

**Zeitschrift:** Schweizer Erziehungs-Rundschau : Organ für das öffentliche und private Bildungswesen der Schweiz = Revue suisse d'éducation : organe de l'enseignement et de l'éducation publics et privés en Suisse

**Herausgeber:** Verband Schweizerischer Privatschulen

**Band:** 35 (1962-1963)

**Heft:** 5

**Artikel:** Zur Staatsauffassung bei Rousseau und Montesquieu

**Autor:** Löhner, F.

**DOI:** <https://doi.org/10.5169/seals-851578>

### **Nutzungsbedingungen**

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften auf E-Periodica. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. Das Veröffentlichen von Bildern in Print- und Online-Publikationen sowie auf Social Media-Kanälen oder Webseiten ist nur mit vorheriger Genehmigung der Rechteinhaber erlaubt. [Mehr erfahren](#)

### **Conditions d'utilisation**

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. La reproduction d'images dans des publications imprimées ou en ligne ainsi que sur des canaux de médias sociaux ou des sites web n'est autorisée qu'avec l'accord préalable des détenteurs des droits. [En savoir plus](#)

### **Terms of use**

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. Publishing images in print and online publications, as well as on social media channels or websites, is only permitted with the prior consent of the rights holders. [Find out more](#)

**Download PDF:** 10.01.2026

**ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>**

réfugiés français, Rousseau citoyen de Genève et grand écrivain français, Rousseau suisse dans son amour des petits Etats se gouvernant eux-mêmes et protestant libéral dans sa *Confession de foi du vicair savoyard*, Rousseau amoureux de la nature, de celle de nos lacs et de nos montagnes, mais de celle aussi qu'il chérissait en Ile de France, Rousseau en-

fant d'une de nos Républiques et qui reçut la sépulture la plus grandiose quand la Révolution française déposait sa dépouille au Panthéon: Jean-Jacques Rousseau appartient indistinctement à nos deux pays, à la Suisse et à la France. Que dis-je? Sa mémoire et sa gloire appartiennent à l'humanité tout entière.

*Für den Literaturunterricht auf der Oberstufe*

## Zur Staatsauffassung bei Rousseau und Montesquieu

Dr. F. Löhner

Staat — Staatsauffassung. Was ist der Staat? Woher kommt er? Was ist sein Zweck? Die erste Frage läßt sich verhältnismäßig leicht beantworten. Mit trockenen Worten sagt uns das Lexikon: «Der Staat ist die Vereinigung der Menschen eines Landes unter einer höchsten Gewalt», fügt dann aber vorsichtig hinzu, «dabei ist allerdings zu bemerken, daß die wissenschaftlichen Ansichten über den Staat weit auseinandergehen.»

Wenn schon die erste Frage nicht eindeutig beantwortet werden kann, so bieten die zwei nächsten nach dem Woher und dem Zweck noch größere Schwierigkeiten. Der eigenen Weltanschauung entsprechend wird ein jeder Mensch, ja wird eine ganze Epoche die Beantwortung anders gestalten. In den Theokratien der Orientalen im Altertum herrschte die Ansicht, daß der Staat eine göttliche Stiftung und daß die Regierungsgewalt einen Teil der göttlichen Weltordnung darstelle. Auch der mittelalterliche Mensch, an Gott und die Kirche gebunden, sah im Staat eine göttliche Einrichtung. Weihe und Stärke erhielt diese von Gott abgeleitete Staatsgewalt durch die Macht der Kirche, obwohl gerade aus dieser Verbindung ernste Widerstände der Staatsgewalt erwuchsen, wenn die Kirche Anspruch auf Vorrang und Vorrecht erhob und verlangte, daß sich alle andern Gewalten ihr zu unterwerfen hätten. Als jedoch die alles umfassende weltliche und geistige Autorität der Kirche am Ausgang des Mittelalters und zu Beginn der Neuzeit verblaßte, sank allmählich die Auffassung von dem göttlichen Ursprung und der Gottgebundenheit der Staatsgewalt dahin. Staat und Gott wurden getrennt. Noch mehr machten sich im 17. Jahrhundert Strömungen breit, die im Staat nicht mehr etwas von Gott Gegebenes, sondern von den Menschen Gebildetes sahen. Bei Grotius und in vermehrtem Maße bei Hobbes und Locke finden wir diese neuen Ideen. Der Staat ist auf dem Selbsterhaltungstrieb und dem Egoismus der Menschen aufgebaut. Mit dieser Theorie wurde

