

Die Veröffentlichung des Werkes

„Begriff und Bedeutung des Zweckes in der Leibnizschen Rechtsphilosophie“
erfolgt mit freundlicher Genehmigung des Autors.

Begriff und Bedeutung des Zweckes
in der Leibnizschen Rechtsphilosophie.

Inaugural-Dissertation

zur

zur Erlangung des rechtswissenschaftlichen
Doktorgrades der Rechts- und Staatswissen-
schaftlichen Fakultät der Westfälischen
Wilhelms-Universität zu Münster

vorgelegt von

Bernard H a l e n e

1957

1. Berichterstatter: Prof. Dr. Wolff
 2. Berichterstatter: Prof. Dr. Sauer
- Dekan: Prof. Dr. Scupin



Inhaltsübersicht.

	<u>Seite:</u>
Einleitung.	11
<u>Erster Abschnitt:</u>	
Der Begriff des Zweckes in Leibnizens philosophischem System.	16
1. Kapitel: Rechtslehre und Philosophie als geistige Einheit seines Denkens.	18
2. Kapitel: Der Zweck als Grundprinzip der Philosophie Leibnizens.	20
I. Der Zweck als formales Prinzip.	23
II. Der materiale Zweckbegriff.	25
a) Der Zweck als Grundprinzip der Seinsordnung.	25
b) Das Verhältnis von Zweck- und Wirkursache.	27
c) Der Zweck und das menschliche Handeln.	30
3. Kapitel: Das Verhältnis von Zweck, Ethik und Recht in Leibnizens System.	36
I. Der Zweck und der Mensch als Subjekt ethisch-sittlichen Verhaltens (Leibniz' Ethik).	37
II. Ethik und Recht (Ethik als apriorische Grundlage des Rechts).	43
<u>Zweiter Abschnitt:</u>	
Die Grundlegung der Leibnizschen Rechtslehre aus den Zwecken: Individuum, Gemeinschaft und Gott.	47
1. Kapitel: Die Lehre vom Naturrecht.	49
I. jus proprietatis.	50
II. jus societatis.	55
III. jus divinum.	60

2. Kapitel:	Individuum und Gemeinschaft als principia und fundamenta juris.	62
I.	bonum universale und bonum singulare als Rechtszwecke.	63
II.	Das Recht und das Prinzip der Liebe als Ausgleich bei Interessenkonflikten.	70
III.	Leibniz und die Identifizierung des allgemein und individuell Nützlichen.	74
IV.	Leibniz und die Rechtsbegründung seiner Zeit.	78
3. Kapitel:	Gott als causa finalis ultima juris naturae.	84
I.	Gottesbegriff und Rechtsbegriff.	84
II.	Der Standpunktwechsel in der Leibnizschen Rechtsbegründung.	86
III.	Rechtszweck und Gott als causa finalis des Rechts.	92
4. Kapitel:	Die ideale Geltung des Rechts. Ihre Grundlage in der Natur der Dinge.	97
5. Kapitel:	Der Begriff der Gerechtigkeit.	103
6. Kapitel:	Der Zweck des Staates und der Staat als Rechtszweck.	106
I.	Recht und Gesetz.	110
II.	Recht und Macht.	113
	Schlußbetrachtung.	116

S c h r i f t e n v e r z e i c h n i s .

A. Quellen:

=====

Preußische Akademie der Wissenschaften in Berlin.

Gottfried Wilhelm Leibniz.

Sämtliche Schriften und Briefe:

II.1: Philosophischer Briefwechsel 1663-1685

VI.1: Philosophische Schriften 1663-1672

Darmstadt 1926 und 1930.

Cassirer, Ernst, Buchenau, A.:

G.W. Leibniz. Philosophische Werke. (Übersetzungen).

Bd. I und II: Hauptschriften zur Grundlegung der
Philosophie. Leipzig 1904 und 1906.

Bd. III: Neue Abhandlungen über den menschlichen
Verstand. Leipzig 1915.

Bd. IV: Die Theodicee. Leipzig 1925.

Couturat, L.:

Opuscules et Fragments inédits.

Paris 1903.

Dutens, Ludovicus:

Gothofredi Guillelmi Leibnitii, Opera omnia.

6 Bände,

Genevae 1768.

Engelhardt, Wolf v.:

Gottfried Wilhelm Leibniz. Schöpferische Vernunft.

Schriften aus den Jahren 1668 - 1686.

Marburg 1951.

Erdmann, Johann Eduard:

God. Guil. Leibnitii Opera philosophica quae exstant
latina gallica germanica omnia.

Berlin 1840.

Gerhardt, C.J.:

Leibnizens mathematische Schriften. 7 Bände.

Berlin 1849 - 1863.

Gerhardt, C.J.:

Die philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm

Leibniz. 7 Bände.

Berlin 1875 - 1890.

Grue, Gaston:

G.W. Leibniz. Textes inédits d' après les manuscrits de la
bibliothèque provinciale de Hanovre. 2 Bände.

Paris 1948.

Guhrauer, G.E.:

Leibnitz's Deutsche Schriften. 2 Bände.

Berlin 1838 und 1840.

Kirchmann, J.H. v.:

Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von
G.W. Leibniz. (Übersetzung). Leipzig 1879.

Klopp, Onno:

Die Werke von Leibniz. Erste Reihe:
Historisch-politische und staatswissenschaftliche Werke.
11 Bände. Hannover 1864-1884.

Mollat, Georg:

Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften.
Leipzig 1893.

Mollat, Georg:

Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten
Schriften. Leipzig 1885.

B. Schrifttum:

=====

Blumschein, Oskar:

Leibniz und Ludwig Feuerbach.
Die Persönlichkeiten und ihre ethischen Lehren.
Erlanger phil.Diss. Berlin 1919.

Cassirer, Ernst:

Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen.
Marburg 1902.

Couturat, Louis:

La logique de Leibniz d' après des documents inédits.
Paris 1901.

Fischer, Kuno:

Gottfried Wilhelm Leibniz. Leben, Werke und Lehre.
Fünfte, durchgesehene Auflage.

Heidelberg 1920.

Gesche, Paul:

Die Ethik Leibnizens.

Phil.Diss.

Halle a.S. 1891.

Grua, Gaston:

Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz.

Paris 1953.

Guhrauer, G.E.:

Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz.

Eine Biographie. 2 Bände.

Breslau 1846.

Hartmann, Gustav:

Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph.

in: Festgabe Herrn Rudolf v. Ihering,

dargebracht von der Juristenfakultät zu Tübingen.

S. 1 - 121.

Tübingen 1892.

Hartmann, Nicolai:

Leibniz als Metaphysiker.

in: Beiträge Leibniz zu seinem 300. Geburtstag.

hrsg. von E. Hochstetter.

S. 1 - 28.

Berlin 1946.

Hecht, Felix:

Leibniz als Jurist.

in: Preußische Jahrbücher, 43. Bd.

S. 1 - 25

Berlin 1879.

Heimsoeth, H.:

Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt.

in: Kantstudien. Bd. XXI.

Berlin 1917.

Herrmann, Karl:

Das Staatsdenken bei Leibniz.

Jur.Diss.

Köln 1951.

Hessen, Johannes:

Lehrbuch der Philosophie. 3. Bd.: Wirklichkeitslehre.

München-Basel 1950.

Hobbes, Thomas:

Opera philosophica quae latine scripsit omnia in unum corpus nunc primum collecta studio et labore Guillelmi Molesworth. Vol. I - V. London 1839 - 1845.

Hobbes, Thomas:

Grundzüge der Philosophie. Erster Teil: Lehre vom Körper. In Auswahl übersetzt von Max Frischeisen-Köhler. Derselbe, zweiter und dritter Teil: Lehre vom Menschen und vom Bürger. Leipzig 1915 - 1918.

Hönigswald, Richard:

Hobbes und die Staatsphilosophie. Geschichte der Philosophie in Einzeldarstellungen. Bd. 21. München 1924.

Huber, Kurt:

Leibniz. München 1951.

Ihering, Rudolf v.:

Der Zweck im Recht. Erster Band, dritte durchgesehene Auflage. Zweiter Band, dritte Auflage. Leipzig 1893 + 1898.

Jacoby, Danielis:

De Leibnitii studiis Aristotolicis. Dissertatio. Berolini 1867.

Kabitz, Willy:

Die Philosophie des jungen Leibniz. Untersuchungen zur Entwicklungsgeschichte seines Systems. Heidelberg 1909.

Kahn, Robert:

Die Grundbegriffe der Philosophie Leibnizens. Dargestellt und auf ihren Zusammenhang geprüft unter Berücksichtigung der Leibnizschen Rechtsphilosophie. Phil.Diss. Tübingen 1909.

Kanthack - Heufelder, Katharina:

Die psychische Kausalität und ihre Bedeutung für das Leibnizsche System. I. Teil: Die Entwicklung des Systems. Leipzig 1939.

Larenz, Karl:

Sittlichkeit und Recht. Untersuchungen zur Geschichte
des deutschen Rechtsdenkens und zur Sittenlehre.
in: Reich und Recht in der deutschen Philosophie.
Hrsg. von Karl Larenz. 1.Bd. Stuttgart u. Berlin 1943.

Laun, Rudolf:

Der Satz vom Grunde.
2. erweiterte Auflage. Tübingen 1956.

Mitschke, Alfred Feder:

Staat und Politik bei Leibniz.
Jur.Diss. Marburg/Lahn 1941.

Pichler, H.:

Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft.
in: Philosophie und Gemeinschaft. 7 Vorträge.
Hrsg. von Felix Krüger. S. 86 ff. Berlin 1929.

Pichler, H.:

Vorurteile gegen die Weltanschauung von Leibniz.
in: Beiträge zur Leibniz-Forschung.
Hrsg. von Georgi Schischkoff.
S. 9 - 25. Reutlingen 1947.

Ruck, Erwin:

Die Leibniz'sche Staatsidee. Aus den Quellen dargestellt
Tübingen 1909.

Sauer, Wilhelm:

Grundlagen der Gesellschaft. Berlin 1924.
Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage.
Berlin 1951.

Schmalenbach, Hermann:

Leibniz. München 1921.

Stahl, Friedrich Julius:

Die Philosophie des Rechts.
1.Bd.: Die Genesis der gegenwärtigen Rechtsphilosophie.
Heidelberg 1830.

Stammler, Gerhard:

Leibniz. Geschichte der Philosophie in Einzeldar-
stellungen. Bd. 19. München 1930.

Stammler, Rudolf:

Die Lehre vom richtigen Recht. Berlin u. Leipzig 1902.

Trendelenburg, Adolf:

- Historische Beiträge zur Philosophie. 2. Bd.
Vermischte Abhandlungen. Berlin 1855.
Über Spinozas' Grundgedanken und dessen Erfolg. S. 31 ff.
Leibnizens Schrift de vita beata und sein angeblicher
Spinozismus oder Cartesianismus. S. 192 ff.
Das Verhältnis des Allgemeinen zum Besondern in
Leibnizens philosophischer Betrachtung und dessen
Naturrecht. S. 239 ff.
Bruchstücke in Leibnizens Nachlaß zum Naturrecht
gehörig. S. 257 ff.

Überweg, Fr.:

- Geschichte der Philosophie. Die Philosophie der Neuzeit
bis zum Ende des XVIII. Jahrhunderts. Zwölfte, völlig
neubearbeitete Auflage von M. Frischeisen - Köhler
und M. Moog Berlin 1924.

del Vecchio, Giorgio:

- Die Gerechtigkeit. Zweite, neubearbeitete Auflage,
übersetzt von Darmstaedter. Basel 1950.

Viehweg, Theodor:

- Die juristischen Beispielsfälle in Leibnizens
Ars combinatoria.
in: Beiträge zur Leibnizforschung. Hrsg. von Georgi
Schischkoff. S. 88 ff. Reutlingen 1947.

Windelband, Wilhelm:

- Die Geschichte der neueren Philosophie.
1. Band, Leipzig 1904.
Lehrbuch der Geschichte der Philosophie.
Hrsg. von Heinz Heimsoeth. Tübingen 1935.

Wundt, Wilhelm:

- Ethik. Die Entwicklung der sittlichen Weltanschauungen.
2. Bd. Vierte, umgearbeitete Auflage.
Stuttgart 1912.

Wundt, Wilhelm:

Leibniz zu seinem zweihundertjährigen Todestag.

Leipzig 1917.

Wolff, Hans J.:

Über die Gerechtigkeit als principium juris.

in: Festschrift für Wilhelm Sauer.

S. 103 - 120.

Berlin 1949.

Begriff und Kriterium der Wahrheit.

Sonderdruck aus: Gegenwartsprobleme des internationalen

Recht und der Rechtsphilosophie. Hamburg 1953.

Zimmermann, Robert:

Das Rechtsprinzip bei Leibniz. Ein Beitrag zur
Geschichte der Rechtsphilosophie.

Wien 1852.

A b k ü r z u n g e n

Akademie	Leibniz. Sämtliche Schriften und Briefe.- Hrsg. von der Preußischen Akademie der Wissenschaften, Darmstadt 1923-36.
Cod.jur.dipl.	Vorrede zum Codex juris gentium diplomaticus.
De tribus jur.nat.	De tribus juris naturae et gentium gradibus.
Dut.	Leibnitii, Opera omnia nunc primum collecta etc., ed. L. Dufens, Genevae 1700.
Erdmann	Leibnitii, Opera philosophica, ed. J.E. Erdmann, Berlin 1840.
Gerh.	Die philosophischen Schriften von G.W. Leibniz, hrsg. von C.J. Gerhardt, Berlin 1875 - 1890.
Gerh.Math.	Leibnizens mathematische Schriften, hrsg.von C.J. Gerhardt, Berlin 1849-1863.
Initium institut.	Initium institutionum juris perpetui.
Klopp	Die Werke von Leibnitz, hrsg.von O.Klopp, Hannover 1864 - 1884.
Méditation	Méditation sur la notion commune de la justice.
Mollat	Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften, hrsg. von G. Mollat, Leipzig 1893.
Nov.meth.	Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae.
Nouveaux essais	Nouveaux essais sur l'entendement humain.
Princ.de la nat.	Principes de la nature et de la grace, fondés en raison.
Textes	Leibniz, Textes inédits, publ. par G. Grua, Paris 1948.

Einleitung:

Die vorliegende Arbeit beabsichtigt, einen Beitrag zu den Grundfragen der Rechtsbegründung zu leisten. Wenn sie dies an Hand der rechtsphilosophischen Schriften Leibnizens versucht, so in der Erwartung, daß gerade dieser universelle Denker in dem die Strömungen abendländischen Denkens vermöge seiner einmaligen Geisteskraft sich vereinigen, uns eine tiefere Antwort auf die quaestio juris zu geben imstande ist, als dies sonst geschieht. Für Leibniz steht diese Frage in notwendigem Zusammenhang mit den Grundfragen der anderen Wissenschaften. Eine Trennung der Wissenschaften, wie sie sich im Denken der Neuzeit entwickelt hat, und die so weit geht, daß nicht nur das Bewußtsein für eine universitas literarum verloren gegangen ist, sondern auch die gemeinsamen Quellen nicht mehr gefunden werden, ist Leibniz fremd. Hätte uns Leibniz nichts weiteres zu zeigen als die Anknüpfungspunkte für die gemeinsamen Grundlagen des Rechts und der philosophischen Betrachtung der Welt, so wäre damit einem Beitrag zur heutigen rechtsphilosophischen Forschung vollauf genüge getan.

Die bisherigen Darstellungen zur Leibnizschen Rechtslehre, die nahezu alle aus der Zeit der Jahrhundertwende und früher stammen, versuchen von den verschiedensten Blickpunkten her, Aufschluß über das principium und fundamentum juris zu geben. Während Kahn uns eine Deutung der Rechtsphilosophie aus den Grundbegriffen der Philosophie Leibnizens gibt, zeigt uns Zimmermann mehr den historischen Zusammenhang auf, in dem seine Lehre vom Recht steht. Die jüngst erschienene Arbeit von Grua: "Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz", befaßt sich mit der Darstellung des Leibnizschen Gerechtigkeitsbe-

griffes, insofern er in Beziehung zur göttlichen Gerechtigkeit steht.

Unsere Darstellung hat die Frage nach dem Zweck im Recht zum Ausgangspunkt genommen und hofft, damit einen tieferen und klareren Einblick in die Kernfragen der Leibnizschen Rechtsbegründung zu gewinnen und der sich daraus ergebenden Einheitlichkeit seines Systems näherzukommen, das getragen ist von dem Gedanken der Harmonie und Vervollkommnung. Die Frage nämlich nach dem Begriff und der Bedeutung des Zweckes ist zugleich Zentralpunkt seines metaphysischen und rechtsphilosophischen Denkens. Ihre Beantwortung schließt notwendigerweise eine Aussage über Ursprung, Begriff und Idee des Rechts in sich. Sie gibt uns Aufschluß über das Wesen des Rechts, wo seine letzten Wurzeln liegen und worin sich das Besondere der Leibnizschen Rechtsphilosophie manifestiert. Dies ist deshalb möglich, weil die Frage nach dem Zweck im Recht metaphysisch begründet ist, d.h., weil sie vom Wesen des Menschen und seinen Zielen ausgeht oder, wie der große römische Rechtsgelehrte es ausdrückt: "natura juris ... ab hominis repetenda (est) natura." - Die Natur des Rechts ist von der Natur des Menschen abzuleiten. - ¹⁾ Menschenbild und Idee des Rechts stehen in einer Wechselbeziehung. Je nachdem, welche Auffassung vom Wesen des Menschen einer Epoche eigen ist - ob seine idealistische Prägung zu einem bloßen Geistwesen oder seine naturalistische Vereinseitigung zu einem notwendigen und unfreien Produkt von Natur und Gesellschaft - davon hängt auch der Rechtsbegriff einer solchen Epoche ab. Den "richtigen" Rechtsbegriff vermag nur diejenige philosophische Grundlegung zu gewinnen, die den

1) Cicero, De Leg. L. I cap. 5 § 17. - - - - -

Menschen in seinem wahren Seinszusammenhang zu erkennen vermag.

Descartes gibt dem philosophischen Weltbild der Neuzeit seine Grundrichtung, indem er mit dem Grundsatz des cogito ergo sum das "Ich" und die Vernunft in den Mittelpunkt der philosophischen Betrachtung stellt. Damit beginnen die Versuche Gestalt anzunehmen, die das Welt- und Menschenbild aus seiner transzendenten Bindung lösen. Hand in Hand damit tritt anstelle der unmittelbaren transzendenten Rechtfertigung des Rechtsbegriffes seine Bestimmung aus den naturrechtlichen Grundlagen. Der moderne Rationalismus begründet das System der menschlichen Rechte, indem er die Natur des Menschen als ein für sich bestehendes Sein abstrakt und ohne irgendeine notwendige Beziehung zu einem transzendenten Wesen betrachtet, von dessen schöpferischem und ordnendem Willen der Mensch in seinem Wesen und seiner Tätigkeit abhängt. Eine solche Begründung vermag eine endgültige Antwort von wahren Wesen des Rechts nicht zu geben.

Für Leibniz ist die scientia juris - und damit greift er auf Ulpian zurück - "divinarum atque humanarum rerum notitiam, justi atque injusti scientiam"¹⁾. Mit teleologischer Notwendigkeit verwirklicht sich für ihn die Weltordnung. In diese Ordnung ist der Mensch miteinbezogen und zwar insoweit und insofern er sich rechtlich verhält. Erst in dieser Beziehung zur Ordnung im Universum mit seiner Harmonie und seinem Fortschreiten zur Vollen- dung bekommt das Menschenbild die Grundlage, die das Wesen des Rechts aus den letzten Zwecken und Gründen und damit objektiv zu bestimmen vermag.

1) Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum, Akademie VI. 1. S. 73; Liv.X D.1,1.

In der Loslösung des Rechts aus seiner religiösen und theologischen Gebundenheit ist das für die Zeit Leibnizens nicht mehr selbstverständlich, wie dem mittelalterlichen Denken. Überall aber, wo die zeitgenössische Naturrechtsbegründung die Lösung des Rechts von einer transzendenten Bindung vollzieht, wendet sich Leibniz gegen sie und sucht eine Antwort aus der zweckhaft -- teleologischen Bestimmung des Menschen.

Wie Leibniz seine metaphysischen Untersuchungen nicht in systematischem Zusammenhang behandelt hat, so hat er uns auch kein System seiner Rechtsphilosophie hinterlassen. Wenn daher im folgenden von der Rechtsphilosophie Leibnizens die Rede ist, so ist das nicht im Sinne einer systematischen Behandlung dieses Gebietes zu verstehen. Danach richten sich Ziel und Zweck der Darstellung. Sie gehen dahin, die Fülle des Stoffes, die Leibniz uns zu den Fragen nach dem Wesen des Rechts bietet auf wenige leitende Grundsätze zurückzuführen. Das geschieht hier unter dem Gesichtspunkt des Zweckes. Die innere Berechtigung dafür liegt in dem zweckhaft teleologischen Grundzug der Leibnizenschen Philosophie und in der universellen Denkweise, die die Lehre vom Recht in den großen Zusammenhang einer universellen Wissenschaft stellt. Letzteres hat zur Folge, daß Leibniz an einer Vielzahl von Stellen in seinen Schriften und Briefen zu rechtsphilosophischen Fragen Stellung nimmt. Er greift dabei auf die ihm besonders interessierenden Fragen und Gedanken der philosophischen Tradition zurück, macht sie logisch durchsichtig, rechtfertigt sie rational und wandelt sie bei späterer Reflexion eigenständig wieder ab. Daraus erklärt sich, daß seine Ausführungen und Äußerungen zu den Grundfragen des Rechts sich nicht immer decken. Es ist daher notwendig bei der Untersuchung

seiner Rechtsphilosophie einen Blickpunkt zu wählen, der ein geistiges Zentrum seines Systems bildet, in dem die Vielfalt und die Vielschichtigkeit seiner Gedanken zusammenfließen, und der uns so einen Einblick in die sonst wegen der Fülle der Gedanken leicht verwirrenden Grundstruktur seines Rechtssystems ermöglicht.

Die Bearbeitung des Themas selbst ist seiner Natur nach sowohl eine Analysis wie eine Synthesis. Eine Analysis, weil sie von dem allgemeinen Prinzip des Zweckes in Leibnizens Rechtsphilosophie ausgeht und gleichsam von oben her in den Wesenszusammenhang seines Systems einzudringen versucht. Eine Synthesis, weil die unendliche Fülle der Lebenserscheinungen, die ohne inneren Zusammenhang zu sein scheint, unter der Idee des Zweckes gleichsam von unten her zusammengefaßt wird und zwar insoweit sie dem Bereich der Rechtsordnung angehört. Auf eine kurze Formel gebracht heißt das: der Zweck ist der Ausgangs- und Zielpunkt des Rechts. Es handelt sich daher nicht ausschließlich darum, wiederzugeben, was Leibniz zerstreut an unendlich vielen Stellen seiner Schriften und zum Teil aphoristisch über die Grundzüge und das Wesen des Rechts gesagt hat. Eine solche Darstellung würde **nicht in der Lage** sein, uns ein klares und übersichtliches Bild vom letzten und tiefsten Seinszusammenhang zu geben, in dem das Recht steht.

Erster Abschnitt: Der Begriff des Zweckes in
Leibnizens philosophischem System.

Der Zweck ist nach der überkommenen Lehre der abend-
ländischen Philosophie der Inbegriff dessen, was sein
soll, um dessetwillen ein anderes ist oder geschieht
oder eine Wirkursache in Aktion tritt. Man greift
damit auf Aristoteles, den Begründer der Lehre vom
Zweck zurück, der den Zweck "τὸ οὐδ' ἐνέκα" nennt
und damit sagen will, daß er das ist, was nicht
wegen eines anderen, sondern um dessentwillen das
andere ist ¹⁾.

Die genannte Begriffsbestimmung besagt nun, daß
dem Zweck als Ursache eine ganz bestimmte Funktion
in Bezug auf das Sein zukommt, weil und insofern er
in der durch die Wirkursache seienden Wirklichkeit
ursächliche Bedeutung hat. Das heißt aber m.a.W.,
daß das, was vom kausalen Standpunkt aus im Ge-
schehensablauf auf bloßem Zufall zu beruhen scheint,
sich nicht nur kausal-mechanisch vollzieht, sondern
sich nunmehr als zweckvolle Ordnung herausstellt.
Zur Erklärung der Vorgänge in der leblosen Welt mag
unter Umständen eine kausal-mechanische Betrachtungs-
weise ausreichen. Das Wesen der Lebensvorgänge in
der belebten Welt, insbesondere in der vernünftigen
Schöpfung als der höchsten Form des Seins, ist in
seinem umfassenden Sinn aus wirkursächlich-mechani-
schen Prinzipien allein unbestimmbar und unbegreif-
lich. Vielmehr wohnen jedem blinderscheinenden und
der Wirkursache notwendig unterworfenem Vorgang in
der Welt Zielgerichtetheit und Unterordnung unter
einen Zweck inne.

Die Tatsache, daß etwas ist und ein Sein hat,
schließt die Frage nach seinem Sinn in sich. Das

1) Aristoteles, Metaphysik, 1.2, c. 2, 994 b, 9: ἐπεὶ τὸ
οὐδ' ἐνέκα τέλος, τοιοῦτον δὲ ὄμνῃ ἄλλου ἐνέκα
ἀλλὰ τὰ ἄλλα ἐκείνου; vgl. dazu die übersicht-
liche Darstellung bei Laun, Der Satz vom Grunde, S. 62 ff.

gilt auch für die Tatsachen, Vorgänge, Ereignisse und Beziehungen, deren Regelung das Recht zum Gegenstand hat. Ist das so, dann ist der Zweck als fundamentum und principium juris die oberste Norm zur Bestimmung des richtigen Rechts, zur Beurteilung des bestehenden und zur Wegweisung für das zu setzende Recht, oder wie Ihering es im Leitpruch zu seinem berühmten Werk "Der Zweck im Recht" ausgesprochen hat: Der Zweck ist der Schöpfer des ganzen Rechts¹⁾. Steht das fest, so ist von besonderem Interesse, was der Zweck hinsichtlich seiner rechtsschöpferischen Funktion begreift und umfaßt. Das wiederum hängt davon ab, wo seine letzten Gründe liegen und welche seine letzten Bezugspunkte sind.

Damit ist der Ausgangspunkt für eine Untersuchung von Begriff und Bedeutung des Zweckes in Leibniz' Rechtsphilosophie gegeben. Voraussetzung aber ist, um die tiefere Grundlage für eine solche Darstellung zu gewinnen, zunächst einmal festzustellen, daß Leibnizens philosophisches System von der Zweckhaftigkeit allen Seins ausgeht, der Zweck also gleichsam ein Grundprinzip seines Denkens ist. Es ist daher zuerst zu untersuchen und zu bestimmen, was der Begriff des Zweckes ganz allgemein in der Philosophie Leibnizens umfaßt, und welche Bedeutung ihm zukommt.

Das ist aus einem doppelten Gesichtspunkt erforderlich, einmal, weil Leibniz uns trotz seiner Neigung zur Synthese keine systematische Darstellung seiner Rechtsphilosophie hinterlassen hat²⁾, woraus wir eine Antwort für den Zweckbegriff erwarten könnten - ein Grund mit dafür, daß Leibnizens Rechtsphilosophie

1) v. Ihering, Der Zweck im Recht.

2) Von einer eigenen rechtsphilosophischen Betrachtung finden wir bei Leibniz nur da etwas, wo vom Naturrecht die Rede ist. Am gedankentiefsten sind seine Elementa juris naturalis, Akademie, VI. 1. S. 431 ff.

selbst in eingehenden rechtsphilosophischen Darstellungen fast völlig in den Hintergrund tritt gegenüber Männern, die an Rechtskenntnis, juristischer Kunst und philosophischer Tiefe hinter Leibniz zurückstehen ¹⁾ - zum anderen, weil die Rechtsphilosophie als Wissenschaft, die das Recht aus den letzten Grundlagen zu verstehen sucht, ein Teil der allgemeinen Philosophie ist.

1. Kapitel: Rechtslehre und Philosophie als geistige Einheit seines Denkens.

Der Weg der Bestimmung des Zweckbegriffes aus der allgemeinen Philosophie ist bei Leibniz um so mehr gerechtfertigt, als sein gesamtes Denken getragen ist von der Idee der Einheit der Wissenschaften und einer universellen Wissenschaft der Ordnung. Die enge Verknüpfung von Philosophie und Jurisprudenz bringt Leibniz in seinen Schriften immer wieder zum Ausdruck. So schreibt er in seiner zweiten philosophischen Abhandlung "Specimen quaestionum philosophicarum ex jure collectarum" aus dem Jahre 1664, daß er sich von der Philosophie der Jurisprudenz zugewandt habe, bei jeder sich bietenden Gelegenheit auf die Philosophie zurückgegangen sei und besonders den Punkten seine Aufmerksamkeit geschenkt habe, die beiden Wissenschaften gemeinsam oder verwandt seien. Weiter führt er aus, daß Ulpian nur deshalb die Jurisprudenz die Wissenschaft der göttlichen und menschlichen Dinge genannt habe, weil er überzeugt war, daß ohne philosophische Einsicht und Vorbildung der Jurist weder zurechtkomme, noch die Wissenschaften von Recht oder Unrecht er-

1) G. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 64.

worben werden könnten¹⁾. Leibniz geht davon aus, daß die Jurisprudenz in weitem Umfange einer philosophischen Durchleuchtung bedarf, der Jurist ohne eine umfassende philosophische Bildung nicht auskommt, und das Naturrecht aus dem Innersten der Philosophie abgeleitet werden muß - *ex intima philosophia* -²⁾.

