

Ein Holzweg der Leibniz-Interpretation

Hans Heinz Holz, Herr und Knecht bei Leibniz und Hegel.
Zur Interpretation der Klassengesellschaft.
Luchterhand, Neuwied und Berlin 1968, 115 S.

Von Wolfgang HÜBENER (Berlin)

Konstruktive Interpretationen gelten denen, die mit dem interpretierten Sachverhalt keine eigene geistige Erfahrung gemacht haben, nicht selten als nicht falsifizierbar. Jede mögliche Kritik an ihnen wird, wo sich der soziologische Relativismus mit einem historischen Agnostizismus paart, sogleich als ebenfalls bloß eine Interpretation angesehen. Oder aber die Möglichkeit des Verstehens einer Deutung wird an die Gleichartigkeit der ideologischen Position geknüpft; einem Nicht-Marxisten müsse als falsch und unbegründet erscheinen, was dem, der sich zu den Prinzipien des historischen Materialismus bekenne, unbezweifelbar gewiß sei. Den Finger auf philologische Inkorrektheiten zu legen, gilt in dieser Sphäre als verpönt. Wenn der Autor auch hier und da falsch übersetzt habe – und dies wird im vorliegenden Falle, da es sich nachgerade herumgesprochen hat, a limine zugestanden –, so habe er doch etwas Richtiges gesehen. Mit dieser Ausflucht soll dem Zweifler eine Ebene der Reflexion bedeutet werden, die er selbst bislang nicht erreicht habe und vor der er verstummen müsse. Es würde sich Verlegenheit ausbreiten, wenn nun noch der Nachweis der Nichtbeeinträchtigung der Richtigkeit dieses Richtigen durch die genannten oder andere Mängel gefordert würde.

Die Beziehung des Geistes zum Buchstaben aber ist in philosophischen Texten offensichtlich so eng, daß sich dieser nicht ohne Gefahr für jenen vernachlässigen ließe. So wird etwa der Sinn der aus protestantischen Metaphysikkompendien geläufigen ramistischen Unterscheidung von *causa socia* und *causa solitaria* unweigerlich auf den Kopf gestellt, wenn man Leibniz sie in der Form ‚*causa soluta – solidaria*‘ adaptieren läßt. (Schepers hat diesen Lesefehler Kabitz' – einen von zahllosen – zur Hälfte korrigiert.) Leibniz' lapidare Kennzeichnung der Rechtlosigkeit der Spanier, ‚*Hispani civiliter mortui*‘, wird nach Sinn und Umfang verändert, wenn man in ihr nur die Charakteristik einer Klasse vermutet und sie besagen läßt, das spanische Bürger-tum sei (*simpliciter*?) tot. (So H. in seiner Ausgabe der politischen Schriften Leibniz', Bd. 1 [1966], S. 193.) Ein vom jungen Leibniz notiertes Bedenken hinsichtlich der Folgerung ‚*Deus peccatum intendit, non tamen est peccati causa moralis*‘ wird geradezu widersinnig, wenn der Herausgeber ihr im Wege einer vorgeblichen Textemendation die Gestalt ‚*Deus peccatum non intendit, non ergo est peccati causa moralis*‘ geben zu müssen meint. (So Kabitz, Ak.-A. VI, 1, 27, Z. 27, den wir bis zum Erweis des Gegenteils für den Urheber der Bleistiftkorrektur in Hann., Nds. L. B., Leibn. Marg. 32, 1, p. 15 halten.) Durch zahllose Erfahrungen dieser Art gewitzigt, werden wir in der Beurteilung der vorliegenden Studie, die dem Vernehmen nach eine schon in den fünfziger Jahren in Leipzig eingereichte, aber bislang im Jahresverzeichnis der Hochschulschriften nicht verzeichnete Dissertation ist, unser Augenmerk zunächst auf Übersetzungsfehler richten und von dort zu irrigen problemgeschichtlichen Feststellungen und unausgewiesenen Geschichtsspekulationen aufsteigen. Der Erweis der mangelhaften Tragfähigkeit des buchstäblichen Fundaments wird den luftigen Konstruktionen der ideologiegeschichtlichen Analyse von selbst den Schein der Unerschütterlichkeit nehmen. Da H.' Leibnizdeutung ungleich mehr Angriffspunkte bietet als die Partien über Hegel und den jungen Marx, wird sie im Mittelpunkt der Kritik stehen müssen.

H. fügt seiner Untersuchung eine zweisprachige Ausgabe eines von Leibniz ‚*De Jure et Justitia*‘ betitelten Textes bei, überzeugt, dieses „bisher völlig unbeachtet“ gebliebene Manuskript müsse „sozusagen noch einmal entdeckt werden“ (86). Diese Feststellung läßt sich ineins mit der offensichtlichen Unbekanntschaft des Vf. nicht nur mit den jüngeren Untersuchungen von Schneiders und Schneider, sondern auch mit den zusammenfassenden Darstellungen Gruas aus dem frühen Entstehungsdatum dieser Abhandlung erklären. In den Wiederabdruck des seinerzeit von Grua kritisch edierten Entwurfes haben sich einige teilweise sinnstörende Druckfehler eingeschlichen (lies z. B. 87, Z. 9 *benevolentia*, 88, Z. 16 *incredibiles inde*, Z. 23 *eum qui lo-*

cupletior, 89, Z. 31 curare, Z. 32 perficiantur; beharrlich wird auch mit einem Druckfehler bei Grua 1849–63 als Erscheinungsdatum von Guhrauers Ausgabe der ‚Deutschen Schriften‘ Leibniz‘ genannt). Feldens ‚Elementa juris universi‘, an denen sich Leibniz weithin orientiert hat, scheinen zwar im Literaturverzeichnis auf, sind aber zweifellos nicht benutzt worden. Gruas Praxis, Leibniztexte mit Parallelstellen aus Felden zu kontrapunktieren, ist H. augenscheinlich nicht deutlich geworden. In einem Falle hat er von 16 Hinweisen nur einen bemerkt (vgl. 98, Anm. 7). Peinlich berührt es, daß er nicht selten dort, wo er bei den Herausgebern einen textkritischen Hinweis gefunden hat, einen Rekurs auf das Manuskript affektiert. Bisweilen rächt sich der Verzicht auf Autopsie, so etwa, wenn er (Leibniz, Polit. Schr. II (1967), 132, Anm. 17) eine Umstellung „gegenüber dem Manuskript“ vornimmt und damit nur einen von Grua bereits korrigierten Druckfehler aus eigener Kraft bemerkt hat. Ein Rückschritt hinter Grua ist es auch, daß er zwar dessen (Streichungen markierende) eckige Klammern sorgsam in rekursive Anmerkungen der angedeuteten Art übersetzt, die (Zusätze heraushebenden) spitzen Klammern aber einfach wegläßt. Hierdurch wird das für derartige Entwürfe Leibnizens typische Wechselspiel von Streichung und fast wörtlichem Wiederaufgreifen zu störender Wiederholung.

