

REFLEXION UND LEIBNIZ' THEORIE DER GERECHTIGKEIT

Andreas Blank

1. Einleitung

Leibniz' Theorie der Gerechtigkeit als *caritas sapientis* enthält scheinbar widersprüchliche Komponenten. Zum einen versteht Leibniz »universelle Gerechtigkeit« als etwas, was die selbe notwendige und ewige Art der Geltung hat wie arithmetische und geometrische Wahrheiten (Leibniz ²1988, 45). In diesem Sinn steht das Wesen der Gerechtigkeit fest, auch wenn es auf der Welt niemanden gäbe, der gerecht ist (Leibniz 2003, 223). Zum anderen vertritt Leibniz die Auffassung, dass der universelle Begriff der Gerechtigkeit zusammenfällt mit den aus der Naturrechtstradition (oder dem als Naturrecht interpretierten römischen Recht) entlehnten Begriffen des *neminem laedere* und *honeste vivere* (Leibniz ²1988, 54, 174). In diesem Sinn ist Gerechtigkeit etwas, was in der Natur des Menschen und damit in der Ordnung der Natur festgelegt ist. Auf den ersten Blick scheinen beide Auffassungen von Gerechtigkeit miteinander unvereinbar zu sein. Dieses Problem wird nur unzulänglich gelöst von einem der heute einflussreichsten Versuche einer Systematisierung von Leibniz' Theorie der Gerechtigkeit. Nach Patrick Rileys Interpretation beruht die Architektonik von Leibniz' Theorie auf zwei miteinander verbundenen Strategien: (1) der Strategie einer »synthetischen Philosophie«, die Elemente aus verschiedenen philosophischen Traditionen miteinander verbindet – insbesondere platonische *sapientia* mit paulinisch-augustinischer *caritas* (Riley 1996, 10; vgl. Belaval 1976, 44f.); dabei betrachtet Riley die platonische Komponente als »almost-dominant« (Riley 1996, 33; vgl. Zarka 1992, 124–127); (2) der Strategie der axiomatisch-deduktiven Ableitung aus hypothetisch gesetzten Prinzipien – beginnend mit »first philosophy, leading to moral philosophy, leading to universal jurisprudence« (Riley 1996, 4–12). Obwohl eine solche Interpretation wesentliche Elemente von Leibniz' Gerechtigkeitstheorie erfasst, kann jedoch ein axiomatisch-deduktives Modell allein nicht erklären, wie eine platonistische Theorie ewiger Wahrheiten mit dem naturrechtlichen Begriff der Gerechtigkeit vereinbart werden kann. Als Alternative zu Rileys Interpretation stellen deshalb Hubertus Busche

und Ursula Goldenbaum eine naturrechtliche Affektenlehre ins Zentrum von Leibniz' Gerechtigkeitstheorie (Busche 1997, 307–310; Goldenbaum 2002, 225–228; vgl. Heinekamp 1989, 101–106). Tatsächlich übernimmt Leibniz in einem Brief an Hermann Conring vom 13./23. Januar 1670 Hobbes' Auffassung, der zufolge »Gerechtigkeit ohne eigenen Vorteil (sei er gegenwärtig oder zukünftig) die größte Torheit ist; denn die hochmütigen Prahlereien der Stoiker [...] darüber, dass die Tugend um ihrer selbst willen zu pflegen sei, sind von der menschlichen Natur weit entfernt. Folglich muss alles Gerechte auch ein privat Nützlich sein« (Leibniz 1923–, II, 1, 30).¹ Insbesondere im natürlichen Affekt der Liebe ist eine Verbindung des eigenen Nutzens mit dem einer anderen Person gegeben, denn »wir lieben eine Sache, deren Glück uns Vergnügen bereitet« (Leibniz 2003, 217). Auch die Vorstellung universeller Gerechtigkeit setzt Leibniz in einem Brief an Pierre Coste (1712) mit einer Theorie der Affekte in Verbindung: »Unsere natürlichen Affekte machen unsere Zufriedenheit aus: und je mehr man in einer natürlichen Verfassung ist, desto mehr wird man dazu geneigt sein Freude am Wohlergehen anderer zu finden, was die Grundlage allgemeinen Wohlwollens, von *caritas*, von Gerechtigkeit ist« (Leibniz 1875–1890, III, 428). Auf diese Weise führt eine naturrechtliche Affektenlehre über die Grenzen partikulärer Beziehungen hinaus. Jedoch lässt eine Theorie menschlicher Affekte allein ungeklärt, weshalb Leibniz Gerechtigkeit nicht nur als etwas über-partikuläres, sondern auch als einen Bereich notwendiger Wahrheiten versteht, der neben der affektiven Seite (*caritas*) auch die rationale Beurteilung von Verhältnismäßigkeiten (*sapientia*) umfasst.

Im Folgenden soll für die These argumentiert werden, dass die naturrechtlichen und platonistischen Aspekte von Leibniz' Theorie der Gerechtigkeit auf systematische Weise durch die Theorie der Reflexion miteinander verbunden sind. Dies lässt sich insbesondere für Leibniz' frühe Schriften zum Problem der Gerechtigkeit und für seine erkenntnistheoretischen Überlegungen zu den Grundlagen des Gerechtigkeitsbegriffs in der Zeit der *Nouveaux Essais* nachweisen. In beiden Phasen spielt für Leibniz die Vernunft eine Rolle über die Formulierung metaphysischer Hypothesen hinaus. Neben eine »synthetische« Strategie, die metaphysische Hypothesen miteinander verbindet und Konsequenzen aus ihnen ableitet, tritt eine »analytische« Strategie, in der die Theo-

1. Original lateinisch. Leibniz' lateinische und französische Schriften werden (ebenso wie eine englische Ausgabe davon) im vorliegenden Beitrag auf Deutsch wiedergegeben. Die Übersetzungen stammen, sofern nicht anders angegeben, vom Verfasser.

rie der Gerechtigkeit durch die Analyse von Strukturen des vernünftigen Denkens begründet wird. Der deskriptive Ausgangspunkt dieser Methode macht es möglich, die naturrechtliche Seite in eine Theorie universeller Gerechtigkeit zu integrieren. Gleichzeitig geht es in der Analyse um die Offenlegung notwendiger Voraussetzungen vernünftigen Denkens; in diesem Sinn führt das analytische Verfahren auf notwendige Wahrheiten. Leibniz' Theorie der Reflexion, die in Umrissen in den frühen Schriften hervortritt und in der Zeit der *Nouveaux Essais* systematisch ausgearbeitet wird, hat die Natur dieser analytischen Begründung notwendiger Wahrheiten zum Gegenstand. Aus der Perspektive einer Theorie der Reflexion lassen sich naturrechtliche und platonistische Intuitionen auf methodologisch fundierte Weise miteinander verbinden: Der Gedanke, dass ewige moralische Wahrheiten, wie auch die ewigen Wahrheiten der Arithmetik und Geometrie, zur Natur rationaler Wesen gehören, macht diese Wahrheiten zu einem Teil der natürlichen Ordnung.

