

## EINLEITUNG

*Luca Basso (Padua)*

Der vorliegende Band ist dem Naturrecht in seiner Komplexität und in seiner Relevanz gewidmet, die ihm sowohl für die theoretische Grundlegung der Jurisprudenz als auch für den politischen und verfassungsrechtlichen Anwendungsbereich zukommt. Leibniz steht im Mittelpunkt des Bandes, sein Konzept wird aber im Zusammenhang mit Denkern unterschiedlicher Epochen und Kontexte erörtert, Aristoteles, Augustinus, Thomas von Aquin, Machiavelli, Besold, Grotius, Hobbes, Spinoza, Locke, Pufendorf, Barbeyrac und anderen. Zuerst muss betont werden, dass Leibniz' politische Philosophie und seine politischen Ideen einiges Sondergut innerhalb des neuzeitlichen politischen Denkens aufweist. Metaphysik, Recht und Politik können bei Leibniz nicht voneinander losgelöst betrachtet werden, sein Denken lässt sich nicht auf eine empirische Ebene reduzieren. Im Übrigen wird auch in vielen politischen Ausführungen ein klarer Bezug auf Begriffe und Fragen genommen, die über das politische Gebiet im engeren Sinne hinausreichen. Andererseits ist die Politik als Sphäre der Kontingenz zu interpretieren, die nicht einem alles umfassenden Schema eingefügt werden kann. Aus alledem entsteht eine strukturelle, aber nicht unmittelbare Verbindung zwischen Metaphysik und Politik. Ein Großteil seiner Tätigkeit war der Juristerei und der Politik gewidmet und lässt insofern, auch wenn er zugleich und unleugbar doch auch Philosoph des Rechts und politischer Philosoph war, doch auch pragmatische Elemente erkennen. Politik und Recht sind bei ihm nicht *sic et simpliciter* von Metaphysik und Theologie ableitbar.

Ein Kennzeichen von Leibniz' Reflexion des Naturrechts ist die konstitutive Bedeutung, welche er dabei der Theologie zumisst. Es ist festzustellen, dass die Verbindung zwischen der von Gott regierten „*respublica universalis*“, in der sich Gerechtigkeit und Gemeinwohl im höchsten Grad verwirklichen, und jeglicher politischen Republik offengelassen wird. Dies führt jedoch zu keinem Dualismus zwischen der irdischen und der himmlischen Dimension (im Unterschied zur augustini-schen Konzeption der zwei *civitates*), weil das Universum eine Einheit konstituiert, die durch das Gesetz der Kontinuität charakterisiert wird. Nach Leibniz ist Gott Urheber des Naturrechts, aber nicht durch seinen Willen begründet, sondern aufgrund seines Wesens, dessentwegen er auch Urheber der Wahrheit ist<sup>1</sup>. Das Naturrecht bliebe gültig, auch wenn es Gott nicht gäbe. Das Leibnizsche Motto lautet *pro voluntate ratio*: Auch Gott kann die Regeln der Geometrie nicht verändern. Die Leibnizsche allgemeine Jurisprudenz zielt gerade auf eine enge Verbindung zwischen Naturrecht, Theologie und Metaphysik.

1 „*Observationes de principio juris*“ (1700); Dutens IV, 3, 370 ff.