Mit der lateinischen Grammatik steht H. auf dem Kriegsfuß. Er entdeckt 91 ff., daß „die Wissenschaft auf den Eifer zur Liebe gelenkt werden soll“ (*zelus caritatis scientiâ regi debet*), daß „man wissen muß, daß für jedes ein Grund angegeben werden kann, wie lange es richtig ist“ (will sagen, *scire heißt gemäß dem principium rationis sufficientis: rationem cuiusque reddere posse, quousque satis est*), daß die Menschen in Trägheit erschlaffen würden, wenn sie „die öffentliche Sorge auf sich nehmen sollten“ (*si . . . publicâ curâ sustentarentur*), daß Recht die Gewalt ist, „die auf das Gerechte hinwirkt“ (*quae in justum [masc.] cadit*), daß es wünschenswert wäre, daß „alle an der Macht und an der Sorge für den Staat teilhätten“ (*ut omnia essent in potestate et cura Reipublicae*), daß wir die Menschen für gleich halten sollten, „wenn wir nicht lieber . . . vom Ausgang eines zukünftigen Krieges den Spruch der Vorsehung eher erwarten wollen, als den Vorurteilen der Gegenwart zu folgen“ (*nisi . . . ab eventu belli futurae (!) providentiae sententiam expectare potius quam praesentis praeiudicium sequi malle*), und derlei Absonderlichkeiten mehr. Das gehäufte Auftreten derartiger lapsus auf so engem Raum gefährdet in der Verfehlung des Litteralsinnes unweigerlich das Verständnis des doktrinellen Gehalts des Textes.

Die Entscheidung der Frage, ob H. in den Widersinnigkeiten seiner Übersetzung nur deshalb noch einen eindeutigen Sinn hat finden können, weil seine politische Grundüberzeugung seiner philologischen Ungeschicklichkeit gütig zu Hilfe gekommen ist, oder ob sie es gerade ist, die ihm den Blick für den Buchstaben getrübt hat, mag seiner eigenen Gewissensforschung überlassen bleiben. Kühn übersetzt er sich Leibniz‘ Forderung nach einer Güterdistribution, aus welcher in summa die größte derzeit mögliche Vollkommenheit der Gesellschaft (*maxima totius societatis perfectio possibilis, quae prout nunc sunt res humanae, sperari possit*) folgen würde, in ein Resultieren der höchstmöglichen gesellschaftlichen Vollkommenheit überhaupt, „was (*quae!*), wie es jetzt um die menschlichen Angelegenheiten steht, erhofft werden kann“. Was anders kann sich hierin ausdrücken als die „Aufbruchstimmung einer zum Umsturz der bestehenden schlechten Verhältnisse drängenden Klasse“ (63)? Leibniz ist „zweifellos“ (ebd.) der Ansicht, die Entwicklung sei so weit fortgeschritten, daß die klassenlose, kommunistische Gesellschaft verwirklicht werden kann, spricht er doch zu allem Überfluß von einer „Aufhebung des Besitzes“, die „zu einem gewissen Kommunismus (*communio quaedam*)“ (67) führen würde – eine Idee, die „bei Hegel nicht einmal als Perspektive in den Blick“ komme (vgl. 72). Aber, wie so oft, hat H. nur falsch übersetzt. Das ‚*dispensatorum iudicio sua omnia committere*‘ meint nicht: „durch Aufhebungsurteil“ (!) all seine Habe preisgeben, sondern akzentuiert (worauf schon Grua einen Hinweis gegeben hat) die fiskalische Seite des ‚*omnia autoritate publica suscipere*‘ von ‚*De iudice controversiarum*‘, § 40 (Ak.-A. VI, 1, 554). ‚*Communio*‘ besagt für Leibniz, wo nicht *communio juris*, eine Sozietätsbildung nach dem Vorbild der geistlichen Orden. Diese Idee einer ‚*communio, qualis religiosorum*‘ hatte er schon früh von Johann Joachim Becher übernommen (vgl. Ak.-A. IV, 1, 553, § 12/3). Da zudem in dem alten staatsrechtlichen terminus technicus ‚*legem iubere*‘ eher Billigung als Forderung liegt, ist die Wieder-gabe von ‚*leges cuiusdam communionis iubere*‘ mit ‚Gesetze einer gewissen Vereinigung hei-

schen' unscharf, die Ausdeutung dieser Formel im Sinne eines kommunistischen Umsturzes jedoch gänzlich unmöglich.

H. hätte an dieser Stelle gut getan, wenn er den Versuch unterlassen hätte, seine Auffassung durch einen Exkurs zu Grundbegriffen der leibnizischen Metaphysik zu erhärten. Er rechtfertigt nämlich seine Mißdeutung des ‚*quae sperari possit*‘ mit der Behauptung, die mögliche Vollkommenheit sei für Leibniz „real möglich“, (d. h.?) „logisch möglich“, eine der Zielideen, wie wir sie „aus der Natur als dem Ewigen selbst ableiten“, insofern „intentional gesetzt, und zwar von Natur aus gesetzt“, denn „die logische Möglichkeit eines ewig und natürlich Gültigen rechtfertigt dessen Setzung“ (64). Den Hintergrund für diese wunderlich vieldeutige Rede bildet ein einziges Zitat über die ewigen Wahrheiten oder Possibilen (Grua 637), in dem von einer Gleichsetzung des Natürlichen und Ewigen und einer Ableitung intentionaler Sätze aus ihm ebensowenig die Rede ist wie von logisch-realer Möglichkeit. Die traditionelle Unterscheidung einer *potentia logica* im Sinne einer bloßen *non-repugnantia extremorum* von der *potentia realis* als dem *contineri in alicuius potentia* (cf. Suarez, *Disp. met.*, d. 42, s. 3, n. 9) ist – sofern H., der beides zur logischen Möglichkeit eines natürlich Gültigen vermergt, mit dem Gebrauch dieser Begriffe überhaupt eine deutliche Vorstellung verbindet – auf Leibniz' Gedanken einer Restriktion des allem Möglichen innewohnenden *conatus ad existentiam* durch Inkompatibilität unter dem Gesichtspunkt des *plurimum realitatis* (cf. Couturat, *Opusc.* p. 530, 534) schwerlich anwendbar.

