstheorie des *contrat social*, Diss. Halle 1896 und Rehm, Handbuch des öffentlichen Rechts, Einleitungsband (Freiburg und Leipzig 1895) S. 242, Anm. 11.

müssen, und leitete diese Anschauung aus seiner Theorie des Naturzustandes her, welche er der von Aristoteles begründeten, von Grotius angenommenen Ansicht, daß der Mensch von Natur zu dem Leben in der Gemeinschaft befähigt sei, und eine die Menschen verbindende staatliche Ordnung von Anfang an existiert habe, gegenüberstellte.

Daß in der menschlichen Natur Neigung zu geselligem Zusammenschluß von Anfang an vorhanden ist, kann auch Hobbes nicht leugnen<sup>7)</sup>, aber den Folgerungen, welche sich aus der Anerkennung des dem Menschen von Natur eigenen Geselligkeitstriebes zu Gunsten der von Aristoteles begründeten Anschauung ziehen ließen, sucht er in doppelter Weise zu entgehen. Einerseits spricht er, unter Anticipation seiner Auffassung vom Staate als eines auf Treue und Verträgen (*fides et pacta*) beruhenden und mit starker Zwangsgewalt ausgestatteten künstlichen Körpers, den natürlich-geselligen Vereinigungen, den (*meri*) congressus, den Charakter von Staaten ab („*De cive*“,

<sup>7)</sup> „Itaque explicatius dicendum est: Verum quidem esse, homini per naturam, sive quatenus est homo, id est, statim atque est natus, solitudinem perpetuam molestam esse. Nam infantes ad vivendum, adulti ad bene vivendum aliorum ope indigent. Itaque homines alterius congressum natura cogente appetere non nego („*De cive*“ I. 2, annotatio S. 6. 7). — Bemerkenswert ist, daß auch Montesquieu den natürlichen Geselligkeitstrieb des Menschen, welchem er bei seiner Theorie vom Ursprung des Rechts keinen Raum gibt, an einer Stelle seiner Schriften unumwunden anerkennt, vgl. „*Lettres persanes*“ XCIV (éd. Laboulaye I. S. 301): „Je n'ai jamais ouï parler du droit public, qu'on n'ait commencé par rechercher soigneusement quelle est l'origine des sociétés; ce qui me paroît ridicule. Si les hommes n'en formoient point, s'ils se quittoient et se fuyoient les uns les autres, il faudroit en demander la raison et chercher pourquoi ils se tiennent séparés; moins ils naissent tous liés les uns aux autres; un fils est né auprès de son père, et il s'y tient: voilà la société et la cause de la société.“

Amsterodami 1669, I. 2, annotatio S. 7; vgl. auch I. 14, S. 16, 17). andererseits leitet er aus der Tatsache, daß die Menschen nicht zur Anerkennung der Gewalt solcher Verträge hätten gelangen können, wenn sie nicht die Nachteile eines ungeselligen Zustandes erfahren hätten, den Schluß her, daß die Menschheit nicht von Anbeginn in staatlicher Gemeinschaft gelebt haben, ihr also die Befähigung zu staatlichem Zusammenleben von Natur nicht zukommen kann („De cive“ I. 2, S. 7). Die weiteren Beweisgründe, durch welche Hobbes („Leviathan“, übersetzt Halle 1794, II. 17, S. 163 ff.) die Unmöglichkeit einer geselligen Anlage unter den Menschen zu erhärten sucht, stellen sich dar als Einwendungen gegen die von Aristoteles zur Begründung seiner Ansicht herangezogenen Vergleichung der Menschen mit den friedlich in demselben Korbe oder Erdhaufen zusammenlebenden Bienen oder Ameisen, welche auch ohne die Fähigkeit, sich vermitteltst der Sprache über das zum allgemeinen Wohl Dienliche zu verständigen, sich, gleichsam als staatskluge Tiere, durch ihr eigenes Urteil und ihre eigenen Triebe zu friedlichem Zusammenleben leiten lassen. Die Beweiskraft der von Aristoteles aus der Beobachtung der tierischen Natur für die Beurteilung des menschlichen Wesens gezogenen Folgerung, welche Hobbes bereits in seiner Schrift „De cive“ I. 2, S. 2 als einen „error a nimis levi naturae humanae contemplatione profectus“ (wir würden sagen, als einen auf oberflächlicher Betrachtung der menschlichen Natur beruhenden irrigen Analogieschluß) bezeichnet hatte, sucht Hobbes, in genauerer Ausführung dieses Einwands, an der bezeichneten Stelle seines „Leviathan“ durch eine Reihe von Argumenten zu entkräften, welche er dem zwischen der menschlichen und tierischen Natur bestehenden Unterschied entnimmt. Mit dem aus seiner Theorie der menschlichen Natur hergeleiteten Satz, daß die Menschen der Ehre und