2. Reflexion und Leibniz' frühe Theorie der Gerechtigkeit

2.1. Juristische Beweise und Definitionen

Goldenbaum hat darauf hingewiesen, dass der frühe Leibniz Hobbes' Beweistheorie aufnimmt, der zufolge Beweise nichts anderes als Verkettungen von Definitionen sind (Goldenbaum 2002, 215ff.; Leibniz 1923–, II, 1, 95). Auch Busche ist der Auffassung, dass für Leibniz wie für Hobbes Definitionen notwendig für Theorie der Gerechtigkeit sind, weil nur durch die bestimmte Festsetzung der Ausgangsbegriffe eine Demonstration a priori möglich ist (Busche 1997, 308ff.; vgl. Hobbes 1839–1845, II, 92ff.). Dies konkretisiert Busche in der Weise, dass die relevanten Definitionen ausfindig zu machen sind durch eine »generalisierende Abstraktion, die aus den bedeutsamsten und verbreitetsten Beispielen des alltäglichen Sprachgebrauchs eine gemeinsame Durchschnittsmenge ermittelt« (Busche 1997, 310). Jedoch entspricht dies nicht Leibniz' Auffassung von der Natur von Definitionen. Im Gegensatz zu Hobbes fasst Leibniz Definitionen nicht als bloße Konventionen auf. Marcelo Dascal hat gezeigt, dass für Leibniz Definitionen schon aus syntaktischen Gründen nicht willkürlich sind: Obwohl dieselben Tatsachen durch verschiedene willkürlich gewählte Zeichensysteme repräsentiert werden können, sind die Beziehungen, die die wechselseitige Übersetzbarkeit dieser Systeme gewährleisten, nicht willkürlich

(Dascal 1987, 63f.; vgl. Leibniz 1875–1890, VII, 190–193). Über diese syntaktischen Beschränkungen hinaus vertritt Leibniz aber auch die Auffassung, dass Definitionen die Natur des Definierten ausdrücken. Dies wird insbesondere deutlich bei seiner Auffassung von Definitionen in der praktischen Philosophie, bei denen die Natur des definierten Gegenstandes mit der Natur des Geistes zusammenfällt. So schreibt Leibniz in den Korollaren zur *Dissertatio de arte combinatoria* (1666): »Obwohl jede *Methode* in jeder Disziplin angewendet werden kann; sodass wir entweder den Spuren unserer eigenen Untersuchungen oder der hervorbringenden Natur in unseren Forschungen folgen; so geschieht es dennoch in den praktischen Disziplinen, dass die *Ordnung der Natur* und die *des Wissens* zusammenfallen, weil hier die *Natur des Dinges* selbst in unserem Denken und unserer Hervorbringung ihren Ursprung hat. Denn das Ziel bewegt uns dazu, die Mittel hervorzubringen, und führt uns zugleich dazu, sie zu erkennen; was nicht der Fall ist bei Gegenständen, die wir nur erkennen, nicht aber hervorbringen können. Außerdem ist, obwohl jede Methode erlaubt ist, nicht jede von Nutzen« (Leibniz 1923–, VI, 1, 229). In der *Nova methodus discendae docendaeque jurisprudentiae* (1667) nimmt Leibniz die Strategie, Definitionen im Bereich der Logik und Ethik als Ausdruck der Natur des Geistes aufzufassen, wieder auf: »Sinnliche Eigenschaften sind von zwei Arten: einige werden im Geist allein wahrgenommen, andere in der Einbildungskraft oder durch vermittelnde körperliche Organe. Im Geist werden nur zwei sinnliche Eigenschaften wahrgenommen: Denken und Kausalität. *Denken* ist eine sinnliche Eigenschaft entweder des menschlichen Verstandes, oder von einem Etwas in uns, von dem wir beobachten, dass es denkt. Aber wir können nicht erklären, was es ist zu denken, ebenso wenig, wie was Weiß oder Ausdehnung ist. [...] Auf der sinnlichen Eigenschaft, die Denken genannt wird, ist die *Logik* aufgebaut [...]« (Leibniz 1923–, VI, 1, 286). Die andere sinnliche Eigenschaft, die nach Leibniz allein im Geist gefunden wird, ist Kausalität. Wieder hebt er hervor, dass wir »die Methode der Kausalität« nicht erklären können: »Dies ist der Gegenstand der *Pneumatik*, die sich mit den externen Aktivitäten unkörperlicher Entitäten beschäftigt, so wie sich die *Logik* mit ihren internen Aktivitäten, oder Gedanken, beschäftigt. Hierhin gehört auch die *praktische Philosophie*, oder die Lehre vom Angenehmen und Nützlichen, und von der Gerechtigkeit oder dessen, was von allgemeinem Wert in einer Gemeinschaft ist« (Leibniz (1923–, VI, 1, 286f.). In einem Brief an Hermann Conring vom 9./19. April 1670 beschreibt Leibniz das Verhältnis von Logik und Ethik genauer als einen Fall der Anwendung der Logik: »[D]ie Klugheit in der Rechtssprechung oder die Kunst,

Urteile zu fällen, kann allgemein anhand sehr weniger Regeln dargestellt werden, sie ist nämlich nichts anderes als auf die Moral angewandte Logik« (Leibniz 1923–, II, 1, 41). Wenn also Logik mit der Natur unseres Geistes zu tun hat, bedeutet ihre Anwendbarkeit auf ethische Probleme, dass auch Ethik nicht auf willkürlichen Definitionen beruht, sondern in der Natur des Geistes fundiert ist. Obwohl also Leibniz Hobbes' Auffassung von Beweisen als Verkettung von Definitionen übernimmt, ist Leibniz' Auffassung von der Natur von Definitionen grundsätzlich verschieden von derjenigen Hobbes'.