Läßt sich Marx' Devise „Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“ in unserem Text wiederfinden? H. ist fest davon überzeugt und übersetzt sich das ‚*singulis laborum pariter ac fructuum voluptatumque dimensum dare*‘ dahin, es solle im besten Staat allen „das Maß der Arbeit gleich dem des Lohnes und der Bedürfnisse (Begierden) gegeben“ werden. Freilich sind von Staats oder Gesellschaft wegen zugemessene *voluptates* keineswegs originäre Bedürfnisse oder Begierden. Sodann verläßt Leibnizens *fructus*-Begriff mit den Unterscheidungen von Zins (*fructus pecuniae*), Zinseszins (*fructum fructuum*), Nießbrauch (*ususfructus*), erlangten und zu erlangendem Gewinn (*fructus percepti und percipiendi*), Erträgen eines *lucrare ex industria* (*fructus industriales*) und eines solchen *ex casu* (*fructus fortunae*) nicht den Problembereich des traditionellen Gewinnrechts (*jus lucrandi*). Der *proprius ipsarum rerum fructus* (vgl. Grua 845) bleibt zwar in Gestalt des *fructus industrialis* auf die zu seiner Hervorbringung verwandte Mühe zurückbezogen, ist aber kein Arbeitslohn im moderneren Sinne. Dies sieht H. auch, wenn er feststellt, Besitz und Arbeit seien bei Leibniz noch „unvermittelt gedacht“ (56). Wir werden ihm daher darin nicht beipflichten können, daß der von ihm in das fälschlich nicht-adverbiell konstruierte ‚*pariter ac*‘ gelegte Gedanke „absolut revolutionär“ (65) ist und Leibniz als „Gesellschaftskritiker und -utopiker größten Formats“ (66) erweist, zumal er auch dessen recht liberalistisch klingende Aussagen über das Betätigungsfeld des Privatfleißes gründlich mißverstanden hat. Für Leibniz nämlich ist einem jeden die Freiheit gelassen zu erwerben und d. h. die verschiedensten Dinge – sei es durch glücklichen Zufall oder durch Fleiß – in seine Verfügungsgewalt zu bringen, damit er einen bleibenden Ansporn zur Tätigkeit hat und nicht, der Notwendigkeit eigener Anstrengung enthoben, der öffentlichen Sorge zur Last fällt (cf. Grua 610, 619). Dies meint der Ausdruck, jedem seien vom Staat oder a fortuna oder durch Erbgang *aliqua assignata, in quibus industriae privatae materies relicta esset*. H. macht aus diesem für die Entfaltung des Erwerbsfleißes offengehaltenen Freiraum eine staatliche oder sonstige Zuteilung an alle diejenigen, „bei denen die Anlage zu privatem Fleiß erhalten geblieben ist“ (94), und hat damit an die Stelle des Gedankens einer auf sich selbst verwiesenen Bemühung wiederum den einer Zuweisung von außen gesetzt, der durch den ersteren gerade wirksam ausgeschlossen werden sollte.

Verwunderlich ist, daß H. die Aussage des Textes ausgerechnet dort verkürzt, wo Leibniz es billigt, daß den Reichen unverhältnismäßig hohe Abgabenlasten auferlegt werden. Er übersetzt das ‚*magis quam proportione facultatum*‘ mit „in größerem Maße und im Verhältnis zu ihrem Vermögen“, wodurch der Nachsatz, man dürfe alles nicht so sehr nach dem Gesichtspunkt der Gleichheit und einer gewissen Verhältnismäßigkeit“ (*non tam aequalitibus aut proportionibus quibusdam*) beurteilen, sinnlos wird. (Die irrige Übersetzung des ‚*effectu eius quod in summa . . . maxime iuvat . . . , omnia dijudicari*‘ mit einem Beurteiltwerden von allem „nach seiner Wirkung . . . , auf Grund welcher es . . . am meisten nützt . . .“ nehmen wir dabei

als uns nun schon geläufige Übung in Kauf.) Der Grund dieser Unstimmigkeit liegt darin, daß Leibniz (vgl. Grua 607) von der aus der ‚Nikomachischen Ethik‘ geläufigen Unterscheidung von *aequalitas arithmetica* (striktter, privatrechtlicher, kommutativer Gleichheit) und *aequalitas geometrica* (öffentlich-rechtlicher, distributiver Verhältnismäßigkeit oder *aequitas*) ausgeht und der Ansicht ist, hinsichtlich jener seien die Menschen ungeachtet der Ungleichheit ihres Besitzes für gleich zu erachten, hinsichtlich dieser aber die Reichen unverhältnismäßig belastbar, während H. nur den faktischen Besitz einerseits und die noch erträgliche und so ‚verhältnismäßige‘ Belastung andererseits im Auge hat. So kann er meinen, daß Leibniz die von ihm doch auch in diesem Text nachdrücklich verteidigte *aequalitas juris privati* als Trugbild von Gleichheit entlarvt (vgl. 65) und die Inanspruchnahme des Vermögens für ihn gerade darin, daß sie die *proportio als inaequalitas inter inaequalia* sprengt, den Charakter der Verhältnismäßigkeit gewinnt. (H. ist offensichtlich der diesen Überlegungen zugrunde liegende Unterschied von kommutativer und distributiver Gerechtigkeit nicht bekannt. Er geht vielmehr, wenn er von der rein administrativen Funktion der „distributiven Organe“ [vgl. 56, gemeint ist die Handelstätigkeit der Kaufleute] oder der „Ausbeutung der Produzenten durch die Distribuierenden“ [vgl. Leibniz, Pol. Schr. II, 15] redet, unbekümmert von dem nicht proportionalen Distributionsbegriff der neueren Nationalökonomie aus.)