Würde wegen in beständigen Krieg geraten, jene Tiere aber höchst selten, verbindet er die weitere, gleichfalls aus seiner Auffassung des menschlichen Wesens gerechtfertigte Behauptung, daß dem Menschen nicht sowohl die Freude an dem Besitz, als die höhere Freude an einem größeren Besitz, als ihn andere haben, eigen sei. Damit stellt Hobbes den (freilich unbewiesenen) Satz zusammen, daß unter jenen Tieren das allgemeine Gut auch das Gut jedes einzelnen sei, mithin das Streben nach dem letzteren dem ersteren zu Gute komme. Als weitere Einwendungen, welche sich aus der Vergleichung der menschlichen und tierischen Natur ergeben, macht Hobbes geltend, daß jenen von Aristoteles als staatsklug bezeichneten Tieren sowohl die Vernunft, welche die Menschen zu ungünstigen Urteilen über die Regierung befähige, als auch die „große Kunst“, das Böse für Gutes zu halten, sowie die Fähigkeit, zwischen Schaden und Unrecht zu unterscheiden, abgehe. Indem Hobbes schließlich noch den aus seiner Definition von dem Begriffe des Staates (als eines durch Verträge gebildeten künstlichen Körpers) abgeleiteten Unterschied, daß die Eintracht unter den Tieren sich als Werk der Natur, diejenige unter den Menschen als ein Werk der Kunst und eine Folge von Verträgen darstellt, zu Hilfe nimmt, glaubt er die Kette seiner gegen die aristotelische Ansicht gerichteten Beweisführungen geschlossen.

Die Grundlage für die Darlegung seiner eigenen Ansicht, welche er der aristotelischen Auffassung entgegengesetzte, lieferte ihm seine Theorie der menschlichen Natur, die er, in Übereinstimmung mit der Richtung seiner Moral, auf durchaus selbstsüchtige Triebe zurückführte. Auf Grund einer allerdings einseitigen und oberflächlichen psychologischen Beobachtung stellte Hobbes die Leidenschaften der Ehrbegierde (gloria) und des Eigennutzes (commodum)



als die die menschliche Natur beherrschenden Neigungen hin und leitete aus denselben als den in der menschlichen Natur von Anfang an wirksamen Trieb (conatus) den Trieb der Selbsterhaltung ab. Seiner selbstsüchtigen Moral entsprechend, setzt er den Trieb der Selbsterhaltung dem Verlangen jedes einzelnen nach dem seiner Individualität Guten und Zuträglichen, der Verabscheuung des seiner Individualität Schädlichen gleich. Aus der Beobachtung des menschlichen Wesens ergab sich für Hobbes weiter die Behauptung, daß die Menschen, sofern sie nicht aus Furcht vor größerer Macht in Schranken gehalten werden, von Natur zu Feindseligkeit und Gewalttätigkeit neigen. Um diese Behauptung für seine Theorie des Naturzustandes zu verwerten, führte Hobbes („De cive“ I. 3, S. 8 ff. und „Leviathan“ I. 13, S. 121) die natürliche Ungleichheit der Menschen, welche er ebenso wenig wie die Neigung zur Geselligkeit von vornherein leugnen kann, auf ein möglichst geringes Maß zurück. An die Stelle der natürlichen Ungleichheit setzte er die ursprüngliche Gleichheit aller und erblickte in der letzteren den Antrieb zu gewaltsamer Ausübung der die Menschen beherrschenden selbstsüchtigen Neigungen. In einem Zustande, in welchem sich die Menschen infolge der Gleichheit ihrer Kräfte und ihrer auf Selbsterhaltung gerichteten feindseligen Gelüste wechselseitig Gegenstände der Furcht sind, fand es Hobbes nicht töricht noch tadelnswert noch auch mit der richtigen Vernunft unvereinbar, wenn ein jeder nach Vermögen sein Leben und seine Glieder zu schützen suche. Vermittelst des allgemeinen Satzes, daß das, was der richtigen Vernunft nicht widerstreite, mit Recht geschehen sei, gelangt Hobbes („De cive“ I. 7, S. 11) zu der weiteren Folgerung, dem Menschen in jenem Naturzustande nicht bloß den Trieb der Selbsterhaltung, sondern zugleich das Recht der Selbsterhaltung als eine durch die richtige