Im Rahmen seiner eigenen Definitionstheorie ist es auch zu verstehen, wenn Leibniz in den Korollaren zur *Dissertatio de arte combinatoria* in seinen Thesen zur praktischen Philosophie schreibt: »(Partikuläre) *Gerechtigkeit* ist eine Tugend, die in einem mittleren Maß in den Affekten eines Menschen gegenüber einem anderen besteht [...]. Die Regel des mittleren Maßes lautet: *es ist erlaubt einem anderen (oder mir selbst) zu helfen, solange einem Dritten (oder einem anderen) nicht geschadet wird*« (Leibniz 1923–, VI, 1, 229). Wie Leibniz hervorhebt, verteidigt diese These eine im weitesten Sinn aristotelische Gerechtigkeitstheorie gegen den von Grotius erhobenen Einwand, dass Aristoteles von der Idee eines mittleren Maßes in den Affekten bei anderen Tugenden in unzulässiger Weise auf die Idee eines mittleren Maßes in den Gegenständen, mit denen sich Gerechtigkeit befasst, übergegangen ist. Obwohl Leibniz diese Kritik teilt, möchte er die aristotelische Strategie, Tugenden über ein mittleres Maß in den Affekten zu erläutern, auf das Wesen der Gerechtigkeit anwenden (Leibniz 1923–, VI, 1, 230). Auch die Gerechtigkeitstheorie in den *Elementa juris naturalis* (1671) lässt sich als Anwendung dieser Strategie verstehen. Im dritten Manuskript der *Elementa juris naturalis* wendet Leibniz gegen Aristoteles' Vorschlag, ein mittleres Maß bloß in sachlichen Verhältnissen zu suchen, ein: »Wenn man [...] einen genaueren Einblick in dieses Problem gewonnen hat, wird man gewahr, daß Gerechtigkeit die Lenkerin von Liebe und Abneigung eines Menschen gegenüber dem anderen ist. [...] Nun gibt es aber zwei Regeln, um dieses Gefühl zu mäßigen: 1. niemanden zu verletzen, 2. jedem zu helfen, soweit nicht ein anderer dadurch verletzt wird« (Leibniz 2003, 201). Die Idee eines mittleren Maßes wird in unmittelbarem Anschluss daran weiter erläutert im Sinn eines Abwägungszusammenhangs zwischen verschiedenen Affekten: »*Das Gerechte* ist nicht genau genug definiert als das, was der Allgemeinheit nützlich ist. Denn es ist ja erlaubt, den Untergang von vielen meinem eigenen vorzuziehen. [...] Gerecht ist das ausgewogene Verhältnis zwischen der Liebe zu mir selbst und der Liebe zum Nächsten« (Leibniz 2003, 201). Die Berufung auf den

allgemeinen Sprachgebrauch im vierten Manuskript der *Elementa juris naturalis* hat die Funktion, diese Definition zu begründen. Dass die Lehre vom Recht, wie Leibniz dort sagt, zu den Lehren zählt, »die nicht von Erfahrungen, sondern von Definitionen, nicht von Beweisen der Sinne, sondern von Beweisen der Vernunft abhängen und die sozusagen die Frage nach der Rechtmäßigkeit, nicht die nach dem Sachverhalt betreffen« (221), wird näher dahin erläutert, dass die Grundsätze des Rechts »nicht der Sinneswahrnehmung [entspringen], sondern einer klaren und deutlichen Vorstellung, die Platon ›Idee‹ genannt hat und die, wenn man sie mit Worten ausdrückt, dasselbe bedeutet wie eine Definition« (Leibniz 2003, 223). Definitionen drücken also keine als abstrakte Gegenstände verstandene Begriffe, sondern klare und deutliche Vorstellungen aus, d. h. Eigenschaften des Geistes vernünftiger Substanzen. Auch geht es Leibniz nicht um die induktive Feststellung sprachlicher Konventionen, sondern um eine Verwendung sprachlicher Gemeinsamkeiten als Hinweis auf Begriffe, die in der Struktur vernünftigen Denkens enthalten sind: »Das Verfahren zur Auffindung [der Definitionen] besteht darin, daß wir die bedeutsameren und die am meisten verbreiteten Beispiele aus dem allgemeinen Sprachgebrauch zusammentragen, um so etwas zu ermitteln, das sowohl mit diesen als auch mit den übrigen Fällen übereinstimmt. [...] Dieses Verfahren ist immer dann nötig, wenn es nicht ratsam ist, für sich selbst willkürlich die Verwendungsweise der Wörter festzusetzen« (Leibniz 2003, 223 ff.). An dieser Stelle verweist Leibniz explizit auch auf sein *Vorwort zu Nizolius* (1670), in dem er die Natur philosophischer Erkenntnis genauer auf folgende Weise erläutert: »Und es ist sehr wahr, dass es nichts gibt, was nicht in gewöhnlichen Begriffen erklärt werden kann [...]. Deshalb hat Nizolius Recht, wenn er an verschiedenen Stellen darauf besteht, dass, was keinen allgemeinen Begriff (d. h., so wie ich ihn verstehe, keinen Begriff, der in Verbindung mit bestimmten anderen allgemeinen Begriffen einen Gegenstand ausdrücken kann) in der gewöhnlichen Sprache besitzt, als ein Nichts, als eine Fiktion, und als etwas Nutzloses betrachtet werden sollte. Denn Philosophen übertreffen andere Menschen nicht immer in der Weise, dass sie andere Dinge wahrnehmen, sondern darin, dass sie sie in einer anderen Weise wahrnehmen, d. h. mit den Augen des Geistes, und mit Reflexion oder Aufmerksamkeit, und mit dem Vergleichen von Dingen mit anderen Dingen« (Leibniz 1923–, VI, 1, 413). Das bedeutet, dass für Leibniz die Untersuchung des allgemeinen Sprachgebrauchs nicht auf kollektive Konventionen führt; vielmehr kann seiner Ansicht nach der allgemeine Sprachgebrauch als Kriterium für die Realität eines Sachverhalts gelten. Außerdem kann ihm zufolge philosophische

Erkenntnis keine anderen Erkenntnisse vermitteln, als diejenigen, die im alltäglichen Sprachgebrauch implizit schon enthalten sind; Reflexion kann nur implizit schon vorhandene Erkenntnisse explizit machen, und dies scheint für Leibniz auch der Sinn von komparativen Vorgehensweisen in der Philosophie zu sein. Darüber hinaus verwendet er diese Auffassung von der Natur reflexiven Wissens in der *Demonstratio propositionum primarum* (Herbst 1671 – Anfang 1672 [?]), um die platonische Wiedererinnerungslehre neu zu interpretieren: »Aber man könnte fragen: Wie ist es möglich, dass Definitionen allein etwas Neues im Geist erzeugen? Sind nicht die neuen Aussagen nur die alten, ausgedrückt in anderer Weise? Und was ist der Nutzen davon, ein Theorem zu beweisen, wenn ich bereits alles von ihm weiß, außer den Wörtern? Diejenigen, die solche Einwände vorbringen, haben noch nicht die Geheimnisse des Wissens und der Ideen verstanden, und dessen, was Platon ›Wiedererinnerung‹ nannte. [...] [E]s ist wahr, dass wer nur Vernunftdinge, Theoreme und Definitionen lernt, wirklich nichts Neues, sondern nur, was schon bekannt ist, zu gebrauchen lernt. [...] Wir alle wissen schon separat all die Dinge, die, sobald sie von Euklid geordnet zusammengefügt, distinkt dargestellt, und sorgfältig durchdacht wurden, seine Theoreme hervorbrachten. [...] Aber diese wohlgeordnete Kombination, die das Licht alles Philosophierens ausmacht, kam uns nicht in den Sinn. Wir dachten, aber als hätten wir nicht gedacht, d. h. wir dachten ohne Reflexion. In diesem Sinn denke ich, wenn ich neun Einheiten denke, auch sieben Einheiten, aber ohne Reflexion« (Leibniz 1923–, VI, 2, 480 ff.).