Will man daher in das System des rechtsphilosophischen Denkens Leibnizens eindringen, wie es hier unter dem zentralen Gesichtspunkt eines philosophischen Grundprinzips, nämlich dem des Zweckes, versucht wird, so wird man, um zu einer perspektiven Darstellung zu gelangen, ohne eine Betrachtung des Systems seiner allgemeinen Philosophie nicht auskommen können. Das birgt naturgemäß gerade bei einem solch universellen Denker, wie Leibniz, Schwierigkeiten in sich, da er seine philosophischen Untersuchungen, wie schon angedeutet, nicht ausschließlich in systematischen Zusammenhang dargelegt hat und wir zum großen Teil auf Fragmente zurückgreifen müssen³⁾. Es liegt daher bei jeder Darstellung

1) Akademie VI. 1. S. 73: ... qui innutritus Philosophiae, cum ad prudentiam Juris animum appulisses, resilliebam, quoties occasio dabatur, ad priora; et quod vel ex ipsis, vel affine ipsis erat, curiosè annotabam ... Ulpianum certè credibile est Jurisprudenciam divinarum ac humanarum rerum notitiam appellavisse, quod sine his tanquam praecognitis neque Jctum absolvi, neque quod sequitur, justì atque injusti scientiam comparari posse judicaret.

2) Den letzten Gedanken spricht Leibniz am Schluß seiner 2. Dissertation zur Vorrede des *codex juris diplomaticus* aus (Dut. IV.s, S. 328).

3) Nur zwei philosophische Werke größeren Umfangs hat Leibniz verfaßt, die "Théodicée" und die "Nouveaux essais sur l'entendement humain". In weiteren vier Schriften hat er Darstellungen aus seiner Philosophie aus drei verschiedenen Zeiten gegeben: "Discours de métaphysique" 1686, "Système nouveau de la nature et la communication des substances" 1695, "Principes de la nature et de la grace, fondés en raison" sowie die "Monadologie", die beiden letzteren aus dem Jahre 1714.

seiner Philosophie nahe, Lücken seines Systems zu ergänzen oder dessen Beweisgründe zu verstärken, indem man Leibniz etwas unterstellt, was er möglicherweise garnicht gedacht hat oder gedacht haben würde.

2. Kapitel: Der Zweck als Grundprinzip der Philosophie Leibnizens.

Die Frage, ob die Zweck- oder Wirkursache das Grundprinzip der Seinsordnung ist, ist eine metaphysische Frage, die in den philosophischen Systemen der abendländischen Denker immer wieder Gegenstand der Betrachtung und Untersuchung gewesen ist. Die einen erklären die Natur durch Formen und zwecktätige Kräfte (Heraklit, Aristoteles) und entsprechend herrscht eine zweckmäßige und sinnvolle Ordnung; die anderen erklären die Natur durch die Materie und die mechanische Kausalität (Leukipp, Demokrit) und ihr entsprechend unterliegt alles einer blinden Notwendigkeit. In der griechischen Philosophie vollzieht Aristoteles die eigentliche und dauernde Begründung des Zweckbegriffes gegen den Atomismus, bei dem alles Geschehen nur mechanisch und mit Notwendigkeit bedingt ist. Vergegenwärtigt man sich nun, daß Leibniz unter dem Eindruck der ersten Lektüre der Ethik Spinozas ein "male" an den Rand des Handexemplars schreibt ¹⁾, da Spinoza jegliche Zweckursachen in der Philosophie verneint, so wird klar, daß Leibniz immer dort in die geistige Auseinandersetzung um die grundlegenden Fragen einer metaphysischen Bestimmung der Weltordnung eingreift, wo nach seiner Auffassung eine falsche Grundlegung zu unhaltbaren Ergebnissen führt. Er ist davon überzeugt, daß eine kausalmechanische Bestimmung der Seinsordnung eine letzte Antwort auf die grundlegenden Zusammenhänge nicht zu geben vermag, sondern daß erst eine vom Zweck bestimmte Weltbetrach-

1) Trendelenburg, Leibnizens Schrift de vita beata und sein angeblicher Spinozismus. S. 194.

tung Aufschluß über die letzten Sinnzusammenhänge gibt. Leibniz, so führt Kuno Fischer aus, habe vollauf seine Aufgabe erkannt, und sein spekulatives Universalgenie habe sich fortwährend mit der Lösung dieses Problems, des Verhältnisses der Prinzipien der Teleologie und der Kausalität, als dem äußersten Gegensatz der geschichtlich gegebenen Systeme, beschäftigt ¹⁾. Was umfaßt der Begriff des Zweckes als Grundprinzip Leibnizschen Denkens im einzelnen? Wenn es versucht wird, den Begriff des Zweckes aus Leibnizens Philosophie zu bestimmen, so ist zu bedenken, daß Begriff und Bedeutung des Zweckes ihrer Natur nach zusammengehören. Der Begriff des Zweckes kann nicht bestimmt werden, ohne darzutun, was er begreift. Damit wird aber schon seine Bedeutung, wenn auch nicht als solche ausgesprochen, so doch ihrem Inhalte nach bestimmt. Es soll daher der Begriff des Zweckes zunächst nur insoweit bestimmt werden, als es zur später folgenden Darlegung seiner Bedeutung in der Rechtsphilosophie notwendig erscheint.

In seiner Monadologie aus dem Jahre 1714 schreibt Leibniz, daß die Seelen gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehungen, Mittel und Zwecke handeln, daß die Körper nach den wirkenden Ursachen tätig werden und diese beiden Reiche, das der wirkenden- und das der Zweckursachen in Harmonie untereinander stehen ²⁾. Hiermit schließt Leibniz die Lücke zwischen dem mathematisch-kausalen und dem teleologischen Denken seiner Zeit, oder wie Windelband es ausdrückt: "Die Versöhnung der mechanischen

1) K. Fischer, Leibniz, S. 364; zustimmend W. Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, S. 55.

2) Gerh. VI. S. 62o: Les ames agissent selon les loix des causes finales par appetitions, fins et moyens. Les corps agissent selon les loix des causes efficientes ou des mouvemens. Et les deux regnes, celuy des causes efficientes et celuy des causes finales, sont harmoniques entre eux.

und der teleologischen Weltanschauung ... ist das Leitmotiv des Leibnizschen Denkens" ¹⁾. Lassen wir Leibniz nach dieser grundlegenden Aussage noch weiter zu Wort kommen: "Daher irren diejenigen sehr, die mit Descartes die Zweckursachen in der Physik verwerfen, während sie uns doch das schönste Prinzip bieten zur Entdeckung der Eigenschaften solcher Dinge, deren innere Natur uns noch nicht so klar bekannt ist" ²⁾. Die Zweckursachen, von denen Leibniz spricht, gehen von einer letzten Ursache aus, die er als Endursache bezeichnet. Diese Endursache ist als der höchste Zweck Gott. Das verdeutlicht Leibniz, wenn er an anderer Stelle schreibt, daß man oft mit Hilfe der Endursachen errät, was man, da die Wirkursache noch nicht genügend bekannt ist, noch nicht hätte entdecken können, daß alles um der Geister willen geschieht, daß Gott nicht nur in physikalischer Hinsicht der Vollkommenste, sondern daß er auch, was manche neuen Philosophen nicht genügend erkennen, die Moralität umfaßt und in moralischer Hinsicht der Beste ist ³⁾. Eine nähere Bestimmung des Wesens der Zweckursachen gibt Leibniz, wenn er sie

1) Windelband, Geschichte der Philosophie, S. 353.

2) Unicum opticae, catoptricae et dioptricae principium, Dut.III.S.146: Itaque errant valde, ne quid gravius dicam, qui causas finales cum Cartesio in physica rejiciunt; cum tamen praeter admirationem divinae sapientiae, pulcherrimum nobis principium praebeant inveniendi earum quoque rerum proprietatis, quarum interior natura nondum tam clare nobis cognita est,...

3) Gerh.VII.S.136: Ostendam quoque omnium rerum naturalium bis rationem reddi posse, nempe et a causa efficiente proxima et a causa finali, et ambas in physicis magno fructu conjungi saepeque ope finalis causae divinari quod efficiente nondum satis cognita necdum inveniri potuisset, omnia fieri Mentium causa, Deum esse eundemque non tantum physice perfectissimum, sed et quod novi philosophi non satis agnoscunt moralitatis capacem et moraliter optimum esse,...

auf das Prinzip der Angemessenheit zurückführt, d.h. auf die durch die Weisheit getroffene Wahl ¹⁾.

I. Der Zweck als formales Prinzip.

Die angeführten Stellen lassen hinreichend erkennen, inwieweit der Zweck in Leibnizens Gedankenwelt ein Grundprinzip ist. Zunächst einmal fällt auf, daß er den Zweck nicht ausschließlich als metaphysisches Prinzip auffaßt, sondern daß man durch ihn in den Stand gesetzt wird, zu neuen Erkenntnissen zu gelangen. Der Zweck wird also als formales oder logisches Prinzip aufgefaßt. Leibniz hatte das Bestreben, angeregt durch seine mathematisch-naturwissenschaftlichen Forschungen, Erkenntnisse von demonstrativer Gewißheit und notwendige und allgemeingültige oder ewige Wahrheiten zu gewinnen.

"Finalem causam non tantum prodesse ad virtutem in Ethica et Theologia naturali, sed etiam in ipsa Physica ad inveniendum et detegendum abditas veritates" ²⁾.

Philosoph. Abhandlungen, Gerh. IV. S. 444/45: ... je n' accuse pas nos nouveaux philosophes, qui prétendent de bannir les causes finales de la physique, mais je suis neantmoins obligé d' avouer que les suites de ce sentiment me paroissent dangereuses, .. comme si Dieu ne se proposoit aucune fin ny bien, en agissent, ou comme si le bien n' estoit pas l' objet de sa volonté.

- 1) Princ. de la nat. Gerh. VI. S. 603: Et ils suprenant, que par la seule consideration des causes effectives ou de la matiere, on ne saurait rendre raison de ces loix du mouvement.... Car j'ay trouvé qu'il y faut recourir aux causes Finales, et que ces loix ne dependent point du principe de la nécessité, mais du principe de la convenance, c'est à dire du choix de la sagesse.
- 2) De ipsa natura, Gerh. IV. S. 506: Philosoph. Abhandlungen, Gerh. IV. S. 448: Mais la voye des finales est plus aisée, et ne laisse pas de servir souvent à deviner des vérités importantes et utiles...

Er hoffte nämlich, daß das, was er auf dem Gebiete der Mathematik durch Einführung passender Zeichen erreicht hatte, auch auf anderen Gebieten, z.B. der Jurisprudenz, möglich sein werde, und daß, wenn er erst genauere Begriffsbestimmungen habe, durch Rechnungsoperationen mit den so gewonnenen Begriffen neue Wahrheiten entdeckt werden könnten. So bezeichnet Leibniz die Schrift "De Conditionibus", aus dem Jahre 1665, in der Einleitung selbst als einen Teil der juristischen Logik - pars quaedam logicae juridicae - ¹⁾. Diese formale Wesensseite des Zweckes findet in Leibnizens philosophischem System ihre innere Begründung, da er davon überzeugt ist, daß in der objektiven Welt die Logik herrscht, und daß die Logik des Geschehens teleologisch dem Guten dient ²⁾. Von hier aus gewinnen auch die Kombinationsmethode in der Schrift "De arte combinatoria" und der Versuch einer Rechtswissenschaft more geometrico, wie sie in den juristischen Beispielfällen versucht wird, nicht nur ihre wissenschaftliche, sondern auch ihre innere Berechtigung ³⁾. Zwar ist ihre umfassende praktische Durchführung, wie Leibniz später selbst bekannt hat, nicht möglich.

-
- 1) Dut. IV. 3. S. 94 u. 93: ... praeterire non possum, tanto ingenio tantaque profunditate in reddendo jure versatos esse Jocos veteres, ut in certissimas ac penè mathematicas demonstrationes eorum responsa redigendi laboris potius sit in digerendo, quam in supplendo ingenii.
 - 2) Pichler, Vorurteile gegen die Weltanschauung von Leibniz, S. 21.
 - 3) Viehweg, Die juristischen Beispielfälle in Leibnizens Ars combinatoria, S. 88-96; Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, S. 14 ff.; Couturat ist der Auffassung, daß der Zweckbegriff bei Leibniz einen logischen Sinn hat. Die Zweckmäßigkeit besteht nach seiner Meinung weniger in der Güte und moralischen Angemessenheit als in der logischen Bestimmung der Naturgesetze; vgl. La logique, S. 232.

II. Der materiale Zweckbegriff.

a) Der Zweck als Grundprinzip der Seinsordnung.

Leibniz und die Epoche vor ihm waren in ihrem Denken mathematisch-naturwissenschaftlich ausgerichtet. Infolgedessen ist auch die Struktur des Denkens dieser Zeit hauptsächlich von kausalmechanischen Gesichtspunkten bestimmt. Die Mangelhaftigkeit im naturwissenschaftlichen Denken seiner Zeit sah Leibniz in der Ablehnung des Zweckbegriffes, welchen Descartes und Hobbes aus der Naturphilosophie und Spinoza aus der Philosophie überhaupt zu verbannen suchten. Diese Philosophen insbesondere meint Leibniz in seinen Schriften, wenn er von denen spricht, die irren, weil sie jegliche Zweckursachen ablehnen. Bei seiner Vorstellung von Gott ist es für Spinoza undenkbar, von Zwecken der Gottheit oder gar von solchen zu sprechen, die sich auf den Menschen beziehen. Wie Gott um keines Zweckes willen da ist, so wirkt er auch um keines Zweckes willen. Der Zweck ist nichts Wirkliches in den Dingen, sondern nur eine Weise des Denkens. Für Spinoza folgt alles mit ewiger Notwendigkeit aus dem Wesen Gottes. Die Abhängigkeit des Geschehens in der Welt hängt von Gott in der Form einer mathematischen Folge ab. Die Mathematik aber kennt keine Zwecke, und so ist auch aus der Natur der Zweck entfernt ¹⁾.

1) Spinoza, Ethik I. Anhang; Trendelenburg, über Spinozas Grundgedanken und dessen Erfolg, S. 35 ff.; Überweg, Gesch.d.Philosophie, S. 282. Zum mechanistischen Seelenbegriff Spinozas vgl. auch Kanthack-Heufelder, S. 85 ff.; Brief an Remond, Dut.V. S. 8/9: Mais quand je cherchai les dernières raisons du Mécanisme & des loix même de Mouvement, je fut tout surpris de voir qu'il étoit impossible de les trouver dans les mathématiques, & qu'il falloit retourner à la Métaphysique; vgl. auch Systeme Nouveau, Dut.II. S. 49-56.

Dieser Auffassung nun, die finale Gesichtspunkte in der Naturerklärung ablehnt und alles durch eine strenge Notwendigkeit, d.h. nur mittels der *causa efficiens*, erklärt, tritt Leibniz entgegen, indem er an der Zweckbestimmtheit jedes Geschehensablaufes, sowohl in der leblosen als auch in der lebendigen Schöpfung festhält.

"Omnia in rebus dupliciter explicari posse:
per regnum potentiae seu
causas efficientes et per
regnum sapientiae seu per
finales",

so heißt es in seiner Schrift "Specimen dynamicum"¹⁾.

Leibniz verabsolutiert nicht die Zweckursachen, sondern beide, *causae efficientes* und *causae finales*, sind für ihn Ordnungsprinzipien der Welt. "Die mechanischen Prinzipien der Natur sind nicht zu verwerfen, sondern die Zweckursachen sind mit den Wirkursachen und die allgemeine Wirkursache ist mit den besonderen Ursachen zu verbinden, die Wahrheit ist mit der Wahrheit zu verweinen und in allen Dingen müssen wir Gott als den Urheber erkennen. Denn wenn ich sage, daß die Natur nichts umsonst tut, daß sie vor dem Leeren einen Abscheu hat, daß die Natur keine Umwege macht, daß die Natur nach Vollkommenheit strebt, und anderes dieser Art, so ist hierbei gewiß nicht an die einzelne Natur eines Körpers zu denken, sondern an jene höchste allgemeine Ursache, die immer ein Ziel verfolgt und festhält und die allen Dingen das Merkmal der Vernunft aufprägt. Deshalb lobt Sokrates im Phädon auf das schönste die Philosophie, die nach den Zweckursachen fragt und die alles auf die Vorsehung eines ordnenden Geistes bezieht..."²⁾. In

1) Specimen dynamicum pro admirandis naturae legibus circa corporum vires et mutuas actiones detegendis et ad suas causas revocandis, Gerh.Math.VI.S.243; Notata quaedam, Klopp I.S.158; Omnia in natura ordinantur ad finem.

2) Couturat, Opuscules, S.5 ff., zitiert nach Engelhardt, S. 98 ff.

der Schrift "Considerations sur les principes de vie" aus dem Jahre 1705 heißt es, daß weder das Reich der wirkenden Ursachen noch das der Zweckursachen für sich allein genügt, um im einzelnen von allem Rechen-schaft zu geben, da beide aus einer Q u e l l e her-vorgehen ¹⁾.

b) Das Verhältnis von Zweck- und Wirkursache.

Leibniz unterscheidet zwischen der Seelen- und phänomenalen Welt und bringt diesen Unterschied dadurch zum Ausdruck, daß er den Seelen die Zweckursachen und den Phänomenen die Wirkursachen zu-ordnet ²⁾. In dieser Zuordnung liegt aber kein Widerspruch in der Leibnizschen Philosophie. Für die physikalische Naturerklärung gelten vielmehr die mechanischen Gesetze, die vornehmlich in ihrer Wirkursächlichkeit nach außen in Erscheinung treten. Leibniz verknüpft aber die Vorgänge in der Körperwelt, deren Ablauf auf Grund der Wirkursachen durch Bewegungen vor sich geht, mit den Zweckursachen, wenn er ausführt:

"Les loix du mouvement, etant fondées dans les perceptions des substances simples, viennent des causes finales ou de convenance, qui sont immaterielles et en chaque monade,.. Il n'y a point d'action des substances que les percep-tions et les appetits, toutes les autres actions sont phenomenes comme tous les autres agissans" ³⁾.

1) Gerh. VI. S. 542: Ce sont comme deux Regnes, l' un des Causes Efficientes, et l'autre des Finales, dont chacun suffit à part dans le detail pour rendre raison de tout, comme si l'autre n' existoit point. Mais l'un ne suffit pas sans l' autre dans le general de leur origine, car ils emanent d' une source, où la puissance qui fait les causes efficientes, et la sagesse, qui regle les finales, se trouvent reunies".

2) Vgl. Anm.2. S.21 und Gerh.VI. S. 599: Les percep-tions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des c a u s e s f i n a l e s,.. comme les changemens des corps et les phenomenes au dehors naissent les uns des autres par les loix des c a u s e s e f f i - c i e n t e s , c' est à dire des mouvemens.

3) Schreiben an Remond, Gerh. III. S. 623.

Die Bewegungen in der Körperwelt erhalten demnach in Wirklichkeit ihre Bestimmung durch die Zweckursachen. Damit steht fest, daß für Leibniz im Geschehensablauf nicht der Zufall oder blinde Notwendigkeit herrschen, sondern daß die Wirkursachen dem System der Zwecke zugeordnet sind.

Wie aber sieht das nähere Verhältnis dieser Zuordnung von Zweck- und Wirkursachen aus?

Den Geschehensablauf in der Welt kann man sich so vorstellen, daß das folgende Glied in der Geschehenskette vom vorhergehenden abhängt oder daß das folgende Glied auf das vorhergehende einwirkt. Im ersten Fall spricht man von einem System der Ursachen und Wirkungen, im zweiten von einem System der Endursachen oder Zwecke. Welches von beiden ist das Grundprinzip? Vorweg kann schon gesagt werden, daß nach Leibniz' Auffassung der Zweckursache nicht nur temporaliter die Priorität zukommt, sondern daß diese Ursache auch fundamentaliter das Wesensbestimmende allen Seins ist.

"Mechanismi fons est vis primitiva, sed leges motus, secundum quas ex ea nascuntur impetus seu vires derivativae, profluunt ex perceptione boni et mali, seu ex eo quod est convenientissimum. Ita fit, ut efficientes causae p e n d e a n a f i n a l i b u s , et spiritualia sint natura priora materialibus, uti etiam nobis sunt priora cognitione, quia interior animam (nobis intimam) quam corpus perspicimus..."¹⁾

Die wahrhafte Ursache für das Geschehen in der Welt ist für Leibniz der Zweck. Die Kausalität - hier als Wirkursächlichkeit verstanden - steht also nicht im Gegensatz zur Teleologie, sondern beide stehen in Harmonie untereinander und zwar so, daß das Sein durch das Wesensgesetz des Zweckes zur Tätigkeit be-

1) Brief an Bierling (1711), Erdmann, S. 678.

stimmt wird. Diejenigen, so führt Leibniz - unter Bezugnahme auf die Aussage des Sokrates in Platons Phaidon - in einem Brief an Bayle aus, die das geistige Prinzip bei ihrem Philosophieren über das Universum nicht benutzen, versuchen alles aus dem bloßen Zusammentreffen blinder Teilchen zu erklären und vermischen so die Bedingungen und die Werkzeuge mit der wahrhaften Ursache ¹⁾. Das Tätigwerden der Wirkursache erfordert eine Ursache und diese ist der Zweck. Das heißt aber, was erst werden oder geschehen soll, bestimmt die Mittel, wie es werden oder geschehen soll:

"Car tout est réglé dans les choses une fois pour toutes avec autant d'ordre et de correspondance qu'il est possible, la supreme Sagesse et Bonté ne pouvant agir qu'avec une parfaite harmonie: le présent est gros de l'avenir, le futur se pouvoit lire dans le passé, l'eloigné est exprimé dans le prochain" ²⁾.

Vergegenwärtigt man sich nun, daß die scholastische Philosophie dieses Wesensmerkmal des Zweckes in dem Satz: finis est primum in intentione, ultimum in executione, ausdrückt, so ist unverkennbar, daß Leibniz hier dem aristotelisch-scholastischen Denken folgt ³⁾. Der Geschehensablauf besteht also nicht in einem Tätigsein aus sich selbst, sondern er wird auch betätigt, indem er einem ganz bestimmten Zweck unterliegt. Jede tätige Kraft ist zwecktätige Kraft. Alles was diese Kraft bewirkt, kann allein durch das Prinzip der Zwecke und Endursachen erklärt werden. Mit dieser Feststellung, daß nicht die Wirkursache, sondern die Zweckursache das Grundprinzip und die bestimmende Kraft in der Welt ist, haben wir die erste

1) Erdmann, S. 106: ... tachent d'expliquer tout par le seul concours des particules brutes, confondant les conditions et les instrumens avec la veritable cause.

2) Princ. de la nat., Gerh. VI. S. 604.

3) Vgl. dazu auch Laun, Der Satz vom Grunde, S.69 ff.

entscheidende Grundlage für die Untersuchung der Frage nach dem Begriff und der Bedeutung des Zweckes in der Rechtsphilosophie Leibnizens gewonnen. Die Rechtsphilosophie sucht das Wesen des Rechts aus seinen letzten Grundlagen zu erforschen. Eine dieser Grundlagen ist der Zweck. Würde nun nicht der Zweck als das Grundprinzip für jedes Geschehen in der Welt angesehen, welchem in allem die oberste Geltung zukommt, erachtete man vielmehr nur die Wirkursachen als das allein weltbestimmende Prinzip, so wäre Quelle, Maßstab und oberste Norm des Rechts nicht der Zweck, sondern eine blinde Notwendigkeit, die sich in Leibnizens Gedanken ausgedrückt in mathematischer Folge vollziehen müßte und an die Stelle einer sinnvollen Ordnung treten würde. Es versteht sich von selbst, daß in solchem Falle eine Betrachtung des Rechts unter dem Gesichtspunkt des Zweckes ihren Sinn verloren hätte.

c) Der Zweck und das menschliche Handeln.

Was bisher über den Zweck ausgesagt worden ist, gilt für die ganze Seinsordnung. Die nichtvernunftbegabte Natur unterliegt naturhaft diesem Grundgesetz. Beim Verhalten des Menschen, das sich in selbsttätiger und freier Entscheidung vollzieht, bekommt dieses Gesetz seine spezifische Bedeutung. Hier liegt dann auch der innere Grund dafür, daß der Zweck der Schöpfer des Rechts sein kann. Leibniz bezeichnet die Wissenschaft vom Recht als die Lehre von den gerechten oder ungerechten Handlungen ¹⁾. Wenn nun das Handeln vom Zweck bestimmt wird, so gilt diese Bestimmung auch für das rechtliche Handeln und Verhalten. Daß es dabei dann wesentlich darauf ankommt,

1) Nov.meth., Akademie. VI. 1. S. 300: *J u r i s - p r u d e n t i a* est scientia actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. *J u s t u m* autem atque *i n j u s t u m* est, quicquid publicè utile vel damnosum est.

was den Inhalt des Zweckes ausmacht, ist die letzte Frage nach der Bedeutung des Zweckes im Recht. Es bleibt nunmehr darzulegen, wie Zweckbestimmung und Zielstrebigkeit zureichender Grund menschlichen Handelns sind, welchem zweckvollen Gesamtsinn es untergeordnet ist und welches der letzte Zweck menschlichen Handelns ist.

Ausgangspunkt dieser Erörterungen soll die bereits angeführte Stelle sein, wonach die Seelen gemäß den Gesetzen der Zweckursachen durch Begehungen, Mittel und Zwecke handeln und die Körper gemäß den Wirkursachen tätig werden ¹⁾.

Dem Handeln der Seelen ordnet Leibniz die Zweckursachen zu. Unter Seelen versteht er Monaden oder Entelechien, deren Perzeption distinct und von Erinnerung begleitet ist ²⁾. Die höchste Form der Seelenmonade ist der Mensch. Dem menschlichen Handeln kommt im besonderen Maße die Zweckursache zu, da Handeln ein vom Willen getragenes Verhalten ist und ein Verhalten, welcher Art es immer sein mag, ohne einen Beweggrund undenkbar ist. "Allein ich behaupte, daß der Wille immer der vorteilhaftesten Vorstellung folgt, mag sie deutlich oder verworren, gut oder schlecht sein ... aber immer sind es Beweggründe, aus denen er handelt" ³⁾. Das Handeln, wel-

1) Vgl. oben S. 21 Anm. 2.

2) Monadologie, Nr. 18 u. 19, Gerh. VI. S. 609 ff.; Princ. de la nat., Gerh. VI. S. 604; On pourroit connoître la beauté de l'univers dans chaque ame, si l'on pouvoit déplier tous ses replis, qui ne se développent sensiblement qu'avec le temps. Mais comme chaque perception distincte de l'Âme comprend une infinité de perceptions confuses, qui enveloppent tout l'univers, l'Âme même ne connoît les choses dont elle a perception, qu'autant qu'elle en a des perceptions distinctes et relevées; et elle a de la perfection, à mesure de ses perceptions distinctes

3) Essais de Théodicée: Remarques sur le livre de l'origine du mal, publié depuis peu en Angleterre § 13, Gerh. VI. S. 413.

ches vom Willen getragen wird, geschieht um eines Zweckes willen:

"Nihil esse sine ratione intelligitur ...
voluntas agit nisi ob f i n e m . Finis
autem est bonum apparens" 1).

Die Vorstellungen in der Monade entstehen die eine aus der anderen nach dem Gesetz der Begehrungen oder Zweckursachen, so führt Leibniz in den Prinzipien der Natur und der Gnade aus²⁾. Das heißt aber, daß im menschlichen Verhalten eine kontinuierliche Zweckreihe besteht, die sich in den Gesetzen des menschlichen Handelns und Denkens offenbart. Wenn nämlich eine Vorstellung unmittelbar das Streben nach einer anderen in sich schließt, so besagt das, daß diese schon als zu entwickelnde Anlage in der ersten liegt und deren Ziel und Zweck ist. Wäre nämlich eine Handlung in keiner Weise auf ein Ziel gerichtet, so würde für die wirkende Kraft, die ihrer Natur nach ohne die Zweckursache zu verschiedenen Wirkungen befähigt ist, kein Grund vorhanden sein, weshalb sie gerade diese und nicht eine andere Wirkung hervorbringt. Leibniz setzt geradezu das Verhalten des Menschen und die ihm zugrunde liegenden Strebungen in der Form mit den Zweckursachen gleich, insofern als ein wechselseitiges Verhältnis zwischen

1) Grue, Textes I.S. 269; Gerh.VI. S. 598: les actions internes ... ne peuvent être autre chose que ses p e r c e p t i o n s ... et ses a p p e t i t i o n s (c'est à dire, ses tendances d'une perception à l'autre) qui sont les principes du changement. Philosoph. Abhandlungen, Gerh. IV. S. 428: Outre qu'il semble que toute volonté suppose quelque raison de vouloir et que cette raison est naturellement antérieure à la volonté.

2) Gerh.VI. S. 599: Et les perceptions dans la Monade naissent les unes des autres par les loix des Appetits, ou des c a u s e s f i n a l e s du b i e n e t d u m a l , qui consistent dans les perceptions remarquables, réglées ou dérèglées,...

ihnen besteht ¹⁾. Der Mensch handelt niemals ohne zureichenden Grund oder Ursache, und dieser Grund ist der Zweck, der seiner Natur nach etwas Zukünftiges und Vorausgeschautes ist.

Die Vorstellung des Zweckes selbst kommt aus einer unendlichen Menge von Neigungen und Dispositionen unserer Seele. Wenn Gott wählt, so schreibt Leibniz in einem Brief an Herrn Coste aus dem Jahre 1707, nachdem er zuvor dargelegt hat, daß nichts ohne zureichenden Grund vor sich geht, so geschieht es um des Besten willen und wenn der Mensch wählt, so geschieht es für die Seite, die ihn am meisten erregt hat. Wenn er das weniger Nützliche und Angenehme wählt, so wird es ihm vielleicht aus Eigensinn oder aus einem Geist des Widerspruchs oder aus Gründen eines verdorbenen Geschmacks das Angenehmste sein und diese Gründe werden dann immer für ihn die entscheidenden sein, wenn sie auch nicht die vernünftigsten sind ²⁾. Leibniz unterscheidet also zwischen vernünftigen Zwecken, die unser Handeln bestimmen, die entsprechend der Natur der Umstände und dem Wesen der Sache gemäß eine Wirkursache in Aktion setzen und solche Zwecke, die allein von unserer Neigung abhängen, und solchermaßen Bestimmungsgrund für menschliches Verhalten sind. Unser Handeln ist demnach durch den Zweck determiniert, aber nicht so, daß es mit Notwendigkeit nur so und nicht anders sein könnte, sondern weil der Zweck dem Wesen und der Natur der Sache entspricht und

1) Vgl. Anm. 2 S. 32 und Brief an Dangeicourt (1716) Erdmann, S. 746: Les monades changent leur état d'elles-mêmes selon les lois des causes finales ou appetits.

