

BERICHT DES HERAUSGEBERS

„Le droit ne sauroit estre injuste, c'est une contradiction; mais la loy le peut estre“, schreibt Gottfried Wilhelm Leibniz in einer wohl auf 1703 zu datierenden Schrift, die im vorliegenden Band erstmals historisch-kritisch ediert vorliegt¹. Demnach zählt nach Leibniz die Lehre von Recht und Gerechtigkeit zu denjenigen Lehren, die nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen abhängen. Weil Gerechtigkeit in einer bestimmten Kongruenz und Proportion besteht, kann erkannt werden, ob etwas gerecht ist, auch wenn es keinen gäbe, der die Gerechtigkeit ausübte, und keinen, gegen den sie ausgeübt würde. Es ist nämlich notwendig, dass es etwas Gerechtes gibt, auch wenn überhaupt kein Gesetz, keine Gewohnheit, kein Kommentar auf Erden vorhanden wäre. Der Fehler derjenigen, so Leibniz, die die Gerechtigkeit von der Macht abhängig machen, bestehe darin, dass sie das Recht mit dem Gesetz verwechseln.

So überrascht es nicht, dass der Konstanzer Rechtsphilosoph und Rechtshistoriker Matthias Armgardt gerade in dieser Leibniz'schen, der Gegenwart einschließlich der politischen, philosophischen und juristischen Fachwelt fremd gewordenen kategorialen Trennung zwischen Recht (*droit*) und Gesetz (*loi*) die Grundlage der Rechtstheorie von Leibniz sieht. Denn für Leibniz sei Recht oder Gerechtigkeit dem Wesen nach Proportion, gehöre damit in den Bereich der notwendigen Wahrheiten und dürfe keinesfalls mit Gesetzen, deren Basis die Macht des Gesetzgebers sei und die in den Bereich des Kontingenten gehöre, verwechselt oder vermischt werden. Meist werde „ein Konglomerat aus Gesetzen, Urteilen und rechtswissenschaftlicher Literatur als ‚Recht‘ bezeichnet“ (S. 14). So lässt sich Leibniz' Kritik sowohl an Hobbes' Voluntarismus als auch an Pufendorf als eine Verteidigung dieses auf Platon zurückgehenden Trennungsprinzips verstehen, denn während nach Hobbes nicht nur Gesetze, sondern auch das Recht auf der Macht des Herrschenden beruhen, hätte, nach Leibniz, Pufendorf Recht und Gesetz „unzulässig miteinander vermengt“. Mit Blick auf das Zivilrecht und somit auf Leibnizens Beschäftigung mit dem römischen Recht bedeutet dieses Trennungsprinzip, dass die Regeln aus dem Recht folgen – und nicht umgekehrt. Dennoch geht es Armgardt bei seinem Rückgriff auf die Leibniz'sche kategorische Unterscheidung zwischen Recht und Gesetz in erster Linie weder um den „platonischen Ideenhimmel“ (S. 22) noch um die römischen „Digesten oder Pandekten“ (ebd.). Armgardt betrachtet die Leibniz'sche Rechtstheorie „vor der Folie der Gegenauffassung“ und sieht darin „gleichsam das Gegenmodell zum heute in der Jurisprudenz weit verbreiteten Positivismus“ (S. 23). „Die Entwicklung im Recht führte im 19. Jahrhundert europaweit zu einem Siegeszug des Positivismus – der

1 Unten, S. 143–163, Zitat S. 154, Z. 6–7; S. 155, Z. 5–7. Zur Überlieferung der Schrift siehe unten, S. 12, aber vor allem die Einleitung von Stefan Luckscheiter, unten, S. 139–141 sowie S. 143, 164.

abrupt mit den Nürnberger Kriegsverbrecherprozessen endete. Die Verurteilung der Kriegsverbrecher wegen „Verbrechen gegen die Menschlichkeit“ war ohne Rückgriff auf naturrechtliche Vorstellungen nicht möglich“ (S. 27). „Die von Leibniz aufgeworfene Frage nach dem Ausgangspunkt für die Kritik an ungerechten Gesetzen trat wieder stärker ins Bewusstsein“ (ebd.). Dies zeige, so das Fazit von Armgardt, dass die Leibniz'sche Rechtstheorie auch heute noch von großer Aktualität sei.