2.2. Reflexion, Sorites-Argumente, und die Analyse der Alltagssprache

Tatsächlich verwendet Leibniz in seinen frühen Überlegungen zum Gerechtigkeitsbegriff Beobachtungen zum alltäglichen Sprachgebrauch als Hinweise auf Definitionen, welche die Natur der Dinge und die Natur des Geistes erfassen. Insbesondere benutzt er Beobachtungen zum alltäglichen Verständnis von Gerechtigkeit als Ausgangspunkt, um mit Hilfe von Sorites-Argumenten Implikationen des alltäglichen Verständnisses explizit zu machen. Solche Argumente zeigen nach seiner Auffassung, dass eine Äquivalenz zwischen römischem Recht und Naturrecht besteht: So schreibt er in einem Brief an Hermann Conring von Anfang 1670 (?) dass er sich die Aufgabe gestellt habe, »die Aussagen des strikten Naturrechts zu beweisen [...], und zwar durch die Anwendung fortgesetzter Sorites-Argumente, welche Begründung aus einer Vielzahl mir die geeignetste erschien, die Sache in klares Licht zu stellen, vorausgesetzt, etwas zu *beweisen* ist

nichts anderes als die Gewissheit einer Sache klar und sozusagen augenfällig zu machen. Nachdem ich diese Aufgabe lange genug verfolgt hatte, kam ich zu dem Ergebnis, dass die Regeln des strikten Naturrechts mit den Regeln der Digesten auf wunderbare Weise übereinstimmen [...]« (Leibniz 1923–, II, 1, 32). Dabei ist sich Leibniz bewusst, dass Sorites-Argumente den klassischen stoischen Paradoxien zugrunde liegen (vgl. Leibniz 1923–, VI, 1, 88). Dennoch ist er der Auffassung, dass Sorites-Argumente in bestimmten Kontexten logisch gültig sein können (und zwar ohne mit einer bloßen Aneinanderreihung von Syllogismen zusammenzufallen). Dies ist zum einen der Fall bei Argumenten, die transitive Relationen betreffen (Leibniz 1923–, VI, 1, 244f.; VI, 3, 88f.). Zum anderen ist es der Fall bei kontinuierlichen Eigenschaften. In diesem Kontext zeigen Sorites-Argumente, dass der Übergang von einem Zustand zu einem anderen über minimale Veränderung führt und deshalb die Existenz von minimalen Quantitäten voraussetzt (Leibniz 1923–, VI, 3, 538–541). Die Anwendung von Sorites-Argumenten auf den Fall kontinuierlicher Eigenschaften bildet für Leibniz zudem Teil einer Strategie, die das Ziel hat, implizit bereits vorhandenes Wissen explizit zu machen (Leibniz 1923–, VI, 3, 529). In derselben Perspektive verwendet Leibniz an verschiedenen Stellen in den *Elementa juris naturalis* Sorites-Argumente, die vom alltäglichen Verständnis von Gerechtigkeit ausgehen. Eines dieser Argumente beginnt mit der Beobachtung, dass »derjenige, der inmitten wechselseitiger Ohrfeigen als erster das Messer oder Schwert gezückt hat, nach allgemeiner Übereinstimmung als der Angeklagte [gilt].« Leibniz wendet diese alltägliche Intuition auf eine Kette von Situationen zunehmender Allgemeinheit an. »Aber auch zwischen Staaten geschieht ähnliches, wenn im Krieg gewisse Verbindlichkeiten erkennbar werden und nur dort gekämpft wird, wo sich Bewaffnete gegenüber treten. Hieraus ergibt sich erneut, daß ungerecht handelt, wer, obwohl er mit gleichen Waffen der Gewalt begegnen könnte, als erster sich ungleicher Waffen bedient. Von daher hat unter allen Umständen ungerecht gehandelt, wer als erster tödliche Waffen auf den Kampfplatz geführt hat, obwohl mit anderen Waffen hätte gekämpft werden können. Noch ungerechter hat gehandelt, wer als erster Geschosse [*missilia*] geschleudert hat, vor denen man sich noch weniger schützen kann« (Leibniz 2003, 127). Eine weitere Anwendung von Sorites-Argumenten findet sich in Leibniz' ausgedehnter Diskussion von Rettungskonflikten. Ausgangspunkt hier ist die Beobachtung, dass im Fall von zwei Ertrinkenden, von denen nur einer gerettet werden kann, es nach dem alltäglichen Verständnis von Gerechtigkeit erlaubt ist, die Person, zu der die nähere persönliche Beziehung besteht, zu retten (Leibniz

2003, 131). Leibniz entwickelt die Implikationen dieser Intuition in zwei Richtungen: Zum einen lassen sich an die Stelle der näheren persönlichen Beziehung schrittweise Kriterien wie die moralische und intellektuelle Qualität, die Unentbehrlichkeit für andere Personen, oder die Nützlichkeit für den Staat stellen. Wenn jeweils nur eines dieser Kriterien zutrifft, lässt sich die ursprüngliche Intuition, dass die Entscheidung für die Rettung des Ertrinkenden, der eine besondere Bedeutung für eine einzelne Person besitzt, gerechtfertigt ist, auf Fälle von zunehmender Allgemeinheit übertragen (Leibniz 2003, 133 ff.). Zum anderen diskutiert Leibniz Fälle, in denen die Kriterien in Konflikt zueinander stehen. In diesem Fall bildet die alltägliche Intuition, dass die größere persönliche Nähe andere Kriterien überwiegt, den Ausgangspunkt eines Sorites-Arguments: »Gefragt war [...] danach, ob es billig ist, daß ich das Unglück meines Vaters dem Unglück von tausend anderen vorziehe oder bereits dem Unglück von zweien oder Hunderten, wobei ein Kettenschluß [*sorites*] stattfindet« (Leibniz 2003, 149). Weil die alltägliche Intuition die Rettung des Vaters auf Kosten der Rettung einer kleinen Zahl anderer Personen rechtfertigt, zeigt das Sorites-Argument, dass Gerechtigkeit nicht mit dem öffentlichen Nutzen zusammenfällt. Auf diese Weise macht Reflexion Auffassungen über natürliche Affekte und deren Verhältnismäßigkeiten explizit, die in unserem alltäglichen Verständnis von Gerechtigkeit bereits implizit enthalten sind.