im 17. Jahrhundert die Grundlage gelegt, auf der das 18. Jahrhundert — also Montesquieu (1689-1755) und Rousseau (1712-1778) — weiter aufbauen konnte.

Ein Versuch, das Idealbild des Staates, so wie diese beiden Denker es sahen, klar vor uns erstehen zu lassen, begegnet manchen Schwierigkeiten. Im 3. Buch, Kapitel 9 seines *Contrat Social* sagt Rousseau: «Quand donc on demande absolument quel est le meilleur gouvernement, on fait une question insoluble comme indéterminée; ou, si l'on veut, elle a autant de bonnes solutions qu'il y a de combinaisons possibles dans les positions absolues et relatives des peuples.» Dieses Zitat weist auf die große Dehnbarkeit, welche die Beantwortung dieser Frage in sich schließt, hin. Auch Montesquieu sagt in seinen *Pensées et Fragments inédits*, II, § 1788: «Plusieurs gens ont examiné qui vaut mieux de la monarchie, de l'aristocratie ou de l'état populaire. Mais, comme il y a une infinité de sortes de monarchies, d'aristocraties, d'états populaires, la question ainsi exposée est si vague qu'il faut avoir bien peu de logique pour la traiter.» Die Schwierigkeit, eine eindeutige Antwort von Rousseau und Montesquieu zu erhalten, liegt aber nicht nur in der Problemstellung selber, sondern es spielen noch andere Gründe mit. Diese beiden Männer lebten in einer Zeit, in der ihre Ideen, wenn scharf und offen kundgegeben, den härtesten Widerstand der Opposition, der kirchlichen und monarchistischen Partei, finden mußten. Sie konnten ihre Ansichten darum nur in bedingter Form geben. Rousseau stellte den Urzustand der Menschen als hypothetisch dar. Er, wie auch Montesquieu, griffen im *Contrat Social* und *L'Esprit des Lois* zu Bildern der Vergangenheit, zu den Römern und Spartanern, oder sie erläuterten soziale Zustände des Orients als ein nicht mißzuverstehendes Bild des monarchistisch-despotischen Frankreichs. Hier konnten sie ungehindert Kritik üben, ohne Ge-

fahr zu laufen, der Strenge der Zensur zu verfallen, von der sie trotzdem nicht verschont blieben. Wie sehr diese Methode der Vorsicht und vorbauenden Klugheit ihre Arbeit beeinflusste, ersehen wir daraus, daß man Rousseau und Montesquieu in hohem Maße für die Französische Revolution 1789 und selbst für die sozialdemokratischen und kommunistischen Ideen des 19. Jahrhunderts verantwortlich gemacht hat, während Champion in seinem «J. J. Rousseau et la Révolution française» es unternimmt, das Gegenteil zu beweisen und mit Zitaten zu belegen. Es kommt weniger auf einzelne Sätze an, die oft von der Notwendigkeit eines Kompromisses, einer Unterwerfung unter die in Frankreich herrschende Staatsform diktiert wurden, als, wenn man so sagen soll, auf den zwischen den Zeilen sich offenbaren Geist, denn unter all den Hüllen geschichtlich-geographischer Erscheinungsformen lebt der echt Rousseauisch-Montesquieuische Geist. Man hat nur die Form zu durchbrechen, um in den Kern ihres Denkens einzudringen.