Vernunft postulierte Befugnis zuzugestehen. Seinem nominalistischen Standpunkt gemäß erkannte Hobbes keine über den Individuen stehende Macht an, sondern er leitete alle Handlungen ausschließlich aus den selbstsüchtigen Trieben des menschlichen Wesens ab, deren Betätigung er zu gegenseitiger Feindschaft unter den Menschen führen ließ. Daraus ergab sich für ihn, um dem völlig seinen selbstsüchtigen Gelüsten überlassenen Einzelwesen die Ausübung seines natürlichen Selbsterhaltungsrechts im Naturzustande zu ermöglichen, die Notwendigkeit, einem jeden mit dem Recht auf den Zweck der Selbsterhaltung auch die Verfügung über alle zu diesem Behufe unentbehrlichen Mittel zuzugestehen und die Entscheidung in der Wahl derselben sowie das Urteil über die Größe der zu beseitigenden Gefahren dem subjektiven Gutdünken des einzelnen Individuums zu überlassen, d. h. einem jeden ein „natürliches“ Recht auf alles zuzuerkennen.<sup>8)</sup> Indem Hobbes schließlich die ungehinderte Ausübung dieses Rechts im Naturzustand durch das Fehlen jeder autoritativen, über den Individuen stehenden Gewalt ermöglicht sah und die einzige Schranke für die Ausübung der die Menschen beherrschenden Triebe in dem Unvermögen der menschlichen Kräfte erblickte und die Fähigkeit der Menschen, sich alle Übel, selbst

<sup>8)</sup> Zur näheren Begründung dieses Ergebnisses nimmt Hobbes noch eine charakteristisch-subtile Schulargumentation zu Hilfe: wenn es, so argumentiert er („De cive“ I. 9, S. 12) der Vernunft widerspräche, daß ich selbst über eine mich betreffende Gefahr Richter sei, so sei es Vernunft, daß ein anderer über dieselbe zu entscheiden habe; dieselbe Vernunft aber, welche einen anderen zum Richter über die Dinge, welche mich betreffen, macht, läßt mich auch über das, was jenem angeht, urteilen. Demnach habe ich die Vernunft und die Berechtigung, darüber zu entscheiden, ob sein Urteil mir zum Vorteil gereicht oder nicht, folglich — und damit gelangt Hobbes bei seiner Definition des Naturrechtsbegriffes an — habe ich die Befugnis, mich jedes Mittels zu bedienen, mithin ein Recht auf alles.

den Tod, bereiten zu können, als eine durch die tägliche Erfahrung bestätigte Tatsache hinzunahm, ergab sich für ihn der Schluß, daß der ursprüngliche Zustand unter den Menschen nicht ein Krieg schlechthin, sondern ein Krieg aller gegen alle gewesen sei, ein Zustand, dessen Beseitigung die erste Bedingung für die Erhaltung des Menschengeschlechts habe bilden müssen.

Die Einsicht, dass der Urzustand der Menschheit keine Bürgerschaft für die Erhaltung des Menschengeschlechts bietet, ergibt sich auch für Montesquieu auf Grund seiner Theorie des Naturzustandes, stellt sich aber insofern als das Resultat einer sachlich verschiedenen Auffassung dar, als Montesquieu bezüglich des Naturzustandes einer anderen Ansicht als Hobbes huldigt.

Montesquieu leitet seine Theorie des Naturzustandes in der Weise her, dass er sich möglichst eng an den von Hobbes eingeschlagenen Gedankengang anlehnt. Dem Beispiel des Hobbes folgend, geht er von der Beobachtung des menschlichen Wesens, und zwar gleichfalls von dem Satze aus, dass der Mensch zunächst an seine Selbsterhaltung denke. Den Beweis dieses Satzes sucht er auf psychologischem Weg zu erbringen. „L'homme dans l'état de nature, auroit plutôt la faculté de connoître, qu'il n'auroit des connoissances. Il est clair que ses premières idées ne seroient point des idées spéculatives: il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être.“ I. 2, S. 94.“<sup>9)</sup> Während aber Hobbes

<sup>9)</sup> Vergl. dazu Montesquieus Worte im „Extrait du livre de l'Esprit des lois“ S. 3: „Il me semble que nous ne pouvons nous cacher que nous sentons avant de connoître et de comprendre. Loin d'insulter au Créateur, c'est entrer dans ses vues, puisqu'il a voulu que le sentiment de notre existence nous en fit rechercher l'origine.“ S. auch „Défense de l'Esprit des lois, sixième objection, réponse. Oeuvres VI, S. 155, 156.