Nach Leibniz lehnt Hobbes dagegen ein solches Verhältnis ab und begründet die Politik und das Recht *iuxta propria principia*. Bei Hobbes beruhe das Naturrecht auf einer weltimmanenten Realität, die allen Menschen mit ihrer Natur eingegeben und durch die menschliche *ratio* erkennbar sei. Es beträfe die äußerlichen Aktionen, während es bei Leibniz nicht hierauf reduziert werden kann. Nach Leibniz zielt Hobbes' Reflexion auf die Bildung einer politischen Struktur, deren Einheit vollständig im Souverän verkörpert wird und die zu einer Annulierung jeglicher Bedeutung der neben diesem bestehenden politischen Verbände führt. So würden bei Hobbes die Gerechtigkeit dem Souveränitätsprinzip im Sinne einer „véritable religion [...] de l'état“<sup>2</sup> untergeordnet und Gerechtigkeit wie auch das Gemeinwohl vom Souverän erzeugt werden. Leibniz zielt nicht auf eine unbegrenzte, ungeteilte und absolute Souveränität. Historisch-politisch spielt der Bezug auf das Deutsche Reich mit seiner inneren Gliederung eine wichtige Rolle. Aber diese Leibnizsche Konzeption führt nicht zu einer völligen Verneinung der modernen Souveränität, sondern dazu, dass sie anders als bei Hobbes und Pufendorf gesehen wird: Es geht um eine komplexere, „verminderte“ Souveränität. Leibniz lobt Hobbes insofern, als dieser die Relevanz der Stabilität des politischen Körpers verstanden habe: Hier scheint eine völlige Übereinstimmung mit der Hobbesschen Betrachtung der *persona summae potestatis* in *De Cive*<sup>3</sup> zu entstehen. In einem Brief an Kettwig bringt Leibniz die Reflexionen von Grotius und Hobbes miteinander in Einklang<sup>4</sup>. Aus den gezeigten Gründen bestehen Unterschiede, aber auch gemeinsame Nenner zwischen der Leibnizschen und der Hobbesschen Betrachtung der Souveränität.

Auf jeden Fall sieht Leibniz im Deutschen Reich, in der Schweizerische Eidgenossenschaft und den Niederlanden die positiven Beispiele für *civitates*. In diesen Ländern, die nicht als die Negation der Souveränität konzipiert werden können und untereinander auch unterschiedlich sind, wird die Vielfalt mehr als in Frankreich anerkannt. Leibniz kritisiert die Perspektive von Hobbes auch, weil der englische Philosoph die „differenzierten“ Situationen in Europa nicht verstanden habe. Wie Leibniz im *Caesarinus Fuerstenerius* betont, war das Vorbild des *Leviathan* nicht hegemonial in Europa<sup>5</sup>. So stehe die Souveränität bei Hobbes in Widerspruch zu den meisten europäischen verfassungsrechtlichen Formen<sup>6</sup>. Die Hobbessche *summa potestas* sei aus den schon gezeigten Gründen nicht nur nicht „*optanda*“, sondern auch nicht „*possibilis*“: Es gehe um eine irrealer Vorstellung oder mindestens um eine ganz abstrakte Unterstellung, die nicht aus der Erfahrung kommen könne. So beruht das Leibnizsche Naturrecht nicht auf der Idee einer bloßen Ableitung von Politik aus Theologie und Metaphysik: Die erste betrifft die *verités de fait*, die mit

2 „*Sur la nature de la bonté et de la justice*“, ediert von S. Luckscheiter, in: „*Das Recht kann nicht ungerecht sein ...*“, *Beiträge zu Leibniz Philosophie der Gerechtigkeit (Studia Leibniti-ana, Sonderheft 44)*, ed. by W. Li, Stuttgart 2015, S. 148, Z. 2; S. 149, Z. 2; Mollat, 43.

3 „*Specimen demonstrationum politicarum pro eligendo rege Polonorum*“ (1669), Prop. LVII; A IV, 1, 59.

4 Leibniz an Kettwig, 7. (17.) Nov. 1695, A II, 3, N. 38.

5 „*Caesarini Fürstenerii de Jure Suprematus ac Legationis Principum Germaniae*“ (1677), Kap. XI; A IV, 2, 58.