2) De la nécessité et de la contingence, Erdmann, S. 447.

wir ihn anstreben oder weil er subjektiv unserer Neigung entspricht ¹⁾.

Leibniz ordnet dem System der wirkenden Ursachen in Reformierung der mechanischen Naturerklärung und entgegen der Verneinung des Zweckes, wie es Spinoza in seiner Ethik getan hat, das System der Zwecke über. Er überwindet damit die deterministische Auffassung seiner Zeit, indem er dartut, daß der Zweck seiner Natur nach der Sphäre des Menschen und speziell der des menschlichen Wollens und Handelns angehört. In dieser Form der Betrachtung des Seins wird in Leibnizens philosophischem System ein tragender Gesichtspunkt bedeutsam, nämlich die Idee der Vernunftmäßigkeit des Universums, eine Idee, die auch für seinen Rechtsbegriff von Bedeutung ist, weil sie das Recht als Vernunftrecht begreift. Die oberste Geltung des Zweckbegriffes schließt weiter die Grundgedanken von Leibniz' Philosophie und Weltanschauung in sich ein, wonach diese Welt die vollkommenste aller möglichen ist, die nach immanenten Gesetzen bestimmten Zielen zustrebt und die eine Welt der praestablierten Harmonie ist:

"Weilen in der Natur nichts vergebens, noch verloren geht, sondern alles zu seiner Vollkommenheit und Reife kommt, so wird auch jedes bildnis, so unsere Seele angenommen, dermahleins mit dem künftigen dorgestalt ein ganzes machen ... vielmehr sich mit der Zeit ihren Zweck nähern, ... Denn die ganze Welt ist wie ein leib, der ohne Hinderung zu seinem zweck fortschreitet, weil nichts von sich selbst allein geändert werden kann und nichts außer ihr ist, so sie hindern könne" ²⁾.

1) Vgl. Anm. 3, S. 32. Es ist selbstverständlich, daß es uns hier bei der Frage nach dem Begriff des Zweckes nicht auf die subjektiven, sondern auf die objektiven Bestimmungsgründe ankommt.

2) Zitiert nach Cassirer, Leibniz' System, S. 442.

Die Harmonie als zweckvolle Ordnung des Universums ist der teleologische Begriff unter dem Leibniz sich den Zusammenhang zwischen den Gesetzen der Natur und denen des geistigen Seins vorstellt. Der letzte zureichende Grund und Zweck allen Geschehens ist Gott, wie wir aus den angeführten Stellen in Leibnizens Schriften entnehmen können. Der blind und zufällig erscheinende Geschehensablauf ist einer zweckvollen Ordnung unterworfen. Diese hat ihren Grund in der Weisheit und im Willen Gottes. Damit gibt Leibniz seiner Weltbetrachtung eine metaphysische Grundlage ¹⁾. Gott umfaßt als der absolute und höchste Zweck ~~der~~ Moralität und ist in moralischer Hinsicht der Beste. Insoweit erfüllt der Zweckbegriff bei Leibniz noch eine höhere Aufgabe. Er regelt nicht nur das Geschehen im einzelnen, sondern bestimmt auch die Harmonie des Ganzen, indem Gott als Endursache und letzter Zweck angesehen wird ²⁾.

Leibniz kommt zu der Überzeugung, daß der Zweck das Grundprinzip in der Welt ist, da er auch als Rationalist der Sinnsuchende ist und, wie Nicolai Hartmann einmal sagt ³⁾, noch nach Art der alten Schule ontologisch zu denken versteht. Er begnügt sich nicht mit einer vordergründigen Antwort und bleibt

1) Das ergibt sich klar aus folgenden Worten Leibnizens: "Wenn jene, die die mechanischen Gesetze bekämpfen, gewußt hätten, daß diese selben mechanischen Gesetze sich am Ende in metaphysische Prinzipien auflösen, und daß diese metaphysischen Prinzipien vom Willen oder der Weisheit Gottes ihren Ausgang nehmen, dann hätten sie nicht in diesem Maße die mechanischen Erklärungen abgewiesen." So heißt es in Aufzeichnungen Leibniz' über die Naturwissenschaft, dessen lat. Text bisher noch nicht abgedruckt ist. Zit. nach Engelhardt, S. 327.

2) Monadologie, § 36-38, 90, Gerh. VI. S. 612, 622/23.

3) Nicolai Hartmann, Leibniz als Metaphysiker, S. 13.

nicht bei den bloßen Tatsachen stehen - mit denen er sich besonders in seinen naturwissenschaftlichen Untersuchungen befaßt hat - sondern er fragt aus Achtung vor den Dingen danach, was sie zu bedeuten haben und wo ihre letzten Gründe liegen. "Die Wirklichkeit läßt sich nicht als ein beharrender Inbegriff von Elementen im Nebeneinander verstehen, sondern verlangt zu ihrer Erkenntnis die sukzessive Entfaltung in eine Reihe von Einzelphasen, die aus einander in bestimmter Ordnung und Regelmäßigkeit hervorgehen. Im Lichte der ewigen Gesetze und Wahrheiten erscheint das Sein als ein fortschreitender Prozeß" ¹⁾. In diesen Worten ist sehr treffend ausgesprochen, was der Zweck als Grundprinzip der Leibnizschen Gedankenwelt umfaßt. Sein und Geschehensablauf unterliegen nicht einem blinden, sinnlosen Werden, sondern dem vom Zweck bestimmten Fortschreiten zur Vollendung.

3. Kapitel: Das Verhältnis von Zweck, Ethik und Recht in Leibnizens System.

Leibniz deutet die Welt aus der Idee des Sinnes und Zweckes. Seine Lehre vom Zweck umfaßt alles Wirkliche, indem sie in den allgemeingültigen und geistigen Werten die Ziele aufweist, denen diese zustreben. Andererseits tut Leibniz dar, daß die Wirklichkeit von diesen Zielen bestimmt wird. Der Zweck ist mit anderen Worten der Ausgangs- und Zielpunkt für alles Sein.

Zur Wirklichkeit gehört auch derjenige Bereich des Seins, der Gegenstand des Rechts ist. Vom Recht umfaßt wird und den man allgemein als Rechtsordnung bezeichnet. Ist der Zweck ein Grundprinzip in der philosophischen Betrachtung der Welt überhaupt, so muß er auch der wesensbestimmende Faktor für das

1) Cassirer, Leibniz' System. S. 123.

Recht sein. Was wir eingangs über die Auffassung Leibnizens vom Verhältnis zwischen Philosophie und Jurisprudenz dargelegt haben, findet im Zweckbegriff seine denkmäßige Begründung, Verknüpfung und innere Berechtigung. Die Zwecklehre Leibnizens mündet in die Ethik. Die Ethik wiederum ist die Lehre vom Recht: *scientia ethica justitiae*¹⁾. Im Handeln und seiner Zielausrichtung treffen sich Recht, Ethik und Sittlichkeit. Aus diesem Verhältnis von Ethik und Recht folgt, daß die Grundlagen und Wesensmerkmale der Ethik auch solche des Rechts sind. Zur Untersuchung der Bedeutung des Zweckes im Recht müssen wir demnach heranziehen, was Leibniz über das Wesen und den Inhalt der ethisch-sittlichen Ordnung und über den in ihr liegenden letzten Verpflichtungsgrund für das Recht aussagt.

I. Der Zweck und der Mensch als Subjekt ethisch-sittlichen Verhaltens (Leibniz' Ethik).

Wir haben festgestellt, daß das menschliche Verhalten durch Zwecke determiniert wird, daß ein zwecktätiges Handeln des Individuums auf Grund des der Monade innewohnenden Vorstellungs- und Begehrungsvermögens möglich ist, und daß das Streben einer jeden Monade sich beim Menschen nicht allein im Trieb und Instinkt äußert, sondern seine höchste Stufe im bewußten zweckbestimmten Wollen erreicht. Das Handeln des Menschen kann doppelt beurteilt werden, einerseits als äußeres Verhalten, insoweit gehört es dem Bereich der rechtlichen Ordnung an, andererseits als bewußte, aus dem *W i l l e n* des Einzelnen hervorgegangene Tat. Im letzten Falle ist das Han-

1) *Elementa juris naturalis*, Akademie VI. 1.S.459. *Initium institutionum juris perpetui*, Mollat, S. 1: *Justitia universum virtus est, qua quis erga aliorum bona malaque se bene gerit. Et tanto quisque magis justus est, quanto magis delectatur communi boni eique studet ex sapientiae praescripto, cujus doctrinam juris prudentiam appellamus.*

deln Gegenstand der ethisch-sittlichen Ordnung. Die rechtliche und die ethisch-sittliche Ordnung bestimmen beide das Handeln des Menschen, aber sie sind weder ihrem Inhalt noch der Art ihrer Verwirklichung nach identisch. Sie hängen aber als menschliche Handlungsweisen und in den Objekten dieses Handelns unlösbar zusammen.

Das äußere Verhalten als Gegenstand der rechtlichen Ordnung wird allgemein bestimmt durch die Verwirklichung des höchsten Endzwecks: die Erreichung der größtmöglichen Summe des allgemeinen Wohls. Die bewußt aus dem Willen des Einzelnen hervorgegangene Handlung, die der ethisch-sittlichen Ordnung angehört, erhält demgegenüber ihre Bestimmung und ihren Wert von der Beantwortung der Frage nach dem Sein-sollenden oder dem sittlich Guten. Mit dem allgemeinen Wohl als Endzweck des äußeren Verhaltens des einzelnen oder wie Leibniz sagt:

"Summa juris regula est omnia dirigere ad majus bonum generale" 1),

ist zwar der Zweck im Recht normiert. Fragen wir aber nach dem letzten Grund dieses Zweckes, warum dieser Zweck gerade so und nicht anders ist und welches seine Quellen sind, so kann eine Antwort, da das Recht das Verhalten des einzelnen von Person zu Person und zum Gemeinschaftsganzen, wie auch den Bezug der Gemeinschaft zu ihren Gliedern regelt, nur gegeben werden, wenn wir auf die wesentlichen Lebenszwecke zurückgreifen, die das menschliche Handeln bestimmen. Das ist aber letztlich die Frage nach der sittlichen Bestimmung des Menschen. Welches sind nun die wesentlichen Merkmale für die sittliche Bestimmung des Menschen und demnach die objektiven Gegebenheiten für sein zwecktätiges Handeln?

1) De tribus jur.nat., Mollat, S. 8.

Damit fragen wir nach dem Inhalt der Ethik Leibnizens und implicite nach dem Inhalt seiner Rechtslehre.

Die Ethik stellt die Frage nach dem allgemeinen Wesen des sittlich Guten. Gut nennt Leibniz das, was Lust bewirkt, Übel was Unlust bewirkt. Die Lust ist *sensus perfectionis*, id est *sensus, cujusdam rei quae juvat seu quae potentiam aliquam adjuvat* ¹⁾. Den Zweck der Ethik kennzeichnet Leibniz mit folgenden Worten:

"Aller Ethik und Politik Zweck soll dieser sein, was aber am wenigsten beachtet zu werden pflegt, wie andere dahin zu bringen, daß sie zu unserer und auch ihrer Erkenntnis, Liebe und Glückseligkeit bestens arbeiten, mithin die Ehre Gottes vergrößern mögen" ²⁾.

Wie geht nun die Erkenntnis und die Verwirklichung des sittlich Guten vor sich? In der Seele entstehen nach Leibnizens Auffassung die Vorstellungen nach den Zweckursachen des Guten oder Schlechten. Die Willensentschließung wird bewirkt durch eine Menge von Vorstellungen und Neigungen. Objekt des Verlangens ist die angenehme Vorstellung, die Vorstellung des Guten oder Schlechten ³⁾. Der Wille geht

1) *Initia et specimina scientiae novae generalis*, Gerh.VII. S.73,112,195; *Bonum est quod confert ad perfectionem*; Leibniz an Arnauld, Gerh.I.S.73, 152; Leibniz an Nicaise, Gerh.II, S.581; *De tribus jur.nat.*, Mollat, S.17; *Est autem voluptas nihil aliud quam sensus crescentis perfectionis*. Zur Ethik Leibnizens vgl.: *Definitiones Ethicae*(1711), Erdmann, S. 670; Guhrauer, *Biographie*, 1.Teil, S. 266 ff.; Gesche, *Ethik Leibnizens*; Blumschein, *Leibniz und L. Feuerbach*, S.27-37; 42-47; Kuno Fischer, *Leibniz*, S. 501 ff.

2) Von dem höchsten Gute, Guhrauer, *Deutsche Schriften* II. S. 39.

3) *Princ.de la nat.*, Gerh.VI.S.599: *les perceptions dans la Monade naissent ... par des causes finales du bien et du mal*; *Nouveaux essais*, Gerh.V.S.178: *plusieurs perceptions et inclinations concourent à la volition parfaite....*

immer auf das Gute, wenn er nur richtig erkennt und nicht verworrenen Vorstellungen unterliegt ¹⁾. Wenn man das eigene Glück nicht richtig zu unterscheiden weiß, sind wir von verworrenen Vorstellungen erfüllt, und unser Handeln ist egoistisch ausgerichtet. Die deutliche Vorstellung will, was allen nützlich ist. Richtig handeln wir, wenn wir die eigene Glückseligkeit durch die fremde fördern und die Glückseligkeit der anderen erstreben, als wenn sie die eigne wäre. Dieses Streben nach Glückseligkeit ist der höchste Trieb und bestimmt die Grundrichtung der menschlichen Natur ²⁾.

"Die Glückseligkeit ist der Stand einer beständigen Freude ... Die gegenwärtige Freude macht nicht glücklich, wenn kein Bestand dabei ... Vollkommenheit nenne ich alle Erhöhung des Wesens; denn wie die Krankheit gleichsam eine Erniedrigung ist und ein Abfall von der Gesundheit, also ist die Vollkommenheit etwas, so über die Gesundheit steigt, die Gesundheit aber selbst besteht im Mittel und in der Wage und leget den Grund zur Vollkommenheit. Gleichwie nun die Krankheit herkommt von verletzter Wirkung ..., also erzeiget sich hingegen die Vollkommenheit in der Kraft zu wirken, wie denn alles Wesen in einer gewissen Kraft bestehet, und je größer die Kraft, je höher und freier ist das Wesen. Bei aller Kraft, je größer sie ist, je mehr zeigt sich dabei *W i e l a u s e i n e m u n d i n e i n e m*, indem Eines Viele außer sich regieret, und in sich vor-

1) *Initium institutionum juris perpetui*, Mollat, *Mitteil.S.5*: Nam quo major est cognitio rerum, eo non tantum melior est earum usus sed et major nascitur admiratio amorque divini auctoris. *Philosoph.Abhandlungen*, Gerh-IV.S.427: qu'on peut exprimer ainsi à nostre égard, que plus on sera éclairé et informé des ouvrages de Dieu, plus on sera disposé à les trouver excellens, et entiere-ment conformes à tout ce qu'on auroit pu souhaitter.

2) *Crus*, *Textos II S. 579 ff.*

bildet. Nun die Einigkeit in der Vielheit ist nichts anderes als die Übereinstimmung, und weil eines zu diesem näher stimmt als zu jenem, so fließet daraus die Ordnung, von welcher alle Schönheit herkommt und die Schönheit erwecket Liebe. Daraus sieht man nun, wie Glückseligkeit, Lust, Liebe, Vollkommenheit, Wesen, Kraft, Freiheit, Übereinstimmung, Ordnung und Schönheit aneinander verbunden, welches von Wenigen recht angesehen wird. ..Daraus denn folget, daß nichts mehr zur Glückseligkeit diene als die Erleuchtung des Verstandes und Übung des Willens, allezeit nach dem Verstande zu wirken und daß solche Erleuchtung sonderlich in Erkenntnis derer Dinge zu suchen, die unseren Verstand immer weiter zu einem höheren Licht bringen können, dieweilen daraus ein immer wäherender Fortgang .. in Vollkommenheit und Freude entspringet..." 1).

Der Begriff des Glückes, der in dem Wohl des einzelnen und der Gesamtheit liegt, ist einer der Zwecke der Rechtslehre Leibnizens.

"Tria sunt principia ex quibus ad justum agendum movemur. Primum est utilitas propria,.. deinde ut omnes juvemus, quia bonum commune vicissim in nos redundat" 2).

"Bonum civium consistat in *εὐδαιμονία* et *ἀρετή* seu bonis animi et fortunae" 3).

Die Verwirklichung des sittlich Guten hat die Glückseligkeit zum Ziel mit dem Endzweck der perfectio mentium im Gottesstaat 4).

1) Von der Glückseligkeit, Erdmann, S. 671 ff.

2) De justitiae principiis, Mollat, SI 88.

3) Nov.meth., Akademie VI. 1. S. 345.

4) De rerum originatione, Erdmann, S.149: omnium rerum atque adeo et mentium summa quae fieri potest perfectio.; Méditation sur la notion commune de la justice, Mollat, S. 48: ... on demandera ce que c'est que le vrai bien? Je répons que c'est n'est autre chose que ce qui sert à la perfection des substances intelligentes.

Das Endziel besteht in möglicher Vollkommenheit. In praestablierter Harmonie vollzieht sich ein ewiger Wandel und Fortschritt zur Perfection. Das sittlich Gute weist auf Gott als die absolute Vollkommenheit hin. Die Tatsache, daß alles Sittliche auch nützlich und alles Schlechte schädlich sei, setzt das Dasein Gottes voraus¹⁾. Die größte Glückseligkeit besteht in der Gemeinschaft mit Gott:

"si hanc cum Deo societatem recte colimus, id est si Deum vere amamus, si omnia ad perfectionem animi dirigemus nihil homine felicius erit"²⁾.

Als wesentliches Merkmal der Ethik Leibnizens ist festzuhalten, daß sie die natürliche Grundlage des Sittlichen anerkennt. Die obersten sittlichen Wahrheiten liegen, wenn auch unentwickelt, im menschlichen Geiste. Sie bilden das natürliche Gesetz des Menschen und können mit Hilfe des natürlichen Lichts der Vernunft erkannt werden³⁾. Leibniz kennt keine Zweckethik äußerlicher, im Seienden selbst nicht verwurzelter, subjektiver Zwecke. Seine Ethik ist

1) De tribus jur.nat., Mollat, S. 8: Felicitas autem in eo posita est, ut in Dei gratia atque amore vivamus, cujus potentia et perfectio summa est. Cumque idem sapientissimus sit, perfectionem rerum generalem et maxime praestantissimarum creaturarum, quae ratione utuntur, sibi propositam habebit. Brief an Madame de Brinon, Klopp, VII. S.111: Dieu est la source eternelle et immuable de toute perfection et de tout bonheur veritable. Cod.jur.dipl. Gerh.III. S. 389: Ut vero universali demonstratione conficiatur omne honestum esse utile, et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae et rector universi DEUS. Nov.meth. Akademie, VI.1.S.544: Deus autem accedens efficit, ut quidquid publice utile est....

2) Mollat, a.a.O. S. 16.

3) Nouveaux essais, Erdmann, S. 215/16: Dies und das Folgende nach Gesche, Ethik Leibnizens, S.73 ff.; vgl. auch Cassirer, Leibnizens System, S.425 ff.; Blumschein, Leibniz und L. Feuerbach, S. 34.

grundgelegt in der Seins- und Wertmäßigkeit, in der der Mensch auf Gott bezogen ist. Der Überzeugung Descartes', daß die ewigen Wahrheiten vom Willen Gottes abhängig sind, folgt Leibniz nicht. Diese Auffassung, die alles Sittliche auf den Willen Gottes zurückführt und die Ansicht, welche die metaphysischen Beziehungen des Sittlichen ganz fallen läßt und sich mit einer psychologischen Begründung begnügt, wie es Spinoza und Hobbes tun, verwirft Leibniz ¹⁾. Gemeinsam ist Spinoza und Leibniz die Verbindung von theoretischen und praktischen Momenten in der Begründung des Sittlichen. Dem Willen kommt bei Leibniz im Bereich des Sittlichen seine besondere Bedeutung zu. Das Sittengesetz ist aber nicht ein Gebot göttlicher Willkür, sondern der Ausdruck der Wesenheit Gottes. Diese Feststellung wird uns noch eingehend bei der Untersuchung des Verhältnisses von Gott und Recht beschäftigen. Motiv des sittlichen Handelns ist auch nicht der starre Gehorsam gegen das Gesetz, wie die englischen Empiristen wollen, sondern das Streben nach dem höchsten sittlichen Ziel der Glückseligkeit sowie der Vollendung und Vervollkommnung des Menschen (se perfectionner). Leibniz führt das Sittliche auf Gott zurück, der es so eingerichtet hat, daß das Sittliche für die Gesellschaft wie für den einzelnen nützlich ist.

II. Ethik und Recht (Ethik als apriorische Grundlage des Rechts).

Auf die Begründung des Rechts aus dem Zweck und die sich daraus ergebende wesensmäßige Verknüpfung von Ethik und Recht wird von Leibniz zu wiederholten Malen in seinen Schriften hingewiesen. Es handelt

1) Essais de Théodicée II. Gerh.-VI. S.162 ff.

sich mithin um keine Kombination oder einseitige Interpretation des Verfassers. Der Zweckbegriff ist für Leibniz der "Koinzidenzpunkt der natürlichen und moralischen Welt" ¹⁾. Handlungen, die von ethisch-sittlichen Gesichtspunkten aus verwerflich sind, richten sich auch gegen die Rechtsordnung:

"Qui fait encore que nous agissons contre la justice en tout ce qui est contre la vertu" ²⁾.

Recht, Ethik und Sittlichkeit können nach Leibnizens Ansicht nicht voneinander getrennt werden, sondern sie gehören zusammen, da die Bestimmung des Menschen zur Vervollkommnung und Glückseligkeit der äußeren Mittel bedarf.

"Omnem virtutem nostram ad Jurisprudenciam pertinere dubium nullum est ..., Ethica est docere virtutem: Jurisprudenciae hunc quem dixi usum ejus ostendere" ³⁾.

1) K. Fischer, Leibniz, S. 383; Laun, Der Satz vom Grunde S. 75, führt dazu aus, daß bei Leibniz der Begriff der *necessité morale* soviel bedeute wie Abhängigkeit von einem Zweck, Beherrschtsein durch einen Zweck. Die moralische Notwendigkeit sei daher keine vom Zweck verschiedene Art des Grundes, sondern gehöre bei der Untersuchung von den Arten des Grundes dahin, wohin der Zweck gehöre.

2) Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibniz ungedruckten Schriften, S. 55.

3) Brief an Kestner (1709), Dut.IV.3.S. 261; *Initia et specimina scientiae novae generalis*, Gorh.VII. S. 114: "So erscheinet daraus clarlich, daß aller Ethik und Politick Zweck, dieß sein solte, so am wenigsten geachtet zu werden pfliget, wie andere dahin zu bringen, daß sie zu unserer und auch ihrer erkänntniß, liebe und also auch Glückseligkeit bestens arbeiten, mithin die Ehre Gottes vorgrößern mögen."

Eine eingehende Begründung dafür, daß nicht nur das äußere Verhalten, sondern auch der Bereich des Innenlebens zum Rechtsbegriff gehört, gibt uns Leibniz in seinem Schreiben aus dem Jahre 1673 "*Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principia*", in der Leibniz zu Puffendorfs Schrift "*De officio hominis et civis*" Stellung nimmt. Er faßt seine Auffassung dahingehend zusammen: *Itaque neque illud amittendum est, quod insinuat auctor - nämlich Puffendorf - quae intra pectus latitant, nec foris prorumpunt, ad jus naturae non pertinere.* Dut.IV.S. S. 275 ff.

Die rechtliche Ordnung hat für Leibniz dieselbe Grundlage wie die sittliche Ordnung. Das ergibt sich bereits aus dem Gesagten. Leibniz spricht das an weiteren Stellen ausdrücklich aus, wenn er schreibt: *scientia autem juris naturae, Ethica est* oder wenn er das Recht als *quaedam potentia moralis* bezeichnet¹⁾. In seinem ersten Brief an Conring führt Leibniz aus, daß die Politik als Wissenschaft von dem, was billig ist, vielleicht nicht zur Vollen- dung gebracht werden könne, ohne vorherige Begrün- dung der Ethik²⁾.

Die ethisch-sittliche und die rechtliche Ordnung gehören nach Leibniz' Auffassung als eine Einheit zusammen. Eine Trennung dieser beiden Bereiche, wie wir sie heute kennen, hat Leibniz noch nicht durch- geführt. Sein Denken hat aber, worauf Stahl³⁾ hin- weist, auf die neuere Ethik und ihre Gliederung in Recht und Moral einen starken Einfluß ausgeübt, insbesondere auf die Rechtsphilosophie Christian Wolffs.

Die rechtliche Ordnung wird bestimmt von der ethisch- sittlichen Ordnung als ihrer Grundlage. Leibniz leug- net also nicht die sittliche Natur des Rechts, son- dern stellt sie gerade heraus und weist damit auf den teleologischen Sinn des Rechts hin. So wird im übr- igen auch verständlich, daß Leibniz die Theologie in gewissem Sinne für eine spezielle Jurisprudenz hält, da er in der Rechtslehre und Theologie übereinstimmend

1) Leibniz an Conring, Gerh.I. S. 159; Cod.jur.dipl. Gerh. III. S. 386: *est quam jus quaedam potentia moralis ... moralem autem intelligo, qui apud virum bonum aequipollet naturali nam ut praeclare Jurisconsultus Romanus ait, quae contra bonos mores sunt ea nec facere nos posse credendum est.* Grua, Textes II. S. 606: *Jurisprudencia, sive jus in quo versatur est scientia viri boni.*

2) Gerh.I. S.159; Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, S. 96.

3) Stahl, Genesis der Rechtsphilosophie, S. 85 ff.

Gott in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt ¹⁾. Dies wird jedoch noch Gegenstand einer eingehenden Betrachtung bei der Frage nach dem Verhältnis von göttlichem und natürlichem Recht bilden. Neben logisch - erkenntnistheoretischen und metaphysischen Gesichtspunkten sind, wie wir bei der Entwicklung des Zweckbegriffes in der allgemeinen Philosophie gesehen haben, insbesondere auch religiös-sittliche Erwägungen für die Bestimmung des Zweckgedankens in seiner philosophischen Betrachtung der Welt maßgebend gewesen. Der letztere Gesichtspunkt muß neben vielen anderen Bezugs- und Bestimmungspunkten seiner Philosophie festgehalten werden, zumal wenn man die ganze Vielschichtigkeit seiner Rechtslehre in der Tiefe erfassen will. Schmalenbach sieht die Theologie als entscheidenden Schlüssel zur Erkenntnis der Leibnizschen Philosophie an ²⁾. Man sollte sich zwar bei einem universellen Denker wie Leibniz davor hüten, sein System unter einem einzigen Prinzip verstehen zu wollen. Sicherlich ist seine Betrachtung unter theologischen Gesichtspunkten die umfassendste, da sich so die Grundkonzeption dieses Philosophen, der eben nicht nur dem weltimmanenten Denken verhaftet bleibt, am tiefsten erschließt.

1) Nov.meth., Akademie VI.1. S. 294: quia Theologia species quaedam et Jurisprudentiae universim sumtae, agit enim de Jure et Legibus obtinentibus in Republicâ aut potius regno DEI super homines; moralis de Jure privato, reliqua de Jure publico; Nov.meth.Akademie VI.1. S. 344/45: Existentia igitur Entis alicujus sapientissimi et potentissimi, seu Dei, est Juris Naturae fundamentum ultimum,

2) Schmalenbach, Leibniz; vgl. auch Heimsoeth, Leibniz' Weltanschauung als Ursprung seiner Gedankenwelt,

2. Abschnitt: Die Grundlegung der Leibnizschen
Rechtslehre aus den Zwecken: Individuum,
Gemeinschaft und Gott.

Der Zweckbegriff umfaßt bei Leibniz die ethische Verantwortung. Die Ethik selbst wiederum ist die Grundlage der Rechtsordnung ¹⁾.

Bei der Geschlossenheit des Leibnizschen Denkens dürfen wir erwarten, daß die Grundmerkmale des Zweckbegriffs, wie sie an Hand der Texte herausgestellt worden sind, in der Lehre vom Recht wiederkehren. Von ungleich größerer Bedeutung und Tragweite als diese Erwartung ist die Frage nach dem Inhalt des Zweckes. Das Recht greift nämlich in die Individualsphäre des Menschen ein und regelt und ordnet die Verhältnisse in der menschlichen Lebensgemeinschaft. Rechte kommen daher dem Einzelmenschen wie der Gemeinschaft zu. Einzelmensch und Gemeinschaft sind demzufolge auch Quellen und Zwecke des Rechts oder wie Stammler es in seiner Schrift "Die Lehre vom richtigen Recht" ausdrückt: Sinn des Rechts ist die Einheit von Einzelzwecken nach einem Endzweck von Gemeinschaft ²⁾.

Die Frage nach dem Zweck und seine Bedeutung im Recht kann verschiedenartig gestellt und beantwortet werden. Das hängt zunächst entscheidend von dem Menschenbild ab, welches man der Ordnung des Seins zugrunde legt. Der Zweck des Rechts besteht darin, dem Menschen zu dienen. Leibniz faßt das in dem Grundsatz zusammen:

"Jura ad servandos, non ad perdendos homines
nata sunt" ³⁾.