Auf Leibnizens drei Stufen des Naturrechts geht der Hagener Philosoph und Herausgeber der Leibniz'schen Frühschriften zum Naturrecht Hubertus Busche ausführlich ein. Den größten interpretatorischen Aufwand mit erhellenden Deutungsansätzen widmet Busche dabei der dritten und höchsten Stufe des Leibniz'schen Naturrechts. Während das *jus strictum* als „Eigentumsrecht“ die „unveräußerlichen Grundrechte der *Freiheit* [...] und der *Befugnis* [...]“ (S. 35) umfasst – woraus Busche überzeugend das bisher wenige beachtete Widerstandsrecht des Individuums gegen den Staat bei Leibniz ableitet –, liefere, wiederum nach Busche, die Billigkeit, als „Gerechtigkeit zweiter Ordnung“, „Normen und Regeln für die Harmonisierung konkurrierender Rechtsansprüche“ (S. 37) (etwa bei der Güterzuweisung, Entschädigung, im Strafrecht, Vertragsrecht, bei sozialer Hilfsleistung etc.). Das Dasein eines allwissenden Gottes wird oft und seit jeher als *conditio sine qua non* der Leibniz'schen Naturrechtslehre angesehen. Busche bricht mit diesem „Vorurteil“, dessen Widerlegung er immer wieder unternimmt, radikal. Er zeigt, „dass Leibniz zwar selbstverständlich versuche, sein Naturrecht auf die von ihm selbst weiterentwickelte rationale Theologie hin widerspruchsfrei abbildbar zu formulieren“ (S. 31), „dass aber Gott weder eine materiale noch eine formale Voraussetzung für die Gültigkeit der naturrechtlichen Normen“ sei (ebd.). Die die dritte, damit höchste Stufe des Leibniz'schen Naturrechts bezeichnenden klassischen Begriffe der *pietas* (übersetzt bzw.) ersetzt Busche konsequent wie provokativ mit „Pflichtbewusstsein“ bzw. „Güte“ – bereits bei der Diskussion über die Normen der Billigkeit weist Busche darauf hin, dass Leibniz diese Normen keineswegs aus theologischen Erwägungen ableite, „und erst recht nicht mach[e] er ihre naturrechtliche Geltung abhängig von der Existenz oder gar dem Willen Gottes“ (S. 39).

Busche ordnet die dritte Stufe als „ethische Höchstform“ (ebd.) daher dem Gerechtigkeitstypus *justitia universalis* zu – während das strenge Recht und die Billigkeit mit der klassischen *justitia particularis* korrespondierten. Als – wiederum in Unterschied zu den zwei unteren Stufen – „innerer Gerichtshof“ (*forum internum*) bzw. „Gewissensforum“ (*forum conscientiae*) ist sie die „innere Gesetzgebung“ und das, „was wir heute, insbesondere mit Kant, ‚Moral‘ nennen“ (S. 40). Ebenso interessant wie folgenreich zeigt sich somit Busches Lesart des „Daseins Gottes“ bei Leibniz als „lediglich [...] theologische Zusatzreflexion“ (S. 41). Derjenige Mensch, dessen „Pflichtgefühl religiös gebunden ist“, möge „auf das positive göttliche Recht der geoffenbarten Gesetze verpflichtet“ sein (ebd.), der Atheist, Agnostiker oder Skeptiker sei „nur seinem Gewissen und den Geboten der Vernunft verpflichtet“ (ebd.).

Busches abschließende Darstellung der „Anschlussfragen“ (S. 43), die sich aus der dritten Stufe des Naturrechts bzw. deren zwei Prinzipien „Liebe“ (als vermittelndes Prinzip zwischen eigenem und fremdem Wohl) und „Weisheit“ (als