Leibniz' Versuch, die Vereinigung der Vollkommenheiten nicht als einfache Addition, sondern als Multiplikation zu verstehen, hat H. völlig mißverstanden. Schon in dem Brief an Arnould vom November 1671 hat Leibniz den *magnus usus* dieser Unterscheidung für die *doctrina justitiae* eingehend erläutert. Hat jemand, heißt es dort (vgl. Abk.-A. II, 1, 174) 3 Grade Weisheit und 4 Grade Macht, ist sein Gesamtwert mit 12 einzuschätzen, denn er kann sich in jedem Grade seiner Macht der Weisheit bedienen. Hierfür heißt es in unserem Text, der *usus sapientiae* werde ‚in qualibet facultatum parte‘ betrachtet, was H. mit nicht geringem Ungeschick dahin versteht, der Gebrauch der Weisheit werde „in gewisser Hinsicht als Eigenschaft betrachtet“. Den ‚*ductus in se invicem*‘ (für Leibniz synonym mit Multiplikation) übersetzt er sich als „Tendenz“. Aus dem Vorgang des Multiplizierens (*unum totum singulis alterius partibus applicare*) macht er ein Angewandtwerden der einzelnen Teile „als ein Ganzes aus miteinander verknüpften Teilen“. Wenn der Sinn der Multiplikation für Leibniz darin liegt, daß keine der Vollkommenheiten ihre Kräfte ohne eine andere hinlänglich zur Entfaltung bringen kann (*manifestum est, unum eorum sine alio vires suas exercere satis non posse*), besagt dies nach H. nur, es könne „nicht genug sein, daß“ der, welcher mehrere Vollkommenheiten besitzt, „seine Kräfte einzeln, eine von ihnen ohne die andere, ausübt“. Uns ist fraglich, ob irgend jemand mit dem solcherart bis zur Unverständlichkeit verstümmelten Text noch einen begründeten Sinn verbinden kann.

Nach Einführung des Begriffs dessen, *quod in summa optimum est*, fügt Leibniz hinzu: *id enim et divinae voluntati congruere constat*. H. hat diesen Satz als einzigen unübersetzt gelassen. Ist dies Zufall? Wir wagen dies vermutungsweise zu bezweifeln, denn für H. haben theologische Formulierungen in diesen sozialphilosophischen Zusammenhängen bei Leibniz nur symbolischen Wert (vgl. 68) und sind lediglich das „Gewand“, in dem etwa die Gleichheitsforderung „in seiner Zeit allein erhoben werden und Gehör finden konnte“ (21), wobei er voraussetzt, daß die in der Klassengesellschaft mit Füßen getretene Menschenwürde sich „in dieser nicht auf ein rein weltliches Argument“ stützen ließ (vgl. 45) und daher im Transzendenten gesucht werden mußte (vgl. 44). Derartige Vermutungen bedürfen aber nicht nur für die Person Leibnizens eines eingehenden Nachweises. Thomas von Aquino jedenfalls findet weder an Isidors Sentenz ‚*communis omnium possessio et una libertas est de iure naturali*‘ (cf. S. Th. II, 1, 94, 5 arg. 3) noch an der Völkerrechtsdefinition von Gaius, *es sei dasjenige Recht, quod naturalis ratio inter omnes homines constituit* (cf. S. th. II, 2, 57, 3 co.) etwas Anstößiges. Auch das Schulaxiom ‚*Omnes homines nascuntur liberi et sui juris*‘ wird zwar allenfalls von einem rigiden Aristoteliker wie Paul Rabe bestritten (cf. *Cursus philos.*, Königsberg 1703, p. 682 sqq.), sprengt aber keineswegs den Rahmen der christlichen Tradition. Wenn H. sich daher konsequent bemüht, den theologischen Horizont auszulöschen, in dem Leibniz seine Rechtsmetaphysik gesehen hat, kann er weder ihm noch den traditionellen theologischen Traktaten ‚*de legibus*‘ und ‚*de iustitia et iure*‘ gerecht werden. Dies dürfte Grua zur Genüge erwiesen haben.

Es ist keine Phrase, wenn Leibniz die Ansicht vertritt, daß wir im *bonum commune* die *gloria Dei* befördern (cf. Grua 609), oder daß das ‚*honeste vivere*‘ als die erste von Ulpian's allgemeinen Rechtsregeln – weit entfernt, der Klassengesellschaft nur das Ideal einer klassenlosen Gesellschaft entgegenzusetzen, wie H. 62 meint – vor allem auf unsere Gemeinschaft (*societas*) mit Gott zielt und den Vorrang der *societas divina* vor der *societas humana* und den *res humanae huius vitae* ausdrückt (cf. Grua 607, 641, 242, Ak. – A. VI, 1, 301); denn der beste Staat (*optima Respublica*) ist für ihn zumindest seit der späteren Pariser Zeit durchgängig derjenige, welcher als das ‚Geisterreich‘ (*civitas* oder *societas mentium*) unter der Alleinherrschaft Gottes steht (*cuius Monarcha Deus est*, vgl. Grua 171, 174, 377, 608, 617, Jagod. Elem. 38, Ak. – A. VI, 1, 300, Moll. 16 u. ö. und die Belege Gruas zur ‚*cité de Dieu*‘, *Jurispr. univ.* 371 f.), und in dem der „Gegensatz von Moral und Recht“ nicht, wie für H. (vgl. 62) durch den Fortfall der Klassengegensätze, sondern durch den Zusammenfall der praktischen Theologie mit einer *Jurisprudentia sacra* oder *divina* aufgehoben wird (vgl. *Dut.* IV, 3, 261, VI, 1, 84, Grua 241, 377). Nichts spricht auch dafür, daß er der nicht auf Offenbarung, sondern auf die uns eingepflanzte natürliche Religion gegründeten Kirche Gottes, die er als letzte der natürlichen Gemeinschaften anführt (vgl. Grua 603), wie H. annimmt, einen „weltlichen, säkularisierten Sinn“ – nämlich den einer nur noch symbolisch unter dem Bild der Gemeinschaft der Heiligen begriffenen „kommunistisch organisierten Gesellschaftsordnung“ – hat geben wollen (vgl. 68), denn die *religio naturalis* ist ihm gerade über das *ius naturae* hinaus dasjenige Moment, welches macht, *ut cum Deo quoque sit societas* (cf. Grua 690).