1) H.J. Wolff, Begriff und Kriterium der Wahrheit S. 598, spricht dem Sittengesetz ganz allgemein optativischen Charakter zu. Er kennzeichnet damit zutreffend das Verhältnis zwischen der ethisch-sittlichen und der rechtlichen Ordnung, welche Leibniz weitgehend identifiziert.

2) Stammler, Die Lehre vom richtigen Recht, S.197, 201.

3) Brief an Kestner, Döt.IV.3. S. 256.

Ist jedoch - wie Hobbes meint - die Furcht die Quelle des Rechts und die Macht der einzige Verpflichtungsgrund, und ist damit - wie die absolutistischen Rechts- und Staatstheorien lehren - das äußere Machtgebot die letzte Instanz des Rechts, auf welche die philosophische Frage zurückgehen kann, dann verliert die Idee des Sollens ihre Anwendbarkeit und ihren Sinn ¹⁾. Denn die Freiheit ist eine notwendige Voraussetzung für eine juristische Verantwortlichkeit des Menschen.

Leibniz spricht, soweit ersichtlich ist, an keiner Stelle in seinen Schriften ausdrücklich aus, daß der Zweck principium und fundamentum juris ist ²⁾. Doch haben wir bei der Darstellung des Zweckbegriffes in der allgemeinen Philosophie Leibnizens gesehen, welche fundamentale Bedeutung das Zweckprinzip in der Lehre vom Sein, insbesondere in der Naturphilosophie und Ethik Leibnizens einnimmt. Leibniz brauchte daher dieses Prinzip seines Denkens, nachdem er einmal von seiner metaphysischen Berechtigung überzeugt war, nicht noch eigens auszusprechen. Schon bei flüchtigem Lesen seiner rechtsphilosophischen und juristischen Schriften und Fragmente stellt man fest, daß er das Recht in Beziehung zu etwas anderem setzt, so wenn es heißt:

"Summa juris regula est, quidquid publice utile est, illud faciendum est" ³⁾. "In univ-
ersum dicendum est: finem juris naturalis esse bonum servantium" ⁴⁾. "Summa juris regula est omnia dirigere ad majus bonum generale" ⁵⁾.

1) Cassirer, Leibniz' System, S. 452; vgl. hierzu insbesondere S. 78 ff. der Darlegung.

2) Vgl. Tabulae duae disciplinae juris naturae, Mollat, S. 97: Jus naturae speciatim dictum consideratur ratione finis.

3) De summa juris regula, Mollat, S. 85.

4) Monita quaedam ad S. Puffendorffi principia, Dut. IV. 3. S. 282.

5) De tribus jur.nat., Mollat, S. 8.

"Tria sunt principia, ex quibus ad justum agendum movemur. Primum est utilitas propria, ut scilicet nemini noceamus, ne vel hunc, cui nocuimus, vel alios vicissim in nos exstimulemus, deinde ut omnes, quoad licet, juvemus, quia bonum commune vicissim in nos redundat" ¹⁾.

"Justum est, quod publice interest, et salus publica suprema lex est" ²⁾. "Bonum civium consistit in *ἰσότης* et *ἀνταρξία*, seu bonis animi et fortunae" ³⁾.

Das alles sind Aussagen über das Verhältnis, in welchem ein Tun, eine Verhaltensweise oder eine Rechtsregel zu dem zu erreichenden Zweck stehen. Das Recht nimmt von ganz bestimmten Zwecken seinen Ausgangspunkt. Diese Zwecke sind wiederum Zielpunkt für das Recht. Aus der richtigen Abwägung des Inhalts und der Bedeutung der Zwecke ergibt sich, was Recht ist und was die Gerechtigkeit bestimmt.

1. Kapitel: Die Lehre vom Naturrecht.

Inwieweit ist nun der Zweck principium und fundamentum juris in Leibnizens Rechtslehre und was umfaßt er seinem Inhalt nach? Dies soll dargestellt werden an Hand der Lehre Leibnizens vom Naturrecht ⁴⁾.

1) De justitiae principiis, Mollat, S. 88.

2) Initium institut. Mollat, S. 1.

3) Nov.meth., Akademie VI.1. S. 345.

4) Zur allgemeinen Übersicht wird auf folgende Schriften Leibnizens hingewiesen: Dissertatio de arte combinatoria, Akademie VI.1. S. 163 ff. (hier sind die Prinzipien des Naturrechts bereits in den Grundzügen angedeutet); Nova methodus discendae docendaeque Jurisprudentiae; Akademie VI.1.S.263 ff. Vorrede zum codex juris gentium diplomaticus, Gerh.III.S. 386 ff.; Monita quaedam ad Samuelis Puffendorffii principia, Dut.IV.3.S.275 ff.; Elementa juris naturalis, Akademie VI.1.S.431-480; Briefe an Conring, Gerh.I. S.158-163, 184-189; Observationes de principio juris, Dut.IV.3. S. 270 ff.; Über das Naturrecht, Guhrauer,

Das Recht, welches die Norm für das Verhalten des Menschen ist, zerfällt in drei sich übereinander erhebende Stufen: jus strictum (merum, privatum), jus aequum (caritas, aequitas) und jus divinum (probitas, pietas), von denen Leibniz sagt, daß jede vollkommener ist als die vorhergehende, und daß im Falle des Widerspruchs die vorhergehende von der nachfolgenden derogiert wird.

I. Das jus proprietatis.

Die unterste Stufe, das jus strictum, umfaßt das Recht des Krieges und des Friedens (nascitur ex principio servandae pacis). Von Person zu Person besteht als Urzustand ein Friedensrecht, bis jemand einen anderen bekriegt oder verletzt. Zwischen Person und Sache herrscht Kriegszustand, "der Löwe frißt den Menschen, der Mensch jagt den Löwen". Das Recht des Friedens gilt solange, als der andere nicht Kriege beginnt, also das Recht nicht verletzt. Der Sieg der Person über die Sache heißt Besitz, und dieser gibt der Person ein Recht über die Sache, wenn sie herrenlos gewesen ist. Hat aber die Sache einen Herrn, so darf man sie ebensowenig verletzen oder nehmen wie einen gesunden Sklaven töten oder einen Überlaufenden fremden Sklaven aufnehmen. Die Maxime der untersten Stufe des Rechts lautet: neminem laedere, damit er kein Recht zur Gewalt erhalte. Verletzt nämlich jemand den anderen an seiner Person oder Sache, so gibt er ihm damit das Recht, sich mit Gewalt zu rächen ¹⁾.

Leibnitz's Deutsche Schriften I. S. 414 ff., Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften; ders. Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften; Gruea, Textes II. S. 591 ff.

1) Nov.meth. Akademie VI. 1. S. 343.

Aus den von Mollat veröffentlichten Mitteilungen aus Leibnizens ungedruckten Schriften und den Textes inédits von Grua erfahren wir nun näheres über den in der "Nova methodus" dargelegten Begriff des jus strictum, vor allen Dingen über seinen Inhalt und sein Wesen. Dort heißt es, daß das, was jeder durch Glück oder Fleiß erwirbt, niemand wegnehmen kann, da hierin alle Menschen das gleiche Recht besitzen¹⁾. Die unterste Stufe des Rechts, die Leibniz auch als jus proprietatis bezeichnet, hat ihren Grund in statu naturae rudis, in dem alle Menschen als gleich angesehen werden und keiner das, was er besitzt, entbehren will²⁾. Das jus strictum umfaßt den Besitz, die Besitztitel, die Arten des Erwerbs, das Eigentum und seine Vermutungen und alle übrigen Sachenrechte. Ferner gehört hierher das Recht der Obligationen. So ist es ein Verstoß gegen das jus strictum, wenn jemand die Sache eines anderen erlangt und sich zu dessen Schaden bereichert³⁾. Die Entscheidung darüber, was Recht ist im Bereich des jus strictum, ergibt sich aus dem Wesen der Sache. Wenn daher vor Gericht über das Eigentum an einen Acker entschieden wird, so hängt das nicht davon ab, wer der bessere Landmann ist, sondern wer diesen Acker in seiner Gewalt hat und auf welche Weise er ihn erlangt hat (habuerit in potestae et quomodo sit nactus). Eine andere Entscheidung käme der Aufhebung des Eigentums gleich⁴⁾. Auf der untersten Stufe des

-
- 1) De tribus jur.nat., Mollat, S. 10: Porro, quae res publica privatorum potestati, reliquit, in his omnes velut aequales habet et, quae quis fortuna vel industria quaesivit, ea nem. etsi praestantior, ei auferre potest. Grua, Textes II. S. 607: n e m i n e m l a e d e r e id est nemini auferre, quod sua fortuna industriave quaesivit, nam et in his omnes homines aequali jure utuntur.
 - 2) Mollat, a.a.O. S. 13: Jus proprietatis est infimus juris gradus habetque locum in statu naturae rudis, ubi omnes homines aequali habentur neque ideo quis re, quam tenet, carere volet.
 - 3) Mollat, a.a.O. S. 13.
 - 4) Mollat, a.a.O. S. 10: Grua, a.a.O. S. 607.

Rechts werden die Unterschiede der einzelnen nicht beachtet, soweit sie sich nicht aus der Sache oder dem Geschäft selbst ergeben. Vielmehr gelten alle für gleich ¹⁾. Das erläutert Leibniz nun an einem Beispiel aus Xenophon: Wenn jemand, so heißt es, von kleiner Statur ist und mit seiner Toga den Boden berührt, und ein anderer von seiner Toga, da er von großer Gestalt ist, nur halb bekleidet wird, dann können beide nicht zum Austausch gezwungen werden, wie der Knabe Cyrus wollte, der diesen Fall zu entscheiden hatte. Es kommt nicht darauf an, wem die Toga besser paßt, sondern wem sie gehört; denn die Billigkeit selbst empfiehlt uns für die Geschäfte das strenge Recht anzuwenden, sofern nicht die wichtige Rücksicht auf ein höheres Gut davon abzuweichen befiehlt. Dagegen hat die Rücksicht auf die Personen, wie man sagt, nicht ihren Platz bei dem Austausch fremder Güter, sondern bei der Verteilung unserer und der öffentlichen Güter ²⁾. Das strikte Recht ist das eigentliche und gewöhnliche Recht, das rein negativ vom Zweck des Nichtgestörtwerdens des einzelnen in seiner freien Bewegung ausgeht, und von der formellen Rechtsauffassung für den Gesamthalt des Rechts angesehen wird.

Die erste Stufe des Rechts, so führt Leibniz weiter aus, *spectat ad singulorum utilitatem* ³⁾. Daß das strenge Recht so und nicht anders beschaffen ist, wird vom Zweck bestimmt, dessen Inhalt der Nutzen des einzelnen ist. Maßstab für diese unterste Stufe des Rechts ist die Wohlfahrt des Einzelmenschen, oder

1) Gerh. III. S. 388; Mollat, a. a. O. S. 10.

2) Cod. jur. dipl. Gerh. III. S. 368 *Namque ipsa aequitas nobis in negotiis jus strictum, id est hominum aequalitatem commendat, nisi cum gravius ratio boni majoris ab ea recedi jubet. Personarum autem quae vocatur acceptio suam non in alienis bonis commutandis, sed in nostris vel publicis distribuendis sedem habet.*

3) Grue, Textes II. S. 616.

wie Leibniz es an anderer Stelle verdeutlicht:

"Tria sunt principia ex quibus ad justum agendum movemur: primum est utilitas propria ut scilicet nemini noceamus, ne vel hunc, qui nocuimus, vel alios vicissim in nos exstimulemus, deinde ut omnes quoad licet, juvemus, quia bonum commune vicissim in nos redundat"¹⁾.

Unter dem primum agendum versteht Leibniz das dem jus strictum entsprechende Handeln.

Das strikte Recht mit seiner Verbotsnorm: neminem laedere, ist das Recht, welches dem einzelnen Sicherheit gibt und den Frieden erhält. Es bezweckt den Nutzen des einzelnen, läßt ihm vollkommene Freiheit und befiehlt nur auf die Gemeinschaft Rücksicht zu nehmen, als durch seinen Gebrauch Rechte anderer verletzt werden. Damit wird dem einzelnen die Erfüllung seiner sittlichen Lebensaufgaben ermöglicht.

Warum das jus strictum überhaupt notwendig ist, begründet Leibniz aus dem Wesen und der Natur des Menschen. Dabei lehnt er es aber ab, mit Hobbes einen Naturzustand des Menschen anzunehmen, indem schrankenlose Selbstsucht und ein Krieg aller gegen alle herrschen.

Hierzu sagt Leibniz folgendes: In dem besten Gemeinwesen sollte es an und für sich kein privates Recht, sondern nur öffentliches Recht geben. Der einzelne hätte in solchem Falle nur Eigentum an solchen Dingen, die unmittelbar zu einem bequemen Leben notwendig sind, und ohne die der einzelne unglücklich sein würde. Aber da die Menschen so schlecht erzogen seien, daß sie die Tugend nicht von sich aus wie ein angenehmes Gut, sondern nur wie eine notwendige Sache anstreben, würden sie bei einem Überfluß an Dingen, wenn alle für die einzelnen von der Gesellschaft verwaltet würde, in ihrem Geist er-

1) *De iustitiae principis*, Mollat, S. 88.

schlafen. Unter diesen Umständen sei es weiter schwer, genügend eifrige, gerechte und würdige Verwalter bei einem solchen gemeinsamen Leben nach Art der Klöster zu finden, da ein jeder Mensch sich selbst für den weisesten halte. Daraus zieht Leibniz folgenden Schluß:

"ut nunc sunt homines libertas iis potius reliquenda est consulendi sibi ipsis periculo suo. Ita res publica immensa singulorum cura exoneratur".

Es sollen daher alle gleich stehen im Wettbewerb, und was der einzelne durch Fleiß oder Zufall erlangt, das kann ihm niemand wegnehmen ¹⁾. Das wesentlich als Eigentumsrecht erscheinende jus strictum hat nach Leibniz schon vor dem Staat bestanden ²⁾. In der idealen Gesellschaftsordnung hat es keinen Platz:

"Itaque in optima re publica sublatum esset jus strictum proprietatis, sed ejus loco introductum esset jus strictum communitatis" ³⁾.

Was vom Eigentum gilt, ist auch für die Begründung des Vermögensbegriffes maßgebend. Da die Welt nach Leibnizens Anschauung der Vervollkommnung zustrebt, glaubt er, daß eine Annäherung des Vermögens an die Gütergemeinschaft der ersten Christen allmählich erfolgen werde, je mehr die Menschen in dem Streben nach dem höchsten Gut fortschreiten ⁴⁾.

In gleicher Weise liegt auch das Vertragsrecht als Gegenstand des jus strictum in einem obersten Zweckprinzip begründet.

1) De tribus jur.nat., Mollat, S. 9-10.

2) Méditation, Mollat, S. 66: M. Filmer me parraît avoir reconnu et avec raison qu'il y a un droit et même un jus strictum avant la fondation des états.

3) Mollat, a.a.O. S. 15.

4) Initia et specimina scientiae novae generalis, Gerh. VII. S. 114, 117.

Maßgebend ist der innere, praktische Grund für die rechtliche Bindekraft der Verträge. Diese wird durch den beabsichtigten Zweck des Vertrages bestimmt, der in seiner jeweiligen Gestaltung von den Willenserklärungen der Vertragspersonen abhängt. Bindekraft und actio ergeben sich nicht aus dem nudum pactum. Dazu führt Leibniz aus:

"Falsum est ex pacto nudo dari actionem, ...Teneor tamen ex pacto nudo, primò ubicunque non possum causam reddere non servandi, tunc enim contumeliam facere videbor, et teneor actione injuriarum. Unde à promissis in genere abesse debet animus decipiendi aut datur actio, non tam ad praestandum quam ad contumeliae reparationum. ..Sed et si promiserò aliquid et ego secutus fuero promissum tuum, teneris mihi ad id quod interest, si culpa tua non servatum est. .. Si me decipias culpa tua in re, ubi damnum nullum intelligi potest, nec actio est." 1)

II. Das jus societatis.

Wie also das jus proprietatis in der Natur des Menschen seinen Ursprung hat und wiederum bezweckt, dem Menschen zu dienen, so erfährt die zweite Stufe des Rechts, das jus aequum oder jus societatis, wie Leibniz es auch bezeichnet, aus dem Begriff der societas seine Zweckgebundenheit und Bestimmung. In der kleinen deutschen Schrift über die "Natürlichen Gesellschaften" oder "Vom Naturrecht" 2), die wahrscheinlich aus der Zeit um 1678 stammt 3), gibt uns Leibniz Aufschluß über das Wesen der Gemeinschaft und gleichzeitig auch über die allgemeinen Zwecke, die das jus societatis bestimmen.

"Die Gemeinschaft ist eine Vereinigung verschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Absehen. Eine natürliche Gemeinschaft ist, so die Natur haben will ... Die Zeichen, daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung solche zu erfüllen, denn die Natur tut nichts vergebens. Vors andere, wenn die Sach' eine Notwendigkeit oder beständigen Nutzen hat; denn die Natur fügt überall das Beste."

1) Elementa juris naturalis, Akademie VI. 1. S. 451; vgl. auch Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 78 ff. mit näheren Hinweisen.

Leibniz zählt als die grundlegenden, natürlichen Gemeinschaften die zwischen Mann und Frau, Eltern und Kindern, Herrn und Knecht auf" ferner die Hausgemeinschaft, die bürgerliche Gemeinschaft usw. . Neben diesen natürlichen Gemeinschaften gibt es gleiche und ungleiche, beschränkte und unbeschränkte, einfache und zusammengesetzte. An anderer Stelle definiert Leibniz die Gemeinschaft wie folgt: Societas est compositum ex pluribus ad commune bonum velut finem tendentibus ¹⁾. Für unsere Darstellung ist aufschlußreich, daß Leibniz in der genannten Schrift sagt, daß das natürliche Recht ist, so die Gemeinschaften erhält und befördert und die vollkommenste Gemeinschaft ist, deren Absehen die allgemeine und höchste Glückseligkeit ist. Es ergibt sich sonach das jus societatis aus der natürlichen Gemeinschaft, und zwar ist sein Zweck deren Förderung und Erhaltung. Ihr Absehen ist für die bürgerliche Gemeinschaft zeitliche Wohlfahrt, für die natürliche die Glückseligkeit. Der letzte Zweck ist aber die vollkommenste Gemeinschaft und ihr entsprechend die allgemeine und höchste Glückseligkeit.

Welches sind nun im einzelnen die Grundprinzipien des jus societatis? Die Notwendigkeit des jus societatis als nächst höhere Stufe des Naturrechts begründet Leibniz damit, daß das jus strictum oder privatum, dessen Zweck es ist, den individuellen Umkreis des Menschen wirksam abzugrenzen oder zu verbürgen, im Naturzustande des Menschen nicht hinreichend gesichert ist und zu Konflikten Anlaß gibt:

2) Guhrauer, Leibnitz' Deutsche Schriften, I.Bd.S.414 ff., auch abgedruckt bei Grua Textes II.S.600 ff.unter dem Titel "die Natuerlichen Gesellschaften".

3) So Grua, a.a.O.

1) De justitia et de jure, Grua, Textes II.S. 596; Klopp I.S.156; Societates enim ... finiendae a fine. Zur metaphysischen Begründung der Gemeinschaft vgl. H. Pichler, Leibniz' Metaphysik der Gemeinschaft, S. 86 ff.

"Sed cum sola meri juris hujus observatione homines felices non possint ..., ideo congruum est rationi, ut omnia ordinantur secundum maximum bonum commune et ut quisque aequum sese praebet in abdicando jure suo stricto, cum id ex societate cum faenore sit recepturus"¹⁾. Der Mensch muß also auf die Verfolgung eigener Interessen verzichten, insoweit dadurch die Befriedigung der wertvolleren Interessen anderer Menschen vereitelt wird ²⁾. Das allgemeine Wohl besteht in maxima multitudine ac magnitudine bonorum, quae singulis obtigere ³⁾. Unter Umständen erfordert das bonum commune einen Verzicht auf das individuelle Recht, ebenso wie das strikte Recht auch nur deshalb notwendig ist, weil ein Zusammenleben der Menschen, wie sie nun einmal sind, sonst nicht möglich ist. Das jus societatis ist die Instanz, die im Konfliktfall über das jus strictum entscheidet, damit es seinen Zweck erfüllen kann, nämlich das Glücklichein des einzelnen. Das Wohl der einzelnen ist aber am besten gewährleistet in der Förderung der individuellen Zwecke der Menschen. Deshalb hat das jus societatis die Harmonie oder die Kongruenz der einzelnen zum Inhalt, das heißt die Verteilung der bona und mala in einer dem Wohl des Ganzen und der Würdigkeit oder Unwürdigkeit des einzelnen angemessenen Weise ⁴⁾. Anstelle der passiven Maxime des jus proprietatis: neminem laedere ut non habeat jus belli sed pacis, setzt die zweite Stufe des Naturrechts soziale Teilnahme und Mitwirkung voraus nach der Grundregel: suum cuique tribuere. Wie man

1) De tribus jur.nat., Mollat, S. 13/14.

2) H.J. Wolff, Die Gerechtigkeit als principium juris, S. 112 ff.

3) De summa juris regula, Mollat, S. 85; Grua, Textes II S. 613: Commune bonum aestimatur collectis in unam summam bonis singulorum.

4) De tribus jur.nat., Mollat, S.11 u.16; Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, S. 103; Grua Textes II. S. 613: Bona malaque inter homines dispensanda sunt ut minimum inde oriatur malum aut maximum bonum commune.

auf der untersten Stufe niemanden verletzen soll, so soll man sich auf der mittleren Stufe des Naturrechts allen nützlich erweisen. Das soll indes dem anderen gegenüber nur insoweit geschehen, als es jedem zukommt oder soweit jeder es verdient. Leibniz faßt das in dem Satz zusammen:

"Quod ipsi convenit ex usu societatis" 1).

Was dem einzelnen nach der zweiten Stufe des Naturrechts zukommt, bestimmt sich nicht nur aus der Stellung des Menschen als Gemeinschaftswesen, sondern hängt andererseits auch davon ab, weil und insofern der Mensch Individuum ist.

"Suum, inquam, i.e. non, ut antea, quo stricto jure petere potest a privato in societate judicio, extram eam bello, sed quod a rei publicae aequitate expectat, velut conveniens personae suae" 2).

Maßstab und Norm für das jus societatis sind sowohl die Gemeinschaft und ihr entsprechend das bonum commune, als auch der Einzelmensch und sein individueller Nutzen. Der Zweck des jus societatis besteht darin, Sorge zu tragen, daß jeder dem anderen nach Kräften nützt. Dadurch wird auch das eigene Glück vermehrt 3). Das strenge Recht will das Elend

-
- 1) Mollat, a.a.O. S. 9; Grua, Textes II. S. 607: Tertia regula est suum cuique tribuere, suum inquam id est quod ipsi tribui congruum est utilitati publicae. Et hic quidem inspicitur, quis dignior sit. Ubi quoad per commune bonum licet habetur ratio virtutis ac meritorum vitiorumque ac criminum, et locum habet quaedam aequalitas inter aequalia, quam geometricam vocant: inaequalibus enim ita tribuuntur inaequalia, ut habitus sive ratione personarum inter se sit aequalis habitudini rerum quae ipsis tribuuntur.
 - 2) Mollat, a.a.O. S.1; Die Bindung des jus societatis an die Person spricht Leibniz auch in folgenden Worten aus: Jurisprudencia est scientia justii seu scientia libertatis et officiorum seu scientia juris proposito aliquo casu seu facto. Scientiam voco, etsi practicam, quia ex sola definitione viri boni ejus propositiones demonstrari possunt...

beseitigen, das höhere Recht hat das Glück zum Ziel, soweit es innerhalb dieser irdischen Welt erreichbar ist ¹⁾. Das jus societatis ist nichts anderes als das Zivilrecht des besten Staates, das im Hinblick auf das allgemeine Wohl die Dinge ordnet ²⁾.

"Superiorem gradum voco a e q u i t a t e m vel si mavis caritatem angustiore scilicet sensu) quam ultra rigorem juris meri ad eas quoque obligationes porrigo, ex quibus actio iis quorum interest non datur qua nos cogant; veluti ad gratitudinem, ad Eleemosynam, ad quae a p t i t u d i n e m, non facultatem, habere Grotio dicuntur. Et quemadmodum infimi gradus erat, neminem laedere, ita medii est cunctis prodesse; sed quantum cuique convenit aut quantum quisque meretur, quando omnibus aequae favere non licet. Itaque hujus loci est d i s t r i b u t i v a justitia et praecceptum juris, quod s u u m c u i q u e t r i b u i j ubet. Atque huc in Republica leges referuntur, quae felicitatem subditorum procurant, efficiuntque passim, ut qui aptitudinem tantum habebant, acquirant facultatem, id est ut petere possint, quod alios aequum est praestare. Et cum in gradu juris infimo non attenderentur discrimina hominum, nisi quae ex ipso negotio nascuntur, sed omnes homines censerentur aequales, nunc tamen in hoc superiore gradu merita ponderantur, unde privilegia, praemia, poenae locum habent" ³⁾.

3) Cod.jur.dipl., Gerh.III.S.388: Et jus quidem merum sive strictum nascitur ex principio servandae pacis; aequitas sive caritas ad majus aliquid contendit, ut dum quisque alteri prodest quantum potest, felicitatem suam augeat in aliena, et ut verbo dicam, jus strictum miseriam vitat, jus superius ad felicitatem tendit,...

1) Cod.jur.dipl. Gerh.III.S.388. jus strictum miseriam vitat, jus superius ad felicitatem tendit, sed qualis in hanc mortalitatem cadit.

2) De tribus jur.nat., Mollat, S.14: Itaque pars haec juris naturalis de congruo nihil aliud est quam jus civile optimae rei publicae sive de rebus ad maximum bonum commune ordinandis.

3) Cod.jur.dipl., Gerh.III.S. 387.

Festzuhalten ist, daß die Individualität des Menschen in der zweiten Stufe des Naturrechts nicht aufgehoben wird, sondern der Freiheitsbereich des einzelnen erhalten bleibt.

Bevor wir uns nun mit der Frage nach dem näheren Verhältnis dieser beiden Stufen des Rechts und mit der Lösung der Interessenkonflikte, die sich daraus ergeben können, befassen, bleibt noch die dritte Stufe des Naturrechts darzustellen.

III. Das jus divinum.

Die oberste Stufe des Rechts, die auch als göttliche bezeichnet wird, ist die probitas oder pietas. Mit Hobbes hatte Leibniz zunächst als dritte Stufe des Rechts den Willen des Oberen (voluntas Superioris), die übergeordnete Macht angenommen¹⁾. Später ersetzte er sie durch die Weisheit und Güte und schließlich durch die Liebe.

Die höchste Stufe des Rechts verleiht den übrigen Stufen des Rechts ihre Vollkommenheit und Wirksamkeit. Denn Gott bewirkt, daß das, was immer dem Allgemeinen, d.h. dem menschlichen Geschlechte und der Welt nützlich ist, auch dem einzelnen nützlich wird. Die Notwendigkeit des jus divinum zeigt Leibniz im folgenden Gedankengang aus der Vorrede zum codex juris gentium diplomaticus auf²⁾: Daß wir das Leben selbst und alles, was dieses Leben begehrenswert macht, einem größeren fremden Nutzen nachstellen, und selbst die größten Schmerzen um anderer Willen ertragen, wird von den Philosophen mehr schön gelehrt als gründlich bewiesen. Um aber durch einen

1) Nov.meth.Akademie.VI.1.S.344.

2) Gerh.III.S.389; Nov.meth. Akademie VI.1.S.344: Deus accedens efficit, ut quicquid publicè, id est generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis. Initium institut., Mollat,S.6: Atque haec duo praecepta sufficerent, si de societate illa universali caperentur, quae civitas Dei dici potest. Sed si, ut fit, accipiuntur de humana societate, quam in hac vita colimus, ante praecepto tertio supremo cedent. Omnia enim hujus vitae bona malaque nihili habenda sunt prae futuris bonis malisque, quae Deus suis amicis aut hostibus destinavit.

allgemeinen Beweis festzustellen, daß *a l l e s* S i t t l i c h e auch n ü t z l i c h und alles S c h l e c h t e auch s c h ä d l i c h ist, bedarf es der Unsterblichkeit der Seele und des Daseins Gottes als Lenker des Universums. Nur so können wir zu der Einsicht gelangen, daß wir alle in dem vollkommensten Staat unter einem Herrscher leben, der wegen seiner Weisheit nicht getäuscht wird und dem wegen seiner Macht nicht entgangen werden kann. Die Macht und Vorsehung Gottes bewirken es, daß alles Recht sich verwirklicht, daß niemand verletzt wird, daß jede rechte Handlung ihren Lohn und jede Schuld ihre Strafe findet. Daher wird diese Gerechtigkeit die allumfassende genannt. Sie wird alle anderen Tugenden in sich enthalten. Auch das, was sonst das Interesse anderer nicht berührt, daß wir nämlich mit unserem Körper oder unserem Eigentum keinen Mißbrauch treiben, ist außerhalb der menschlichen Gesetze durch das natürliche Recht, d.h. durch die ewigen Gesetze des göttlichen Reiches geboten. Denn wie es schon für den Staat von Bedeutung ist, daß niemand das Seinige schlecht benutzt, so gilt das vielmehr noch für das Universum. Daher lautet das dritte und höchste Gesetz des Rechts: sittlich, d.h. fromm zu leben.

Die dritte Stufe des Rechts hat den Zweck die Gegensätze, welche zwischen den beiden ersten Stufen des Rechts, dem Individual- und Sozialrecht, auftreten können, auszugleichen. Leibniz greift deshalb auf Gott zurück, über den er in der "Nova methodus" sagt, daß er der letzte Grund des Naturrechts sei - *Existencia Dei est juris fundamentum ultimum* - ¹⁾.