in dem Triebe der Selbsterhaltung die Ursache gegenseitiger Gewalttätigkeiten unter den an Körperkraft einander gleichen Menschen erblickte, folgerte Montesquieu, dass die Ausübung des Selbsterhaltungstriebes den Menschen zu dem Bewußtsein seiner Schwäche und Ohnmacht gegenüber anderen gelangen lassen und ihn, statt zu gegenseitiger Feindschaft, eher zu gegenseitiger Flucht veranlassen müsse. „Un homme pareil ne sentiroit d'abord que sa foiblesse; sa timidité seroit extrême: et si l'on avoit là-dessus besoin de l'expérience, l'on a trouvé dans les forêts des hommes sauvages; tout les fait trembler, tout les fait fuir. Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s'attaquer.“ I. 2. S. 94, 95. Das so gewonnene Ergebnis erhärtet Montesquieu noch durch den Widerspruch gegen zwei weitere von Hobbes beigebrachte Argumente, welche er im Zusammenhang damit einer besonderen Kritik unterzieht: einerseits hält er dem von Hobbes seiner Theorie der menschlichen Natur zu Grunde gelegten Satz, dass der ursprünglichste Wunsch aller in dem Verlangen nach gegenseitiger Vergewaltigung bestanden habe, den psychologischen Einwand entgegen, der Gedanke an Gewalt und Herrschaft sei so zusammengesetzt und von so vielen anderen Gedanken abhängig, dass er dem Menschen nicht zuerst habe kommen können: „Le désir que Hobbes donne d'abord aux hommes de se subjuguier les uns les autres, n'est pas raisonnable. L'idée de l'empire et de la domination est si composée, et dépend de tant d'autres idées, que ce ne seroit pas celle qu'il auroit d'abord“; andererseits setzt er sich mit der von Hobbes zur Bekräftigung seiner Auffassung des Naturzustandes verwerteten Beobachtung, dass die Menschen, auch wenn sie unter geordneten Gesetzen leben, gleichwohl die Gewohnheit haben, sich nie ohne eine Waffe zu ihrer Verteidigung auf den Weg zu begeben und

zur Sicherung gegen ihre Mitbürger ihre Wohnungen abzuschließen, in der Weise auseinander, daß er diese Tatsache, welche Hobbes nur als einen Rest der im Urzustande der Menschheit berechtigten Notwehr begreiflich fand, vielmehr als eine Folge des — seiner Ansicht nach — erst seit der Gründung von Staatswesen herrschenden Kriegs auffaßt. „Hobbes demande pourquoi, si les hommes ne sont pas naturellement en état de guerre, ils vont toujours armés? et pourquoi ils ont des clefs pour fermer leurs maisons? Mais on ne sent pas que l' on attribue aux hommes, avant l' établissement des sociétés, ce qui ne peut leur arriver qu' après cet établissement, qui leur fait trouver des motifs pour s'attaquer et pour se défendre.“ II. 2, S. 95.

Während also Hobbes die Ursache für die Beseitigung des Naturzustandes in einem allgemeinen, die Existenz des Menschengeschlechts gefährdenden Kriege erblickte, gelangte Montesquieu durch eine erneute Prüfung einzelner seiner Argumente zu dem der Hobbes'schen Ansicht widersprechenden Ergebnis, dass nicht der Zustand eines allgemeinen Krieges, sondern das durch die natürliche Schwäche und Furchtsamkeit der Menschen bedingte Bewußtsein, sich nicht einzeln im Dasein behaupten zu können, den Zusammenschluß zu staatlicher Gemeinschaft und die Gründung rechtlicher Ordnungen veranlaßt habe.

Die Erkenntnis, daß der Naturzustand zu Gunsten rechtlicher Ordnungen verlassen werden müsse, postuliert die Frage, wie der Übergang vom natürlichen Einzelleben zur staatlichen Gemeinschaft zu erklären sei.

Bezüglich der Lösung dieser Frage sind Hobbes und Montesquieu nur insofern einig, als sie — im Einklang mit der in der Naturrechtsschule stets wiederkehrenden Anschauung — den Zusammenschluß zu geordneten Staatswesen auf gewisse, in den Menschen

liegende natürliche Vernunftgesetze zurückführen, welche den Menschen zum Zwecke der Erhaltung ihrer in dem Naturzustande gefährdeten Existenz den Zusammentritt zu geordneter Gemeinschaft gebieten. In der näheren Darlegung dieses Gedankens dagegen geben sich wiederum beachtenswerte Meinungsverschiedenheiten zwischen beiden kund.