Für H. spiegelt sich in Leibniz' sozialphilosophischen Entwürfen das „Drängen des aufsteigenden Bürgertums zur Macht“, „die revolutionäre Ideologie“, „der klassenkämpferische Elan der aufstrebenden Klasse“ (30, 43). Mit ihm beginne „die Aufklärung in großem Stile“ (7). Er stehe „am Anfang des bürgerlichen Zeitalters in Deutschland“, mache hier als erster Denker „die bürgerliche Gesellschaft zum Inhalt seiner Philosophie“ (5), kritisiere „treffend die Widersprüche der kapitalistischen Gesellschaft noch vor deren Reifezustand“ und entwerfe „das Gegenbild einer kommunistischen Gesellschaft“ (66). Man hätte eher erwartet, ihn als Fürstendiener und Ideologen des Merkantilismus charakterisiert zu finden. Läßt der Vf. ihn nur mangels sozialgeschichtlicher Detailkenntnisse eine neue, bis zu Hegel hin einheitliche Epoche begründen? Er macht jedenfalls nicht den leisesten Versuch einer Analyse der gesellschaftspolitischen Situation des späteren 17. Jahrhunderts und läßt das Verhältnis Leibniz' zu den politischen und rechtsphilosophischen Bestrebungen seiner Zeitgenossen ebenso unbestimmt wie die besondere Form seiner ‚Bürgerlichkeit‘. Bekanntlich hat das vorzugsweise theoretische und persönliche Interesse des jungen Leibniz den *Principes Germaniae* gegolten. Zu einer Zeit, da die ‚alte hohe Doktorglorie‘ der bürgerlichen Hofjuristen ihrem Ende entgegenging, zieht er eine politische Karriere der Universitätslaufbahn vor. Die reichsfreien Städte scheiden für ihn als geschichtsbestimmende Mächte aus, weil sie wegen ihres geringen Territoriums außerstande sind, etwas Wesentliches zur *summa rerum Europae generalium* beizutragen (vgl. Ak. – A. IV, 2, 18; 62). Ganz im Sinne seiner Zeit entwirft er schon früh den Idealplan einer Residenzstadt. Ebenfalls den absolutistischen Zeittendenzen gemäß ist seine Parteinarbeit gegen den nicht protektionierten Kommerz (einst die Quelle des Reichtums der Städte als Fernhandelszentren) und für das Manufakturwesen. Daß die Stadt Hannover, erst 1636 gegen den Widerstand ihrer Bürger zur Residenz gemacht, bei nicht zuletzt durch die herzogliche Steuerpolitik zerstörten Finanzen 1699 durch die Absetzung des Rates ihre politische Selbständigkeit verliert, scheint ihn nicht sonderlich berührt zu haben. Er selbst steigt trotz vielfacher Mißhelligkeiten zu einem der höchstbezahlten deutschen Hofbeamten auf und führt den Adelstitel, ohne daß sich eine gültige Nobilitierung je hätte nachweisen lassen. Stimmt dies alles zum Bilde eines frühbürgerlichen Revolutionärs? Ist der Absolutismus in sich schon die Morgenröte der bürgerlichen (und d. h. für H. industriekapitalistischen) Epoche und nicht vielmehr eine spätf feudalistische Reaktion auf eine längere Phase frühkapitalistischer Prosperität? Es ist verwunderlich, daß H. sich als Marxist in diesen Fragen zu keiner historischen Präzisierung versteht.

Wir lesen mit Erstaunen, daß H. die alten Ulpianischen Grundregeln des *honeste vivere*, *alterum non laedere*, *suum cuique tribuere*, die in die Eingangskapitel der Justinianischen Institutionen und Digesten aufgenommen worden sind (cf. *Inst.* 1, 1, 3, *Dig.* 1, 1, 10, 1), nicht nur für originale Entdeckungen Leibnizens, sondern auch für „vorweisende“, „weit über die Zeit

des Bürgertums hinaus“ gültige Gedanken hält, mit denen die „kapitalistischen Gesellschaftsverhältnisse“ übersprungen und „konkrete Züge der klassenlosen Gesellschaft auf unreifer Bewußtseinsstufe“ antizipiert sind (vgl. 62 f., 67). Da derartige (den Juristen seit vielen Jahrhunderten geläufige) Überlegungen „jedenfalls zu radikal“ waren, „als daß Leibniz je an eine Publikation gedacht haben könnte“ (86), hat er – dessen ist H. gewiß – die entsprechenden Aufzeichnungen „sorgfältig vor den Augen der Öffentlichkeit“ gehütet (vgl. 69).