1) Akademie, VI. 1. S. 344/45.

2. Kapitel: Individuum und Gemeinschaft als principia und fundamenta juris.

In seiner Einleitung zur Naturrechtslehre in der "Nova methodus" schreibt Leibniz, daß nach Platon das fundamentum juris der öffentliche Nutzen - τὸ κοινὸν συμφέρον - und nach Epikur der bloße Nutzen ist - quicquid mihi revera utile est -, nach Aristoteles und den Stoikern, der Natur gemäß zu leben - naturae convenienter vivere - ¹⁾. Leibniz greift damit auf die allgemeinen Prinzipienfragen der philosophischen Tradition zurück und sucht nach einer zutreffenden Antwort auf die Frage nach dem Rechtsgrund. Er meint die Ansichten der Alten müßten vereinigt werden, um das Prinzip des Naturrechts zu finden. Die oben an Hand der Texte erläuterten Grundgedanken der Leibnizschen Naturrechtslehre lassen unschwer erkennen, daß Leibniz das Naturrecht inhaltlich als ein Recht allgemeinsten Art versteht, das sich auf das Sein des Menschen bezieht und in ihm gründet, und daß sich dementsprechend das Problem des Rechts unmittelbar berührt mit der Frage nach dem Wesen des Menschen und seinem Verhältnis zur Gemeinschaft und zu Gott.

Weiter ist festzustellen, daß Leibniz nicht wie der Individualismus seiner Zeit das Einzelwesen oder wie der Kollektivismus das gesellschaftliche Sein zum letzten allgemeingültigen und ausschließlichen Zweck des menschlichen Daseins und damit des Rechts macht, sondern daß er durch die Einteilung des Naturrechts in jus proprietatis, societatis und divinum den individuellen und gesellschaftlichen Zwecken gerecht zu werden versucht und diese auf Gott hinordnet.

1) Akademie, VI.1. S. 342.

Damit ist aber nur soviel ausgesagt, daß Individuum und Gemeinschaft Zwecke sind, die Grundlage und Quelle des Rechts sind. Es drängt sich aber sofort im Rahmen einer philosophischen Arbeit über die Bedeutung des Zweckes in der Rechtslehre die Frage nach dem näheren Verhältnis auf, in welchem Individuum und Gemeinschaft stehen. Das wiederum hängt ab von den Wesensmerkmalen, die dem Individuum und der Gemeinschaft eigen sind.

Die aufgeworfenen Fragen zeigen, was noch zu beantworten ist, und daß sie von grundlegender Bedeutung sind. Das wird klar, wenn man sich die Begründung des Rechts vergegenwärtigt, die mit Hobbes vom Naturzustand des Menschen als eines Krieges aller gegen alle ausgeht. Welches ist dann der Inhalt des Rechts, wie sieht dann seine Durchführung und Durchsetzung in der staatlichen Gemeinschaft aus? Geht man aber vom aristotelischen Menschenbild aus, wie vollzieht sich dann die praktische Gestaltung der Rechtsordnung? Wenn das Recht, wie Spinoza lehrt, mit Notwendigkeit von Gott abhängig ist, welche Bedeutung kommt dann der Erkenntnis, der Vernunft und der Freiheit des Menschen in der Frage nach der Naturrechtsbegründung zu?

I. bonum universale und bonum singulare als
Rechtzwecke.

Ein tragender Gesichtspunkt in der ganzen Rechtsauffassung Leibnizens ist damit gegeben, daß er Individuum und Gemeinschaft als leitende Gründe und Zwecke seines Naturrechts auffaßt und ihnen Eigenwert und Eigenrecht zuerkennt. Mit dieser grundsätzlichen Feststellung ist aber das Problem des Rechts noch nicht gelöst, und Leibniz geht auch der Frage nach den letzten Gründen des Rechts weiter nach, indem er die Konfliktsfälle, in denen wesent-

liche Ansprüche von Individuum und Gemeinschaft sich unvereinbar gegenüberstehen, zum Gegenstand seiner Untersuchung macht. Damit wird die Frage nach dem Verhältnis von Allgemeinwohl und Individualwohl gestellt.

Es soll hier nicht erörtert werden, wie Leibniz sich an Hand eines praktischen, bis in alle Einzelheiten durchgeführten Rechtssystems das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft in seiner rechtlichen Abgrenzung denkt. Eine solche Darstellung würde vornehmlich von rechtshistorischem oder rechtsvergleichendem Interesse sein. Damit wäre aber nicht die Frage nach dem "wozu" und "warum" des Rechts beantwortet. Zudem wäre eine solche Untersuchung bei Leibniz schwer möglich, da trotz der Vielzahl juristisch-praktischer Schriften, die er uns hinterlassen hat, diese doch nur fragmentarischen Charakter haben. Das ist sicherlich auch ein Grund dafür, daß Leibniz, wie schon eingangs erwähnt, nicht die Bedeutung in der Rechtslehre und Rechtsphilosophie erlangt hat, wie seine Zeitgenossen. Seine allgemeinen Ideen sind in der praktischen Verwirklichung nicht wirksam und daher nicht geschichtlich tragend geworden.

Ungleich wichtiger als die Frage nach der einzelnen Durchführung ist die Bestimmung der Quellen und letzten Bezugspunkte des Rechts. Die Antwort, die uns Leibniz darauf zu geben vermag, darf um so mehr unsere Aufmerksamkeit und unser Interesse erwarten, da Leibniz noch im Sinne der überkommenen Lehre ontologisch zu denken versteht und die Problematik der modernen Ideen seiner Zeit mit dem Denken der philosophia perennis zu vereinigen sucht - conciliabimus -.

Die Lehre vom Zweck in Leibnizens Philosophie hat uns ganz allgemein gezeigt, daß der Zweck, wie sich aus der Ethik ergibt, letztlich um die Selbstentfaltung des Menschen zentriert und seine Perfektion

und Glückseligkeit zum Inhalt hat. Zweck und Aufgabe des Rechts ist es, dem Individuum die im einzelnen damit verbundenen Lebensaufgaben offenzuhalten. Da sich die Lebensaufgaben in der Gemeinschaft vollziehen und verwirklichen, bildet auch die gesellschaftliche Ordnung den Zweck des Rechts. Wie gestaltet sich nun die Abgrenzung der individuellen und gesellschaftlichen Zwecke nach Leibnizens Auffassung, und welche Bedeutung hat sie für den Rechtsbegriff?

In seiner Abhandlung über das Naturrecht in der *Nova methodus* ¹⁾ tut Leibniz dar, daß jede folgende Stufe vollkommener ist als die vorhergehende, und daß im Falle des Widerspruchs - *in casu pugnantiae* - die nächstfolgende Stufe die vorhergehende aufhebt. Damit entscheidet Leibniz über den Vorrang zwischen den Zwecken des Individuums und der Gesellschaft zugunsten der letzteren. Das gesellschaftlich Nützliche hat demnach dem individuell Nützlichen vorzugehen und ist insoweit auch Zweck und *fundamentum juris*. Zur Verdeutlichung dieses Gedankens sagt Leibniz in der "*Nova methodus*": Die Rechtswissenschaft ist die Lehre von den gerechten oder ungerechten Handlungen; gerecht oder ungerecht ist, was dem Öffentlichen nützlich oder schädlich ist. Dem öffentlichen Nutzen ist zuerst die Welt und ihr Lenker, Gott, dann das Menschengeschlecht und endlich der Staat so zugeordnet, daß im Konfliktfall der Vorteil Gottes dem Nutzen des Menschengeschlechts, dieser dem des Staates und dieser wiederum dem persönlichen Nutzen vorgeht. Daher gibt es eine dreifache Wissenschaft vom Recht; die göttliche, mensch-

1) Akademie VI.L.S. 343: *Quorum sequens antecedente perfectior, eumque confirmat, et in casu pugnantiae ei derogat.*

liche und bürgerliche¹⁾.

Diese Darlegungen Leibnizens finden ihre Bestätigung in Formeln wie: finem juris naturalis est bonum servantium; summa juris regula est, quicquid publice utile est, illud faciendum est; summa juris regula est omnia dirigere ad majus bonum generale²⁾.

Hiermit gibt Leibniz gleichzeitig, indem er nochmals auf den Vorrang des gesellschaftlich Nützlichen vor dem individuell Nützlichen hinweist, eine Richtschnur für die Verhaltensweise des Menschen. Das heißt also, wenn das Recht die gesellschaftliche Ordnung im Hinblick auf den gesellschaftlichen Nutzen oder das bonum commune regelt, es auch von gesellschaftlichen Zweck bestimmt sein muß. Das Recht hat seinen Grund in dem zu erreichenden und angestrebten Zweck des gesellschaftlichen Nutzens. Es geht also von der äußerlichen Bestimmung aus, in welchem ein Erfolg zum Zweck steht. Damit meint Leibniz dasselbe, was er in seiner "Nova methodus" über die Naturrechtsauffassung des Grotius sagt:

"Juris naturae esse, quicquid convenit cum naturae Societatis ratione utentium, seu quicquid cum Societate compatibile est"³⁾.

1) Akademie VI.1.S. 300: J u r i s p r u d e n t i a est actionum quatenus justae vel injustae dicuntur. J u s t u m atque autem i n j u s t u m est, quicquid publicè utile vel damnosum est. P u b l i c è, id est, primùm Mundo, seu Rectori ejus Deo, deinde Generi Humano, denique Reipublicae: Haec subordinatione, ut in casu pugnantis, voluntas, seu utilitas Dei, si ita loqui licet, praefertur utilitati Generis Humani, et haec utilitati Reipublicae, et haec propriae. Hinc Jurisprudencia D i v i n a, H u m a n a, C i v i l i s. De propria autem utilitate dicere non J u r i s p r u d e n t i a e, sed P o l i t i c a e est. De tribus jur.nat., Mollat, S. 15/16: Quemadmodum enim jus societatis jure proprietatis perfectius est ..., ita jus pietatis non modo societatis praecepta supplet, eaque omnia complectitur, quae ad societatem humanam spectare non videntur, sed etiam felicitatem spondet, quam homines mutua ope sibi dare non possunt.

2) Vgl. dazu S. 48 der Darlegung.

3) Akademie VI.1.S. 342.

Das bisher Gesagte scheint nicht mit der von Leibniz an anderer Stelle geäußerten Ansicht übereinzustimmen, die vom eigenen Nutzen - *utilitas propria* - als erstes Prinzip zum Rechthandeln ausgeht ¹⁾.

Dementsprechend müßte nämlich mit Leibniz' Worten die höchste Rechtsregel lauten: *summa juris regula est omnia dirigere ad majus bonum individuale*. Eine solche Formel finden wir bei Leibniz aber nicht. Vielmehr heißt es in der genannten Stelle weiter:

"*utilitas propria, ... deinde ut omnes quod licet, juvemus, quia bonum commune vicissim in nos redundat*".

Vom zweiten Prinzip zum Rechthandeln sagt er:

"*Alterum est sensum humanitatis atque honesti. Nam etsi nullum nobis periculum creetur, tangimur tamen alienis malis et aliena felicitate delectamur, cum videmus virtutem praemia merita consequi*" ²⁾.

Ziel und Zweck des Rechthandelns ist also auch dann der eigene Nutzen, wenn wir den anderen helfen, da das Allgemeinwohl letztlich wieder zu unserem eigenen Wohl beiträgt. Unverkennbar geht Leibniz hier von utilitaristischen Gesichtspunkten aus und erhebt sie zur Grundlage der Verhaltensweise des Einzelnen. Er bleibt aber nicht, wie wir noch sehen werden, bei einer solchen Begründung stehen.

Das Individualwohl ist ein Teil des Allgemeinwohls:

"*Commune bonum aestimatur in unam summam bonis singulorum. Itaque maximum, bonum commune consistit in maximum multitudine et magnitudine bonorum quae singulis obtigere*" ³⁾.

1) De justitiæ principiis, Mollat, S. 88.

2) Mollat, ebenda.

3) De summa juris regula, Mollat, S. 85;
vgl. auch oben S. 57.

Das allgemein Nützliche ergibt sich aus dem individuell Nützlichen. Das Gemeinwohl ist der Zustand der Gesellschaft, der ihren Gliedern die Erreichung ihrer Lebenszwecke und zwar die Entfaltung und Vollendung der Person ermöglicht. Das Wohl des gesellschaftlichen Ganzen besteht in dem quae singulis obtigere. Es begreift also das Wohl der einzelnen als Gesellschaftsglieder in sich und geht dem Einzelwohl voran, da der einzelne sich der Allgemeinheit unterzuordnen hat (nov.meth.II. § 14). Mit dieser Aussage schließt sich Leibniz Aristoteles an, der aus dem Satz, daß das Ganze wertvoller ist als seine Teile, folgert, daß das Wohl der Gemeinschaft dem des einzelnen voranzusetzen sei. Das heißt aber, daß das bonum commune Wertvorrang besitzt vor dem bonum singulare und es demgemäß als Träger des höheren Wertes auch Träger des höheren Rechts und demnach auch der letzte Zweck des Rechts ist. Leibnizens Auffassung, daß der Zweck des Rechts das bonum commune oder der gesellschaftliche Nutzen ist, kann sich nur darauf beziehen, daß die ä u ß e - r e W o h l f a h r t der Gemeinschaft höher steht als die des Individuums und nur insoweit ein Wertvorrang gegeben ist. Den letzten Sinn und Zweck des Rechts begründet Leibniz aus der transzendenten Bestimmung des Menschen.

"Quaeritur deinde utrum custodia societatis
humanae sit principium juris.

Fateor equidem, humanae societatis custodiam
non esse principium justitiae. Nam est etiam cum
Deo societas nobis, quae humanae praevalere debet¹⁾.

1) *Observationes de principio juris*, Dut.IV.3. S. 271/272. Wenn Leibniz hier einmal von principium juris und principium justitiae spricht, ist das unerheblich. Hier wie sonst hält Leibniz jus und justitia nicht scharf auseinander. Die Begriffe fließen bei Leibniz ineinander über, zumal, wo es sich um eine Untersuchung der Rechtsgrundlagen handelt. Das spricht Leibniz auch selbst aus: justitiae rationes primas, sive, quod idem est, principia juris, ex eo sumi debere dictum est, quod est optimum in summa; *Grava*, Textes II.S.618.

Weil der Mensch in Einheit und Gemeinschaft mit Gott lebt, ist der Wertvorrang der Gemeinschaft mit Gott vor der Gemeinschaft - als des Zusammenschlusses der einzelnen - gegeben.

Es ist daher nicht ausschließlich das gesellschaftliche Ganze und das damit verbundene bonum commune fundamentum und principium juris, sondern, wie aus der angeführten Stelle geschlossen werden darf, im letzten der Einzelmensch kraft seines Personseins, das in der Gemeinschaft mit Gott begründet liegt und dementsprechend das bonum singulare. In diese Bezogenheit zu Gott nimmt Leibniz aber auch die Gemeinschaft mit hinein, wenn er weiter sagt:

"Sed tamen putem justum esse, quod societatem ratione utentem perficit" ¹⁾.

Ihrem Wesen nach sind Allgemein- und Einzelwohl nicht identisch, sondern verschieden. Das bonum singulare ist mehr als ein Teil des bonum commune, da es das Individuum nicht nur in seinem Verhältnis zum Gemeinschaftsganzen, sondern wegen seiner sittlichen Bestimmung als Person begreift. Man muß Hecht durchaus beipflichten, wenn er sagt, daß das Recht nach Leibniz nicht aus der Gemeinschaft entsteht, sondern die Gemeinschaft das Mittel zur vollkommenen Erreichung des Rechtszweckes sei ²⁾. Leibniz bindet das Glück des einzelnen an die sittliche Gemeinschaft der Menschen, den Menschen selbst wieder an das Dasein Gottes. Damit hebt er ihn entsprechend seiner Bestimmung aus den Bereich der reinen Diesseitigkeit heraus. Leibniz ist in seinem Denken von der Einzigkeit und dem Werte des Individuums durchdrungen. "Es kennzeichnet seine eigentümliche Stellung und Bedeutung in der Entwicklungsgeschichte des philosophisch-wissenschaftlichen Denkens des ausgehenden 17. und be-

1) Vgl. auch *Initium instituti*, Mollat, S. 6: Et sic ordinanda est ipsa humana; societas, ut quam maxime congruat ad divinam et cum ceteris doctrinis et virtutibus cognitio amorque Dei in hominum animis efficacissime accendantur.

2) Hecht, *Leibniz als Jurist*, S. 25; *Notata quaedam*, Klopp I.S.158: Homo appeteret societatem, etsi aliis non egeret, majoris saltem perfectionis causa.

ginnenden 18. Jahrhunderts, daß und wie er gerade im Gegensatz zu seinen Zeitgenossen Hobbes und Spinoza einerseits die Realität und Selbständigkeit des Individuums in der Einheit und mechanischen Gesetzmäßigkeit des Universums als notwendig begründet und andererseits die Individualität als sittlichen Zweck gegenüber den allgemeinen sittlichen Zwecken des Staates und der sozialen Gemeinschaft zur Geltung gebracht hat" 1).

II. Das Recht und das Prinzip der Liebe als Ausgleich bei Interessenkonflikten.

Leibniz gibt sich jedoch nicht damit zufrieden, aus den Zwecken des Individuums und des Individualwohls das Recht in abstracto zu bestimmen, sondern er fragt weiter, wie es in concreto möglich ist, daß wir nach dem Wohl des anderen streben, nicht um unserer selbst, sondern um seiner selbst willen, und daß wir darüber hinaus fremdes Wohl nicht nur als Mittel, sondern als Selbstzweck wollen, wo doch der nächstliegende Anstoß für unsere Handlungen aus dem Streben nach dem eigenen Wohl und Glück herkommt 2).

Leibniz sucht also einen Ausgleich zwischen den Interessen des einzelnen und denen der Gemeinschaft. Damit greift er wiederum ein Problem auf, welches

1) Kabitz, Philosophie des jungen Leibniz, S. 4.

2) Elementa juris naturalis, Akademie VI.1. S. 464; Sed quomodo haec superioribus conciliabuntur ubi diximus nihil fieri à nobis consultò nisi boni nostri causa, cum nunc negemus bonum alienum quaerendum esse propter nostrum? Vgl. dazu Kabitz, Die Philosophie des jungen Leibniz, S. 105 ff.; Cassirer, Leibniz' System, S. 436/37.

so alt ist wie das abendländische Denken. In der Vorrede zum *codex juris diplomaticus* äußert sich Leibniz zu dieser Frage unter Bezugnahme auf Carneades wie folgt: "Man wird daher die Gerechtigkeit nach meiner Ansicht als die Menschenliebe des Weisen definieren, welcher die Gebote der Weisheit befolgt. Daher ist das, was Carneades über die Gerechtigkeit gesagt haben soll, daß sie die höchste Torheit sei, weil sie befiehlt, daß man mit Vernachlässigung seiner eigenen Angelegenheiten für die fremden Sorge, aus Unkenntnis der Definition derselben hervorgegangen" ¹⁾. Leibniz löst diese Frage, indem er sagt, daß das Streben nach dem *bonum alienum* auf zweifache Weise vor sich gehen kann, nämlich daß man dieses - wie oben angeführt - um seines eigenen Wohles willen - *propter nostrum* - erstrebt, es also Mittel zum Zweck ist und demgemäß von utilitaristischen Gesichtspunkten bestimmt wird, oder es gleichsam wie sein eigenes Wohl - *quasi nostrum* - erstrebt, es also Selbstzweck ist, dem also unabhängig vom Individualwohl seine eigene Wertgemäßheit zukommt. Im ersten Fall, so führt Leibniz aus, ist das Streben nach dem *bonum alienum* Berechnung - *aestimantis* -, im zweiten Fall die Liebe - *amantis* - ²⁾.

1) Gerh. III. S. 386.

2) *Elementa juris naturalis*, Akademie VI. 1. S. 464: Duplex est ratio bonum alienum cupiendi, altera propter nostrum altera quasi nostrum, illa aestimantis, haec amantis; illa domini affectus est in servum, haec patris in filium, illa indigentis erga instrumentum, haec amici erga amatum, illic propter aliud expetitur bonum alienum, hic propter se. At, inquires, quomodo fieri potest, ut bonum alienum sit idem cum nostro et tamen propter se expetatur? Potest enim alias bonum alienum esse nostrum, sed ut medium non ut finis. Immo verò, inquam ego, etiam ut finis, etiam ut per se expetitur, quando jucundum est.

Die Schwierigkeiten, die sich bei einem Gegensatz allgemeiner und individueller Interessen ergeben, finden bei Leibniz im Prinzip der Liebe ihren Ausgleich. Das Individuum bezieht die Vervollkommnung und die Glückseligkeit der anderen mit in sein ethisches und rechtliches Verhalten ein. Dem nächsten gegenüber wird die uneigennützigste Liebesgesinnung gefordert, die das fremde Glück wie eigenes empfindet und sich daran ohne die Absicht auf einen Vorteil erfreut¹⁾. Gemein- und Individualwohl stehen jetzt nicht mehr im Gegensatz zueinander, sondern: concurrunt ergo bonum societatis et prudentia agentis²⁾. Leibniz bewahrt durch diese Synthese sowohl das bonum commune als auch das bonum singulare vor utilitaristischer Mißdeutung. Ferner weist er damit den Gedanken, daß etwas als bloßes Mittel an einer Wertgemäßheit teilhaben könnte, zurück und erkennt beiden Rechtszwecken ihren Eigenwert zu. Die Idee von der Gemeinschaft und vom Individuum gehen ineinander auf. Allerdings legt Leibniz dabei nicht den Zustand zugrunde, wie die Menschen nun einmal sind - ut nunc sunt homines -³⁾, sondern einen Idealzustand, der eine ungetrübte und distincte Erkenntnis voraussetzt,

-
- 1) Vgl. auch Brief an Madame de Brinon (1691) Klopp VII. S. 110/111: nostre propre bien, véritable où imaginaire, est le but des toute nos actions ... aimer n'est autre chose que trouver son propre plaisir ou satisfaction dans la félicité ou dans la perfection d'autrui. Epistola ad Hanshium de philosophia platonica (1707), Erdmann, S. 446: *A m o r e n i m v e r u s , q u i m e r - c e n a r i o o p p o n i t u r , e s t i l l a m e n t i s a f f e c t u s , q u o f e r i m u r a d d e l e c t a n d u m a l t e r i u s f e l i c i t a t e . N a m q u i b u s d e l e c t a m u r , e a p e r s e e x p e t i m u s . P e r r o , q u u m f e l i c i t a s s i t o m n i u m p e r f e c t i o n u m c o n f l u x u s , e t d e l e c t a t i o s i t s e n s u p e r f e c t i o n i s ; h i n c c o n s e q u e n s e s t , v e r a m e s s e f e l i c i t a t e m c r e a t a e m e n t i s i n s e n s u d i v i n a e f e l i c i t a t i s . I t a q u e , q u i r o c t u m , v e r u m , b o n u m , j u s t u m q u a e r u n t , m a g i s , q u i a d e l e c t a t q u a m q u i a p r o d e s t ,*
- 2) Mollat, Rechtsphilosophisches aus Leibnizens ungedruckten Schriften, S. 93.
- 3) Vgl. oben S. 53.

welche den Menschen veranlaßt, nicht aus egoistischen Motiven allein um seiner selbst willen zu handeln, so daß dieser Zweck allein fundamentum juris wäre. Dieser Gedankengang stimmt mit der Grundkonzeption des Leibnizschen Denkens überein, die von der prae-stabilisierten Harmonie der Weltordnung und den Gedanken ausgeht, daß der Grundzweck des Universums die Vervollkommnung der verstandesbegabten Substanzen, die "perfection" ist - ce qui sert à la perfection des substances intelligentes ¹⁾. Das Individuum greift in seinem Streben über die Grenzen des Ich hinaus, indem es das allgemein oder gesellschaftlich Nützliche unter dem Prinzip der Liebe mit in seinen Handlungswillen aufnimmt.

"Nemo est qui quicumque consultò faciat, nisi sui boni causa, nam et quos amamus eorum bonum quaerimus, delectationis nostrae causa, quam ex eorum felicitate capimus, amare enim est alterius felicitate delectari ..." ²⁾.

Lieben ist, so sagt Leibniz in der Vorrede zum codex juris gentium diplomaticus, das Glück anderer mit zu dem eigenen rechnen - felicitatem alienam asciscere in suam-. Dadurch löst sich der schwierige Knoten, wie es eine nicht auf Lohn gerichtete Liebe geben kann, welche von aller Furcht und Hoffnung und aller Rücksicht auf den Nutzen frei ist; denn das Glück derer, welches uns erfreut, gehört zu unserem Glücke, da das, was erfreut, um seiner selbst willen begehrt wird. So wie die Betrachtung des Schönen für sich angenehm ist, und ein Gemälde Raphaels den Einsichtigen bewegt, wenn es ihm auch nichts einbringt, so geht auch, da ein schöner Gegen-

1) Méditation, Mollat S. 48.

2) Elementa juris naturalis, Akademie VI. 1. S. 461.

stand zugleich des Glückes fähig ist, der Trieb in die wahre Liebe über ¹⁾. Aufschluß darüber, was dieser Gedankengang bezwecken soll, gibt Leibniz in einem Brief an Herrn Coste, wenn er dort über die Vorrede zum codex juris gentium diplomaticus sagt:

"Où j'avois voulu dire quelques choses des sources de la Justice. J'y explique ce Probleme, comment on peu aimer Dieu sur toutes choses et d'un Amour non mercenaire, et rapporter tout cependant à son propre bien, suivant la propriété de la Nature humaine" ²⁾.

Der Begriff des Glückes ist für Leibniz die Quelle des Naturrechts ³⁾.

III. Leibniz und die Identifizierung des allgemein und individuell Nützlichen.

Ihering kritisiert in seinem Buche "Der Zweck im Recht" bei der Darstellung des gesellschaftlichen Utilitarismus die Leibnizsche Naturrechtslehre, indem er sagt, Leibniz identifiziere das gesellschaftlich oder allgemein Nützliche mit dem individuell Nützlichen. Er knüpft seine Kritik an folgende Stelle aus der Jugendschrift Leibnizens, der "Nova methodus", an: Omne honestum publice utile i.e. generi humano efficit, ut quidquid publice, i.e. generi humano et mundo utile est, idem fiat etiam utile singulis. Im ersten Satz sieht Ihering in treffender Weise das System des gesellschaftlichen Utilitarismus ausge-

1) Cod.jur.dipl., Gerh.III. S. 387.

2) Gerh. III. S. 384.

3) Cod.jur.dipl., Gerh.III. S. 387: Ita rursus in felicittatis notionem revolvimur, quam explicare hujus loci non est. Ex hoc jam fonte fluit jus naturalis, ...

sprochen und Leibniz hätte nach seiner Ansicht nichts weiter nötig gehabt, als diesen Gedanken zu Ende zu denken, um das ganze System zu begründen. Unrichtig aber sei die sich aus dem zweiten Satze ergebende Identität des gesellschaftlich oder allgemein Nützlichen. Der Tod für das Vaterland, so sagt Ihering, sei der Gesellschaft nützlich, nicht aber dem einzelnen, der ihn erleide ¹⁾. Diese Interpretation Iherings ist aber nicht zutreffend, vergleicht man sie mit der Auffassung Leibnizens über das Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft als Rechtszwecke, die sich auf Gedankengänge aus späteren rechtsphilosophischen Schriften Leibnizens stützt ²⁾. Leibniz ist sich bewußt, daß eine durchgehende Identität zwischen dem gesellschaftlichen und dem individuell Nützlichen nicht besteht, sondern beides auseinanderfallen kann. Das ergibt sich zunächst einmal aus der "Fova methodus" selbst, wo Leibniz ja gerade zwischen dem jus proprietatis und dem jus societatis unterscheidet, indem er dartut, daß im Konfliktfall dem Sozialrecht und damit auch dem ihm zugehörigen gesellschaftlich Nützlichen der Vorrang gebührt. Leibniz sucht weiter die Trennung zwischen den ersten beiden Stufen des Naturrechts so vorzunehmen, indem er aus der Begrenztheit und Unvollkommenheit der menschlichen Natur das jus proprietatis begründet, damit auch insoweit das individuell Nützliche gewährleistet ist. Aus dem "Hinzutreten Gottes" darf - abweichend von der Ansicht Iherings - die genannte Identität nicht gefolgert werden. Die von Ihering in Bezug genommene Stelle ist vielmehr so aufzufassen, daß Leibniz nach einer vernünftigen Lösung für den Konfliktfall zwischen dem allgemein und

1) Ihering, Der Zweck im Recht, 2. Bd. S. 160 ff.

2) Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 4 ff. bemerkt dazu mit Recht, daß es Ihering bei der Geschlossenheit seiner eigenen selbständigen Gedankenbewegung abgeschnitten gewesen sei, Leibnizens ethischen und speziell juristischen Anschauungen in die Breite und Tiefe weiter nachzugehen.

individuell Nützlichen sucht, die er - das ergibt sich aus dem noch darzustellenden Verhältnis zwischen Gott und Recht - nicht wie in seinen Frühschriften im Willen Gottes findet, sondern, wie wir gesehen haben, in dem ethischen Liebesprinzip. Der Mensch ist ein Spiegelbild der Welt und ein Ebenbild Gottes. "Pour ce qui est de l'Ame raisonnable ... Il n'est pas seulement Miroir de l'univers, mais encore une image de la Divinité" ¹⁾. Die Liebe zu den Menschen ist immer gleichzeitig Liebe zu Gott. Da wir gegenüber den Mitmenschen diese Liebe nur betätigen können, indem wir ihnen, nicht aber Gott Gutes erweisen, ist die Liebe zu den Mitmenschen die Hauptquelle der praktischen Sittlichkeit ²⁾. Forderung und Sollen als Grundmerkmale der Ethik orientieren sich bei Leibniz nicht nur nach weltlichen, sondern auch nach transzendenten Zielen. Damit tut Leibniz einmal kund, daß seine Rechtslehre teleologisch begründet ist, daß daneben aber auch die Eigenkraft des Geistes gegenüber dem bloß natürlichen Ablauf und den bloß seelischen Geschehnissen besteht, insofern der Mensch sich kraft seiner sittlichen Stellung als Person entscheidet.