Leibniz' Theorie reflexiven Wissens ist ihrerseits eingebettet in die traditionelle Unterscheidung zwischen *Analysis* und *Synthesis*. Ähnlich wie Descartes (vgl. Descartes 1964–1976, VII, 155f.) fasst Leibniz bereits in seinen frühen Schriften Analyse und Synthese als komplementäre Verfahren auf: Die analytische Methode geht von einem gegebenen Problem aus und geht zurück zu den Prinzipien, die zu seiner Lösung hinreichen; die synthetische Methode geht von Theoremen aus, aus denen sich die Lösung eines gegebenen Problems ableiten lässt (Leibniz 1923–, VI, 4, 523). Die analytische Methode ist die Methode der Forschung (*ars inveniendi*); die synthetische Methode dagegen besitzt drei Aspekte: sie ist die Methode der Darstellung; sie ist die Methode der Beurteilung (*ars iudicandi*); und sie kann ihrerseits zu neuen Entdeckungen führen. Im Idealfall bleibt die synthetische Methode aber abhängig von der analytischen: Der Ableitung von Konsequenzen aus Axiomen und Definitionen geht in diesem Fall eine analytische Begründung der Axiome und Definitionen selbst voraus (vgl. Leibniz 1923–, VI, 1, 279; VI, 4, 351). Die vollkommenste wissenschaftliche Methode, so macht Leibniz in einem zwischen 1683 und 1686 entstandenen Fragment deutlich, würde einerseits von den einfachsten und allgemeins-

ten Begriffen und Axiomen ausgehen und mit ihrer Hilfe alle zusammengesetzten und speziellen Begriffe und Sachverhalte erklären. Andererseits würden die Elemente, von denen diese synthetische Methode ausgeht, zuvor mit Hilfe der Methode der Analyse gewonnen (Leibniz 1923–, VI, 4, 582). Definitionen von Grundbegriffen der praktischen Philosophie bilden deshalb für Leibniz Teil einer axiomatisch-deduktiven Methode, sind aber gleichzeitig das Resultat eines analytischen Verfahrens. Eine solche Strategie findet sich etwa in Erläuterungen zu Definitionen, die ihrerseits »Elemente« in einer axiomatisch-deduktiven Darstellung von Leibniz' Gerechtigkeitstheorie in den *Elementa verae pietatis, sive de amore Dei super omnia* [Anfang 1677 – Anfang 1678 (?)] bilden. Wie Leibniz dort hervorhebt, möchte er an dieser Stelle nicht nur eine Theorie moralischer Tugenden, die auch auf Erziehung oder Gewohnheit zurückgehen können, aufstellen, sondern eine Theorie der *pietas*, die den Glauben an eine unter der Herrschaft Gottes stehende Republik und damit eine Vorstellung von universeller Gerechtigkeit beinhaltet. Obwohl Leibniz andernorts die Idee, dass die Welt als die von Gott regierte »Republik« zugleich die beste aller möglichen Welten darstellt, als eines seiner »primären Axiome« bezeichnet (Leibniz 1923–, VI, 3, 427), fügt er in den *Elementa verae pietatis* den einzelnen Definitionen und Axiomen Erläuterungen bei, die nicht nur deren Inhalt explizieren, sondern zugleich eine Begründung ihrer Adäquatheit oder, darüber hinaus, ihrer Notwendigkeit geben. Dabei verfolgt Leibniz die Strategie, von der Beschreibung alltäglicher Verwendungsweisen von Begriffen auszugehen und nach deren (hinreichenden oder notwendigen) Voraussetzungen zu fragen. So erläutert er etwa zur Definition »*Lieben* ist sich am Glück von jemandem freuen, oder Lust empfinden durch das Glück eines anderen Menschen«: »Hier definiere ich wahre Liebe, die sich vom einfachen Affekt, oder auch von wegen eines Nutzens eingegangener Freundschaft, unterscheidet. Die außerordentliche Nützlichkeit dieser Definition habe ich einmal im Gespräch mit einigen Freunden festgestellt, die noch nicht hinreichend begriffen, auf welche Weise eine Liebende das Wohl der Geliebten sucht, ohne an den auf sie zurückfallenden Vorteil zu denken; es scheint nämlich, dass wir alles, was wir tun, wegen unseres eigenen Wohls tun, nicht wegen des fremden Wohls, wie also ist es möglich, dass wir das Wohl der Geliebten an sich erstreben? Die Schwierigkeit wird ausgezeichnet gelöst durch diese Definition, die zeigt, dass das Glück der Geliebten ein Teil unseres Glücks ist« (Leibniz (1923–, VI, 4, 1357). Zur Definition »*Der Wille* ist eine Meinung über Gut und Schlecht« erläutert Leibniz: »Dass dies von den Menschen unter dem Wort ›Wille‹ verstanden wird, ist offensichtlich

aus den Redeweisen, in denen, wenn die Definition an die Stelle des Definieren gesetzt wird, der Sinn gleich bleibt. Von daher sagen wir, dass alle das Gute wollen und das Schlechte fliehen. Niemand will das Schlechte unter der Bezeichnung des Schlechten. Wir wollen, was wir denken, dass es gut ist, und umgekehrt, was wir denken, dass es gut ist, das wollen wir« (Leibniz 1923–, VI, 4, 1360). Und zur Definition »*Die Meinung* ist ein praktischer Gedanke, oder ein Gedanke mit dem Streben zum Handeln« fügt Leibniz die Erläuterung hinzu: »Denn dies ist der Unterschied zwischen einem bloßen Gedanken oder einer Erwägung, Vorstellung, Repräsentation, und einer Meinung, dass wer eine Meinung hat bereit ist in einer dieser Meinung konformen Weise zu handeln. Wer auch immer überzeugt ist, dass Feuer im Ofen ist, steckt niemals seine Hand hinein [...]. Daher ist es offensichtlich, dass der Glaube, d. h. eine Meinung, ohne Taten, d. h. *caritas*, oder das Streben etwas Gutes zu tun, nicht sein kann« (Leibniz 1923–, VI, 4, 1361). In dem Maß, in dem die »Elemente« einer axiomatisch-deduktiven Darstellung der Theorie der universellen Gerechtigkeit auf eine Methode der Reflexion gestützt sind, wird eine »synthetische« Philosophie der Gerechtigkeit ergänzt durch eine »analytische« Begründung.