Beiden Denkern gemeinsam ist die Kritik an den herrschenden Formen, der Kampf gegen das Bestehende, das Bestreben, etwas Neues, Besseres an Stelle des Alten zu setzen. Im engen Anschluß an ihre großen Vorbilder in der Antike, an Plato und Aristoteles, unterziehen sie die demokratische, monarchische und despotische Regierungsform einer Prüfung, bald lobend, bald tadelnd. Die bisherigen Sitten, Gebräuche, Gesetze tragen den Stempel des Mangelhaften, Fehlbaren; die gesellschaftlichen wie die politischen und sozialen Beziehungen sind teils gelockert, teils kranken sie in ihrer Grundlage, es herrschen Reichtum und Luxus am französischen Hofe und in hohen aristokratischen Kreisen, Armut und Not dagegen bei der von Steuern überlasteten Bauernschaft, die bedrückt wird von Unfreiheit, Leibeigenschaft und Elend.

## I.

Wie steht einer solchen Welt Montesquieu gegenüber? Er ist — wie er sich auf der Marmorstatue von Clodion uns darstellt — der ernste, ruhige Denker, der aber trotzdem ein Kind seiner Zeit ist, mit ihr lächeln und lachen und überaus geistreich scherzen kann. Doch haben Phantasie, Stimmung und Empfindung nie seinen klaren Verstand getrübt, ja er konnte von sich sagen, daß kein Kummer ihn bedrückt habe, den eine Stunde Lektüre nicht verjagt hätte. Montesquieu sieht darum das Bild seiner Zeit und seines Landes mit dem scharfen Blick des rational-logisch, ruhig und klar denkenden Gelehrten und Staatsmannes, der, wenn er sich auch dem Einfluß der naturwissenschaftlich-empirischen

Schule eines Hobbes und Locke nicht entziehen konnte und sogar die spätere Milieuthorie eines Hippolyte Taine uns ahnen läßt, doch an der Grundlage des alten Idealismus festhielt. Er, der Präsident des Parlamentes von Bordeaux, fühlt sich als Aristokrat und bleibt mit den Privilegien seiner Adelskaste verbunden. Von dieser psychologischen Voraussetzung aus ist darum sein Reformwerk des Staates zu verstehen: es ist rational, begrifflich. Montesquieu nimmt die Gesellschaft in ihrer bestehenden Form an, der Bürger bleibt in der Gemeinschaft, in die er bis jetzt hineingestellt war; an dem Fundament der Gesellschaft wird nicht gerüttelt. Ihn kümmert nicht die alte Frage, ob die Gesellschaft und der Staat durch menschliche Vereinbarung oder durch die Natur entstanden seien. Er forscht nicht nach dem Ursprung dieser Gesellschaft; für ihn ist ihre Entwicklung etwas in der Natur der Sache Gegebenes. Wie um Vater und Mutter sich die Kinder gruppieren und die Familie bilden, so formt sich aus der Gesamtzahl der Familien und der Einzelmenschen die Gesellschaft. «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 paraît ridicule. Si les hommes n'en formaient point, s'ils se quittaient et se fuyaient les uns les autres, il faudrait en demander la raison, et chercher pourquoi ils se tiennent séparés. Mais 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.» (L. P. 94, 1)

Dieser Gesellschaft gegenüber steht der Staat als eine politische, abstrakte Einheit, als Ausdruck der Regierung und Verwaltung der Gesellschaft. Die Gesetze sind ebenfalls etwas rationell, ideell Gegebenes, um die Beziehungen dieser Gesellschaft zu diesem Staat zu ordnen. «Les lois, dans la signification la plus étendue, sont les rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses ... la création, qui paraît être un acte arbitraire, suppose des règles aussi invariables que la fatalité des athées.» (E. L. I, 1)

Mit diesen Worten bekennt sich Montesquieu zum Lager des rationalen Idealismus, der, entgegen dem Pragmatismus und radikalen Empirismus, im Gesetze etwas Festes und keine bloße Entwicklungsform erblickt. Für ihn kann es demnach nur eine Aufgabe geben: die Gesetze, d. h. die Beziehungen zwischen Gesellschaft und Staat aufzufinden, klar zu formulieren und dem Klima, den Bodenverhältnissen, der geschichtlichen Entwicklung entsprechend zu erklären. Dabei ist es wesentlich aufzudecken, welche Beziehungen und Gesetze für die Freiheit des Staates und das Wohl der Gesellschaft

am geeignetsten sind. Da Montesquieu an der Gesellschaftsform nicht rüttelt, sondern sie als gegeben annimmt, kann er nurmehr die politische Seite der Staatsform reformieren.