Die Anerkennung von Anfang an vorhandener, für alle Menschen verbindlicher Vernunftgesetze, welche die Voraussetzung für die Lösung dieses Problems in der angedeuteten Richtung bildet, ist den Anschauungen beider nicht in gleicher Weise geläufig. Während Hobbes, der Logik des Nominalismus folgend, die Gattungsbegriffe lediglich als Namen und willkürliche Zeichen für die durch die Sinnesempfindungen vermittelten Vorstellungen ansah und die Allgemeingültigkeit sittlicher Begriffe und demgemäß auch allgemeine, allen Menschen gemeinsame Vernunftgebote leugnete, hat Montesquieu die Notwendigkeit einer Anerkennung von Anfang an vorhandener Vernunftgesetze klar und deutlich behauptet. „Il y a donc une raison primitive; et les lois sont les rapports qui se trouvent entre elle et les différents êtres. . .“ etc. Infolge seiner Annahme einer allgemeinen und notwendigen Verkettung der körperlichen Bewegungen<sup>10)</sup> vermag zwar auch Hobbes solche, den Menschen innewohnende moralische Vernunftgesetze, welche er auch, sofern die Vernunft den Menschen unmittelbar von Gott verliehen ist, als „göttliche“ Gesetze bezeichnet („De cive“ IV. 1, S. 63, 64; IV. 24, S. 77), nicht völlig zu leugnen; sofern er aber diesen Gesetzen nur vor dem „inneren Forum“ des Gewissens („De cive“ III. 27, S. 57; „Leviathan“ I. 15, S. 151) Verbindlichkeit zuerkannte und ihre Gültigkeit gegenüber anderen von dem äußer-

<sup>10)</sup> Das Nähere über diesen Punkt vergl. bei Nüscheler, Die Staatstheorie des Thomas Hobbes, herausgegeben von A. L. Kym (Zürich 1865) S. 112.

lichen Umstände, daß auch diese nach jenen ihnen angeborenen Geboten handeln, abhängig machte, für die Erfüllung letzterer Bedingung dagegen in der selbstsüchtigen Natur der Menschen und den im Naturzustande herrschenden Verhältnissen keine Bürgschaft erblickte, so sollte die Zurückführung der rechtlichen Ordnung auf die Gebote einer allen Menschen angeborenen Vernunft nicht diejenige Erklärung sein, welche man von Hobbes erwarten müßte. Wenn Hobbes vielmehr ausschließlich die rohe Gewalt im Naturzustande unter den Menschen, dieselben nicht unzutreffend mit vernunftlosen Tieren vergleichend, entscheiden ließ und das Recht des einzelnen mit seiner Macht identifizierte, hätte eine folgerichtige Durchführung seines Standpunkts ihn auch die Beseitigung dieses Zustandes, unter Mißachtung jener Naturgesetze, allein auf dem Wege der Gewalt, der Konstituierung eines Herrschaftsrechts des stärkeren Individuums über das schwächere finden lassen müssen.

Den Versuch, von diesem Prinzip aus die Entstehung der staatlichen Gemeinschaft zu erklären, hat Hobbes tatsächlich unternommen, wenn er („De cive“ V. 12, S. 87, 88) von dem „eingeführten“ oder „politischen“ Staat („civitas institutiva vel politica“, worunter er den in der noch zu schildernden Weise entstandenen Staat versteht) einen „natürlichen“ oder „erworbenen“ Staat („civitas naturalis et acquisita“. — zur Benennung vgl. auch „De cive“ VIII. 1, S. 139) unterscheidet und den letzteren auf das Recht des Stärkeren gründet. Der Durchführung dieses Prinzipes aber entzog Hobbes selbst die Brauchbarkeit und Konsequenz, indem er mit dem Rechte des Stärkeren seine Theorie des Unterwerfungsvertrages verband und so durch die Verschmelzung zweier grundverschiedener Prinzipien die Entstehung dieser Art von Staat zu erklären suchte. Die höchste Gewalt im natürlichen Staat leitete Hobbes teils aus dem Rechte des Herrn

gegenüber dem Sklaven, teils aus dem der Eltern gegenüber den Kindern her. Die Erwerbung des ersteren gründete er nun nicht unmittelbar auf die Geltendmachung der natürlichen Überlegenheit des Stärkeren über den Schwächeren, sondern, unter Zuhilfenahme seiner Theorie des Vertrags, auf das allerdings erzwungene Paktum, durch welches sich der Schwächere (Sklave) dem Stärkeren (Herrn) gegen Schonung seines Lebens zum Gehorsam verpflichtet („De cive“ VIII. 3, S. 141). In ähnlicher, noch gezwungenerer Weise deduziert Hobbes sodann auch die elterliche Gewalt aus einem zwischen Mutter und Kind (stillschweigend) abgeschlossenen Vertrag, welchen das Kind, als der physisch schwächere Teil, der Erhaltung seines Lebens wegen einzugehen gezwungen ist, vgl. „De cive“ IX., S. 146—159.