Zusammenfassend ist bisher festzustellen: Die Zwecke der ethisch-sittlichen und der rechtlichen Ordnung stimmen in ihren Objekten und ihren objektiven Inhalten überein. Das Verhalten des einzelnen und seine sittliche Gebundenheit an die Gemeinschaft und ihnen entsprechend das bonum singulare und das bonum commune sind Zwecke des Rechts. Dabei besteht ein Wortvorrang des bonum commune gegenüber dem bonum singulare aber nur insoweit als es sich um die äußere Wohlfahrt der Gemeinschaft handelt. Das Individualwohl

1) Princ. de la nat., Gerh. VI. S. 104.

2) Wundt, Ethik, S. 130; De vita beata Erdmann S. 72; Nouv. essais liv. II chap. 20, Erdmann S. 246; Definitiones ethica Erdmann S. 670.

ist artverschieden von Allgemeinwohl und mehr als ein Teil desselben. Der letzte Zweck des Rechts ist die sittliche Bestimmung des Individuums, welches auf Perfektion und Glückseligkeit ausgerichtet ist. In dieser Hinsicht ist Leibniz der Vertreter einer individualistischen Ethik und entsprechend auch einer individualistischen Naturrechtslehre. Indem er aber gleichzeitig von den Zwecken der Gemeinschaft als fundamenta und principia juris ausgeht, ist er auch der Verkünder einer altruistischen Ethik und Naturrechtsbegründung. Im Liebesprinzip zeigt uns Leibniz, wie soziale Gegebenheiten von einem individualistischen Ausgangspunkt begriffen werden können ¹⁾. Mit dieser Begründung des Rechts aus dem Wesen und Verhältnis von Individuum und Gemeinschaft greift Leibniz weit über die philosophischen Rechtslehren seiner Zeit hinaus.

Auf der ersten Stufe erreicht das Naturrecht das bonum singulare nur negativ, weil es lediglich die Erhaltung des Friedens und die Fernhaltung von Störungen bezweckt. Sein Inhalt ist demgemäß bestimmt vom Recht der Person, vom Recht der Freiheit und den Rechten über den Erwerb und Besitz etc. kurz von dem, was nach formeller Rechtsauffassung als Gesamthalt des Rechts angesehen wird.

Über diesen negativen Inhalt des jus proprietatis geht das jus societatis hinaus, indem es die positive Förderung des Wohles der anderen zur Pflicht macht. Seine Maxime ist die caritas. Die letzte Überbauung erfahren beide Stufen des Naturrechts im jus divinum, da die Glückseligkeit der Menschen nicht nur auf die Immanenz, sondern auch auf die Transzendenz hinweist. Dadurch erhält die bisherige horizontale Wesensbetrachtung des Rechts aus dem Verhältnis Individuum und Gemeinschaft ihre Ergänzung in der vertikalen.

1) Über das Verhältnis von Rechtsprinzip, Liebesprinzip und Sitte vgl. auch Wolff, Über die Gerechtigkeit als principium juris, S. 113, 114.

IV. Leibniz und die Rechtsbegründung seiner Zeit.

Um die Erkenntnisse Leibnizens über die Prinzipien des Rechts, die Zwecke, die sich aus dem Wechselbezug von Gemeinschaft und Person ergeben, voll würdigen zu können, ist es zweckmäßig seine Lehre von Recht mit den rechtsphilosophischen Auffassungen seiner Zeit zu vergleichen. Leibnizens Denken zeigt insbesondere auch in seinen rechtsphilosophischen Untersuchungen starken Kontakt mit den geistesgeschichtlichen Strömungen seines Jahrhunderts. Die Gedanken der verschiedenen philosophischen Richtungen greift Leibniz auf, um sie zu einem System zu verknüpfen, da er davon überzeugt ist, daß sie alle etwas Richtiges und Zutreffendes enthalten und daß in ihrer Synthese die Wahrheit liegt.

Vor allem setzt sich Leibniz mit der revolutionären Naturrechtslehre von T h o m a s H o b b e s auseinander, die durch ihre Zwangstheorie die Rechtsphilosophie des 19. Jahrhunderts so stark beeinflusst hat.

Leibniz' Rechtsbegründung richtet sich wiederholt gegen die Hobbesche Naturrechtslehre, insbesondere bei den Fragen nach der Natur und dem Wesen des Menschen. Sie weist jedoch auch eine gewisse Übereinstimmung mit Hobbes auf, so, wenn es in der "Nova methodus" heißt, daß die erste Stufe des Rechts den Frieden bezweckt und, um dem Krieg aller gegen alle ein Ziel zu setzen, der einzelne auf sein striktes Recht im Hinblick auf die Gemeinschaft verzichten muß, und daß das rechtliche und ethische Verhalten des Menschen vom Nutzen und Glückstreben bestimmt wird.

Wie Leibniz bei der Frage nach dem Zweck und Wesen des Rechts den Menschen in den Mittelpunkt der Betrachtung stellt, so geht auch Hobbes in der Begründung des Rechts vom Wesen und von der Natur des Men-

schen aus ¹⁾. Recht und Sittlichkeit stehen bei Leibniz und Hobbes in einer Einheit und Wechselbeziehung. Während Leibniz nun - und darin liegt der fundamentale Unterschied in ihrer Rechtsbegründung - an der bei Aristoteles grundgelegten Auffassung festhält, daß der Mensch von Natur aus ein geselliges Wesen ist, geht Hobbes davon aus, daß die Menschen im Naturzustande wie Tiere zueinander sind und in einem bellum omnium contra omnes leben. "Die meisten, welche über den Staat geschrieben haben, setzen voraus oder verlangen wenigstens von uns, zu glauben, daß der Mensch von Natur ein zur Gesellschaft geeignetes Wesen sei, also das, was die Griechen { *ἄνθρωπος πολιτικόν* } nennen. Auf dieser Grundlage errichten sie ihre Lehre von der bürgerlichen Gesellschaft.. Dieses Axiom ist jedoch trotz der weitverbreiteten Geltung sicherlich falsch, es ist ein Irrtum der aus einer allzu oberflächlichen Betrachtung der menschlichen Natur herrührt ... So lehrt die Erfahrung, daß die Menschen aus freien Stücken nur zusammenkommen, weil die gemeinsamen Bedürfnisse oder die Ehrsucht dazu treiben" ²⁾. "Alle Dinge, die erstrebt werden, bezeichnet man, sofern sie erstrebt werden, mit einem gemeinsamen Namen als "Güter", alle, die wir vermeiden als "Übel"... Da aber die verschiedenen Menschen verschiedene Dinge erstreben, so muß es viele Dinge geben, die für einige Güter, für andere Übel sind ... Gut und Übel sind so relativ, je nach dem Erstrebenden und Vermeidenden" ³⁾.

1) Vgl. zum folgenden: *Essais de Théodicée: Reflexions sur l'ouvrage, que .. Hobbes a publié en Anglois, de la liberté, de la necessité et du hazard*, Gerh. VI. S. 388 ff.; Thomas Hobbes, *Opera Philosophica* ed. Molesworth; Hobbes, *Grundzüge der Philosophie*, hrsg. von Frischeisen-Köhler 1. - 3. Teil; Hönigswald, *Hobbes und die Staatsphilosophie*, S.150-56, 161 ff.; Überweg, *Die Philosophie der Neuzeit*, S. 258 ff. - Bemerkenswert ist, daß von Hobbes' Hauptwerk, *Elementa philosophiae*, zuerst der 3. Teil *De cive* (1642), dann der 1. Teil *De corpore* (1655), dann erst der 2. Teil *De homine* (1658) erschienen ist.

2) *De cive*, I.2, Frischeisen-Köhler, 2.u.3.Teil, S.79 ff.

3) *De homine*, XI.4, ebenda S.24.

Nach Hobbes Meinung wird demnach das Handeln des Menschen nicht von objektiven, sondern von subjektiven Zwecken bestimmt. Der Mensch wird von der Selbstsucht getrieben, sich zu erhalten und Genuß zu haben. Diese ursprüngliche Ungebundenheit der einzelnen, in der jeder ein Recht auf alle Dinge hat, ist der Naturzustand der Menschen. Form für das Verhalten ist der Selbsterhaltungstrieb. Damit ist aber ein ethisch-sittliches Verhalten des Menschen aufgehoben und damit auch seine Beanspruchung, die dem Menschen von Seiten des Rechts auferlegt werden könnte. Der Satz "natura dedit unicuique jus in omnia" führt zur Vernichtung des Rechts. eine Konsequenz, die Hobbes selbst zieht:

"Minime autem utile hominibus fuit, quod hujus modi habuerint in omnia jus commune. Nam effectus ejus juris idem pene est, ac si nullum omnino jus exstiterit" ¹⁾.

Da unter diesen Umständen eine Selbstentfaltung des einzelnen unmöglich ist, und der Krieg aller gegen alle nicht fort dauern kann, muß der einzelne gewisse Rechte aufgeben. Dieser Vorgang vollzieht sich in einer translatio juris, durch welche der einzelne seine Rechte und seine Freiheit auf den Staat überträgt. Man schließt den sogenannten Staatsvertrag ²⁾. Aus dieser Konvention ergeben sich die sittlichen Bindungen für den Menschen und damit auch die rechtlichen. Die Idee des Staates ist somit für Hobbes das principium für die sittlichen und rechtlichen Entscheidungen. Zum Rechtsbegriff gehört bei Hobbes notwendig der Staatsbegriff. Es besteht freilich auch für Hobbes ein Recht vor dem Staat als jus in omnia ³⁾. Dieses hebt aber das Recht im Grunde genommen auf.

1) De cive, c.I.2, Molesworth, Vol. II S. 164/65.

2) De cive, c.V., ebenda S. 209 ff.

3) Auch für Leibniz besteht ein Recht vor dem Staat. Vgl. dazu S. 54 Anmerkung 2.

Leibniz geht bei der Begründung des Naturrechts von einem gänzlich anderen Menschenbild aus. Sein Rechtsbegriff ist dementsprechend ein grundsätzlich anderer. Der Mensch ist im Gegensatz zur Hobbeschen Lehre $\{\omega\sigma\nu\ \pi\omicron\lambda\iota\tau\iota\kappa\omicron\nu\}$ im aristotelischen Sinne ¹⁾, das in der Gemeinschaft seine Selbstentfaltung erfährt und dessen Glücksstreben daher nicht nur, wie bei Hobbes, egoistisch, sondern auch altruistisch bestimmt ist. Leibnizens Menschenbild ist optimistisch und entspricht seiner Auffassung von der bestmöglichen Welt, in der alles nach Vervollkommnung strebt. Die Menschen leben nicht darum gesellig, weil sie Gemeinschaftswesen sind - eine Ansicht, die Leibniz bei Aristoteles und Grotius fand - sondern sie leben gesellig, weil sie nach Glückseligkeit streben und diese am besten ihre Verwirklichung in der Gemeinschaft erfährt ²⁾. Aus dieser naturhaften Veranlagung der Menschen begründet Leibniz Recht und Rechtsgemeinschaft.

Nach Leibniz ist das Streben des Menschen von dem höchsten Ziel und Zweck der Glückseligkeit bestimmt. Dadurch ist die ethisch-sittliche Ordnung fixiert und Hand in Hand damit auch die rechtliche Ordnung, da die Vervollkommnung des Menschen der äußeren Mittel bedarf und Recht, Ethik und Moral, wie wir gesehen haben, nicht getrennte Gebiete sind, sondern ein zusammengehöriges Ganzes bilden. Die mit seinem Wesen gegebenen Förderungen und Verpflichtungen des Menschen im rechtlichen Verhalten haben ihren Grund in den objektiven auf das Sein des Menschen bezogenen ethisch-sittlichen Werten.

Das Recht steht bei Leibniz, wie bei Hobbes, in Zusammenhang mit den Zweck- und Lebensinteressen. Hobbes löst aber das Recht von den höchsten menschlichen

1) Vgl. Jacoby, - De Leibnitii studiis Aristotelicis - der in textvergleichender Darstellung hier die Abhängigkeit von Aristoteles nachweist (S. 15-20; 33-38).

2) Siehe dazu Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibniz, S. 46.

Gütern los und erhebt die Selbstsucht und den äußeren Nutzen zum Zweck des menschlichen Daseins. Darin tritt Leibniz ihm entgegen, und in der Verschiedenartigkeit des Zweckinhaltes liegt dann auch der wesentliche Unterschied in der Rechtsbegründung. Der Mensch ist nach Leibniz ein geistiges und als solches ein sittliches Wesen, nach Hobbes ein Wesen, das allein von seinen Sinnesreizen und Sinnesempfindungen bestimmt wird. Es widerspricht aber der Natur des Menschen, aus seinen sinnlichen Eigenschaften die sittlichen Grundlagen und die Grundlagen der Rechtsordnung ableiten zu wollen. Daher kann Leibniz in seiner Vorrede zum *codex juris gentium diplomaticus* sagen: "Das Recht ist eine gewisse moralische Macht. Unter moralischer Macht verstehe ich eine solche, welche bei dem guten Menschen ebensoviel vermag, wie die natürliche Macht, denn ein römischer Rechtsgelahrter sagt in vortrefflicher Weise, daß von dem, was gegen die guten Sitten verstößt, man annehmen müsse, daß man es auch nicht tun könne. Ein guter Mensch aber ist der, welcher alle liebt, soweit die Vernunft es gestattet" ¹⁾.

Ursprung und Quelle des Rechts ist nach Hobbes die Furcht, der einzige Verpflichtungsgrund die Macht des Staates. "An erster Stelle setze ich deshalb den allen durch Erfahrung bekannten und von jedermann anerkannten Grundsatz, daß der Sinn der Menschen von Natur so beschaffen ist, daß, wenn die Furcht vor einer über alle bestehenden Macht sie nicht zurückhielte" ²⁾.

Die Macht aber führt nach Leibniz gerade zur Vernichtung des Rechts ³⁾.

1) Siehe dazu S. 45 der Arbeit, Anmerkung 1).

2) *De cive*, Frischeisen-Köhler 2.u.3. Teil S. 72.

3) *Méditation*, Mollat, S. 42/43, vgl. auch S. 89/90 der Arbeit; *Essais de Théodicée*, Gerh. VI. S. 398/99.

Das gesellschaftliche Wesen des Menschen ist nach Leibniz die Grundlage für die Naturrechtsnormen. Das Unwandelbare und absolut Geltende des Rechts bestimmt sich aus der Natur des Menschen in seiner Stellung in den Ordnungen des Seins und dem sich daraus ergebenden Zwecke der Vervollkommnung und Glückseligkeit ¹⁾. Diese Idee des Rechts als Forderung vermag aber allein ein ganzes Rechtssystem nicht zu schaffen. Dazu bedarf es der positiven Rechtsbildung, die auf den geschichtlichen Zusammenhang und die Erfahrung zurückgreift. Damit nimmt Leibniz einen konkreten Gesichtspunkt in seine Rechtsbegründung auf, nämlich das geschichtlich Gewordene und den tatsächlichen Zustand des Menschen und der Gemeinschaft. Das bringt Leibniz, wie wir gesehen haben, zu wiederholten Malen in seiner Naturrechtslehre zum Ausdruck ²⁾.

1) Den Zusammenhang zwischen diesen Rechtszwecken und der Naturrechtslehre entwickelt Leibniz in folgendem Gedankengang: *Scientiam juris naturalis tradere nihil aliud est quam tradere leges optimae rei publicae. Scientiam juris civilis tradere est leges receptas cum legibus optimae rei publicae conferre. Optimae rei publicae finis est felicitas maxima possibilis singulorum. Felicitas est status voluptatis duraturae. Voluptas est sensus crescentis perfectionis. Quaecumque juvant sentientiam faciunt voluptatem ... Sensus autem crescentis perfectionis est voluptas. Ergo, quae sentientem, faciunt voluptatem. Perfectio est magna potentia in exiguo volumine seu multitudo in unitate sive essentiae quantitas. Haec enim omnia eodem redeunt intelligenti. Mollat, S. 6/7, Initium institut.*

2) Siehe dazu S. 53/54 der Arbeit. *Initium institut.*, Mollat, S. 5: *Unde consequitur studium virtutis et sapientiae ... Ex his patet praecepta perpetui juris, quod et naturale appellamus, eadem esse cum legibus optimae rei publicae, a quibus sane non nihil ubique desciscitur ob rerum humanarum imbecillitatem. Quantum tamen fieri potest, appropinquandum est ad hanc ideam.* Siehe auch Cassirer, *Leibniz' System*, S. 455.

Leibniz geht also bei der Frage nach der Grundstruktur des Rechts nicht wie Grotius allein von der abstrakten Menschennatur aus, sondern die Gegebenheiten *hic et nunc* bedürfen gleichgroßer Beachtung und Berücksichtigung. Darin offenbart sich der gesunde Wirklichkeitssinn Leibnizens. Das Wandelbare des Rechts und seine geschichtliche Bedingtheit ergeben sich aus den konkreten Verhältnissen des menschlichen Zusammenlebens in seiner jeweiligen Entwicklungsstufe. Über die Naturrechtslehren seiner Zeit, die mit Hobbes in dem Schutzbedürfnis des einzelnen und in den Zwang, des Staatsvertrages die einzige Grundlage des Rechts sehen, ragt Leibniz weit hinaus. Denn er gründet das Recht nicht auf den gesellschaftlichen Vertrag einzelner Individuen, sondern auf die Natur des Menschseins, die auf die Gemeinschaft hin ausgerichtet die volle Persönlichkeitsenthaltung erst ermöglicht.

3. Kapitel: Gott als *causa finalis ultima juris naturae*.

Bei der Untersuchung der Grundlagen des Naturrechts geht Leibniz vom Wissen um das Wesen des Menschen aus, der von Natur ebenso ein Gesellschafts- wie ein Einzelwesen ist - zwei Seiten seines Seins, die unzertrennlich miteinander verbunden sind - und von seinem Ziel der Vervollkommnung und Glückseligkeit. Den Begriff des Rechts gewinnt er aus seinen Entstehungsgründen. Die die rechtliche Ordnung bestimmenden Zwecke haben ihre Grundlage in der sittlichen Ordnung.

I. Gottesbegriff und Rechtsbegriff.

Die Frage nach dem Begriff und der Bedeutung des Zweckes im Recht findet bei Leibniz ihre letzte Klärung und Beantwortung nur dann, wenn die Beziehung des Rechts zum existenten persönlichen Gott gesehen

ist. Da Leibniz den Nutzen des Individuums und die Gemeinschaft als absolut letzte Rechtsprinzipien nicht gelten lassen kann, greift er in seiner Rechtsbegründung auf die Unsterblichkeit der Seele und auf die Existenz Gottes zurück:

"Tertium juris principium est Voluntas superioris. Et huc quae Trasymachus apud Platonem suprâ dicebat; Justum esse potentiori utile ... Existencia, igitur Entis alicuius sapientissimi et potentissimi, seu Dei, est Juris Naturae fundamentum ultimum" ¹⁾.

"Ut vero universali demonstratione conficiatur omne honestum esse utile, et omne turpe damnosum, assumenda est immortalitas animae, et rector universi DEUS" ²⁾.

Wird nun aber nicht dadurch, daß Leibniz die Existenz Gottes als principium juris bezeichnet, die bisherige Gedankenentwicklung über das Individuum und die Gemeinschaft als Zwecke des Rechts in Frage gestellt? Man könnte gegen Leibniz einwenden, daß das Recht eine willkürliche Satzung der göttlichen Machtvollkommenheit ist, wenn das Natur- und Sittengesetz vom Willen Gottes abhängt und es etwa dem Menschen von außen durch göttliche Weise auferlegtes ist. Für die rechtsphilosophische Frage nach dem notwendigen Grunde des Rechtszweckes aus der Natur des Menschen als Individuum und gesellschaftliches Wesen bleibt dann kein Raum mehr. Die Frage nach dem Recht und dem Zweck im Recht ist dann keine rechtsphilosophische, sondern eine theologische, da eine Ableitung des Rechts direkt aus dem göttlichen Willen die Grenze der Rechtsphilosophie überschreitet. Das würde aber heißen, daß

1) Nov. meth., Akademie VI. 1. S. 344/45.

2) Cod. jur. dipl., Gerh. III. S. 386.

die Theologie nicht eine Disziplin der Jurisprudenz wäre, wie Leibniz meint, sondern umgekehrt die Jurisprudenz eine Disziplin der Theologie.

Doch der Gottesbegriff ist bei Leibniz nicht ein Postulat seines Rechtsbegriffes, er übernimmt ihn auch nicht aus dem Gottesglauben seiner Zeit. Leibniz geht vielmehr bei der Bestimmung des Verhältnisses von Gott und Recht davon aus, daß das Handeln des Menschen von wenigen allgemeinen Zweckprinzipien bestimmt wird, die selbst noch eine notwendige Bedingung für ihre Geltung verlangen. Sie beziehen sich auf eine letzte Zweckeinheit, Gott, und finden in ihm ihre letzte Begründung. In dieser Zurückführung des Rechts auf Gott wird der Ansatzpunkt wieder sichtbar, der Leibnizens Gedankenwelt und Weltansicht trägt: die praestablierte Harmonie der Weltordnung und ihr Fortschreiten zur Vervollkommnung. Damit erhält das Sinnfällige seine Bezogenheit auf eine letzte Einheit und seine metaphysische Begründung. Betrachten wir unter diesem Blickpunkt die Frage nach dem fundamentum juris, dann lösen sich auch die Widersprüche, zu denen die Aussagen Leibnizens über die Quelle des Rechts Anlaß gegeben haben.

II. Der Standpunktwechsel in der Leibnizenschen Rechtsbegründung.

Über das Verhältnis von Gottes- und Rechtsbegriff bei Leibniz sind in der Literatur verschiedene Meinungen vertreten worden. Nach Guhrauers Auffassung fließt das Recht aus dem Willen, nach Hecht aus dem Wesen Gottes. Zimmermann, Kahn und Hartmann sehen das fundamentum juris in einem unabhängigen objektiven Vernunftprinzip, während Ruck eine mittlere Meinung vertritt, wonach der Rechtsbegriff weder einseitig rational noch einseitig theologisch aufzufassen ist. Sie alle können sich mit gewissem Recht auf Leibniz berufen, da sie ihre Auffassung mit Stellen aus Leibnizens

Schriften belegen ¹⁾.

Dem Streit der Meinungen liegt folgender Sachverhalt zugrunde: In den Frühschriften "De arte combinatoria" und "Nova methodus" legt Leibniz dar, daß die Entstehung des Rechts und das Wesen der Gerechtigkeit vom bloßen Willen Gottes abhängig sind, und daß Gottes Befehle die Regel dafür sind, was als Recht und Gerechtigkeit zu gelten hat ²⁾. Diese Ansicht macht Leibniz in den "Observationes de principio juris" erneut zum Gegenstand seiner Untersuchung. Bei der Besprechung des Satzes principium juris adaequatum esse jussum creatoris kommt er zu dem Schluß, daß nicht der Wille Gottes Prinzip des Rechts ist, sondern die Einsicht, Weisheit und Güte Gottes. Hören wir Leibniz selbst:

"Sed si omnipotentia ... sufficit ad jus constituendum, recurrendum erit ad principium tyrannicum, quod apud Platonem urget Trasy machus, justum esse quod potentiori placet. Neque abhorret Hobbesius, qui jus in potentia fundat. Itaque si fingeretur, Deum quemdam esse malum, qualem Manichaei introducebant, potentia ejus sufficeret ad pessima quaeque justa reddenda, quod nostris de naturali jure notionibus repugnat" (cap. VII).

"Wenn aber das Recht nichts anderes ist", so fährt Leibniz fort, "als der Befehl des Schöpfers oder dessen, der auf Grund seiner Macht andere zwingen kann, so ist damit offenkundig, daß bei Gott selbst

1) Vgl. dazu: Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibnitz, S. 31 ff.; Hecht, Leibniz als Jurist, S. 1 ff.; Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 67 ff.; Kahn, Grundprinzipien der Philosophie Leibnizens, S. 74 ff.; Ruck, Die Leibniz'sche Staatsidee, S. 21 ff.

2) De arte combinatoria, Akademie VI.1.S. 213: justum esse potentiori utile. Nam Deus proprie et simpliciter esse caeteris potentior. Gloria Dei mensuram omnis juris esse, manifestum est. Nov. meth. Akademie VI.1.S. 344. tertium juris principium est voluntas Superioris.

jeder Grund des Rechts aufhört, da er nicht gezwungen werden kann und es ihm freisteht, auf Grund des Rechts Unschuldige zu verdammen und Verbrecher glücklich zu machen. Läßt man das zu, so bleibt die Furcht vor Gott bestehen, die Liebe aber weicht. Daher müssen die erhabeneren und vollkommeneren Prinzipien des Rechts nicht allein im göttlichen Willen, sondern auch in der Einsicht, und nicht nur in der Macht Gottes, sondern in der Weisheit gesucht werden".(cap. VIII u. IX).

Leibniz' Ausführungen gipfeln in folgender Schlußbetrachtung:

"Deum esse omnis naturalis juris auctorem, verissimum est, at non voluntate sed ipsa essentia sua, qua ratione etiam auctor est veritatis. Interim uti atheus potest esse Geometra, ita atheus Jureconsultus esse posset, nec absurdè statuit G r o t i u s , intelligi jus naturae, etsi fingatur Deus non esse". (cap. XIII.) ¹⁾

Aus dem vorstehenden Gedankengang ergibt sich, daß Leibniz ursprünglich das Recht vom jussu creatoris abhängig sein läßt, später aber zu der Überzeugung kommt, daß die Weisheit und die Einsicht Gottes das Prinzip und Fundament des Naturrechts sind. Diese Ansicht findet noch eine eingehendere Beweisführung und Untersuchung in dem bei Mollat veröffentlichten Fragment rechtsphilosophischen Inhalts "Méditation sur la notion commune de la justice", dessen wesentlicher Inhalt hier wiedergegeben wird ²⁾.

"Es ist allgemein zugestanden, daß alles, was Gott will, gut und gerecht ist. Man fragt aber, ob es gut und gerecht ist, weil es Gott will oder ob Gott es

1) Dut. IV. 3. S. 271 ff.

2) Mollat, S. 41 ff. Die Wiedergabe folgt der Übersetzung von Buchensau-Cassirer II S. 506 ff.

will, weil es gut und gerecht ist, d.h. ob die Gerechtigkeit oder die Güte etwas Willkürliches sind, oder ob sie in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der Dinge ihren Bestand haben, - ou si elle consiste dans les vérités nécessaires et éternelles de la nature des choses - so wie die Zahlen und Verhältnisse. Der ersteren Ansicht haben einige Philosophen ... beigepflichtet. Die heutigen Reformierten verwerfen für gewöhnlich diese Lehre und ihnen schließen sich unsere Theologen und der größte Teil der römischen Kirche an."

"In der Tat würde diese Lehre Gottes Gerechtigkeit vernichten. Denn warum soll man ihn dafür loben, daß er der Gerechtigkeit gemäß handelt, wenn der Begriff der Gerechtigkeit bei ihm nichts zu dem der Handlung hinzufügt? Sagte jemand: stat pro ratione voluntas, mein bloßer Wille dient mir als Grund, so wäre das geradezu der Wahlspruch eines Tyrannen. Außerdem ließe sich bei dieser Auffassung Gott kaum mehr vom Teufel unterscheiden."

Nun greift Leibniz, wie in den "Observationes de principio juris" den Ausspruch des Trasymachus aus der Platonischen Politeia auf und nimmt gegen die Lehre von Thomas Hobbes Stellung.

"Plato führt in seinen Dialogen, um ihn zu widerlegen, einen gewissen Trasymachus ein, der zur Erklärung dessen, was die Gerechtigkeit ist, eine Definition gibt, die, wenn sie annehmbar wäre, für die von uns bekämpfte Partei eine ganz außerordentliche Stütze bedeuten würde. Denn gerecht, sagt er, ist das, was dem Mächtigsten zusagt oder gefällt. Wenn dies so wäre, träte nie der Fall ein, daß der Urteilsspruch eines obersten Gerichtshofes oder des höchsten Richters ungerecht wäre und niemals wäre ein böser und mächtiger Mensch tadelnswert. Ja, es könnte sogar ein und dieselbe Handlung für gerecht und ungerecht befunden werden, je nach den Richtern,

die sie fände - was lächerlich ist. Etwas anderes ist es gerecht zu sein, etwas anderes dafür zu gelten und die Gerechtigkeit zu repräsentieren. Ein berühmter englischer Philosoph namens Hobbes, hat fast dasselbe behaupten wollen, wie Trasynachus. Denn nach ihm soll Gott das Recht haben, alles zu tun, weil er allmächtig ist. Das aber heißt die rechtliche und tatsächliche Frage nicht unterscheiden. Denn zwischen dem, was sein kann und dem, was sein soll, besteht ein Unterschied. Eben dieser selbe Hobbes glaubt, daß die wahre Religion die des Staates sei..."

"Der Satz, daß das gerecht ist, was dem Mächtigsten gefällt, besagt nichts anderes, als daß es überhaupt keine sichere und bestimmte Regel der Gerechtigkeit gibt, die es verbietet, das, was wir tun wollen und können, ungestraft zu tun". ... "Bisher hat man unter Gerechtigkeit etwas anderes verstanden, als dasjenige, was jedesmal Sieger bleibt". ... "Wenngleich es sich im Universum und in der Regierung des Alls so glücklich trifft, daß der, welcher der Mächtigste ist, zugleich gerecht ist und nichts tut, worüber man das Recht hätte, sich zu beklagen, so ist doch seine Macht nicht der eigentliche, formelle Grund dafür, daß er gerecht ist. Denn sonst, wenn die Macht der eigentliche Grund der Gerechtigkeit wäre, wären ja alle Mächtigen gerecht, und zwar jeder der Größe seiner Macht entsprechend, was der Erfahrung widerspricht."