6 Ebd., 60.

dem Element der Kontingenz ausgestattet sind. Wie bereits bemerkt, hat sich Leibniz auf bestimmte Ereignisse konzentriert, ohne sie mechanisch auf ein Gesamtmuster zu reduzieren. Es ist richtig, dass die Position von Leibniz auch in Bezug auf das Naturrecht als eine Art von *philosophia perennis* auf der Grundlage einer Verschmelzung von Horizonten zwischen dem modernen Szenario und den vorherigen Denkhorizonten interpretiert werden kann, aber dieses Element muss dynamisch und als nicht frei von inneren Spannungen konzipiert werden. Die Aufsätze dieses Bandes, die aus verschiedenen Blickwinkeln und mit Bezug auf Denker aus verschiedenen Epochen entstehen, versuchen den komplexen und artikulierten Charakter des Naturrechts bei Leibniz herauszustellen. Der Band entsteht aus einer Neubearbeitung der Berichte, die auf der von mir organisierten internationalen Tagung „Leibniz e il diritto naturale“ vom 15. bis 17. Dezember 2016 an der Universität von Padua vorgelegt wurden.

Der Aufsatz von Jaime de Salas (*Political Practice and Theory in Leibniz*) konzentriert sich auf die Wichtigkeit der politischen Aktivitäten von Leibniz und führt das Konzept der Praxis ein, um sie zu analysieren. Mit diesem Schritt könnte man einen Standpunkt einnehmen, der nicht nur die Bedeutung von Leibniz' Gelehrsamkeit und theoretischer Arbeit im Bereich der politischen Aktivität berücksichtigt, sondern auch den spezifischen Kontext, in dem er als politischer Akteur tätig ist. Das Konzept der Praxis kann während einer über 40-jährigen Karriere vom Ende der Leibniz-Studentenzeit bis zu seinem Tod in Hannover 1716 angewendet werden. Das Ziel der Arbeit ist, eine Beschreibung und vorläufige Bewertung ihrer verschiedenen Komponenten vorzustellen. Letztlich werden das Interesse und die Originalität seines praktischen Engagements in der Politik seiner Zeit unterstrichen.

Roberto Palaia (*Zwischen lex und ius. Zur juristischen Terminologie des jungen Leibniz*) betont die Relevanz der folgenden Aussage von Leibniz: „Die Aufgabe ist aber nicht so sehr ein neues Lexicon Juridicum zu erstellen, als vielmehr die alten lateinischen Werke zu erweitern“<sup>7</sup>. In den juristischen Schriften, die er vor seiner Abreise nach Paris verfasste, benutzt Leibniz nach einer für ihn typischen Methode die traditionelle juristische Terminologie, um die neuen Inhalte seiner Philosophie zu vermitteln. Im folgenden Text werden einige Passagen dieser Schriften, insbesondere der *Nova Methodus*, analysiert, um aufzuzeigen, wie Leibniz zu einer Neuformulierung der Balance zwischen Naturrecht und positivem Recht gelangt. Obwohl er eine traditionelle Sprache verwendet, schlägt Leibniz eine rationale und nicht mehr theologische Grundlage für ein weltimmanentes Naturrecht vor, in dem jedoch eine Rolle für seinen modernen rationalen Gott bewahrt wird.

Margherita Palumbo (*Books on natural law in Leibniz's private library*) betont, dass Leibniz ein großer Buchsammler war: Von den jugendlichen Ankäufen in Leipzig bis zu den Anschaffungen der letzten Jahre stellte er eine reiche Bibliothek zusammen, die 1719 der Hofbibliothek in Hannover einverleibt wurde. Die noch erhaltenen Inventare erlauben eine Rekonstruktion der Leibnizschen Sammlung und dadurch ein konkretes Bild seiner Studien und Interessen zu gewinnen. Der Aufsatz analysiert insbesondere die Sektion des Naturrechts inhaltlich, und anhand

7 „Nova Methodus docendae discendaeque iurisprudentiae“ (1667), § II, 44; A VI, 1, 325.

der Überprüfung weiterer zur Verfügung stehenden Quellen – neben den Büchern selbst, Auktionskataloge und vor allem der Korrespondenz – die erstaunliche Kontinuität der Leibnizschen Buchkäufe auf diesem Gebiet zeigen: Das Naturrecht ist ein Thema, das ihn sein gesamtes Leben hindurch begleitet hat.