Allein den Versuch, die Entstehung von Rechtsverhältnissen aus der natürlichen Überlegenheit einzelner Individuen zu erklären; mußte Hobbes nicht bloß deshalb aufzugeben geneigt sein, weil er sich bei der Durchführung seines Versuchs selbst zu zwei widersprechenden Prinzipien seine Zuflucht zu nehmen genötigt sah, sondern auch, weil er gerade der natürlichen Gleichheit der menschlichen Kräfte bei der Darlegung seiner Lehre vom Naturzustande eine wichtige Bedeutung beigelegt hatte. Eine weitere Erwägung mochte Hobbes zu einer anderen Lösung bestimmen. Hobbes stand in den politischen Kämpfen seines Vaterlandes auf Seiten der stuartischen Partei und mochte glauben, der Sache seiner Partei sowie der Verbreitung seiner eigenen Ansichten nicht besser dienen zu können, als wenn er die Entstehung der Rechtsordnung durch eine mit den von Grotius begründeten Rechtsanschauungen übereinstimmende Theorie zu rechtfertigen suchte, anstatt sie von der unverhohlenen Proklamierung des Rechts des Stärkeren abhängig zu machen. So blieb



denn Hobbes eben nichts anderes mehr übrig, als seine Zuflucht zu jenen von Grotius allem Rechte als sittliche Norm zu Grunde gelegten natürlichen Vernunftgesetzen zu nehmen, welche er im Widerspruch mit seiner sensualistischen Leugnung der angeborenen Begriffe und seiner nominalistischen Zurückführung der Vernunft auf willkürliche Namengebung anerkannt hatte. Im Gegensatz zu Grotius aber, welcher die Ausübung der durch die Vernunft vorgeschriebenen Gebote durch den den Menschen angeborenen sittlichen Trieb der Geselligkeit als von Anfang an gesichert ansah, fand Hobbes Zweck und Ziel der Vernunftgesetze in der Herstellung der im Naturzustand nicht vorhandenen rechtlichen Ordnungen unter den Menschen, indem er die ursprünglichste Bestimmung jener Vernunftgesetze in der Bewahrung der durch die Anarchie des Naturzustandes bedrohten Existenz des Menschen erblickte und aus dieser Fassung der Naturgesetze (als natürlicher Vernunftgebote der Selbsterhaltung<sup>11)</sup>) als erstes und wichtigstes Gebot die Vorschrift der natürlichen Vernunft herleitete, welche dem Menschen gebietet, dem mit seinem Wohlbefinden unverträglichen Zustande des Krieges aller gegen alle zu entsagen und den Frieden — oder, wenn dieser nicht zu erlangen sei, Unterstützung im Kriege — zu suchen („De cive“ II. 2, S. 21, 22; „Leviathan“ I. 14, S. 128). Aus dem ersten Gesetze der natürlichen Vernunft, den Frieden zu suchen, folgert Hobbes das weitere Gebot, daß ein jeder,

<sup>11)</sup> „Est igitur lex naturalis, ut eam definiam, dictamen rectae rationis circa ea, quae agenda vel omittenda sunt ad vitae membrorumque conservationem, quantum fieri potest, diuturnam“, „De cive“ II. 1, S. 20. und: „Das Naturgesetz ist eine Vorschrift oder allgemeine Regel, welche die Vernunft lehret, nach welcher keiner dasjenige unternehmen darf, welches er als schädlich für ihn selbst anerkennt.“ „Leviathan“ I. 14, S. 127.

sobald durch die Herstellung des Friedens für Ruhe und Sicherheit gesorgt ist, zum Zwecke der Erhaltung ruhiger Verhältnisse von seinem natürlichen Rechte, dessen Betätigung die Ursache der im Naturzustande herrschenden Feindseligkeiten bildet, abzustehen und sich mit derjenigen Freiheit, welche er selbst anderen zuzugestehen geneigt ist, begnügen müsse; daraus ergibt sich für ihn als weitere Vorschrift der Vernunft der Satz, daß der Vertrag, durch welchen die Menschen den Akt der Verzichtleistung auf ihr natürliches Recht zu Gunsten der Gesamtheit vollziehen und zu geordneter Gemeinschaft zusammentreten, gehalten werden müsse, da das Gegenteil den Rückfall in den Naturzustand, d. h. den notwendigen Krieg aller gegen alle, zur unvermeidlichen Folge habe („De cive“ III. 1, S. 37, 38). Aus dem letzteren Gebote deduziert Hobbes sodann alle weiteren Gesetze („De cive“ III. 8—25, S. 44—56; „Leviathan“ I. 15, S. 145—150), welche den Verzicht auf die im Naturzustand herrschenden Untugenden der Unbilligkeit, Undankbarkeit, Grausamkeit und andere Laster zum Gegenstand haben.