"Es handelt sich also darum, diesen eigentlichen Grund d.h. das "warum" dieses Attributs oder den Begriff zu finden, der uns lehren soll, worin die Gerechtigkeit besteht und was man gemeinhin darunter versteht, wenn man eine Handlung gerecht oder ungerecht nennt. Dieser eigentliche Grund nun muß Gott und den Menschen gemeinsam sein, denn sonst könnte man nicht ohne Zweifel auf beide dasselbe Attribut anwenden."

Den Formalgrund der Gerechtigkeit und den Maßstab, an dem wir abmessen müssen, ob eine Handlung gerecht ist oder nicht, bestimmt Leibniz, wie folgt:

"Gerecht ist, was in gleichem Maße der Güte und Weisheit gemäß ist. Die Güte geht darauf aus, das größtmögliche Gute zu erreichen; um dies jedoch zu erkennen, bedarf sie der Weisheit, die nichts anderes als die Erkenntnis des Guten ist, so wie die Güte nichts anderes ist, als die Neigung allen Gutes zu erweisen"... "Es wohnt demnach die Weisheit dem Verstande und die Güte dem Willen, die Gerechtigkeit somit ihnen beiden inne. Die Macht ist etwas ganz anderes, wenn sie jedoch hinzutritt, so bewirkt sie, daß aus dem Recht eine Tatsache wird, und daß, was sein soll, auch wirklich existiert"... "Und eben dies ist Gottes Tätigkeit in Bezug auf die Welt".

Dieser Gedankengang Leibnizens, insbesondere aber auch der fundamentale Satz aus den "Observationes de principio juris": "Deus esse omnis naturalis juris auctorem, verissimum est, at non voluntate, sed ipsa essentia sua, quae ratione etiam auctor est veritatis" und die Folgerungen, die sich für den Rechtsbegriff ergäben, wenn das fundamentum juris allein der Wille Gottes wäre, lassen hinreichend erkennen, welchen "Standpunktwechsel" ¹⁾ Leibniz in der philosophischen Begründung des Rechts vorgenommen hat. Recht und Gerechtigkeit sind nun nicht mehr ein Ausfluß der Willkür und göttlichen Machtvollkommenheit, sondern fundamenta und principia juris sind die Einsicht, Weisheit und Güte Gottes ²⁾. Sie haben auch, und das ist eine ebenso bedeutsame, wie philosophisch tiefgründige Antwort auf die Frage nach den Grunde des Rechts, in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der

1) So Stammler in seinem Buch über Leibniz S. 60.

2) Théodicée: Réflexions sur le livre de Hobbes, Erlmann S. 634: La justice ne dépend point des loix arbitraires des supérieurs, mais des règles éternelles de la sagesse et de la bonté.

Dinge ihren Bestand. Die beiden Begründungen stehen nicht im Widerspruch zueinander.

III. Rechtszweck und Gott als causa finalis des Rechts.

Für unsere Untersuchung des Zweckbegriffes in der Rechtsphilosophie von Leibniz ist die Klärung des Problems, ob Leibniz das Naturrecht mehr theologisch oder rational begründet, nicht so bedeutsam, wohl aber die Antwort auf die Frage, wie ordnet sich der Gottesbegriff in die Lehre vom Rechtszweck ein und wo liegen die tieferen Gründe dafür in Leibnizens allgemeiner Philosophie?

Die Frage, ob der Begriff des Rechts theologisch oder rational zu fassen ist oder rational und theologisch, ist, wie wir gesehen haben, Gegenstand gründlicher Untersuchungen gewesen. Darin offenbart sich die vorherrschende Tendenz wissenschaftlichen Denkens, insbesondere um die Jahrhundertwende, Denksysteme in Begriffe zu fassen, die ob ihrer aussagegemäßen Begrenztheit doch nicht adaequat auszusagen vermögen. Wie er auch in frühen Jahren gedacht haben mag, der spätere Leibniz wollte kein Begriffssystem schaffen, sondern die Wirklichkeit in ihrer Gesamtheit begreifen. Darin liegt gerade die Universalität dieses großen Denkers und unter diesem Blickpunkt will auch seine Rechtsphilosophie betrachtet werden.

Bei der Entwicklung des Zweckbegriffes in Leibnizens allgemeiner Philosophie sind wir zu dem Ergebnis gekommen, daß alles Sein bis ins letzte vom Sinngehalt und Zweck bestimmt ist, und daß die Zweckhaftigkeit allen Geschehens nicht allein im immanenten Bereich der Wirklichkeit seine Erklärung findet, sondern teleologisch fundiert ist, d.h., daß alle Zwecke auf einen Endzweck gerichtet sind, nämlich auf Gott. Dieser Grundgedanke seines Denkens bestimmt gleicherweise die Ethik und Naturrechtslehre

Leibnizens. Um darzutun, was Nutzen im letzten und tiefsten Sinne heißt, knüpft Leibniz an den Gottesbegriff an. Damit gibt er der Nützlichkeitsethik und Moral seiner Zeit einen absoluten Bezugspunkt und eine metaphysische Grundlage und überwindet so den Utilitarismus als begründendes Prinzip des Rechts. Auf die Kernfrage, wie der Mensch das Wohl der anderen mit seinem eigenen Glücksstreben in Einklang zu bringen vermag, antwortet Leibniz, daß das sittliche und rechtliche Verhalten letztlich von der Liebe geregelt wird. "Leibniz vertieft das Naturrecht in die Menschenliebe, die Menschenliebe in die Gottesfurcht. Naturrecht und Ethik, Ethik und Theologie gehen noch Hand in Hand" ¹⁾. Bei der Bestimmung der Prinzipien des Rechts ist ihm die Frage nach der *causa finalis* entscheidend. Was diese ist, findet ihre letzte Klärung in der Lehre von der praestablierten Harmonie und der der bestmöglichen aller Welten, in der sich ein ewiger Fortschritt zur Durchführung des göttlichen Weltplanes auf das Gute hin und zur Vervollkommnung vollzieht.

"Et cōmme la j u s t i c e , prise fort
generalement, n'est autre chose que la bonté
conforme à la sagesse, il faut bien qu'il y ait
aussi une justice souveraine en Dieu. La raison
qui a fait exister les choses par luy, les faits
encore dependre de luy en existent et en operant:
et elles reçoivent continuellement de luy ce
qui les fait avoir quelque perfection";...

"Il suit de la Perfection Supreme de Dieu, qu'en
produisant l'Univers il a choisi le meilleur
Plan possible, où il y ait la plus grande
varieté, avec le plus grand ordre:"..."Car
tous les Possibles pretendant à l'existence
dans l'entendement de Dieu, à proportion de

1) Trendelenburg, Das Verhältnis des Allgemeinen
zum Besonderen in Leibnizens phänomenologischer Be-
trachtung und dessen Naturrecht, S. 247.

leur perfections, le resultat de toutes ces pretensions doit être le Monde Actuel le plus parfait qui soit possible. Et sans cela il ne seroit pas possible de rendre raison, pourquoy les choses sont allées plustôt ainsi qu'autrement" 1).

Den gleichen Gedanken spricht Leibniz in der "Méditation sur la notion commune de la justice" aus:

"Mais, puisque la justice tend au bien et que la sagesse et la bonté qui forment la justice ensemble, se rapportent au bien, on demandera ce que c'est le vrai bien? Je réponds que ce n'est autre chose que ce qui sert à la perfection des substances intelligentes" 2).

Mit Recht sagt daher Zimmermann: Die Form, unter welcher Leibniz das Problem auffaßt, ist die praestabilisierte Harmonie. Gott ordnet alles Denken von vorne herein so, daß es in Ewigkeit mit dem Sein übereinstimmt. Er überblickt den Zweck und die Stellung, die jedes Glied des Ganzen im Verhältnis zu diesem einnimmt, wenn der höchste Zweck, das größtmögliche Wohl, erreicht werden soll. Vermöge seiner Güte will er diesen Zweck, vermöge seiner Einsicht kennt er alle Mittel, um ihn zu erreichen 3).

Nichts ist aus einem Willkürwillen, sondern alles aus der ewigen Weisheit hervorgegangen. Gott hat in seiner Macht und Weisheit auch die Kraft der Ent-

1) Princ. de la nat., Gerh. VI. S. 602/03.

2) Mollat, S. 48.

3) Zimmermann, Das Rechtsprinzip bei Leibnitz, S. 17; De rerum originatione, Erdmann S. 150 a: In cumulum etiam pulchritudinis perfectionisque universalis operum divinatorum, progressus quidam perpetuus liberrimusque totius universi est agnoscendus, ita ut ad majorem semper cultum procedat. Zu den Begriffen der Harmonie und Perfektion vgl. auch Grua. Jurisprudence universelle, S. 307 ff. mit näheren Nachweisen.

faltung und Vollendung in die Dinge selbst hineingelegt. Den Occasionalismus von Geulinx und Malebranche lehnt Leibniz ab. Alles Endliche entspricht im Sein und Werden notwendigen und ewigen Wahrheiten. In ihnen hat es Bestand. Daher kann man das Recht aus der Natur des endlichen Seins verstehen, "etsi fingatur Deus non esse" (Dut. IV.3.S. 273).

Alles Seiende hat nach Leibniz einen zureichenden Grund und ein sinnhaftes Ziel:

"Il y a une infinité de figures et de mouvemens presens et passés, qui entrent dans la cause efficiente de mon écriture presente, et il y a une infinité des petites inclinations et dispositions de mon âme, présentes et passées, qui entrent dans la cause finale. Et comme tout ce détail n'enveloppe que d'autres contingens antérieurs ou plus détaillés, dont chacun a encore besoin d'une Analyse semblable pour en rendre raison, on n'en est pas plus avancé: et il faut que la raison suffisante ou dernière soit hors de la suite ou séries de ce détail des contingences, quelque'infini qu'il pourroit être. Et c'est ainsi que la dernière raison des choses doit être dans une substance nécessaire, dans laquelle le détail de changemens ne soit qu'éminemment, comme dans la source, et c'est ce que nous appellons Dieu"¹⁾.

Man sieht aus diesen Zeilen der Monadologie, wie weit Leibniz seinen frühen voluntaristischen Ansatz überwunden hat. Gerade seine rechtsphilosophischen

1) Monadologie Nr. 36 - 38, Gerh. VI. S. 613.

Untersuchungen sind es gewesen, die ihn zur Frage nach dem Wesen der Substanz geführt haben. Das kommt zum Ausdruck in einem Schreiben aus dem Jahre 1671 an den Herzog Johann Friedrich, in dem Leibniz auch auf den Substanzbegriff eingeht und dann abschließend schreibt: "Dieß undt anders seindt meine gedanken dazu mich die genaue Untersuchung der Jurisprudenz geleittet..."¹⁾,

Nicht aus dem Glauben und den theologischen Einsichten greift Leibniz die Frage nach dem Verhältnis von Gott und weltlichem Recht auf, sondern er löst sie aus metaphysischen Prinzipien. Die Metaphysik führt ihn zur Erkenntnis, daß Gott der Grund alles Seienden ist, nicht als Willkürgott, sondern als die ewige Weisheit.

Die immanente Zweckhaftigkeit des natürlichen Rechts transzendiert auf Gott hin. Gott als teleologisches Prinzip gehört zu den rationalen Grundlagen des Rechts, ja ist das entscheidende Prinzip. In keiner

1) Gerh.I.S. 53/54; Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 107; Guhrauer, Gottfried Wilhelm Freiherr von Leibnitz, 1. Teil S. 299: "Denn das, was Leibniz seine Monadologie genannt und die Skizze, die er unter dieser Überschrift gegen Ende seines Lebens ausgeführt hat, ist in Wahrheit die konkrete Ausführung des Beweises vom Dasein Gottes in der Natur, vermöge dessen die Tugend der Geister nach den Gesetzen in dem Reich der Gnade, oder den Prinzipien des Naturrechts zu ihrer Erfüllung gelangt ... Das Recht und die Natur sind die beiden Pfeiler des Systems". In "Metaphysik auf sozialwissenschaftlicher Grundlage" (S. 335) und "System der Rechts- und Sozialphilosophie" (S. 317) weist Sauer darauf hin, daß die Leibnizschen Monaden trotz ihrer Zweckhaftigkeit nicht Wertmonaden sind, sondern Naturmonaden bleiben. Leibniz setzt sich mit dieser Unterscheidung, soweit ersichtlich, nicht auseinander. Berücksichtigt man aber neben dem dynamisch-teleologischen Charakter der Monade, auf den Sauer zutreffend hinweist, den inneren Zusammenhang zwischen Ethik, Jurisprudenz und Monadenlehre, so ist die Annahme berechtigt, daß auch Leibnizens Monade vom Wertgedanken mitbestimmt ist, allerdings nicht als Gegensatz von Sein und Sollen, Wirklichkeit und Wert, wie er erst seit Kant Gegenstand allgemeiner Erkenntnis mit selbständig bildender Kraft wird.

Weise wird dadurch natürliches und göttliches Recht verquickt. Gott ist es, der die Natur schafft, ihr ihre Zwecke einzeichnet, der daher auch die rechtliche Ordnung bestimmt und jedem einzelnen und der Gemeinschaft die Verantwortlichkeiten vorzeichnet, die sich aus der natürlichen Ordnung ergeben.

4. Kapitel: Die ideale Geltung des Rechts.

Ihre Grundlage in der Natur der Dinge.

Neben spekulativ theoretischen Erwägungen über das Wesen des Rechts läßt Leibniz auch praktische Gesichtspunkte gelten. Er weist auf die Folgen hin, die sich aus einer von ihm abgelehnten Theorie ergeben würden, so wenn er sagt: wäre der Grund des Rechts ein reiner Willensakt Gottes, so würde dieser dem Wahlspruch eines Tyrannen gleichkommen: *stat pro ratione voluntas* und für die praktische Verwirklichung des Rechts wären nicht mehr die sich aus seinem Zweck und Ziel ergebenden Gründe bestimmend, sondern der Wille desjenigen, der der Mächtigste ist.

"... ce qui serait la détruire en effet +)
et n'en laisser que le nom comme font
aussi ceux qui la rendent arbitraire et la
font dépendre du bon plaisir d'un juge ou
d'un puissant, puisqu'une même action
paraîtra juste et injuste à des différents
juges" 1).

Wir finden bei Leibniz ein Denken, das einmal Bezug nimmt auf die Empirie, zum andern spekulativ von der Ratio ausgeht. Das objektive Sein der Welt ergründet Leibniz nicht aus einer Summe von Erfahrungen und Erkenntnissen, die er in eine sinnvolle Ordnung zu bringen sucht, sondern in einem die empirische Welt umgreifenden Denken vom Sein der Welt. Diesem spekulativen Sinn Leibnizens entspricht seine

+) nämlich die Gerechtigkeit.

1) Méditation, Mollat, S. 46.

idealistische Naturrechtsauffassung. Daneben aber offenbart sich immer wieder, wenn auch nicht in der Form einer scharfen begrifflichen Abgrenzung, der praktische Zug in seinem Denken, wie wir es an den relativen Wesenszügen seiner Naturrechtslehre gesehen haben. Leibniz, so führt Windelband aus, sei in den besonderen Wissenschaften zu sehr heimisch gewesen, als daß er den Wert der Erfahrung für die Philosophie mit der Einseitigkeit hätte unterschätzen können, wie es etwa Spinoza getan hat. In Leibniz empöre sich ein empiristisches Moment gegen den Rationalismus, den er prinzipiell in die schroffste Form zu bringen wünschte ¹⁾.

Die Berücksichtigung des praktischen Zweckmomentes gibt den auf Grund des rational-spekulativen Denkvorganges gewonnenen Erkenntnissen die Bestätigung. Wenn Leibniz auch auf das Tatsächliche bei der Bestimmung des Rechts eingeht, so ist er sich doch bewußt, daß die Erfahrungstatsachen nur einen begrenzten Ausschnitt der Wirklichkeit erfassen und nur ein Hinweis auf die größere durchgehende teleologische Ordnung sind, diese aber allein nicht zu begründen vermögen.

Das Recht besitzt vielmehr ideale Geltung. Es hängt sowenig von den Erfahrungen ab, wie die Verhältnisse der Zahlen.

"Doctrina Juris ex earum numero est, quae non ab experimentis, sed definitionibus nec à sensuum, sed rationis demonstrationibus pendet, et sunt, ut sic dicam, juris non facti" ²⁾.

Leibniz unterscheidet also scharf zwischen den Vernunftwahrheiten (vérités nécessaires) - die von

1) Windelband, Die Geschichte der neueren Philosophie, 1. Bd. (1904) S. 457; vgl. dazu den Ausspruch Leibnizens, daß, je spekulativer eine Wissenschaft ist, sie auch desto praktischer ist. Hartmann, Leibniz als Jurist und Rechtsphilosoph, S. 8.

2) Elementa juris naturalis, Akademie, VI. 1. S. 460.

den vernunftgemäßen Beweisen abhängen, bei denen es sich um Fragen der Geltung und nicht um tatsächliche Fragen handelt und damit der quaestio juris- und den aus der Erfahrung stammenden Tatsachenwahrheiten (vérités des faits) und der ihnen entsprechenden quaestio facti.

"Cum enim consistat Iustitia in congruitate ac proportionalitate quadam, potest intelligi justum aliquid esse, etsi nec sit qui iustitiam exerceat, nec in quem exerceatur, prorsus ut numerorum rationes verae sunt, etsi non sit nec qui numeret ne quod numeretur ... Quare mirum non est harum scientiarum decreta aeternae veritatis esse, omnia enim conditionalia sunt, nec tradunt, quid existat, sed quid suppositam existentiam consequatur" ... 1).

Leibniz will damit sagen, daß das Recht selbständig und unabhängig von der Erfahrung gilt. Wenn er bei der Untersuchung der Rechtsgrundlagen Gemeinschaft, Individuum, Nutzen etc. zum Gegenstand seiner Betrachtung macht, so liegt darin keine Antinomie in seinem Denken, wie man annehmen könnte. Zwar gehören diese Begriffe dem Bereich des empirischen an, das Recht selbst aber, als ideale Gegebenheit, liegt im

1) Ebenda S. 460; Monadologie Nr. 33, Gerh. VI. S. 607 ff. Nouveaux essais, lib.I.Erdmann S.240 ff. Vgl. auch Méditation, Mollat, S.47: Et c'est justement ce qu'on fait, en fabriquant les sciences nécessaires et démonstratives qui ne dépendent point des faits, mais uniquement de la raison, comme sont la logique, la métaphysique... et aussi la science de droit, qui ne sont point fondées sur les expériences et faits et servant plutôt à rendre raison des faits et à les régler par avance, ce qui auroit lieu à l'égard du droit, quand il n'y auroit point de loy au monde. Elementa juris naturalis, Akademie VI.1.S.465: Jus est potentia agendi quod justum est.

Bereich des intellegere. Recht und Gerechtigkeit haben, wie Leibniz sagt, ihren Grund in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der Dinge. Die Natur der Dinge ist durch ihre Teleologie bestimmt. Gott ist die letzte Ursache der sittlichen Weltordnung und damit auch der menschlichen Rechtsordnung. Die Rechtsordnung fundiert darin, daß Individuum, Gemeinschaft, Nutzen etc. auf die letzte Ursache zurückbezogen sind.

Wenn bei Leibniz Recht und Gerechtigkeit in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der Dinge ihren Bestand haben, so ist damit ausgesprochen, daß das Recht eine unveränderliche Grundlage hat. Die allgemeinen Rechtsgrundsätze gründen in den objektiven Lebenszwecken der Menschen. Diese wiederum entsprechen der der menschlichen Natur vorgegebenen seinsbestimmten Ordnung, nämlich der Bindung des einzelnen an den Mitmenschen in der Gemeinschaft und an Gott.

Recht und Gerechtigkeit als ewige Wahrheiten vermag der Mensch kraft seiner Vernunftseinsicht zu erkennen ¹⁾. Leibniz beruft sich hier ausdrücklich auf Platon. Nicht die Sinne erfassen die ewigen Wahrheiten des Rechts - Plato nennt sie Ideen - sondern die klare und distincte Anschauung. Da die Rechtslehre eine Wissenschaft ist, und der Grund der Wissenschaft der Beweis, das Prinzip des Beweises aber die Definition, so folgt daraus, daß die Definition von Recht, Gerechter, Gerechtigkeit vor allem festgestellt werden muß, d.h., daß wir die klaren Ideen

1) *Observationes de principio juris*, Dut.IV.3. S. 270/71, cap. III: Nam jus naturale est, quod ex sola ratione naturali sciri potest, sine revelatione; cap. V: Sane quod per rationem sciri potest, id solum naturale jus est. 8. Brief an Kestner, Dut.IV.3. S. 262: Virtutes internas, pietamque & probitatem animi, etiamsi revelatio abesset, a recte ratione doceri, manifestum arbitrator; *Initium institut.* Mollat S.1: Itaque justum est, quod publice interest, et salus publica suprema lex est. Publicum autem non paucorum, non certae gentis, sed omnium intellegitur.

zum Ausdruck bringen ¹⁾.

Er lehnt die unmittelbare transzendente Rechtfertigung des Rechtsbegriffes in der Form einer voluntaristischen Abhängigkeit ab. Daher genügen ihm zur Grundlegung des Rechts die notwendigen und ewigen Wahrheiten, die in der Natur der Dinge ihren Bestand haben, und ihre rationale Erfassbarkeit. Damit gibt Leibniz eine gültige Antwort auf die Frage nach dem erkenntnistheoretischen und metaphysischen Grund des Rechts. Auf den erkenntnistheoretischen Grund, indem sich die rationale Erfassbarkeit auf Grund des Prinzips der Entsprechung ("correspondence") von Denken und Sein vollzieht. Leibniz stützt sich dabei auf die platonischen *ideae innatae*. Auf den metaphysischen Grund, indem Individuum und Gemeinschaft Grundlage des Rechts sind. Wenn er letztere in die große Ordnung der praestablierten Harmonie hineinstellt, so ist insoweit auch die Rechtsordnung Teil der überweltlichen Ordnung und Gott *juris fundamentum ultimum*. Das Recht ist auf Gott hingeordnet, aber doch von Gott insofern unabhängig, als es nicht Ausfluß seiner Willens- und seiner Machtvollkommenheit ist. Die Grundregeln des Rechts sind für Leibniz vielmehr von aller Willkürlichkeit frei.

1) *Elementa juris naturalis*, Akademie, VI.1. S. 460 f.: *Nec à sensu descendunt, sed clara distinctaque imaginatione, quam Plato Ideam vocabat, quaeque verbis expressa idem quod definitio est, quicquid autem clarè intelligi potest.. Cum igitur doctrina juris scientia sit, et scientiae causa sit demonstratio, demonstrationis principium definitio, consequens est vocabulorum, J u r i s , J u s t i , J u s t i t i a e , definitiones, id est ideas, quasdam claras...* Zur Ideen- und Erkenntnislehre, *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (1703), Erdmann, S. 194 ff. Die Ideenlehre Platons wird nicht ohne weiteres übernommen, sondern in eigenständiger Form weitergebildet. Vgl. dazu Brief an Hanschius de *Philosophia Platonica* (1707), Erdmann, S. 445-447.

Damit stoßen wir auf eine Antinomie, die ganz allgemein Leibniz' System durchzieht ¹⁾. Leibniz' Begründung des Rechts greift über die theologische Rechtsauffassung seiner Zeit und der Zeit vor ihm hinaus, indem er das Recht aus der Seinsordnung bestimmt. Jedoch geht er nicht so weit, wie Hobbes, der das Recht aus seinem Diesseitszweck allein begründet und, da er den Menschen als asoziales Wesen sieht, folgerichtig an die Macht des Staates bindet.

Leibniz hingegen begründet das Recht aus der Natur der Dinge. Wie er sich das denkt, ersehen wir aus der bereits zitierten kleinen Schrift "Vom Naturrecht", wenn es dort heißt: "Das natürliche Recht ist, so die natürlichen Gemeinschaften erhält und befördert. Die Gemeinschaft ist eine Vereinigung verschiedener Menschen zu einem gemeinsamen Absehen. Eine natürliche Gemeinschaft ist so die Natur haben will. Die Zeichen daraus man schließen kann, daß die Natur etwas will, sind, wenn uns die Natur eine Begierde gegeben und Kräfte oder Wirkung solche zu erfüllen; ²⁾ denn die Natur tut nichts vergebens. Vors andere, wenn die Sach' eine Notwendigkeit oder beständigen Nutzen hat:

-
- 1) "Die Leibnizsche "praestablierte Harmonie", jener Gedanke des Widerspruchsfreien, ist im großen Rahmen der umfassenden Weltanschauung des Leibniz selbst ein Widerspruch. ... Sein unerschütterlicher Optimismus führte ihn zu der Ansicht, Gott habe ... unter allen Welten die gegenwärtige als die beste auserwählt und geschaffen. Und so erklärt sich der weitere Widerspruch, daß Leibniz die Freiheit des Willens lehrt und doch an der praestablierten Harmonie festhält." Sauer, Grundlagen der Gesellschaft, S. 57.
 - 2) Das Handeln und Wollen des Menschen ist umweltbedingt und hängt weitgehend von seiner Begierde ab. Darauf gründet Leibniz nicht das Recht, wie wir gesehen haben. Das Recht als Forderung an den Menschen entspricht den objektiven Zwecken des Menschen.

denn die Natur fügt überall das Beste" ¹⁾. Vergegenwärtigen wir uns nochmal, daß der Mensch auf das sittlich Gute hingeordnet ist und in der Gemeinschaft nach Vervollkommnung und Glückseligkeit strebt, dann wird uns verständlich, wenn Leibniz weiter sagt: "Die vollkommene Gemeinschaft ist, deren Absehen ist die allgemeine und höchste Glückseligkeit. Die Gerechtigkeit ist eine gemeinschaftliche Tugend, oder eine Tugend, so die Gemeinschaft erhält".

5. Kapitel: Der Begriff der Gerechtigkeit.

Die Antwort auf die Frage, was Leibniz unter Gerechtigkeit versteht, liegt implicite in seiner Begründung des Rechts und ergibt sich insbesondere aus dem Verhältnis zwischen dem individuell und allgemein Nützlichen. Mit dem Problem einer zutreffenden Definition der Gerechtigkeit hat sich Leibniz unzählige Male befaßt. Sein Bemühen um die Lösung setzt bereits bei der ersten Grundlegung der Naturrechtslehre ein und begleitet ihn auch bei ihrer Weiterentwicklung. Gemeinsam ist den verschiedenen Begriffsbestimmungen, daß sie als wesentliches Merkmal der Gerechtigkeit die ethische Vervollkommnung miteinbeziehen und mitumfassen. Es handelt sich also hier um den ethisch-sozialen Gerechtigkeitsbegriff, der nach dem Ideal

1) Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften, I. Bd. S. 414 f. vgl. dazu auch Leibniz' Ausführungen zum Aktionsrecht; Grua, Textes II S. 766: *Actiones dividi possunt secundum origines ex quibus dantur et secundum fines ad quos tendunt. Actio datur ex casu, ex culpa ex dolo. Tendit vel ad lucrum vel ad indemnitate. Actio tendit vel ad indemnitate vel ad lucrum. Indemnitas est conservatio vel restitutio. Justa postulatio est:*

(1) *Quaecunque nobis utilis est et nullius utilitati contraria est.*

(2) *Quaecunque nobis necessaria.*
Jure postulo:

(1) *Quicquid mihi utile est, aliis indifferens.*

(2) *Quicquid mihi valde utile est, aliorum vero utilitati.*

Jure postulatur:

(1) *Omne commodum postulantis, quod aliis non est incommodum.*

(2) *Omnis indemnitas etiam quae aliis incommoda est.*

der Ethik und Sittlichkeit zu beurteilen ist und nicht um den formal-juristischen, dessen Richtschnur das jeweils geltende Recht ist.

In dem Ringen um eine allgemeingültige Definition der Gerechtigkeit geht Leibniz von wenigen Grundbeziehungen aus - hat er doch alle Vorgänge der Welt auf wenige allgemeine Prinzipien zurückzuführen versucht. Principium und fundamentum juris ist der Zweck. Auf diese Grundbeziehung stützt sich Leibniz, wenn er in der "Nova methodus" sagt, daß gerecht oder ungerecht ist, was dem Öffentlichen nützlich oder schädlich ist ¹⁾. Was gerecht ist, ergibt sich demnach aus dem Verhältnis, in welchem ein Tätigsein zu dem zu erreichenden Zweck des öffentlichen Nutzens steht. Maßstab ist also der Nutzeffekt einer Handlung. Damit umfaßt Leibniz nicht den ganzen Begriffsinhalt der Gerechtigkeit. Dieser ergibt sich vielmehr ganz wesentlich - und das ist dann auch Leibnizens endgültige, wenn auch nicht im Wortlaut festgelegte Aussage - aus den objektiven Lebenszwecken von Individuum und Gemeinschaft und gründet letztlich in der ethisch-sittlichen Ordnung. So definiert Leibniz demgemäß auch in einem bei Trendelenburg zitierten Fragment die Gerechtigkeit als habitus viri boni. In dieser Bindung des Gerechtigkeitsbegriffes an das Verhalten des guten Mannes **in Konkretem** ist nach Trendelenburgs Ansicht das Individuelle im Gerechtigkeitsbegriff gewahrt, da er ihn auf das einzelne bezieht und nicht abstrakt in das Allgemeine aufgehen läßt ²⁾. Die in seiner Jugendschrift "De arte combinatoria" in Anlehnung an Aristoteles aufgestellte Definition:

-
- 1) Akademie VI.1.S.344; Grue, Textes II S. 596: *Justum est quod societatem civilem conservat, quia justum est quod conservat societatem, ergo maxime quod societatem perfectissimam*; vgl. Vom Naturrecht, Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften, I.Bd. S. 414.
 - 2) Trendelenburg, Bruchstücke in Leibnizens Nachlaß zum Naturrecht gehörig, S. 265: *justitia est habitus viri boni*; ebenda S. 277.

justitia particularis est virtus servans mediocritatem circa affectus hominis erga hominem, iuvandi et nocendi, seu favorem et odium. Regula mediocritatis est licere: cō usque alterum (me) iuvare quousque (alteri) tertio non nocetur ¹⁾, verwirft Leibniz in der Schrift: "Elementa juris naturalis" ²⁾. In der Grundidee greift er aber diesen aristotelischen Gedanken wieder auf, indem er zunächst allgemein über die Gerechtigkeit sagt, daß sie in einer gewissen Übereinstimmung und Proportion bestehe. Die wahre und vollständige Begriffsbestimmung der Gerechtigkeit ergibt sich aus dem Verhalten dessen, der andere liebt oder aus dem Anblick des fremden Guten Freude schöpft, sobald es in Frage steht ³⁾.