Die Freiheit des Staates ist das oberste Prinzip: Unabhängigkeit nach außen andern Staaten gegenüber, Unabhängigkeit im Innern, Wahrung der Gesetze und der politischen Freiheit. Diese wird in Buch 11, K. 4, *De l'Esprit des Lois* mit folgenden Worten definiert: «Une constitution peut être telle que personne ne sera contraint de faire les choses auxquelles la loi ne l'oblige pas, et à ne point faire celles que la loi permet.»

Nicht als ob Montesquieu die persönliche Freiheit beiseiteschieben würde; er betonte ihre Notwendigkeit des öfteren, nannte er sich ja selbst — vielleicht in Anlehnung an Aristoteles — gern einen «citoyen», Bürger, und nicht einen «sujet», Untertanen, um damit sein Recht der Teilnahme an den öffentlichen Geschäften und an der Politik des Staates zu betonen. Er verlangte ferner humane Gesetzgebung, er verwarf die Inquisition, forderte die Abschaffung des Sklavenhandels und der Sklaverei und stand ein für eine Milderung der Kriminalgesetzgebung. Die politische Freiheit jedoch ist ihm das Höchste, sie ist das Ideal der Freiheit für einen Staatsbürger. Für ihre Erhaltung muß er sich einsetzen.

## II.

Bevor wir auf der bei Montesquieu erhaltenen Grundlage weiterschreiten, um zu sehen, wie die Staatsidee sich in den Staatsformen auswirkt, stellen wir ihm zunächst Rousseau gegenüber.

Hier finden wir nicht den begüterten Aristokraten. Seinem Lebensgang entsprechend, was Rousseau ein Kind des Volkes, er war mit allen Schichten der Bevölkerung in Berührung getreten, mit Bauern- und Arbeiterkreisen, mit Geistlichkeit, Bürgertum und Adel. So lernte er die Sitten und Gebräuche, die Licht- und Schattenseiten, die Halbfreiheit und Oberflächlichkeit damaliger Kultur kennen. Er sah die ungeordneten Zustände im Staatswesen, aber er sah sie unter dem Gesichtswinkel der Gesellschaft. Für ihn waren Verfassungs- und Verwaltungsfehler nur eine Folge des erkrankten sozialen Lebens. Rousseau, das Kind des Mittelstandes, hatte die Höhen und Tiefen menschlicher Existenz in weit stärkerem Maße durchkostet, war weit mehr vom Schicksal herumgeworfen worden — wenn auch nicht immer ohne eigenes Verschulden — als Montesquieu, der Baron de la Brède.

Dazu gesellte sich bei Rousseau die empfindsame Welt der Gefühle und des Herzens. Er war der äußerlich wie innerlich unstete Mensch, ein Wande-

rer, der am liebsten nach armenischer Art sich kleidete: im Kaftan mit der Pelzmütze und dem Gürtel, wie wir ihn auf dem Portrait des Malers Watelet sehen. Er hastete durch das Leben, ohne festen Wohnsitz, ein irrender Pilger, wirtschaftlich und seelisch. Ein Verständnis für die abstrakten Formen der Politik, der Staatswissenschaft und der Gesetzgebung war ihm nicht natureigen. Sein Reformwerk mußte bei dem ihm Zunächstliegenden, bei dem Menschen als Einzelwesen und bei der Gesellschaft als dem zusammenfassenden Ausdruck dieser Einzelwesen beginnen.