Nicht weniger erstaunt es uns, daß H. das klassische Lehrstück von den ‚natürlichen Gesellschaften‘ aus dem Anfang der aristotelischen Politik – von den Aristoteleskommentatoren und Juristen unzählige Male behandelt – ebenfalls als ein Produkt leibnizischen Denkens ansieht. Der problemgeschichtlichen Perspektive ermangelnd verdeutlicht er sich das ‚natürlich‘ mit ‚die ökonomische Basis des menschlichen Seins betreffend‘ (vgl. 20). Insofern für Aristoteles die Darstellung der Politik, da jede πόλις aus οἰκίαι bestehe, mit der οἰκονομία beginnen muß (cf. Pol. I, 3, 1253b1 sqq.), hat er damit unfreiwillig etwas teilweise Richtiges gesagt. Freilich rechnen Felden und Leibniz zu den societates naturales nicht nur die allerkleinsten, im älteren Sinne ‚ökonomischen‘ Gemeinschaften, sondern jener auch die Völkergemeinschaft (universalissima gentium et nationum societas, cf. Elem. (1664) p. I, c. 1, m. 4, p. 5), dieser, wie erwähnt, die Kirche Gottes. Lege ich jedoch einen modernen Begriff der ökonomischen Basis zugrunde, habe ich den traditionellen Sinn der Zuordnung der Beziehung von Herr und Knecht zu dem Komplex der natürlichen Gesellschaften schon im Ansatz doppelt verfehlt. Einmal hat die societas herilis, quae intercedit inter dominum et servum, von Aristoteles bis Kant (Met. d. Sitten § 30. Des Rechts d. häusl. Gesellsch. 3. Teil: Das Hausherrn-Recht) als eine der drei Formen der societas domestica gegolten. Ihre Ausdeutung im Sinne einer die Gesellschaft insgesamt spaltenden Klassenantagonismus verbietet sich also. (H. scheint weder die Terminologie noch den systematischen Kontext zu kennen, denn sonst könnte er nicht, obwohl Grua p. 601 auf den entsprechenden Artikel in Feldens Handbuch verweist und auch p. 596 aus dessen ‚Collegium textuale‘ einen Satz über die herilis societas mitteilt, ungescheut behaupten, die „Ausarbeitung des Verhältnisses von Herr und Knecht“ sei [vgl. 98, Anm. 7] bei Aristoteles und Felden „ohne Gegenstück und von Leibniz über die vorgegebene Rechts- und Gesellschaftslehre hinaus entwickelt“.) Zum andern unterscheidet das ständische Gesellschaftsdenken mit Thomas von Aquino scharf zwischen bleibenden Verpflichtungen und de facili wechselnden äußeren Umständen. Herr oder Knecht (und d. h. sui iuris vel alieni) zu sein, betrifft den status hominis. Reichtum und Armut, gesellschaftlicher Rang (dignitas) oder Plebejertum dagegen sind nicht standesbegründend (cf. Thomas, S. th. II, 2, 183, 1 co.). Ein derartiger hauswirtschaftlich-ständischer Begriff von Herr und Knecht verträgt sich schwerlich mit dem Marxschen Klassenbegriff, der beinhaltet, daß „Millionen von Familien unter ökonomischen Existenzbedingungen leben, die ihre Lebensweise, ihre Interessen und ihre Bildung von denen der anderen Klassen trennen und ihnen feindlich gegenüberstellen“ (vgl. K. Marx, D. achtz. Brum. d. L. B., MEW 8, 198).

Die Bestimmung der Gemeinschaft von Herr und Knecht als natürliche Rangordnung „übernimmt“ Leibniz nach H. „aus einer alten, bereits im vorphilosophischen Griechentum verwurzelten Tradition“ (101, Anm. 29). Gedacht ist hierbei an die „Scheidung der Urhorde in primitive Klassen“ durch die Fähigkeit einiger, „den Produktionsprozeß“ durch verständige, vorausschauende Planung „vorsorgend zu gestalten“ – Überlegungen, mit denen H. die ihm offensichtlich nicht bekannte aristotelische Formel vom zum ἄρχον φύσει bestimmten δυνάμενον τῇ διανοίᾳ προορᾶν (cf. Pol. I, 2, 1252a31) ingenüös wiederentdeckt. Aristoteles als der wahre Urheber dieser Lehre hatte dagegen den Begriff des φύσει δοῦλος gegen die These des Gorgiaschülers Alkidamas, niemand sei von Natur Sklave, allererst wieder zu begründen. Es ist darum ein groteskes Mißverständnis, wenn H. in dem „Maßstab der ‚natürlichen‘ Klassifizierung der Menschen auf Grund der Verstandesqualitäten“ ein „aufklärerisch-revolutionäres“, gegen den hereditären Feudalismus gerichtetes Element“ findet (vgl. 30). Das ganze Lehrstück verdankt vielmehr seine traditionelle Gestalt der Abwehr der weitaus revolutionärereren sophistischen Gegenthese, Herrschaft und Sklaverei seien widernatürlich (in der aristotelischen Wiedergabe: παρὰ φύσιν τὸ δεσπόζειν, 1253b20, und: πᾶσα δουλεία παρὰ φύσιν ἐστὶ, 1254a19) Herr und Knecht unterschieden sich lediglich νόμῳ, aber nicht φύσει (1253b21 sq.). Da der letztere Gedanke im römischen Recht wiederkehrt, hat ein aristotelisch geschulter Jurist wie Felden Mühe, an der Natürlichkeit der Knechtschaft fest-

zuhalten. Anders als für Aristoteles, der gemeint hatte, die φύσις „wolle“ den Unterschied von Freien und Sklaven auch dadurch ausdrücken, daß sie ihre Körper verschieden bilde (cf. 1254b27 sq.), scheint ihm die societas herilis einem Irrtum der Natur zu entspringen. Sie dürfe daher nicht für eine völlig natürliche (pro mere naturali) gehalten werden, weshalb auch das römische Recht, das die Knechtschaft als eine constitutio betrachte, qua quis contra naturam dominio alieno subicitur, nicht des Irrtums zu beschuldigen sei (cf. Elem. p. I, c. 1, m. 1. a. 2, p. 2sq.). Dieser gemäßigte Antiaristotelismus läßt sich auch bei Thomas von Aquino nachweisen, der die Natürlichkeit der Knechtschaft zu einer utilitas consequens abgeschwächt hatte. Absolut betrachtet gebe es keine ratio naturalis, warum der eine mehr Sklave sei als der andere (cf. S. th. II, 2, 57, 3 ad 2); distinctio possessionum et servitus non sunt inductae a natura, sed per hominum rationem ad utilitatem humanae vitae (S. th. II, 1, 94, 5 ad 3). Auch ein apud Romanenses (wie die protestantischen Autoren zu sagen pflegten) viel zitierter konservativer Schulphilosoph wie Edmond Pourchot, dessen ‚Institutiones philosophicae‘ zwischen 1695 und 1760 häufig aufgelegt worden sind, betont gegen den aristotelischen Begriff des μη αὐτοῦ φύσει ὄν mit großem Nachdruck, daß diejenigen, qui sunt in famulatu – und so versteht er die Naturknechtschaft –, immer sui juris bleiben. Sie seien zwar in familia alterius, aber nicht in illius dominio, denn die Freiheit sei mit dem römischen Recht ein Naturvermögen (facultas naturalis) des Menschen. Hier kommt überdies, ‚cum de servis nunc agimus inter Christianos‘, das paulinische οὐκ ἐνι δοῦλος οὐδὲ ἐλευθερος (Gal. 3, 28) kräftig zur Geltung. (Cf. Inst. phil. t. IV [Venedig 1720], p. 462sq., 289).