Francesco Piro (*Architecture and contingency. Aristotelian themes in Leibniz's Universal Jurisprudence*) argumentiert, dass Leibniz eine positive Beziehung zur aristotelischen politischen Philosophie hatte und entnimmt daraus mindestens drei wichtige Merkmale seines politischen Denkens: (i) Teleologie: Politische Gemeinschaften haben das Ziel, menschliches Glück zu fördern; (ii) architektonisches Denken: Politische Pläne und Entscheidungen müssen ein Gleichgewicht zwischen Einheit und Vielheit finden; (iii) Kontingenz: Eine politische Ordnung ist keine rigide Ordnung. Nach Piros Meinung hatte der junge Leibniz die Ansichten über Aristoteles' politische Philosophie ernst genommen, die sein Meister Thomasius und andere deutsche politische Philosophen wie Conring und Felden vorgeschlagen hatten. Aber die Entwicklung seines eigenen Projekts einer *universalis jurisprudentia* führte ihn dazu, einen großen Teil dieser Versuche der „Verwissenschaftlichung“ der aristotelischen politischen Philosophie neu zu interpretieren oder abzulehnen. Dieser neue Ansatz wird von Piro als „eine Teleologie ohne Endzustand“ definiert.

Nach Hartmut Rudolph (*Leibniz' Naturrechtsverständnis im Licht der augustianischen „Theologie der Politik“*), fehlen trotz der Hochschätzung, die Augustinus vor nahezu allen anderen Kirchenvätern bei Leibniz erfährt, in Leibniz' Erörterungen zu Naturrecht und Gerechtigkeit solche expliziten Bezugnahmen auf den im Übrigen auch als Zivilrichter fungierenden Bischof von Hippo fast völlig. Wohl aber rekurren beide, Augustinus wie Leibniz, in der Begründung des Rechts und der Frage der Gerechtigkeit auf Platon, Cicero und die Stoa und lassen Parallelen erkennen. Dabei führt Augustinus' Konzept der *civitas dei* zu einem heilsgeschichtlich begründeten Begriff der „wahren“, d. h. an den offenbarten Christenglauben gebundenen Gerechtigkeit, was in der Konsequenz und im Unterschied zu Leibniz' Bürgerschaft in der universellen Monarchie (*cité de dieu*) jegliche „politische Theologie“ ausschließt.

Nach Brigitte Saouma (*Les sources médiévales du pouvoir royal chez Leibniz*) ist Leibniz, wie seine mittelalterlichen Vorgänger, der Meinung, dass der Fürst wie jeder Mensch ein Bild Gottes ist. Aber eine besondere Funktion bringen ihm die Weisheit und die Vernunft, die für die Ausübung der Macht notwendig sind. Der Wille des Fürsten bleibt jedoch frei und der Fürst ist verantwortlich für seine schlechten Taten. Einige Aspekte des feudalen Rechts existieren noch heute. Leibniz wird sich daran in der Beschreibung des idealen Königs oder im Kriegsrecht erinnern. Letztlich wird er jedoch eine andere Position als Thomas von Aquin einnehmen. Die katholische Kirche und die protestantischen Intellektuellen spielen eine wichtige Rolle bei der Bildung der Fürsten, der Erziehung der Menschen und der Verwaltung von Reichen und Königreichen.

Nach Concha Rold n (*Machiavelli and Leibniz: From the laws of power to the power of law*) hat der junge Leibniz von Thomasius die Kritik an Machiavellis Politik übernommen, vor allem, weil das Recht beim Denken Machiavellis dem Prinzip der Nützlichkeit unterliegt. Beide waren gewiss realistische Politiker und Diploma-

ten im Dienst ihrer Fürsten, aber Machiavellis Grundinteresse war es, eine Autonomie der Politik zu schaffen, während Leibniz in seinen Schriften zeigt, dass die Politik abhängig von der Ethik ist (und sein muss) und dies nur dank der Vermittlung des Naturrechts möglich ist. Darüber hinaus zeigt dieser Aufsatz, dass diese zwei verschiedenen Vorstellungen der Ethik und des Naturrechts zu zwei ganz unterschiedlichen Verständnisweisen der politischen Macht führen. Während Machiavelli das Recht nur als „positives Recht“ begreift, gibt Leibniz dagegen dem Naturrecht eine große Bedeutung; Gerechtigkeit kann nicht von der Macht abhängen.