Nach seiner Auffassung war die Gesellschaft zerüttet; ja noch mehr: die Schwächen, das Leid, das Unglück rührten daher, daß die Gesellschaft auf ganz falscher Grundlage aufgebaut war und von verkehrten Voraussetzungen geleitet wurde. Nur eine völlige Umstürzung des Bestehenden konnte Besserung bringen. Die Gesetze, der Staat, die Gesellschaft werden nicht als gegeben, sondern als geworden angeschaut, als etwas, das sich in eine falsche Richtung hineinentwickelt hat und darum umgestürzt werden muß. Vom Staat ist zunächst überhaupt nicht die Rede; denn er ist ein Sekundärprodukt, ein notwendiges Übel. Nicht die politische Freiheit ist das erste, sondern die persönliche Freiheit des einzelnen. Diese persönliche Freiheit war am größten, als der Mensch, der Urmensch, in Wäldern und Berghöhlen lebte, täglich, nur mit der Keule bewaffnet, auf die Nahrungssuche ausging. Wurde er von einem Stärkeren vertrieben, so wählte er sich einen anderen Ort. Alles Land stand ihm zur Verfügung. Er konnte es bebauen und von den Erträgen in der ungünstigen Jahreszeit leben. Das Land gehörte allen; die Mühe der Arbeit aber war die des einzelnen, und deshalb konnte er auf die Frucht dieser Mühen, d. h. auf die gewonnenen Erträge den Anspruch des Privateigentums erheben. Jedoch drohte die Gewalttätigkeit des körperlich Stärkeren, der seinen Nebenmenschen der Frucht seiner Arbeit berauben konnte. So lebte der Mensch zwar einerseits in vollständiger persönlicher Freiheit und Ungebundenheit, andererseits aber in großer Unsicherheit, hervorgerufen durch die Gewaltmacht des Stärkeren. Der Mensch mußte sich dagegen schützen. Das konnte aber nur auf dem Wege einer Verständigung und Verbindung mit seinen Mitmenschen geschehen. Diese waren in der gleichen Lage persönlicher Freiheit und physischer Gebundenheit durch den Starken. Sie schlossen deshalb einen Vertrag, durch den sie des Schutzes der Gesamtheit sicher wurden, dafür sich aber zu einer Unterwerfung unter den Willen dieser Gesamtheit bereit erklärten. Damit wurde der Staat geschaf-

fen. Die persönliche Freiheit ging verloren; soziale, wirtschaftliche und politische Sicherheit wurde dafür eingetauscht (Contrat social, I, 8). Der einzelne ist sich dieses freiwilligen Verzichtes auf die persönliche Freiheit stets bewußt, er weiß, daß er einen Vertrag, einen Gesellschaftsvertrag, eingegangen ist.

Soweit Rousseau. Auf dieser Grundlage baut er sein Staatsgebäude auf, das, weil aus anderer Wurzel entsprungen, auch in seiner fernerer Entwicklung manche Verschiedenheit zeigt. Rousseau hat die Lehre des «Gesellschaftsvertrages», die Johannes Althusius schon 1610 entwickelt hatte, mit aller Schärfe und Klarheit wieder aufgegriffen und fortgeführt. Es ist hier jedoch nicht der Rahmen zu untersuchen, wie weit Rousseaus Ansichten über die

von ihm entworfene historische Entwicklung zu Recht bestehen, sich mit neueren Forschungen decken oder nicht. Ich will auch nicht auf Althusius und andere, besonders antike Quellen eingehen, aus denen Rousseau, resp. Montesquieu geschöpft hatten. Es handelt sich in dieser Arbeit rein um eine literarische, psychologische Untersuchung der Rousseauischen Auffassung im Gegensatz zu jener von Montesquieu. Wenn ich deshalb das bis jetzt Dargelegte zusammenfassend wiederhole, so läßt sich feststellen, daß Rousseau und Montesquieu gegen das herrschende Kultur- und Staatsleben ankämpfen. Bei Montesquieu ist dieses Vorgehen bedingt durch gedanklich-rationale Erwägungen, bei Rousseau durch die vom Gefühl durchtränkte Lebenserfahrung. (Schluß folgt)