innere Norm wohlwollender Liebe) ergeben, und besonders seine Feststellung, dass die Leibniz'sche *caritas* „nicht mehr die mittelalterliche Liebe zu den unmittelbar Bedürftigen, sondern die frühneuzeitliche Liebe zu den Besten um der Optimierung der Wohlfahrt der Gesellschaft insgesamt“ sei (S. 52), dürfte auch bei Luca Basso (Padua), der das Politische bei Leibniz in den Blick nimmt, Zustimmung finden. Seine These der „theologischen Zusatzreflexion“ (S. 41) dürfte Basso hingegen zumindest vehement in Frage stellen: Würde eine Trennung „zwischen Theologie und Naturrecht“ nicht „zu der Rechtfertigung der absoluten Souveränität“ führen, wie dies „im *Leviathan* von Hobbes, einem ‚modernen‘ Thrasymachos, der Fall“ sei (S. 60)? Schließlich existiere die vollkommene Gerechtigkeit „nur in der Republik der Geister, deren Monarch Gott ist“ (S. 67), und die Gerechtigkeit als Idee könne „innerhalb des irdischen Horizontes nie völlig, sondern nur teilweise verwirklicht werden“ (ebd.). Was Basso zu diesem Schlusssatz führt, ist nach ihm die enge Verbindung zwischen Theologie, Metaphysik (Ontologie) und Politik als „Sphäre der Kontingenz“ (S. 56): So könne (müsse?) „die Frage nach dem Politischen von der Metaphysik beantwortet werden, weil das Politische nicht auf die empirische Ebene zu reduzieren“ sei (ebd.). Zu Recht weist Basso darauf hin, dass sich in den politischen Schriften von Leibniz immer wieder Begriffe wie „Gemeinwohl“, „gemeinsame Glückseligkeit“ oder gemeinsamer Zweck“ in unterschiedlichem Kontext finden. Die Gerechtigkeit werde aber nicht von einer politischen Gemeinschaft erzeugt, sie „besitze eine autonome Wichtigkeit“ (S. 58). In dieser Autonomie des Begriffs der Gerechtigkeit bzw. der Verbindung zwischen Theologie, Metaphysik und Politik sieht Basso den entscheidenden Grund für Leibnizens Kritik an Hobbes, der „die Politik und das Recht *iuxta propria principia*“ zu begründen suche, und das Potential des Leibniz'schen Begriffs zur Kritik der modernen Vertragstheorien. Die Naturrechtslehre Leibnizens mit der *justitia universalis* bzw. *caritas sapientis* als höchster Stufe wird in der Forschung, spätestens seit Mitte des 20. Jahrhunderts, oft auf Platon (etwa die in der *Politeia* diskutierte Frage des Thrasymachos) und das christliche Liebesgebot zurückgeführt. Luca Basso ist ein bekannter Verfechter dieser Deutungsansätze², weist in diesem Beitrag aber darauf hin, dass Platon „nie die Ideen in einer ‚substantialistischen‘ Denkweise thematisiert“ habe (S. 64). Nicht weniger interessant scheinen auch seine Beobachtungen einiger Grundzüge des Leibniz'schen Gemeinschaftskonzepts, etwa die Vereinigung von Individuen, die Frage nach dem *place d'autrui* als „le vray point de perspective en politique aussi bien qu'en morale“, die Idee des *bonum commune*, und die Gedanken der Einheit und der Vielheit.

In ihren *Bemerkungen zur Terminologie und historischen (Übergangs-)Stellung von Leibniz' Naturrecht* plädiert Stefanie Ertz (Berlin/Potsdam) hingegen für eine einerseits werkbiographische, andererseits auf die politisch-juridische Semantik des 17. Jahrhunderts bezogene Rekonstruktion der berühmten *caritas sapientis*-Formel. Die Autorin zeigt zunächst in einer detaillierten Analyse der Terminologie und des logischen Aufbaus von Leibniz' Naturrechtslehre, dass Leibniz „nahezu den

2 Siehe L. Basso (Hrsg.): *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought* (= *Studia Leibnitiana* 43, 1 [2011]), Stuttgart 2012.