1) De arte combinatoria Akademie VI.1. S. 229.

2) Elementa juris naturalis, Akademie VI.1. S. 462/463: An justitia est virtus servans mediocritatem inter duos affectus hominis erga hominem, amorem et odium; hac meditatione mirificè plaudebam ipsi mihi puer, cum peripatheticae scholae recens, concoquere non possum caeteras omnes virtutes affectuum, unam justitiam rerum moderatricem haberi. Sed hac blanda magis quàm solida facilè exui, cum apparuit totam virtutis rationem in eo consistere, ut affectus nihil possint, nisi obedire atque ita virtutem moralem, quam vocant, non nisi unam esse, esse ut sic dicam dominum spirituum et sanguinis sui, posse incandescere ..., gaudere, dolere...

3) A.a.O. S. 460: Cum enim consistat Justitia in congruitate ac proportionalitate quadam...; a.a.O. S. 465: J u s t i t i a ergo erit, habitus amandi alios (seu per se expectandi bonum alienum, bono alieno delectandi) quousque per prudentiam fieri potest (seu quousque majoris doloris causa non est). Nam et quae ex nostris bonis voluptas capitur, frenanda est prudentia ne forte majoris aliquando doloris causa sit, tanto magis quae ex alienis. ... Erit ergo J u s t i t i a habitus capiendi voluptatem ex opinione boni alieni usque ad opinionum majoris doloris nostri... Est ergo, ut concludamus tandem aliquando, vera perfectaque J u s t i t i a e definitio, habitus amandi alios, seu capiendi voluptatem ex opinione boni alieni quoties quaestio incidit.

Diese Begriffsbestimmung entspricht der bereits zitierten Stelle aus der "Méditation", wonach das gerecht ist, was in gleichem Maße der Güte und Weisheit gemäß ist ¹⁾. Die Güte tendiert dahin das größtmögliche Gute zu erreichen, um das jedoch zu erkennen, bedarf es der Weisheit, die nichts anderes ist als die Erkenntnis des Guten. An anderer Stelle bezeichnet Leibniz die Gerechtigkeit als *caritas sapientis: Jus, in quo versamur, est scientia caritatis, et iustitia caritas sapientis sive virtus, quae hominis affectum erga hominem ratione moderatur. Caritas autem est habitus amandi omnes, et qui ita affectus est, vir bonus vocatur. Porro sapientia est scientia felicitatis. Felicitas autem in eo posita, est, ut in Dei gratia atque amore vivamus, cujus potentia et perfectio summa est* ²⁾.

Von dem eingangs angeführten allgemeinen Begriff der Gerechtigkeit als *habitus viri* geht Leibniz durch die Herausstellung der allgemeinen Rechtsgrundsätze des *sum cuique tribuere, neminem laedere, honeste vivere* zu den Bestimmungen des Gerechten im eigentlichen Sinne über, indem er zwischen der commutativen, distributiven und göttlichen Gerechtigkeit unterscheidet. Hinsichtlich dieser Unterscheidung ist Leibniz Aristoteles und römisch-rechtlichen Grundsätzen verhaftet. Sie entspricht der Gliederung des Naturrechts in *jus proprietatis, jus societatis* und *jus divinum* und gründet in den allgemeinen Rechtsgrundsätzen: *neminem laedere, sum cuique tribuere, pie vivere* ³⁾.

6. Kapitel: Der Zweck des Staates und der Staat als Rechtszweck.

Bisher haben wir die philosophischen Grundlagen der Rechtslehre Leibnizens mit dem Ergebnis untersucht, daß die sittliche Ordnung das Apriori der Rechtsord-

1) Vgl. Méditation S. 48.

2) De tribus jur.nat., Mollat, S. 8.

3) Hinsichtlich dieser drei Stufen der Gerechtigkeit vgl. S. 50 ff. der Darlegung.

nung ist und daß der Rechtsbegriff nach den dem Individuum und den der Gemeinschaft wesensmäßig zukommenden Lebenszwecken bestimmt wird. Leibniz geht in seiner Rechtslehre von einer individualistischen Prägung des Gesellschaftszweckes aus, indem er den letzten Grund des Rechts in den Zwecken der Glückseligkeit und der Vollendung des Menschen sieht und damit den Zweck des Wohles und Nutzens der Allgemeinheit, wie uns die rechtsphilosophischen Fragmente immer wieder zeigen, auf das Individuum zurückbezieht, das seinerseits, wie alles Sein, auf Gott als *causa finalis* hingebordnet ist. Mit dieser Form der Rechtsbegründung greift Leibniz über die Immanenz hinaus in die Transzendenz. Gott ist als *causa finalis ultima juris naturae* philosophische Grundlage des Rechts, aber nicht als Bestandteil des Rechts selbst, sondern als metaphysisch-teleologischer Ausgangs- und Zielpunkt.

Trotz der individualistischen Auffassung vom Recht und dem optimistischen und idealistischen Menschenbild geht Leibniz nicht soweit, anzunehmen, daß sich das Recht entsprechend seinem Rechtszweck selbständig entfaltet. Vielmehr ist zu seiner Verwirklichung der Staat als Träger der gesellschaftlichen Ordnungsgewalt notwendig. Das Naturrecht ist nämlich nicht die Rechtsordnung selbst, sondern die Grundlage für eine solche Ordnung. Die allgemeine Begründung des Rechts aus den Zwecken des Menschen als Individuum und Gemeinschaftswesen bedarf zu ihrer Verwirklichung der Gesetze:

"Die Elemente des Naturrechts sind die Seele der Jurisprudenz; ihr Körper muß anderswoher kommen. Man kann einen Staat nicht mit Naturrecht regieren, sondern braucht daraus abgeleitete bürgerliche Gesetze!"¹⁾

Wie denkt sich Leibniz nun die Verwirklichung des Rechts in der staatlichen Gemeinschaft und wie spie-

1) Bericht Leibnizens an den Reichshofrat Portner in Wien, zitiert nach Huber S. 40.

geln sich die herausgearbeiteten Wesensmerkmale seines Rechtsbegriffes in seiner Staatsauffassung wider? Angesichts des geschlossenen philosophischen Gedankensystems Leibnizens dürfen wir erwarten, daß in seiner Lehre vom Staate die natürlichen Grundsätze des Rechts ihre Bestätigung finden. Es ist hier nicht die Aufgabe von Leibnizens Staatsbegriff und Staatsidee eine umfassende Darstellung zu geben, es kommt vielmehr darauf an festzustellen, inwieweit und in welcher Form sich der Zweck des Rechts in Leibnizens Staatslehre manifestiert ¹⁾.

Die Staatsgemeinschaft ist, wie jede natürliche Gemeinschaft in der Natur des Menschen gelegen, weil der Mensch nach Leibnizens Auffassung ein Gemeinschaftswesen ist. Das Streben des Menschen nach Glückseligkeit und Vollendung ist - worauf Zimmermann besonders hingewiesen hat - der letzte Grund und die letzte Triebkraft für den Zusammenschluß in der Gemeinschaft. Da sich in ihr der Lebenszweck am besten verwirklichen läßt, schließen sich die Menschen nicht nur zu natürlichen Gemeinschaften zusammen, sondern bilden darüber hinaus auf Grund vertraglicher Übereinkunft eine gesellschaftliche Ordnung. Ihr Zweck ist die zeitliche Wohlfahrt ²⁾.

Die juristische und psychologisch-ethische Rechtfertigung für den Zusammenschluß der Menschen in der staatlichen Gemeinschaft ergibt sich, wenn man den Staatsbegriff aus Leibnizens Entwicklungsidee herleitet. Ruck bemerkt hierzu folgendes: Jede Monade hat das Streben sich auf eine höhere Stufe zu entwickeln, ebenso bestehen Anlage und Bestimmung des Menschen darin, daß er eine immer größere perfectio erreicht. Wie nun die einzelne Monade in ihrem Streben sich notwendig mit andern verbinden muß ³⁾, so kann auch der Mensch dem Sinn und Zweck seines Daseins

1) Vgl. zur Staatsidee Leibnizens: Ruck, Die Leibnizensche Staatsidee; Mitschke, Staat und Politik bei Leibniz; Herrmann, Das Staatsdenken bei Leibniz.

2) Vgl. oben S. 48 u. 68; Guhrauer, Leibnitz's Deutsche Schriften I. Bd. S. 414 ff.

3) Nach Leibniz ist das richtigerweise nur so möglich, daß das Streben stets nur auf neue Perzeptionen zielt.

nur gerecht werden kraft der Gemeinschaft mit seinesgleichen. Daraus folgt: "Homo appeteret societatem, etsi aliis non egeret majoris, saltem perfectionis causa (Klopp I, 158). Diese Gemeinschaft, die von der Sittlichkeit gefordert wird, kann nach Leibnizens Ansicht nur von Dauer sein und kann nur in zweckentsprechender Weise der menschlichen Bestimmung dienen, wenn sie eine feste Organisation erhält und damit zum Staate wird" 1).

Der Staat erwächst also gleichsam von unten aus dem Zusammenschluß der einzelnen in ganz bestimmter Funktion, nämlich dem Menschen den Zweck seines Daseins zu ermöglichen. Der Zweck des Staates - das ergibt sich aus seinen Entstehungs- und Entwicklungsgründen - besteht einmal in der Gewährleistung der gemeinsamen Sicherheit nach außen hin. Das spricht Leibniz in seiner berühmten Schrift "Caesarini furstenerii tractatus de jure suprematus ac Legationum Principium Germaniae" aus:

"Civitas esse videtur coetus hominum satis magnus ad spem defensionis mutuae contra vim magnam, qualis metui solet" 2).

Neben dieser auf äußere Sicherheit gerichteten Zweckfunktion der Verteidigung kommt dem Staat eine Aufgabe von ebenso großer Bedeutung nach innen zu. Bei der Entwicklung des Rechtsbegriffes und seiner Begründung aus dem Zweckbegriff sind uns in Leibnizens rechtsphilosophischen Fragmenten immer wieder Aussagen über das Wesen des Rechts begegnet, die in Rechtsregeln zusammengefaßt, gleichsam Maxime seiner Rechtsauffassung sind.

"Summa juris regula est omnia dirigere ad majus bonum generale". "Summa juris regula est, quid quid publice utile est, illud faciendum est" 3).

1) Ruck, Die Leibnizsche Staatsidee, S. 82.

2) Caes. Furst. cap. X., Dut. IV. 3. S. 357 f.

3) Vgl. oben S. 48/49.

Mit diesen Rechtsmaximen ist nun auch dem Staat eine ganz bestimmte Tätigkeit und Aufgabe zugewiesen, nämlich die Verwirklichung des bonum commune.

"Bonum civium consistit in *εὐδαιμονία et ἀτυρακεία* seu bonis animi et fortunae". "Nam finis imperiorum est beatitudo subditorum et maxime aeterna". "Optimae rei publicae finis est felicitas possibile singularum"¹⁾.

In dem rechtsphilosophischen Fragment "De summa juris regula" gibt uns Leibniz einen bis ins einzelne gehenden Überblick über den Inhalt des bonum commune:

"Commune bonum aestimatur collectis in unam summam bonis singularum. Itaque maximum bonum commune consistit in maxima multitudine ac magnitudine bonorum, quae singulis obtigere... Danda opera est, ut bona necessaria sint potius in multis utcumque quam in paucis excellenter. Contra danda opera est, ut bona utilia sint potius in paucis excellenter quam in multis utcumque..."²⁾.

Die Aufgabe des Staates, für das bonum commune zu sorgen, faßt Leibniz in dem Satze zusammen:

"Curandum est scilicet, ut homines sint prudentes, virtute praediti, facultatibus abundantes, nimirum, ut optima agere sciant, velint, possint"³⁾.

I. Recht und Gesetz.

Die sittlichen Rechtsprinzipien vermögen nicht aus sich allein schon das bonum commune und seine Ordnung und Regelung zu begründen. Ihre Verwirklichung

1) Nov.meth., Akademie VI.1.S. 345; Klopp, I. S. 154; Initium institut., Mollat, S. 6/7.

2) Mollat, S. 85.

3) Ebenda, S. 87.

bedarf der gesetzgebenden und ordnenden Tätigkeit der staatlichen Gewalt.

Leibniz unterscheidet dabei scharf zwischen Recht und Gesetz und stellt sie in einen gewissen Gegensatz. Das Recht gilt unabhängig von dem Bestehen der Gesetze, und nicht jedes Gesetz ist Recht.

Niemals, so schreibt er in der "Méditation", kann das Recht ungerecht sein. Das wäre ein Widerspruch in sich. Das Gesetz aber kann ungerecht sein, da es durch die Macht eingeführt und aufrecht erhalten wird. Wenn dieser Macht die Weisheit oder der gute Wille fehlt, so kann sie sehr schlechte Gesetze einführen ¹⁾.

Rein formal aufgefaßt ist das Gesetz eine enuntiatio de agendis vel omittendis vim cogendi habens ²⁾.

Den wesentlichen Unterschied des Gesetzes vom Recht stellt Leibniz wie folgt heraus:

"...interpretatio sententiae legis sumitur ex rationibus legis latoris vel veris vel apparentibus. Verae rationes sunt, quas etiam sapientissimus legis lator fuisset secuturus, et sunt vel ex jure naturae vel ex ratione status. Ex jure naturae sunt ea principia, quae sunt perpetua semperque et ubique locum habent in omni scilicet civitate omnique civitatis statu" ³⁾.

1) Mollat, S. 47: Le droit ne saurait être injuste, c'est une contradiction, mais la loi le peut être. Car c'est la puissance qui donne et maintient la loi. Et si cette puissance manque de sagesse ou de bonne volonté, elle peut donner et maintenir de fort méchantes lois.

Observationes de principio juris, Dut. IV. 3. S. 274: Ceterum humano jure potest aliquid licitum esse, quod non sit honestum; divino & naturali jure non potest, etsi contrarium defendi videatur. Brief an Kestner, Dut. IV. 3. S. 255: Parallela juris Naturalis & Civilis in primis optanda forent. Méditation, Mollat S. 65: il y a un droit et même un jus strictum avant la fondation des états.

2) De legum interpretatione, rationibus, applicatione, systemate, Mollat, S. 71.

Die wahren Grundlagen des Gesetzes liegen im Naturrecht. Dieses wiederum gründet in den notwendigen und ewigen Wahrheiten der Natur der Dinge - dans les vérités nécessaires et éternelles de la nature des choses ¹⁾. Ausgangspunkt und Zielpunkt des Rechts ist - wie schon gesagt - der Mensch als Individuum und Gemeinschaftswesen, und da er in dieser Doppelstellung zweckhaft - teleologisch auf die transcendente Welt hingeordnet ist, ist Gott causa finalis ultima des Rechts ²⁾. An diese Bestimmung des Rechts aus seinen wahren Gründen hat die gesetzgebende Funktion des Staates anzuknüpfen.

"Scientiam juris naturalis tradere nihil aliud est quam tradere leges optimae rei publicae. Scientiam juris civilis tradere est leges receptas cum legibus optimae rei publicae conferre. Optimae rei publicae finis est felicitas maxima possibilis singulorum" ³⁾.

3) Mollat, a.a.O. S. 74 und S. 75: Probatio legis coincidit cum interpretatione *тисъ правды* sumpta a rationibus veris ... Hae rationes sumuntur ex ethicis vel politicis...

1) Méditation, Mollat, S. 41.

2) De tribus jur.nat., Mollat, S. 17/18: Itaque elementa juris naturalis ... exponenda essent principia justitiae communia de caritate sapientis, deinde jus privativum seu praecepta justitiae commutativae de eo, quod observetur inter homines, quatenus aequales habentur, tertio jus publicum de dispensatione bonorum malorumque communium inter inaequales ad majus commune in hac vita bonum, ... His jam sunt subjicienda elementa juris legitimi humani ac divini, humani tum in re publica nostra tum inter gentes, divini in ecclesia universali. Jus autem legitimum tradetur enumerando officia magistratum et privatorum, quae legibus, sub quibus hic mores comprehendo, definiuntur.

3) Initium institut., Mollat, S. 6/7.

Mit diesem Satz spricht Leibniz in Bezug auf die Gesetzgebungsfunktion des Staates - was schon bei der Erläuterung seiner Rechtsbegründung herausgestellt wurde - noch ein weiteres aus, nämlich, daß die absolut geltenden Grundlagen des Rechts der Anpassung an die konkreten Gegebenheiten in der staatlichen Gemeinschaft entsprechend der jeweiligen Entwicklungsstufe bedürfen.

"Ex his patet praecepta perpetui juris, quod et naturale appellamus, eadem esse cum legibus optimae rei publicae, a quibus sane non nihil ubique desciscitur ob rerum humanarum imbecillitatem. Quantum tamen fieri potest, appropinquandum ad hanc ideam" ¹⁾.

Insoweit kommt dem Staat in Bezug auf die Entwicklung des Rechts und demnach auch hinsichtlich des jeweiligen Rechtsbegriffes eine besondere Bedeutung zu ²⁾.

II. Recht und Macht.

Noch ein weiterer Gesichtspunkt in Leibnizens Staatsauffassung bedarf der Beachtung, nämlich das Verhältnis von Recht und Macht. Leibniz leitet das Recht nicht - wie die absolutistischen Systeme - aus dem Staatsbegriff ab, mit der Folge, daß der Staat selber Quelle des Rechts ist, eine Bindung an ein außer ihm und vor ihm bestehendes Recht nicht gegeben ist, und

1) Mollat, a.a.O. S. 5; vgl. S. 83/84 der Arbeit.

2) De tribus jur.nat., Mollat S. 14: Constituta jam re publica quaerendum est, quae sint magistratuum ac privatorum officia legibus praescripta ut quousque privatis rerum suarum administratio et justitiae commutativae usus competat, magistratibus autem rerum communium dispensatio atque interpretatio legum, i.e. usus distributivae justitiae sit relictus. Nam si districte magistratibus omni interpretatione interdictum sit, redibitur ad aliud jus strictum sive merum, non amplius naturae rudis...

nur das positive "Recht" als Recht anerkannt wird. Das Recht hat seinen Ursprung und sein Fundament in der sittlichen Bestimmung des Menschen. Es liegt Leibniz daher auch fern anzunehmen, daß das Recht sich auf den durch Unterwerfungsvertrag entstandenen Staat gründet. Die Sicherung des Gemeinwohls ist ein wesentlicher Zweck des Staates. Daher bedarf der Staat auch der Zwangsgewalt. Nicht aber gehört der Machtbegriff wesensnotwendig zum Rechtsbegriff:

"La puissance est autre chose. Mais, si elle survient, elle fait que le droit devient fait et que ce qui doit être, existe aussi réellement, autant que la nature des choses le permet" 1).

Leibniz wendet sich in diesem Punkte gegen Hobbes, der behauptet, daß das recht ist, was den Mächtigsten zusagt oder gefällt, und der den Befehl und die obrigkeitliche Anordnung als ein Wesensmerkmal des Rechts ansieht:

"Un philosophe anglais célèbre, nommé Hobbes, .. a voulu soutenir presque la même chose que Thrasymaque ... C'est dire en termes couverts... de dire que juste est ce qui plaît au plus puissant, n'est autre chose que de dire qu'il n'y a point de justice certaine et déterminée et qui défende de faire ce qu'on veut faire et peut faire impunément, quelque méchant qu'il soit. Ainsi trahisons, assassinats, empoisonnements, supplices des innocents, tout sera juste, s'il réussit . . . Jusqu'ici, on a entendu par la justice quelque chose de différent de ce qui prévaut toujours" 2).

1) Méditation, Mollat, S. 48.

2) Ebenda, Mollat, S. 43/44.

In gleicherweise wendet er sich auch gegen Pufendorf, der in Anlehnung an Hobbes davon ausgeht, daß erst der obrigkeitliche Befehl Recht schaffe und ohne die staatliche Erzwingbarkeit kein Recht bestehe¹⁾.

Zusammenfassend ist festzustellen, daß der Rechtsbegriff bei Leibniz nicht den Staat und dessen Macht und Zwangsgewalt voraussetzt. Eine solche Abhängigkeit des Rechts von der staatlichen Ordnungsgewalt widerspricht der Begründung des Rechts aus der ethisch-sittlichen Ordnung. Denn Macht und Zwang begründen nicht die Rechtlichkeit des Rechtsinhaltes. Die Erzwingbarkeit, die bewirkt, daß aus dem Recht eine Tatsache wird, hängt zwar wesentlich mit dem Rechtsbegriff zusammen, macht aber nicht das Wesen des Rechts aus. Sie ist ein besonderes Merkmal des Rechts gegenüber der Sittlichkeit, ohne daß jedoch der objektive Inhalt des Rechts oder die ethisch-sittliche Ordnung davon berührt werden. Leibniz übersieht dabei aber nicht die Aufgaben, die dem Staat als Träger der Zwangsgewalt bei der Verwirklichung des Rechts als der Lebensordnung der Gemeinschaft zukommen. Die Gesetzgebungsfunktion des Staates, die zur Entwicklung des richtigen Rechtes beizutragen hat, ist an das Naturrecht gebunden. Man darf wohl sagen, daß Leibniz seinen Staatsbegriff aus dem Rechtsbegriff ableitet. Davon spricht

1) Brief an Molanus, Dut. IV.3. S. 279: "enim ille in rerum natura, rectaeque secundum hanc rationis praeceptis, a divina mente emanantibus, sed (quod mirum & contradictioni obnoxium videbatur) in superioris decreto quaerit... . Quae paradoxa ab H o b b i o potissimum prodita, qui in statu quem vocat naturali, id est, superioris exsorte, omnem justitiam obligantem tollere visus est (etsi ipse variet) miror a quoquam adoptari potuisse. Ergone contra justitiam non faciet summa potestate praeditus, qui tyrannicè in suos grassabitur, qui subditos pro libidine spoliabit, affliget, per tormenta necabit; qui bellum alteri sine causa infert?"

Leibniz zwar nirgends ausdrücklich. Aus dem logischen Zusammenhang seiner Gedanken jedoch, die uns in den zerstreuten Äußerungen begegnen, scheint eine solche Annahme, entsprechend seiner Grundidee von Recht, erlaubt zu sein.

Schlußbetrachtung.

Fassen wir abschließend das Ergebnis unserer Untersuchung zusammen, so ergeben sich folgende Grundzüge der Leibnizschen Rechtsphilosophie:

Recht und Gerechtigkeit haben ihren Grund in den ewigen und notwendigen Wahrheiten der Natur der Dinge. Ihren immanenten Sinn erhalten die Vielheit, die Vielgestaltigkeit und die unendliche Fülle der Lebenserscheinungen des Rechts aus der Zweckhaftigkeit. Die unzerstörbaren und ewiggültigen Grundlagen des Rechts ergeben sich aus den objektiven Lebenszwecken des Menschen. Aus ihnen resultieren für Leibniz die Grundprinzipien des Rechts so hinreichend, daß die Rechtsverpflichtungen aus ihnen zu bestimmen und zu erfassen sind. Die ethisch-sittliche Ordnung bestimmt die gesellschaftliche Grundordnung. Zwischen Recht und Sittlichkeit besteht eine untrennbare Wesenseinheit.

Die ganze Tiefe der Leibnizschen Rechtsbegründung offenbart sich bei der Frage der Interessenkonflikte zwischen dem bonum commune und dem bonum individuale. Die Antwort auf diese Kernfrage gibt uns Leibniz im Liebesprinzip, indem er dartut, daß in ihm nur soziale Gegebenheiten von einem individualistischen Standpunkt aus begriffen werden können und nur so ein Interessenausgleich stattfinden kann. Für Leibniz ist rechtliches Verhalten eben mehr als die Erfüllung der Mindestnormen, die die positive Rechtsordnung an

den Menschen stellt. Die Ordnung des Rechts ist hineingestellt in die größere Ordnung der Harmonie des Universums. Leibniz betrachtet bei der metaphysischen Ausdeutung der Natur des menschlichen Wesens diese nicht allein für sich. Sein Denken strebt, auch wenn er in der Monadenlehre eine Vielheit metaphysischer Prinzipien annimmt, zur Einheit, indem er der Frage nach dem Urgrund dieser Vielheit nachgeht. Er findet diese Einheit in dem zweckhaft-teleologischen Grundzug des Universums. Die sittliche Gebundenheit des Menschen und sein Streben nach Vervollkommnung und Glückseligkeit weisen über die Diesseitigkeit hinaus auf Gott als *causa finalis*. Von dorthin bekommt, wie wir gesehen haben, das Recht seinen letzten Sinn und Zweck. Unter diesem Gesichtspunkt entfaltet sich die Leibnizsche Rechtsphilosophie, in der sich nicht alles widerspruchlos löst, da sie zum Teil dem zeitgenössischen Denken verhaftet ist, in einer Synthese, die gerade wegen ihrer metaphysischen Grundlegung auch richtungweisend für unsere Zeit sein kann. Dem positivistischen Denken der Jahrhundertwende mußte die Tiefe der Leibnizschen Rechtsbegründung verschlossen bleiben ¹⁾.

In diesem Zusammenhang treffen die Worte Hessens über die Philosophen einer Metaphysik des Weltganzen und der Finalität der Welt insbesondere auf Leibniz zu, wenn er schreibt: ²⁾

1) So schreibt Kirchmann in den Erläuterungen zur Vorrede des *Codex juris gentium diplomaticus* über Leibniz: "So schien ihm jede besondere, von der theologischen Lehre absehende philosophische Begründung der sittlichen Begriffe und Regeln überflüssig und daraus erklärt sich, daß Leibniz in diesem Gebiete nie über die vulgären Vorstellungen hinausgegangen ist." Kirchmann, Die kleineren philosophisch wichtigeren Schriften von G.W. Leibniz, S. 79 der Erläuterungen.

2) Johannes Hessen, Lehrbuch der Philosophie, S.270.

"Sie betrachteten und bewunderten sie als eine Welt der Schönheit und Vollkommenheit, der Ordnung und Harmonie, der Zweckmäßigkeit und der Zielstrebigkeit. Daß es in ihr auch Unschönes, Ordnungsloses, Zweckwidriges gibt, wußten auch sie. Aber diese Nebenzüge vermögen in ihren Augen an dem beherrschenden Grundzug nichts zu ändern. Der Gesamtaspekt der Welt ist für sie ein rationaler und finaler. Weil er das ist, darum können sie ihm jene erhabene, religiöse Deutung geben, die uns in ihren Worten entgegengetreten ist. - Besteht demnach der Gesamteindruck, den jene Forscher von der Natur hatten zu Recht, so fragt es sich weiter, ob auch seine Deutung berechtigt ist. Wenn sie die Natur als Werk einer unendlichen Weisheit, als Schöpfung Gottes deuteten, so ist klar, daß nicht der Wissenschaftler in ihnen, sondern der tiefere Mensch, der homo religiosus, diese Deutung vollzog. Sie bedeutet eine Erhebung des Geistes über die Ebene rationaler Erkenntnis und wissenschaftlicher Forschung, einen Aufstieg in das Reich des Ewigen und Göttlichen. Es ist letztlich eine Schau im Lichte des Gottesglaubens. Daß der Wissenschaftler in ihnen sich gegen solche Schau nicht sträubte, zeugt von der Weite und Tiefe ihres Menschentums. Bei kleineren Geistern absorbiert der Forscher vielfach den Menschen und macht diesen damit zu einem halben, geistig verkrüppelten Menschen. Bei großen Geistern ist der Mensch immer noch mehr als der Forscher. Die Grenzen des Wissens fallen bei ihnen nicht zusammen mit den Grenzen des Seins". ----

L e b e n s l a u f .

Am 22. September 1924 wurde ich als Sohn des Bauern Heinrich Halene und dessen Ehefrau Anna geborene Scharpenberg als viertes von vierzehn Kindern in Halene bei Ahlen/Westf. geboren.

Meine Schulzeit auf der Oberschule der Stadt Ahlen wurde durch die Einberufung zum Reichsarbeitsdienst unterbrochen. Ich erhielt die Versetzung in die achte Klasse und den Reifevermerk. Im Herbst 1942 wurde ich zur Wehrmacht eingezogen und im Juli 1944 nach längerem Fronteinsatz in Rußland zum Leutnant d.R. befördert.

Nach Beendigung des Krieges nahm ich an einem Abiturkursus des Ratsgymnasiums in Münster teil und legte am 10. September 1946 die Reifeprüfung ab. Im Anschluß daran studierte ich sieben Semester Philosophie und Theologie an den Universitäten Münster und Freiburg i.Br. Nach weiterem dreijährigen Studium der Rechtswissenschaften an der Universität Münster legte ich am 25. Januar 1954 vor dem Justizprüfungsamt bei dem Oberlandesgericht in Hamm die erste juristische Staatsprüfung ab.

Die mündliche Doktorprüfung fand am 23. Februar 1957 statt.

Ich besitze die deutsche Staatsangehörigkeit.