Wie der Aufsatz von Andreas Blank (*Leibniz und Besold über Naturrecht und Bündnisrecht*) erkennen lässt, spielt in Leibniz' früher politischer Philosophie die These eine zentrale Rolle, dass auch Fürsten, die keine Kurfürsten sind, Souveränität besitzen. Um für diese These zu argumentieren, versucht Leibniz Felder von politischen Aktivitäten zu identifizieren, die zwei Bedingungen erfüllen müssen: (1) Sie müssen dem Völkerrecht angehören; und (2) es muss historisch dokumentiert sein, dass deutsche Fürsten, die keine Kurfürsten sind, an diesen Aktivitäten teilgenommen haben. Ein solches Feld bezieht sich auf die Rolle der deutschen Fürsten in internationalen Bündnissen. Blank wählt einen komparativen Ansatz und vergleicht Leibniz' Auffassungen mit denjenigen von Christoph Besold (1577–1638). Wie sich zeigen wird, stützen sich Besold und Leibniz dabei in ähnlicher Weise auf die friedenserhaltenden Funktionen des Bündnisrechts.

Nach Peter Nitschke (*Über die Vorstellung einer *societas christiana* bei Grotius und Leibniz*) wird die ideengeschichtliche Bezugslinie zwischen Leibniz und Grotius in der Forschung meist nur cursorisch behandelt, was umso verwunderlicher ist, da doch ihre Soziallehren in wesentlichen Punkten Übereinstimmungen aufweisen. Das betrifft zum einen das christliche Menschenbild, zum anderen die Frage nach der Abhängigkeit sozialer Handlungen und Praktiken von Gott. Beide Denker liefern in dieser Hinsicht eine Art von säkularer *Theopolitie*, bei der die Handlungslogiken (vor allem auf dem Feld der Politik) eine Eigenständigkeit in der Sache zugesprochen bekommen, bei der die Pragmatik und Systematik von Normen gleichwohl im christlichen Weltbild verbindlich bleiben sollen.

Nach Matthias Armgardt (*Leibniz's criticism of Hobbes's Moral Philosophy and the distinction of will and reason*) ist Leibniz' Kritik an Hobbes von einer bemerkenswerten Kontinuität und Kohärenz. Während Hobbes meinte, Wahrheit und Gerechtigkeit seien vom menschlichen Willen abhängig, vertrat Leibniz genau die gegenteilige Ansicht: Für Leibniz gibt es keinerlei Willkür auf den Gebieten von Wahrheit und Recht. Nach Leibniz würde die von Hobbes vertretene Willensabhängigkeit die Ideen von Wahrheit und Gerechtigkeit auflösen und damit der wahren Religion die Grundlage entziehen. Während der junge Leibniz insbesondere den Hobbesschen Supernominalismus kritisierte, bekämpfte der ältere Leibniz vor allem den Hobbesschen Voluntarismus. Wahrheit und Gerechtigkeit gehören nach Leibniz in den Bereich der ewigen Wahrheiten, die ihre Grundlage im Verstand Gottes haben und damit vom Willen Gottes (und erst recht vom Willen der Menschen) unabhängig sind.