## Gedanken Ramuz' über Schule und Technik

Wenn wir die Not der heutigen Schule bedenken, so begreifen wir, wie gegenwartsnah Ramuz' Anklage ist. Er wirft der Schule vor, sie überschreite ihre Grenzen, sie kämpfe gegen das Individuum und gegen seine Eigennatur im Namen eines abstrakten Menschenideals, sie setze das tote Zeichen an Stelle des lebendigen Bildes. Die meisten Menschen, die Bauern sogar, finden sich nur mühevoll zu der harten Wirklichkeit des Bodens, des Waldes, des Felsens zurück.

«Die Schule, eine gewisse Schule erstickt im Kinde den Sinn für Dinge, Form, Stoff und Luft, den Sinn des Lebens und der Welt — und all mein Sinnen und Trachten als Dichter ging dahin, eben diesen Sinn zu wecken, ihn zu seiner Ursprünglichkeit zurückzuführen, jenem falschen ‚Ideal‘, jener falschen ‚Poesie‘ zu enttrinnen. Daher kehrte ich als Dichter bei den unscheinbarsten und geringsten Leuten ein, bei Mausern und Fischern, bei den ‚Primitiven‘, die in sich selbst ihr unformuliertes Gesetz gefunden. Im Namen der Schule verabscheut die Schule das Nichtformulierte, im Namen der Syntax das Stammeln. Was aber tut der Mensch im Grunde seiner Natur und angesichts des Mysteriums als stammeln?»

An Stelle von «Menschen», die sie doch heranbilden will, züchtet die Schule nur auf einem Leist abgezogene Kleinbürger.

Aber auch die Maschine bewirkt eine Entfremdung, eine Abspaltung des Menschen von der Natur. Die Maschine, ein fremdes Glied zwischen Mensch und Landschaft, unterbricht «den gewissen Strom zwischen Mensch und Materie». Sie ist eine fremde, dämonische Kraft, ihre Tätigkeit entgeht der Über-

wachung durch den Menschen; sie bildet einen Mechanismus, der, vom Menschen unabhängig und im Gegensatz zum Werkzeug, ihm feindlich gesinnt ist. Der überhandnehmende technische Fortschritt ist fragwürdig. Der Mensch verliert durch diesen ebensoviel, als er gewinnt.

«... vielleicht erlangt der Mensch nichts, ohne zugleich etwas zu verlieren, und man macht sich eine vollkommen falsche Vorstellung vom Menschen, wenn man glaubt, daß jeder technische Fortschritt ein Gewinn für ihn sei.»

Der moderne Mensch wird nicht nur zum Räderwerk in der Fabrik, sondern auch zum mechanisch bedingten Bestandteil einer automatisierten Gesellschaft. Diese große «Lebensmaschine» zwingt ihn zur Arbeit, versorgt ihn in funktionellen Wohnmaschinen, heilt ihn oder versucht wenigstens ihn zu heilen, wenn er krank ist, begräbt ihn, wenn er stirbt, sorgt sogar für seine Unterhaltung.

«... die soziale Maschine — eine große Lebensmaschine, die man überall für ihn (für den Menschen) aufbaut und wo die Individuen nur noch durch das System bewegte Räderwerke sein werden.»

Die Glieder dieser Gesellschaft haben fast alle Beziehungen zum Leben, zum Elementaren verloren. Daher der Mangel an eigenen schöpferischen Gedanken, an Ideen. «Die fertig vorgebildeten Ideen drängen sich uns aus den Zeitungen, den Büchern und den Gesprächen auf. Eine auf die Spitze getriebene Zivilisation hat die Städte dem totalen Leben entzogen, sie kränkeln an der ‚Idee‘.»

Der Arbeiter in der Fabrik, der Techniker, der Händler, ja sogar vielfach der Bauer sind Schüler