3. Reflexion und Leibniz' spätere Theorie der Gerechtigkeit

3.1. Gerechtigkeit als eingeborener Begriff

Eine ähnliche Ergänzung des axiomatisch-deduktiven Modells durch eine nun systematisch im Rahmen einer Theorie »eingeborener« Begriffe und Wahrheiten ausgearbeitete Theorie der Reflexion findet sich auch in den *Nouveaux Essais* (1703–1705). Wenn Leibniz dort die »platonische Standard-Methode« (Riley 1996, 26) anwendet, um moralisch problematische Begriffe zu erhellen, indem er sie auf die notwendigen Wahrheiten der Mathematik bezieht (vgl. Platon, *Eutyphro* 10d–e), dann hat seine Neuinterpretation der platonischen Theorie der Erkenntnis von Vernunftbegriffen und Vernunftwahrheiten direkte Konsequenzen für die Erkenntnis moralischer Begriffe. Bereits in einer Notiz zur *Characteristica Universalis* (Frühjahr 1682 [?]) schreibt Leibniz: »Es gilt Platon aus seinen eigenen Schriften zu verstehen, nicht aus Plotin oder Marsilio Ficino, die dadurch, dass sie stets nur dem Wunderbaren und Mystischen nachgingen, die Lehre dieses großen Mannes verfälscht haben [...]. Voll Staunens über die Eitelkeit der menschlichen Natur habe ich bemerkt, dass die spä-

teren Platoniker die trefflichen und gegründeten Lehren des Meisters über Tugend und Gerechtigkeit, über den Staat, über die Kunst der Begriffsbestimmung und Begriffseinteilung, über das Wissen von den ewigen Wahrheiten und über die eingeborenen Erkenntnisse unseres Geistes in den Hintergrund schieben, dass sie dagegen jenen zweideutigen und hyperbolischen Lehren nachgehen, die ihm entschlüpft sind, indem er seinem Genius die Zügel schießen ließ, und in welchen er die Rolle des Dichters spielt« (Leibniz 1923–, VI, 4, 479). Zu den letzteren zählt Leibniz die Lehre von der Weltseele, von der Subsistenz der Ideen außerhalb der Dinge, von der Reinigung der Seelen in der Unterwelt, aber auch die im Höhlengleichnis ausgedrückte Form eines erkenntnistheoretischen Idealismus. Dennoch ist Leibniz der Auffassung, dass die platonische Theorie von der ewigen Natur von Vernunftwahrheiten einen wahren Kern besitzt: »Es gibt in unserem Geist eingeborene Ideen, die uns die allgemeinen Wesenheiten der Dinge darstellen: unser Wissen sei daher eine Wiedererinnerung, und unsere Vollkommenheit sei zuletzt auf eine Gemeinschaft mit Gott zurückzuführen. Dies alles ist, wenn man es richtig auslegt, völlig wahr und von höchster Bedeutung« (Leibniz 1923–, VI, 4, 480). Auch im *Discours de Métaphysique* (1686) kritisiert Leibniz nicht nur die Verbindung der platonischen Wiedererinnerungslehre (vgl. Platon, *Meno* 85b–d) mit der Idee der Präexistenz der Seele oder mit der pythagoreischen Idee der Metempsychose (Leibniz 1923–, VI, 4, 1570f.). Er entwirft auch eine Alternative zur platonischen Auffassung, der zufolge wir in rationaler Erkenntnis die Ideen der Götter »sehen« (vgl. Platon, *Phaedo* 75d), indem er hervorhebt, dass – auch wenn Ideen im menschlichen Verstand eine Entsprechung in den Ideen im Verstand Gottes haben – wir mit unseren eigenen Ideen denken (Leibniz 1923–, VI, 4, 1574; vgl. Blank 2001, 127–134). Die *Nouveaux Essais* stellen den systematischen Versuch dar, zu erläutern, in welchem Sinn Vernunftbegriffe und Vernunftwahrheiten als dispositionelle Eigenschaften des menschlichen Verstandes aufgefasst werden können. Der in den *Nouveaux Essais* entwickelten Auffassung zufolge sind Vernunftbegriffe und -wahrheiten in dem Sinn eingeboren oder »präformiert«, dass sie das vernünftige menschliche Denken immer schon strukturieren: »Denn die allgemeinen Prinzipien gehen in unser Denken ein und bilden dessen Seele und Zusammenhalt. Sie sind hierfür so notwendig, wie es die Muskeln und Sehnen zum Gehen sind, wenn man auch nicht daran denkt. Der Geist stützt sich jeden Augenblick auf diese Prinzipien [...]« (Leibniz 1996, 47). Deshalb bedarf ihre Aktualisierung nur der Reflexion auf die immer schon vorhandenen Strukturen des menschlichen Verstandes: »In diesem Sinne muß man sagen,

daß die ganze Arithmetik und die ganze Geometrie eingeboren und auf eine potentielle Weise in uns sind, dergestalt, daß man sie, wenn man aufmerksam das im Geiste schon Vorhandene betrachtet und ordnet, darin auffinden kann, ohne sich irgendeiner Wahrheit zu bedienen, die wir durch Erfahrung oder Überlieferung kennen gelernt haben, wie Platon dies in einem Gespräch gezeigt hat, wo er den Sokrates ein Kind durch bloße Fragen, ohne es etwas zu lehren, zu fernliegenden Wahrheiten führen läßt« (Leibniz 1996, 39). Da Leibniz die eingeborenen Vernunftprinzipien und Vernunftbegriffe als notwendige Voraussetzungen des Denkens betrachtet, die implizit in alle unsere Gedanken eingehen, führt die Reflexion, mit deren Hilfe die Vernunftbegriffe und Vernunftwahrheiten erkannt werden, ausgehend von einer Beschreibung unserer mentalen Aktivitäten zur Erkenntnis von notwendigen Voraussetzungen des Denkens. Die Reflexion dringt damit zum »Verstand selbst« vor: Die notwendigen Voraussetzungen des Denkens sind zugleich Begriffe und Wahrheiten, welche die Natur des Verstandes charakterisieren. In diesem Sinn kann Leibniz sagen: »Die Natur der Dinge und die Natur des Geistes wirken hier zusammen. [...] [W]as man das *natürliche Licht* nennt, setzt eine deutliche Erkenntnis voraus, und sehr oft ist die Betrachtung des Wesens der Dinge nichts anderes, als die Betrachtung des Wesens unseres Geistes und jener eingeborenen Ideen, die man nicht draußen zu suchen braucht« (Leibniz 1996, 47; vgl. Blank 2001, 45–55).