Mit den Hobbesschen Anschauungen stimmt Montesquieu nicht durchgehends überein. Wie Hobbes führt er die Beseitigung des Naturzustandes und die Herstellung rechtlicher Ordnungen auf die Einwirkung der Naturgesetze der Vernunft zurück, welche er gleichfalls einzig und allein aus der Natur der Menschen herleitet. „Avant toutes ces lois, sont celles de la nature, ainsi nommées, parce qu'elles dérivent uniquement de la constitution de notre être“ (I. 2, S. 94); ebenso erblickt er ihren ersten und ursprünglichen Zweck in der Selbsterhaltung des Menschen: „L'homme, dans l'état de nature, auroit plutôt la faculté de connoître qu'il n'auroit des connoissances. Il est clair que ses premières idées ne seroient point des idées spéculatives: il songeroit à la conservation de son

être, avant de chercher l'origine de son être' etc. (vgl. schon oben). Innerhalb dieser Uebereinstimmung aber ergeben sich aus jenem von Montesquieu gegenüber Hobbes beobachteten Verfahren, unter möglichst enger Anlehnung an den von Hobbes eingeschlagenen Gedankengang eine von der Hobbeschen Ansicht abweichende Auffassung zu erhärten Meinungsverschiedenheiten im Einzelnen in der Weise, dass Montesquieu der von Hobbes aufgestellten Stufenfolge von Naturgesetzen eine andere, ihr widersprechende gegenüberstellt. Als Inhalt des ersten jener Naturgesetze fasst zwar auch Montesquieu den Frieden („... et la paix seroit la première loi naturelle“ I. 2, S. 95); im Gegensatz zu Hobbes aber, welcher in den im Naturzustande herrschenden Verhältnissen die Möglichkeit eines solchen leugnete und in der Herstellung desselben den Zweck des ersten Naturgesetzes erblickte, sah Montesquieu den Frieden angesichts der natürlichen Schwäche der menschlichen Natur als bereits im Naturzustande vorhanden an, indem er andererseits die gegenseitige Feindschaft unter den Menschen erst mit dem durch den Zusammenschluss zu Staatswesen bewirkten Bewusstsein grösserer Kraft beginnen liess: „L'homme, dans l'état de nature, auroit plutôt la faculté de connoître qu'il n'auroit des connoissances. Il est clair que ses premières idées ne seroient point des idées spéculatives: il songeroit à la conservation de son être, avant de chercher l'origine de son être. Un homme pareil ne sentiroit d'abord que sa foiblesse; sa timidité seroit extrême; ... tout les fait trembler, tout les fait fuir. Dans cet état, chacun se sent inférieur; à peine chacun se sent-il égal. On ne chercheroit donc point à s'attaquer, et la paix seroit la première loi naturelle“ etc. I. 2, S. 94.95; dagegen: „Sitôt que les hommes sont en société, ils perdent le sentiment de leur foiblesse, l'égalité qui étoit entre eux cesse, et l'état de guerre commence.

Chaque société particulière vient à sentir sa force: ce qui produit un état de guerre de nation à nation. Les particuliers, dans chaque société, commencent à sentir leur force: ils cherchent à tourner en leur faveur les principaux avantages de cette société; ce qui fait entre eux un état de guerre.' I. 3, S. 97. Während Hobbes sodann, gemäss der Rücksicht, welche er dem Begriffe des natürlichen Rechts in seiner Untersuchung eingeräumt hatte, den Verzicht auf dieses zu dem zweiten Vernunftgesetz der Selbsterhaltung erhob, fand Montesquieu den Inhalt desselben vielmehr in dem durch das Gefühl der natürlichen Schwäche bedingten (materiellen) Bedürfnis, zum Zwecke des für die Existenz des Menschen notwendigen Unterhalts Nahrung zu suchen, und stellte damit als drittes Naturgesetz das Verlangen geschlechtlicher Mischung zusammen. „Au sentiment de sa foiblesse, l'homme joindroit le sentiment de ses besoins. Ainsi une autre loi naturelle seroit celle qui lui inspireroit de chercher à se nourrir. — J' ai dit que la crainte porteroit les hommes à se fuir; mais les marques d' une crainte réciproque les engageroient bientôt à s'approcher. D'ailleurs, ils y seroient portés par le plaisir qu' un animal sent à l'approche d' un animal de son espèce. De plus, ce charme que les deux sexes s'inspirent par leur différence augmenteroit ce plaisir; et la prière naturelle qu' ils se font toujours l'un à l'autre seroit une troisième loi“ I. 2, S. 95, 96. Mit dem vierten seiner Naturgesetze, dem Wunsch in Gesellschaft zu leben („de vivre en société“), welcher sich außer aus dem Gefühl der natürlichen Schwäche<sup>12)</sup> noch als eine