Mogens Lærke (*Leibniz, Spinoza, and the „ius circa sacra“*. *Excerpts from the „Tractatus theologico-politicus“*, Chap. XIX) analysiert Leibniz' Auszüge aus Spinozas *Tractatus theologico-politicus* von 1675 mit besonderer Aufmerksamkeit auf

die Frage des *ius circa sacra* und die Frage der Beziehungen zwischen Kirche und Staat, die Spinoza in Kapitel XIX seiner Abhandlung diskutiert. Das Ziel ist, Leibniz' Position in Bezug auf einen Text zu rekonstruieren, den er zweimal gelesen hat, über den er aber bemerkenswert still geblieben ist. Lærke zeigt, wie Leibniz in seinen Auszügen und kurzen Bemerkungen die Schwachstellen von Spinozas Argumentation aufzeigte. Weniger auf philosophische Argumentation oder Naturrechtstheorie fokussierend, versuchte Leibniz vor allem Fehler in Spinozas Exegese, in seinen Reflexionen über die Geschichte des hebräischen Staates, den politischen Status von Moses und die Aussagen von Christus und den Aposteln über Liebe und Feindschaft zu finden.

In dem Beitrag von Cristina Marras (*Leibniz, Locke and natural law: language and forms of argumentation between „political radicalism“ and „theological heterodoxy“*) werden Leibniz' Vorstellungen des Naturrechts weniger im Zusammenhang seiner Jurisprudenz oder seiner politischen Philosophie untersucht, sondern es wird vielmehr von einer dialektischen Perspektive her unter dem Aspekt der Diskursanalyse nach der Sprache und der Art der Beweisführung in einigen der Schriften gefragt. Der Schwerpunkt liegt dabei sowohl in theoretischer als auch in praktischer Hinsicht auf Leibniz' juridischer und politischer Argumentation. Besonders geht es um die Organisation des Wissens, die m. E. auf Gesichtspunkte hinweist, wie sie aus der Naturrechtsdiskussion nicht ausgeblendet werden sollten. Um dies zu erläutern, werden einige Passagen aus Leibniz' fiktivem Dialog mit John Locke in den *Nouveaux Essais* herangezogen.

Der Aufsatz von Paul Rateau (*Le droit sans Dieu? Leibniz critique de Pufendorf*) will Leibniz' Kritik am Ziel des Naturrechts bei Pufendorf (vor allem in den *Monita*) untersuchen. Nach Leibniz darf das Naturrecht nicht auf die weltlichen Zwecke des Menschen beschränkt werden. Rateau zeigt, welche Rolle der Hannoveraner Philosoph gerade der Theologie und der Metaphysik beim Recht zuweist, welche Prinzipien er von diesen entlehnt und in welchem Maße die Rücksichtnahme auf Gott, die Unsterblichkeit der Seele und die Existenz von Sanktionen *post mortem* für die Ausübung der Justiz und die Festlegung der Verpflichtung erforderlich sind. Der Beitrag endet mit einer Überprüfung der Kritik von Barbeyrac und möglichen Antworten darauf.

In meinem Aufsatz (*Das Naturrecht bei Leibniz. Zwischen Krieg und Frieden*) wird das Thema des Naturrechts ausgehend von der Frage des Völkerrechts untersucht. Die Leibnizsche Position ist sowohl unvereinbar mit derjenigen von Hobbes, der die Möglichkeit einer Regulierung der Konflikte zwischen den politischen Körpern negiert, als auch mit der späteren, kosmopolitischen von Kant. Leibniz versucht, Europa als pluralistische Struktur zu artikulieren, weil es aus mehreren, verschiedenen „*civitates*“ besteht. In diesem Kontext ist die Frage des Kriegs und des Friedens sehr komplex. Einerseits ist bei Leibniz eine realistische Einstellung in Bezug auf den Krieg zu finden, der nicht selten unvermeidlich ist. Andererseits zielt seine Reflexion (und seine politische Praxis) auf den Frieden ab, aber nach einem nicht linearen Weg, zwischen Licht und Schatten.