Dies hat Konsequenzen sowohl für die Begriffe der Metaphysik als auch für den Begriff der Gerechtigkeit. Riley hat hervorgehoben, dass für Leibniz die Substanztheorie wesentlich für das Verständnis von Gerechtigkeit und Moral ist (Riley 1996, 47). Tatsächlich spricht Leibniz in den *Nouveaux Essais* davon, »daß die wahre Moral sich zur Metaphysik wie die Praxis zur Theorie verhält: denn von der allgemeinen Lehre über die Substanzen hängt die Erkenntnis der Geister und insbesondere die Erkenntnis Gottes und der Seele ab, welche erst der Gerechtigkeit und Tugend ihren rechten Umfang gibt« (Leibniz 1996, 463). Auch schreibt er an Thomas Burnett im Mai 1706, dass Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit nicht »nur von der menschlichen Natur abhängen«, sondern auch »von der Natur intelligenter Substanzen im Allgemeinen« (Leibniz 1875–1890, III, 307). Gegenüber Pierre Coste betont er 1712: »Vom Wissen von der Substanz, und deshalb von der Seele, hängt die Erkenntnis von Tugend und Gerechtigkeit ab« (Leibniz 1875–1890, III, 428). Und zwei Jahre zuvor schreibt er aus einer axiomatisch-deduktiven Perspektive, dass »das große Prinzip der Metaphysik und der Moral behauptet, dass die Welt von der größtmöglichen Intelligenz regiert wird, was bedeutet, dass wir die Welt als eine universale Mon-

archie auffassen müssen« (Leibniz ²1988, 105). Dennoch ist die Kenntnis der Natur individueller Substanzen und der Gerechtigkeit für Leibniz nicht nur die Konsequenz metaphysischer Definitionen und Axiome, sondern auch das Resultat von Reflexion. Erkenntnistheoretisch kommt dies in einer Passage aus einem Schreiben an Königin Sophie Charlotte (1702) zum Ausdruck. Leibniz betont dort, dass »die Betrachtung meiner selbst [...] mich mit Begriffen der Metaphysik versorgt, wie Ursache, Wirkung, Handlung, Ähnlichkeit, usw., und selbst mit Begriffen der Logik und der Moral« (Leibniz 1875–1890, VI, 502). Moralische Erkenntnis hängt deshalb nach der Auffassung von Leibniz vom »natürlichen Licht« (*lumière naturelle*), d. h. der Einsicht der Vernunft, ab: »Zum Beispiel kann man sagen, dass es fürsorgliche Menschen gibt, die nicht gerecht sind, was geschieht, wenn *caritas* nicht hinreichend geregelt wird [...], denn Gerechtigkeit umfasst zugleich *caritas* und die Herrschaft der Vernunft« (Leibniz 1875–1890, VI, 503). In dieser Weise führt Reflexion zur Einsicht, dass Gerechtigkeit ein Abwägen der Proportionen involviert – und eben das ist für Leibniz das Wesen der Weisheit (vgl. Leibniz 1875–1890, II, 134–138). Auch in den *Nouveaux Essais* fasst Leibniz den Begriff der Gerechtigkeit als einen eingeborenen Vernunftbegriff auf, der durch Reflexion nicht hervorgebracht, sondern nur bewusst gemacht werden kann. Wie andere Vernunftbegriffe wird der Begriff der Gerechtigkeit damit als Teil der Natur des menschlichen Verstandes aufgefasst. So spricht Leibniz davon, dass man Gerechtigkeit nicht wie ein Pferd sehen, aber dennoch verstehen, oder vielmehr sogar besser verstehen kann, und fügt an, »die geistigen Eigenschaften« *W* seien »nicht weniger real als die des Körpers« (Leibniz 1996, 303).

3.2. Gerechtigkeit und Sorites-Argumente

In der nahezu gleichzeitig mit den *Nouveaux Essais* entstandenen *Méditation sur la notion commune de la justice* (1703) wird deutlich, auf welche Weise die Methode der Reflexion naturrechtliche und platonistische Aspekte von Leibniz' Theorie der Gerechtigkeit miteinander verbindet. Von einem platonistischen Standpunkt aus schreibt Leibniz in der *Méditation*, dass Gerechtigkeit und Güte »zu den notwendigen und ewigen Wahrheiten in bezug auf die Nature der Dinge gehören, wie Zahlen und Proportionen« (Leibniz ²1988, 45; vgl. Platon, *Euthyphro* 10d–e) Dennoch vertritt er auch die Auffassung, dass das wahre Gute »nichts anderes ist, als was der Vervollkommnung der verstandesbegabten Substanzen dient. Demnach sind offenbar Ordnung, Zufriedenheit, Freude,

Güte und Tugend ihrem Wesen nach etwas Gutes und können niemals schlecht sein, während die Macht, von sich aus, gleichfalls ein Gut ist, weil es, wenn alles übrige gleich bleibt, besser ist, sie zu haben, als sie nicht zu haben. Sie wird indessen ein sicheres Gut nur dann, wenn sie mit Weisheit und Güte verbunden ist [...]« (Leibniz ²1988, 45). Weiter argumentiert Leibniz, dass die platonisch-augustinische *caritas sapientis* nichts anderes als das römisch- oder naturrechtliche *honeste vivere* ist, weil zwischen beiden ein nur gradueller Unterschied besteht. Wie schon in den *Elementa juris naturalis*, verbindet Leibniz die Methode der Reflexion in der Begründung dieser These mit Sorites-Argumenten. Um die Äquivalenz von *justitia particularis* und *justitia universalis* zu begründen, konstruiert er in der *Méditation* Fälle, die zwischen beiden Extremen liegen: »Jemand mag sagen: Ich bin zufrieden, dass mir andere keinen Schaden zufügen, ich verlange überhaupt nicht ihre Hilfe oder ihr Wohlwollen [...]. Aber kann man aufrichtig an dieser Sprache festhalten? Fragen wir ihn doch selbst, was er sagen und erhoffen würde, wenn er wirklich davor stünde, einen Schaden zu leiden, den jemand anderer im Handumdrehen von ihm abwenden könnte. Würde er ihn nicht für einen schlechten Menschen und sogar für einen Feind halten, wenn er ihn in dieser Lage nicht retten wollte?« (Leibniz ²1988, 54). »Wenn man diese Bitte abschläge, hätte er Grund sich zu beklagen, denn er kann urteilen dass man die selbe Bitte äußern würde, wenn man in der selben Lage wäre. Und es ist das Prinzip der Egalität, oder – was dasselbe ist – der Gleichheit oder des selben Grundes, das besagt, dass man gewähren sollte, was immer man in einer ähnlichen Lage wünschen würde, ohne sich – entgegen der Vernunft – darauf zu berufen, privilegiert zu sein oder in der Lage zu sein, seinen Willen als Grund anzuführen« (Leibniz ²1988, 55f.). Riley versteht diese Passagen nur im Sinn einer Berufung auf eine »garden variety of experience« (Riley 1996, 189). Emily Grosholz hingegen sieht in ihnen die kombinierte Anwendung eines Verfahrens der Imagination und des metaphysischen Prinzips der Kontinuität: »Leibniz explicitly invokes the principle of continuity, [and as he] sets up his *continuum*, he insists on the primacy of imagination that permits one to put oneself in another's position, to transcend one's own *point de vue*« (Grosholz 1993, 76). Jedoch übersehen beide Interpreten, dass Vernunft für Leibniz' Theorie der Gerechtigkeit nicht nur in Form eines hypothetisch-deuktiven Verfahrens, sondern auch in Form der reflexiven Analyse der Strukturen unseres Denkens eine Rolle spielt. Leibniz hebt im bereits erwähnten Schreiben an Sophie Charlotte ausdrücklich hervor, dass Reflexion über Imagination hinausgeht: Die Vorstellungskraft (*imagination*) umfasst nur die Ideen