Angesichts derartiger, aus zahlreichen anderen Autoren belegbarer Bedenken der von H. keines Wortes gewürdigten Schultradition gegen den aristotelischen Knechtschaftsbegriff ist es fraglich, ob Leibniz' Zweifel an dem Vorkommen eines reinen Falles völliger Unverständigkeit und Unbehilflichkeit und damit Naturknechtschaft (aristotelisch ein ὄλωσ οὐκ ἔχειν τὸ βουλευτικόν, cf. 1260a12), den es auch nach Pourchot nur gibt, si credamus Aristotelī (cf. 1. c. 463), einen klassenkämpferischen Unterton hat, der sich „gegen eine Knechtung des Menschen durch den Menschen, gegen die Ausbeutung, zu der sich die herrschenden Klassen verschworen“ haben, richtet (vgl. 49).

Es sind nicht mehr als Auslegungskunststücke, wenn H. aus Leibniz' Gedanken, bei Völkern, „so fast so thum wie das Vieh“, sei ein der in Frage stehenden Knechtschaft nahe kommender Zustand „zu zeiten der natur gemaess“ (cf. Grua 602), sogleich herausliest, er betrachte die Klassengesellschaft als eine zu überwindende Entwicklungsstufe der Geschichte (vgl. 21); oder wenn er Leibniz „schon in den Besitzverhältnissen den Schlüssel zum gesellschaftlichen Sein“ sehen läßt (vgl. 56), weil dieser seine Versuche, possessio naturalis und civilis abzugrenzen, unter die These stellt, keine possessio sei so sehr natürlich, daß sie nicht einen effectus civilis (d. h. eine gesetzliche Garantie) im Gefolge habe (cf. Grua 854). Sicherlich sieht er aber etwas Richtiges, wenn er bei Leibniz ein erzieherisches Pathos konstatiert (den monomanen Zusatz, es habe „eindeutig klassenkämpferischen Charakter“ [39], übergehen wir). Er hat dabei sogar einen locus classicus übersehen, mit dem Leibniz sich über die dispensatio omnium erum durch die öffentliche Gewalt im besten Staat, in dem die Menschen im Verhältnis ihrer Fähigkeiten und Verdienste in den Genuß der bona communia kommen werden, so äußert: Nec dubito quin hoc consequi poterint homines si recte educati fuissent . . . (Grua 610). Nur hätte eine umsichtige Interpretation der divergenten Aussagen Leibnizens auch den Text ‚De iudice controversiarum‘ zu berücksichtigen gehabt, in dem die Schlichtung der praktischen Streitfragen, weil kein Einzelmensch, nisi Deus aliquem miraculose summittat, im Besitz einer leidenschaftsfreien Vernunft sei, von der recta ratio in abstracto sumta erwartet wird (vgl. Ak.-A. VI, 1, 555, § 52). Hat Leibniz eine deutliche Vorstellung davon gehabt, wie die Erziehung das soll vermögen können, was nach seiner Überzeugung derzeit nur durch göttlichen Eingriff möglich wäre, nämlich einen neuen Menschen heranzubilden, der in seinem Vernunftgebrauch ‚passionibus non obnoxius‘ ist?

Der Vergleich von Leibniz und Hegel fällt in vielen Stücken schief aus, weil beide mangelhaft in die Tradition eingeordnet werden. Ist Leibniz' Behandlung des Verhältnisses von Herr und Knecht „in der gedanklichen Entwicklung unentwickelter“ (11) als Hegels, so auch zugleich „unentwickelter“, weil vielfach an Allbekanntes anknüpfend, als diejenige des Aristoteles. Für Hegel spiele die Vermittlung von Besitz und Arbeit durch die große Erfindung Geld die entscheidende

Rolle, während beides bei Leibniz noch unvermittelt gedacht sei (vgl. 56). Dies wäre genauer zu begründen gewesen, denn Leibniz hat sich in seinen Notizen zum Sachenrecht auch eingehend mit den *actiones pecuniariae* beschäftigt. Daß auch für ihn das Geld eine große Erfindung war, zeigt seine Feststellung, die Vernunft (*ratio*) sei in allen Dingen das, was das Geld im Kommerz, *certa nimirum et constans mensura cui fidi possit ubicumque terrarum simus* (cf. Grua 609). Im übrigen finden sich schon im ersten Buch der aristotelischen Politik weit ausführlichere Analysen des Geldwesens (der ‚Chrematistik‘) als in der ‚Jenenser Realphilosophie‘ (H. sagt beharrlich ‚Jenenser Logik‘) Hegels. Unhaltbar ist die These, einem „unmittelbaren Realismus bei Leibniz“ stehe bei Hegel ein „ebenso unmittelbarer Idealismus“ in der Behandlung des Herr-Knecht-Verhältnisses gegenüber, da jener es primär als ein realgesellschaftliches behandle, aus dem „bestimmte Bwußtseinsbildungen resultieren“, während dieser in ihm zunächst eine verschränkte „Abhängigkeit verschieden tätiger Bwußtseinsgestalten“ sehe (vgl. 24 f.). Für Aristoteles wie Leibniz ist dieses Verhältnis definiert durch die unterschiedliche Geistesverfassung seiner Glieder. Wenn Hegel – und dies ist das eigentlich Neue – auch die Knechtschaft als ein (wiewohl unselbständiges) Selbstbewußtsein bestimmt, das durch die Arbeit zu sich selbst kommt, hat er nicht das gesamte Verhältnis von der Ebene des (‚bewußtlosen‘) gesellschaftlichen Seins auf die des Bewußtseins transponiert, sondern gerade der Sphäre dessen, was er selbst Bewußtsein nennt, auch für das abhängige Glied enthoben. Für ihn ist die Auffassung, der Mensch sei von Natur frei, und damit der „Standpunkt des freien Willens, womit das Recht und die Rechtswissenschaft anfängt“, über den „unwahren Standpunkt“ des „nur erst unmittelbaren Bewußtseins“, auf welchem der Mensch als Naturwesen nach einer Existenz genommen wird, „die seinem Begriffe nicht angemessen ist“, und so als der Sklaverei fähig gilt, je schon hinaus (vgl. Grundl. d. Philos. d. Rechts, § 57). Der Gedanke der Unverträglichkeit der natürlichen Freiheit des Menschen mit einer Naturknechtschaft, der, wie sich zeigte, eine lange Tradition hat, gilt ihm von daher als eine der Dialektik des Begriffs zu unterwerfende Antinomie des „die beiden Momente einer Idee, getrennt, jedes für sich“ festhaltenden und behauptenden Verstandesdenkens (vgl. ebd.). Da jegliche Form einer Rechtfertigung von Herrschaft und Sklaverei den Menschen als Naturwesen ansetzen muß, ist für Hegel eine Unterscheidung von natürlicher und bloß gesetzlicher Knechtschaft nicht mehr möglich. Er nennt daher ihre dem Komplex des aristotelischen ‚*διὰ τὴν σωτηρίαν*‘ zugeordneten Begründungen, wie Erhaltung des Lebens, Ernährung, Erziehung, Wohltaten, eigene Einwilligung, in einem Atem mit physischer Gewalt oder Kriegesgefangenschaft.