So wird das Leibnizsche Naturrecht mit seinen komplexen, sowohl klassischen als auch modernen Wurzeln betrachtet. Sicherlich lässt diese Perspektive die Unredu-

zierbarkeit der Politik zum Element der Souveränität werden, weil das Gemeinwohl vor der Erzeugung des Souveräns existiert<sup>8</sup>. Dagegen zielt der Hobbessche Satz „*au-  
toritas, non veritas facit legem*“ auf eine unbegrenzte Rechtfertigung des politischen Gehorsams ohne den Bezug auf die Gerechtigkeit. Das Streben von Leibniz ist auf die Bildung komplexer politischer Gemeinschaften gerichtet, in denen die Vielfalt der inneren Verhältnisse ihre Auflösung verhindert, wenn sie Erschütterungen ausgesetzt sind. In dieser Hinsicht stimmen nicht alle Aufsätze des Bandes überein, aber meiner Meinung nach impliziert die immanente Kritik, die Leibniz gegenüber Hobbes übt, eine andere politische Konzeption als die von Hobbes (und von Pufendorf); dennoch ist trotz Mehrdeutigkeiten dazu keine vormoderne Perspektive oder keine Abgrenzung einer neuen christlichen Grundlage der Politik vorhanden. Wir können zu unterschiedlichen Fragen, von der allgemeinen Begründung des Naturrechts über die Rolle der Souveränität bis hin zur Bestimmung des Widerstandsrechts eine Position finden, die auch aufgrund der Eigenart der Leibnizschen politischen Texte zwischen Theorie und Praxis mehrere ambivalente Aspekte besitzt.

Ohne Leibniz *sic et simpliciter* zu einem Vorläufer der Aufklärung zu machen, entsteht bei ihm die Wichtigkeit der Vernunft mit ihrer neuen Funktion (und ihrer politischen Bedeutung) im Vergleich zu früheren Epochen. In einem Brief an Burnet betont Leibniz den starken Gegensatz zwischen „*Empire de la raison*“ und „*pouvoir arbitraire*“: „*Le but de la Science politique à l'égard de la doctrine des Formes des Republiques, doit estre de faire fleurir l'Empire de la raison [...]* Le pouvoir arbitraire est ce qui est directement opposé à l'Empire de la raison“<sup>9</sup>. Für Leibniz betrifft die willkürliche Macht (*pouvoir arbitraire*) nicht nur die Überwindung bestimmter Grenzen zum Schaden der Untertanen, sondern die Negation der Dimension des Vernünftigen, ohne welche die Bildung eines gerechten politischen Körpers nicht möglich ist. Diese Anerkennung der Vernunft ist in eine Konzeption eingeschrieben, in der – wie oben ausgeführt – das Naturrecht gültig ist, auch wenn Gott nicht existierte, und in der die Verpflichtung nicht von Gott kommt. Daraus ergibt es sich, dass das Leibnizsche politische Denken dem modernen Kontext zugeordnet werden muss. Leibniz kritisiert die Vertreter der Vertragstheorie und insbesondere Hobbes und Pufendorf, teilt aber gleichzeitig einige Voraussetzungen mit ihnen. So besteht der wenngleich komplexe und teilweise ungelöste Versuch darin, das Naturrecht zu artikulieren, ohne *tabula rasa* mit früheren – klassischen und mittelalterlichen – philosophischen Traditionen zu machen, aber gleichzeitig mit ständiger Aufmerksamkeit auf die Konjunktur, in der er operiert. Es handelt sich um ein europäisches Szenario, das in voneinander ganz unterschiedlichen Ländern geteilt wird. So war das Vorbild des *Leviathans*, während Leibniz die Bedeutung der politischen Stabilität erkannte, unbefriedigend, da es eine Reduktion der Komplexität politischer Situationen und Formen bewirkte. Die Wahl eines von Leibniz vertretenen pluralistischen Konzeptes entsprach daher dem Versuch, eine dynamische Kräftebalance der Mächte in Europa politisch zu interpretieren.

8 Vgl. *Republic and Common Good in Leibniz' Political Thought*, hrsg. von L. Basso, *Studia Leibnitiana (Themenheft)*, 1 (2011).

9 Leibniz an Thomas Burnet, 18. Juli 1701; A I, 20, 284; GP III, 277.