der äußeren Sinne und die Ideen des *sens commun*, nicht aber die Vernunftideen (Leibniz 1875–1890, VI, 500f.). Er wendet aber auch nicht ein schon vorgegebenes metaphysisches Prinzip wie das Prinzip der Kontinuität an. Vielmehr nimmt er seine frühere Strategie der Anwendung von Sorites-Argumenten auf alltägliche Intuitionen zu gerechtem Verhalten an. Diese Strategie steht hinter dem folgenden Argument: »Durch graduelle Abstufungen geleitet wird man zustimmen, dass Menschen nicht nur keinen Schaden anrichten sollten, sondern dass sie auch verhindern sollten, dass Übel geschieht, und dass sie es sogar beheben sollten, wenn es geschehen ist; zumindest insofern sie es ohne Unbequemlichkeit können (und ich untersuche jetzt nicht wie weit diese Unbequemlichkeit gehen mag.)« Leibniz' Argument ist also: Die an den zwischen den Extremen liegenden Fällen deutlich gemachte Struktur unseres eingeborenen Begriffs von Gerechtigkeit impliziert, dass es eine nur graduell abgestufte Kontinuität zwischen den Extremen gibt. Dass deshalb ein nur gradueller Unterschied zwischen der Vorschrift, niemandem Unrecht zu tun, und der Vorschrift, unter geeigneten Umständen Hilfe zu leisten, besteht, wird auf diese Weise als eine »eingeborene« und deshalb »ewige« Vernunftwahrheit aufgefasst: »[G]erecht ist, was in gleichem Maße der Weisheit und der Güte gemäß ist. Die Güte geht darauf aus, das größtmögliche Gut 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 und das Böse zu verhindern, wofern es nicht für ein größeres Gut oder zur Verhinderung eines größeren Übels notwendig ist.« Die These von der Kontinuität wird damit von Leibniz weder als eine Verallgemeinerung von Erfahrungen noch als ein hypothetisches Prinzip eingeführt, sondern als notwendige Voraussetzung unseres alltäglichen Verständnisses moralischen Verhaltens gekennzeichnet. Auf diese Weise verbindet die Theorie des reflexiven Wissens eine naturrechtliche Auffassung von Gerechtigkeit mit einer platonischen. Dass es sich dabei um eine »notion commune« handelt, weist darauf hin, dass der Begriff der Gerechtigkeit allen Menschen implizit gemeinsam ist, und durch Reflexion nur explizit gemacht werden muss. Die Methode der Reflexion ergänzt die Ableitung einer Theorie der Gerechtigkeit aus metaphysischen Axiomen durch eine Beschreibung der Implikationen unseres alltäglichen Verständnisses moralischen Verhaltens. Der Begriff der Gerechtigkeit ist deshalb nicht in einem Bereich abstrakter Gegenstände, sondern im Verstand vernünftiger Wesen, und bildet in diesem Sinn einen Teil der natürlichen Ordnung.

LITERATUR

- Belaval, Y. (1976), *Études leibniziennes*. Paris: Gallimard.
- Blank, A. (2001), *Der logische Aufbau von Leibniz' Metaphysik* (Quellen und Studien zur Philosophie 51). Berlin–New York: Walter de Gruyter.
- Busche, H. (1997), *Leibniz' Weg ins perspektivische Universum. Eine Harmonie im Zeitalter der Berechnung* (Paradeigmata 17). Hamburg: Felix Meiner.
- Dascal, M. (1987), Leibniz's Early Views on Definitions, in: Dascal, M. (1987), *Leibniz. Language, Signs, and Thought* (Foundations of Semiotics 10). Amsterdam–Philadelphia: John Benjamins, 61–80.
- Descartes, R. (1964–1976), *Œuvres*, Hg. von C. Adam/P. Tannery, Nouvelle Présentation, en co-édition avec le Centre National de la Recherche Scientifique. Paris: Vrin.
- Goldenbaum, U. (2002), All you need is love, love ... Leibniz' Vermittlung von Hobbes' Naturrecht und christlicher Nächstenliebe als Grundlage seiner Definition der Gerechtigkeit, in: Abel, G./Engfer, H.-J./Hubig, C., Hg. (2002), *Neuzeitliches Denken. Festschrift für Hans Poser zum 65. Geburtstag*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 209–231.
- Grosholz, E. (1993), Leibniz and the Two Labyrinths, in: Dascal, M./Yakira, E., Hg. (1993), *Leibniz and Adam*. Tel-Aviv: University Publishing Projects, 65–77.
- Heinekamp, A. (1989), Das Glück als höchstes Gut in Leibniz' Philosophie, in: *The Leibniz Renaissance. International Workshop, Firenze, 2–5 giugno 1986* (Biblioteca di storia della scienza 28). Florenz: Leo S. Olschki, 99–125.
- Hobbes, T. (1839–1845), *Opera philosophica, quae latine scripsit, omnia in unum corpus nunc primum collecta*. Hg. von W. Molesworth. London: Bohn/Longman.
- Leibniz, G. W. (1875–1890), *Die Philosophischen Schriften von Gottfried Wilhelm Leibniz*. Hg. von C. I. Gerhardt. Berlin: Winter.
- Leibniz, G. W. (1923–), *Sämtliche Schriften und Briefe*. Hg. von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Darmstadt–Berlin: Akademie Verlag.
- Leibniz, G. W. (1988), *Political Writings*. Hg. und übers. von P. Riley. Cambridge: Cambridge UP.
- Leibniz, G. W. (1996), *Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand*. Übers. von E. Cassirer (Philosophische Bibliothek 498). Hamburg: Felix Meiner.

- Leibniz, G. W. (2003), *Frühe Schriften zum Naturrecht*. Hg. und übers. von H. Busche (Philosophische Bibliothek 543). Hamburg: Felix Meiner.
- Riley, P. (1996), *Leibniz' Universal Jurisprudence. Justice as the Charity of the Wise*. Cambridge/MA–London: Harvard UP.
- Zarka, Y.-C. (1992), Leibniz lecteur de Hobbes: toute-puissance divine et perfection du monde, in: Heinekamp, A./Robinet, A., Hg. (1992), *Le meilleur des mondes* (Studia Leibnitiana Sonderheft 21). Stuttgart: Franz Steiner, 113 bis 128.