gesamten begrifflichen Unterbau“ derselben „aus der Grotius- und Hobbes-Rezeption entwickelt“ habe (S. 74), zugleich aber zeitlebens in einer „durchaus ambivalent[en]“ Haltung zum Zentralkonzept der Naturrechtslehren Grotius’ und Hobbes’, dem Konzept der *jura naturalia stricta*, befangen geblieben sei (S. 106). So lasse sich schon in der ersten Fassung der *Nova methodus* eine klare Distanzierung von der politischen Vertragslehre beobachten. Ebenso sei auch und gerade die Logik der wechselnden Leitkonzepte von Leibniz’ Naturrechtslehre auf verständliche Weise erst im Lichte dieser Distanznahme zu rekonstruieren. Mit der Entwicklung von der *pietas* der *Nova methodus* über die *aequitas* der *Elementa juris naturalis* bis hin zur berühmten Definition der *justitia universalis* als *caritas sapientis* nämlich gehe eine zunehmende Umprägung von „Begriffe[n], die geprägt worden waren, um Rechtsansprüche zu definieren“, zu „Pflichtbegriffen“ einher (S. 102); dies allerdings, so die Autorin, im Rahmen eines Sozialmodells, dessen Grundideen schon einigermaßen über das souveränitätstheoretische Paradigma des 17. Jahrhunderts hinausreichen. Besonders augenfällig werde die „historische“ (und wohl auch politische) „Janusköpfigkeit“ (S. 99) von Leibniz’ Naturrechtsdenken in den *Elementa juris naturalis*, deren „Aufwertung der *aequitas* zu einer autonomen Quelle der *obligatio civilis*“ (S. 94) wesentlich den „Übergang von der „politisch codierte[n] *pietas* der *Nova methodus*“ zur „moraltheologisch codierte[n] *caritas*“ (S. 96) der Spätphase vermittele. Im gleichen Zuge nämlich, in dem Leibniz das Konzept der *aequitas* nach den Bedürfnissen der eudämonistisch-absolutistischen Staatslehre umformuliere, führe er den Optimierungsgedanken in den Staatsbegriff ein und binde so zumindest indirekt das Konzept der politischen Legitimität an die Rationalitätsbegriffe des beginnenden bürgerlichen Zeitalters. Gerade daher scheint für eine politische Diskussion von Leibniz’ Naturrechtslehre (deren Konjunktur unter anderem der vorliegende Band dokumentiert) der analytische Befund essentiell, dass Leibniz, im Unterschied zu Grotius und Hobbes, den Staat nicht von der Fiktion des Naturzustands einer ursprünglichen Rechtsgleichheit der Individuen her ableite, sondern ihn vielmehr als Erscheinungs- und Austragungsort des Antagonismus zwischen den individualrechtlichen Forderungen des *jus strictum* (*neminem laedere*) und den Forderungen der *aequitas* definiert, nach deren (modernisiertem) Begriff das Individualinteresse nur insofern von Belang sein könne, als es mit dem jeweils allgemeinen (zumindest) kongruiere: Den Grundbegriffen von Leibniz’ Naturrechtslehre scheine so einerseits „die absolutistische Option [...] dergestalt vorausgesetzt, dass diese Begriffe ohne jene Option geradezu semantisch entleert würden“ (S. 75), andererseits verweigerten sich dieselben Begriffe geradezu a priori ihrer Rückübersetzbarkeit in Kategorien des subjektiven Rechts und der vertraglichen Übereinkunft. Das Postulat dieser Rückübersetzbarkeit repräsentiert seit Hobbes die dialektisch mit der absolutistischen Staatslehre vermittelte Figur des Naturzustands, in der Hans Medick daher die Keimzelle bürgerlicher Geschichtsphilosophie erkennen konnte³. Diese entscheidende

3 H. Medick: *Naturzustand und Naturgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft. Die Ursprünge der bürgerlichen Sozialtheorie als Geschichtsphilosophie und Sozialwissenschaft bei Samuel Pufendorf, John Locke und Adam Smith*, Göttingen 1973.

Schwelle zur Moderne aber, dies macht die Untersuchung deutlich, hat Leibniz in seinem politischen Denken nicht überschritten.

Carmelo Massimo de Iuliis (Mailand) zeigt in seinen Ausführungen zur Rechtslogik, wie diese, folgt man Leibniz, ein kognitives Werkzeug sei, mittels dessen eine Ordnung innerhalb der Regeln des *jus commune* (*corpus juris* und kanonisches Recht) hergestellt werden könne, um gesicherte, einander nicht widersprechende Prämissen zu erhalten, aus denen sich wiederum die dem Gesetzssystem impliziten Regeln herleiten ließen. Leibniz sei dabei durchaus bewusst, dass sich das jeweilige Ergebnis nicht immer realisieren lasse aufgrund der Tatsache, dass die Rechtsprechung, wie auch die Theologie, kein Gegenstand der Naturgesetze sei, sondern vielmehr dem menschlichen Willen unterworfen. Weiterhin sei belegbar, dass der Philosoph mit fortgeschrittenem Alter feststelle, dass es sich bei der Logik zwar um ein für Gelehrte wesentliches Erkenntnismittel handle, sie aber trotzdem kein unabhängiges Untersuchungsverfahren zur Erlangung von gesichertem Wissen darstelle.