Man wird Hegel nicht gerecht, wenn man nach einer vielfach geübten Praxis einerseits den empirischen Aussagegehalt der sozialkritischen Exkurse der ‚Jenenser Realphilosophie‘ beiseite läßt, andererseits aber den Abschnitt der ‚Phänomenologie‘ über Herrschaft und Knechtschaft ungeachtet seines Stellenwertes und seiner Unentbehrlichkeit für den dialektischen Fortgang der Darstellung der ‚Erfahrung des Bewußtseins‘ – nämlich als des notwendigen Momentes „im Übergange des Zustandes des in der Begierde und Einzelheit versenkten Selbstbewußtseins in den Zustand“ des affirmativen Wissens „seiner selbst im anderen Selbst“ (vgl. Enc., § 433, 436) – einseitig als rein sozialphilosophische Aussage interpretiert. Nur dann ist es offenbar möglich, wie H. in Hegel im Unterschied zu Leibniz, der den „Schwung der aktiven Subjektivität“ pointierte, den Repräsentanten des gesättigten Bürgertums, über dessen Klassenschranken hinaus er nicht vordringen konnte, zu sehen (vgl. 43, 55). Immerhin sucht Hegel in seinem frühen Naturrechtsaufsatz – im Unterschied zu Leibniz, für den, nachdem das Eigentum einmal eingeführt sei (introducitur rerum proprietate), die Anerkennung der faktischen Besitzverhältnisse jede Frage nach der Besitzwürdigkeit des Besitzers ausschließt (vgl. Grua 607, 610) – nach Möglichkeiten einer „negative(n) Behandlung des Systems des Besitzes“. Das „sittliche Ganze“ dürfe es nicht „vollkommen gewähren, und sich absolut festsetzen“ lassen, sondern müsse es „in dem Gefühl seiner innern Nichtigkeit erhalten, und sein Emporschießen in Beziehung auf die Quantität, und die Bildung zu immer größerer Differenz und Ungleichheit, als worauf seine Natur geht, hindern“ (vgl. Ges. Werke 4 [Hamburg 1968] 451). Es ist daher auch falsch, daß er im Gegensatz zu Leibniz „nicht an eine vergesellschaftete oder geplante Wirtschaft“ gedacht habe (vgl. 57). Vielmehr muß nach ihm die Staatsgewalt, um die „Ungleichheit des Reichtums und der Armut“ nicht ins Unerträgliche wachsen zu lassen, „ins Mittel treten“ und „sorgen, daß jede Sphäre erhalten werde“ (vgl. Jen. Realphil. II, 233). Es hieße die Dinge auf den Kopf

stellen, wollte man in seinen Angriffen auf die Auswirkungen der Fabrikarbeit und des Maschinenwesens (vgl. ebd., I, 237 ff., II, 232 f.), die ihn als Sozialkritiker hohen Ranges erweisen, oder in seiner schonungslosen Charakteristik der Gesinnung und Handlungsweise des Kaufmannsstandes, die in dem Satz gipfelt, „Fabriken, Manufakturen“ gründeten „gerade auf das Elend einer Klasse ihr Bestehen“ (ebd., II, 257), in Gestalt eines Rückfalls hinter Leibniz' vorgeblich revolutionären Elan das Klasseninteresse des saturierten Bürgertums artikuliert sehen. Andererseits stimmt Leibniz' beklemmende Vision eines Idealstaates, in dem nach der Devise ‚in optima republica nihil negligitur, nihil fit impune aut gratis‘ auch die kleinste Gefälligkeit ihren genau bemessenen Preis hat (cf. Grua 617, 875) und niemand – auch im privaten Bereich – irgendeine Entscheidung ohne Wissen der Gesellschaft treffen darf (vgl. Ak.-A. VI, 1, 554, § 40), nicht nur der unterschiedlichen Terminologie wegen schwerlich zu der ihm von H. imputierten Überzeugung, die „autonome Menschlichkeit des Menschen“ werde „nur in einer von Herrschaftsstrukturen befreiten solidarischen Gesellschaft möglich sein“ (84).

Angesichts der zahlreichen Fehler, Mängel und Schwächen, die in der Prüfung der hauptsächlichsten Thesen dieser Abhandlung zutage getreten sind, kann das abschließende Urteil nicht anders als ungünstig ausfallen. Wer erwartet hatte, endlich einmal auf ein hieb- und stichfestes Specimen der Anwendung der Interpretationsprinzipien des historischen Materialismus zu stoßen, muß sich, sofern er sich gegenüber den ad nauseam usque auf eine schlecht begriffene Vergangenheit projizierten vulgärmarxistischen Parolen des Vf. kraft weiteren Wissens die erforderliche Unabhängigkeit bewahren kann, vielfältig enttäuscht sehen. Vornehmlich die Leibniz gewidmeten Partien gehören zu dem Abwegigsten, das seit langem über diesen Autor geschrieben worden ist.