<sup>12)</sup> Dies ist unter dem „sentiment que les hommes ont d'abord“ I. 2. S. 96) zu verstehen. Die Stelle scheint vielfach falsch verstanden worden zu sein; wenigstens geben die Übersetzer Montesquieus den Sinn der Stelle ungenau und unrichtig wieder, wenn sie „sentiment“ mit „Empfindung“ übertragen, vergl. die Übersetzung von 1782 („Des Herrn von Montesquieu

Folge des den Menschen eigenen Bildungstriebes ergeben müsse, schließt Montesquieu seine Bemerkungen über diesen Gegenstand ab, um sich im folgenden (dritten) Kapitel dem eigentlichen Thema seines Werkes, den positiven Gesetzen, zuzuwenden.

Werk vom Geist der Gesetze“, Altenburg I. S. 27): „außer der Empfindung, welche die Menschen gleich Anfangs haben . . .“ und Fortmann („Der Geist der Gesetze von Montesquieu . . .“ übersetzt. Leipzig 1891) S. 5: „Außer der Empfindung, welche die Menschen anfänglich besitzen . . .“, ebenso irreführend ist Hauswald („Der Geist der Gesetze. Aus dem Französischen des Herrn von Montesquieu neu übersetzt.“ Görlitz 1804) I. S. 8: „Zu den Trieben, welche dem Menschen angeboren werden . . .“ Von einer dem Menschen angeborenen Empfindung ist in dem Gedankengang Montesquieus keine Rede. Die Worte „*outré le sentiment que les hommes ont d'abord*“ sind vielmehr eine fast wörtliche Wiederaufnahme des Satzes „*un homme pareil ne sentiroit d'abord que sa foiblesse*“ I. 2, S. 94 (vgl. ferner: „*au sentiment de sa foiblesse l'homme joindroit le sentiment de ses besoins etc.*“, ib. S. 95), in welchem Montesquieu das Gefühl der natürlichen Schwäche als das in der menschlichen Natur zuerst und von Anfang an vorhandene „*sentiment*“ klar und deutlich hinstellt. Den Gedanken, daß das Gefühl der natürlichen Schwäche den ersten Anlaß für die Vereinigung der Menschen zu geordneter Gemeinschaft gebildet habe (s. o.), setzen die folgenden Worte („ . . . ils parviennent encore à avoir des connoissances; ainsi ils ont un second lien que les autres animaux n'ont pas. Ils ont donc un nouveau motif de s' unir“) in der Weise fort, daß sie zu diesem ersten Anlaß des Zusammenlebens unter den Menschen als zweite Ursache („*second lien*“ . . . „*nouveau motif*“) die den Menschen vom Tiere unterscheidende Erwerbung von Kenntnissen hinzufügen.

---

Folge  
geben  
über C  
(dritte  
den po

Werk v  
der Emp  
und For  
übersetz  
die Men  
Hauswa  
des Her  
S. 8: „  
werden  
ist in de  
„outr  
vielmehr  
homme  
S. 94 (V  
jointroit  
Montesq  
in der  
handene  
daß das  
für die V  
gebildet  
parvienn  
un secon  
un nouv  
diesem e  
als zwei  
den Mer  
Kenntnis

striebe  
er-  
merkungen  
folgenden  
es Werkes,

27): „außer  
gs haben ...“  
esquieu ...“  
dung, welche  
reführend ist  
ranzösischen  
brilitz 1804) I.  
n angeboren  
Empfindung  
. Die Worte  
bord“ sind  
s Satzes „un  
viblesse“ I. 2,  
esse l'homme  
, in welchem  
liche als das  
ng an vor-  
en Gedanken,  
ersten Anlaß  
Gemeinschaft  
(„... ils  
insi ils ont  
Ils ont donc  
daß sie zu  
en Menschen  
motif“) die  
erbung von