Der Beitrag von Andreas Blank (Paderborn) thematisiert die bisher kaum untersuchten Bemerkungen Leibniz' zum Recht der internationalen Mediation. Im politischen Denken des 17. Jahrhunderts finden sich ausgedehnte Debatten über die Funktion von Mediatoren in internationalen Konflikten. Diese Debatten sind auch von einem aktuellen Standpunkt aus von Interesse, weil sie eine heute nahezu unbekannt Figur in den Mittelpunkt stellen: den *mediator armatus* (S. 122). Diese Figur knüpft an die Einsicht an, dass Neutralität für Mediation – im Gegensatz zur Arbitration, in der sich die Konfliktparteien an die Entscheidung eines Schiedsgerichts binden – keineswegs eine notwendige Voraussetzung ist. Insbesondere scheint es legitim zu sein, wenn politische Akteure, deren Interessen von einem drohenden oder laufenden Konflikt tangiert sind, sich aktiv um eine Vermittlung bemühen. Die spezifische Besonderheit des *mediator armatus* ist die Vorstellung, dass ein nicht-neutraler Mediator berechtigt ist, mit militärischer Intervention zu drohen, wenn Lösungsvorschläge, die die Normen des Naturrechts respektieren, zurückgewiesen werden, oder wenn ein bereits eingegangener Friedensvertrag gebrochen wird. Leibniz setzt diese theoretischen Entwicklungen als gegeben voraus und verwendet sie im Zusammenhang seiner Diskussion des Gesandtschaftsrechts der deutschen Fürsten. Das Recht, Gesandte im Rang von Botschaftern zu senden, hängt an der Frage der Souveränität der deutschen Fürsten. Wie Leibniz argumentiert, sollte diese Frage durch die Klärung der Frage beantwortet werden, ob die deutschen Fürsten politische Aktivitäten entwickeln, die dem Völkerrecht folgen. Da die zentrale Aufgabe des Völkerrechts die Wahrung des Friedens ist, schließt Leibniz aus der Beteiligung der deutschen Fürsten an internationalen Mediationen, dass ihnen das Recht zukommt, Gesandte im Rang von Botschaftern zu entsenden. In seinen Augen handelt es sich dabei um eine Forderung der „distributiven Gerechtigkeit in Bezug auf Ehre“ (S. 126), wobei er klar macht, dass Ehre konkrete politische Dimensionen besitzt.

Zu den bekanntesten Schriften Leibnizens zur Gerechtigkeit zählen die hier im Anschluss an die fünf Beiträge aufgenommenen zwei kleinen Schriften über das

Wesen der Güte und der Gerechtigkeit (*Sur la nature de la bonté et de la justice*) und zum allgemeinem Begriff der Gerechtigkeit (*Sur la notion commune de la justice*), aus denen die vorangegangenen Beiträge oft zitieren. Die zwei Stücke wurden von ihrem ersten Editor, Georg Mollat⁴, und in seiner Folge von manchen Übersetzern und Herausgebern, unter ihnen neuerlich der Herausgeber des vorliegenden Bandes⁵, behandelt unter dem Titel *Méditation sur la notion commune de la justice* wie ein einziger Text. Dies scheint in der Tat ein Irrtum gewesen zu sein, denn alle sowohl formalen als auch inhaltlichen Merkmale weisen die Texte als zwei verschiedene Stücke aus – und als solche wurden sie auch von einigen Übersetzern und Editoren angesehen. Auf die Bitte des Herausgebers hat sich Stefan Luckscheiter (Potsdam) die Mühe gemacht, erstmals eine historisch-kritische Edition der zwei Schriften vorzulegen. Der erste Text geht vermutlich auf eine „Konversation“ Leibnizens mit dem hannoverschen Kurfürsten und späteren König von England Georg Ludwig in Anwesenheit von dessen Mutter, der Kurfürstin Sophie, im Sommer 1703 im Schloss Herrenhausen zurück. Der zweite Text ist von deutlich anderem Charakter, dürfte aber auch um 1703 entstanden sein.

Wie Busche zu Beginn seines Beitrages festgestellt hat, ist die von Leibniz entwickelte Lehre zum Verhältnis von Recht und Gerechtigkeit noch immer erstaunlich unbekannt. In der Erforschung des Naturrechts stehe Leibniz bis heute im Schatten anderer Epochengrößen. Mögen die hier versammelten Aufsätze und die veröffentlichten zwei Schriften Leibnizens auf Interesse nicht nur innerhalb der Fachwelt stoßen und zur gegenwärtigen Diskussion beitragen.

Die Aufsätze gehen zurück auf ein internationales Symposium, welches am 14. März 2014 im Leibnizhaus in Hannover im Rahmen des dortigen 4. Festivals der Philosophie stattgefunden hat. Allen Autoren sei für ihr Mitwirken gedankt. Ein besonderer Dank des Herausgebers gilt Herrn Dr. Stefan Luckscheiter für seine Bereitschaft, wieder einmal⁶ die mühselige Editionsarbeit auf sich zu nehmen. Ferner gilt sein Dank Simona Noreik (Wolfenbüttel) für die inzwischen bewährte redaktionelle Betreuung.

W. Li
Hannover, im Juli 2015

- 4 G. Mollat: *Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Leipzig 1885, S. 69–81; 2. Aufl. unter dem Titel: *Mittheilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften*, Kassel 1887, S. 44–58; Neubearbeitung: Leipzig 1893, S. 41–70. Vgl. unten, S. 139.
- 5 Siehe G. W. Leibniz: *Gedanken über den Begriff der Gerechtigkeit*, hrsg. von W. Li (= *Hefte der Leibniz-Stiftungsprofessur* 27), Hannover 2014.
- 6 Siehe S. Luckscheiter (Bearbeiter): „Leibniz’ Schriften zur Sprachforschung“, in: W. Li (Hrsg.): *Einheit der Vernunft und Vielfalt der Sprachen. Beiträge zu Leibniz’ Sprachforschung und Zeichentheorie* (= *Studia Leibnitiana, Supplementa* 38), Stuttgart 2014, S. 317–432.

DIE RECHTSTHEORIE VON LEIBNIZ IM LICHT SEINER KRITIK AN HOBBS UND PUFENDORF

Matthias Armgardt (Konstanz)

Die 1703 entstandenen zwei Schriften über die Gerechtigkeit¹ stellen einen Glücksfall für die rechtsphilosophische Leibnizforschung dar. Das in unzähligen Schriften verstreute rechtsphilosophische Denken von Leibniz wird hier zu einem relativ späten Zeitpunkt noch einmal gebündelt und es werden vor allem die rechtstheoretischen² Grundlagen noch einmal klar benannt.

Ein für das leibnizsche Rechtsdenken zentraler Satz findet sich in der Schrift *Sur la nature de la bonté et de la justice*, nachdem Leibniz zunächst die häufig anzutreffende Vermengung von Gerechtigkeit und Macht zurückweist und dies auf eine Verwechslung von Recht (*droit*) und Gesetz (*loi*) zurückführt:

„Das Recht (*droit*) kann nicht ungerecht sein – das wäre ein Widerspruch – wohl aber das Gesetz (*loi*)“³.

Dieser wesentliche Aspekt der leibnizschen Rechtstheorie soll im Folgenden vor dem Hintergrund seiner Kritik an Hobbes und Pufendorf dargestellt werden, in der Hoffnung, dass dadurch die leibnizsche Rechtstheorie in ihrer Gesamtheit klarer und einsichtiger wird. Leibniz hat – wie ja zu Recht oft betont worden ist – wesentliche Teile seiner Philosophie in Abgrenzung zu seinen berühmten Zeitgenossen Descartes, Spinoza, Locke, Hobbes und Pufendorf entwickelt. Dies gilt auch für sein Rechtsdenken, und daher soll hier der Versuch einer indirekten Darstellung seiner Rechtsphilosophie unternommen werden. Leibniz selbst hat ja immer wieder betont, dass gerade Einwände geeignet sind, ein helleres Licht auf die Sache selbst zu werfen.

1 Siehe Stefan Luckscheiters historisch-kritische Edition beider Schriften im vorliegenden Band, unten, S. 137–179; zur deutschen Übersetzung siehe G. W. Leibniz: *Gedanken über den Begriff der Gerechtigkeit* (= *Hefte der Leibniz-Stiftungsprofessur* 27), hrsg. von W. Li, übersetzt von P. Castagnet, N. Asmussen, S. Ertz und S. Luckscheiter, Hannover 2014.

2 Ich verwende die Begriffe „Rechtstheorie“ und „Rechtsphilosophie“ im heute üblichen Sinn, wonach die Frage, wie man Gerechtigkeit definiert, der Hauptgegenstand der Rechtsphilosophie ist, während die Rechtstheorie diese Frage weitgehend ausblendet.

3 Leibniz: *Gedanken*, S. 29; vgl. unten, S. 155, Z. 6–7; S. 154, Z. 6–7.

DAS LEIBNIZSCHE TRENNUNGSPRINZIP ALS GRUNDLAGE SEINER RECHTSTHEORIE

Eine tragende Säule des gesamten leibnizschen Rechtsdenkens ist die bereits erwähnte strenge Unterscheidung von Recht (*droit*) und Gesetz (*loi*). Eine solche strenge Verwendung des Begriffes „Recht“ ist heute unüblich. Meist wird ein Konglomerat aus Gesetzen, Urteilen und rechtswissenschaftlicher Literatur als „Recht“ bezeichnet. Um Leibniz folgen zu können, muss dieser unscharfe Sprachgebrauch vermieden und das Wort „Recht“ für die Gerechtigkeit reserviert werden. Im Folgenden machen wir uns diesen Sprachgebrauch zu eigen.

Für Leibniz ist Recht oder Gerechtigkeit dem Wesen nach Proportion, gehört damit in den Bereich der notwendigen Wahrheiten und darf keinesfalls mit Gesetzen, deren Grundlage die Macht des Gesetzgebers ist und die in den Bereich des Kontingenten gehören, verwechselt oder vermischt werden. In der 1703 entstandenen Betrachtung *Sur la nature de la bonté et de la justice*, die sich an die ihm besonders verbundene Kurfürstin Sophie und ihren Sohn Georg Ludwig, den Dienstherren und späteren König von England, richtete⁴, drückt Leibniz das wie folgt aus:

„La faute de ceux qui ont fait dependre la justice de la puissance vient en partie de ce qu'ils ont confondu le droit et la loy. Le droit ne sauroit estre injuste, c'est une contradiction; mais la loy le peut estre. Car c'est la puissance qui donne et maintient la loy“⁵.

Recht (*droit*) kann nicht ungerecht sein, weil dieser Begriff auf der Gerechtigkeit (*justice*) basiert und ungerechtes Recht ein Widerspruch in sich wäre, wohingegen Gesetze (*loi*) auf Macht (*puissance*) beruhen, und daher ungerecht sein können. Beides darf nicht konfundiert, vermischt werden. Wer dies mache, lade Schuld (*faute*) auf sich! Letzteres zeigt, dass Leibniz diesen Punkt außerordentlich ernst nahm, und es überrascht daher wenig, dass die Trennung von Recht und Gesetz bzw. von Gerechtigkeit und Macht eine tragende Säule seiner Rechtstheorie darstellt⁶, ein Prinzip, das er mit der ihm auch sonst eigenen höchsten Konsequenz durchhält⁷. Ich möchte der Kürze halber diesen Grundsatz als das leibnizsche Trennungsprinzip bezeichnen. Es wird ergänzt durch das Konzept der *caritas* als

4 H.-P. Schneider: *Justitia Universalis*, Frankfurt a. M. 1967, S. 473.

5 Siehe unten, S. 155, Z. 5–7; vgl. S. 154, Z. 5–7.

6 Siehe auch H. Schiedermaier: *Das Phänomen der Macht und die Idee des Rechts bei Gottfried Wilhelm Leibniz*, Wiesbaden 1970, S. 322, der die Abgrenzung zu Hobbes, Pufendorf und Budde betont.

7 Schepers spricht angesichts dieser Konsequenz im Hinblick auf seine Metaphysik gar von einem „dogmatischen Rationalismus“, H. Schepers: „Der rationale Kern der Theodizee“, in: Ders.: *Leibniz – Wege zu seiner reifen Metaphysik*, Berlin 2014, S. 308–322, hier: S. 320. Erstveröffentlichung in: W. Li/W. Schmidt-Biggemann (Hrsg.): *300 Jahre Essais de Théodicée – Rezeption und Transformation (= Studia Leibnitiana, Supplementa 36)*, Stuttgart 2013, S. 23–34.