

Rechts- und Staatsphilosophie bei G.W. Leibniz

herausgegeben von
Tilmann Altwicker, Francis Cheneval
und Matthias Mahlmann

Mohr Siebeck

Vom Kosmopolitismus zur Leibniz'schen Metaphysik und wieder zurück

Detlef von Daniels

I. Einleitung

Der zeitgenössische Kosmopolitismus in Form von Theorien globaler Gerechtigkeit ist gegenwärtig die vorherrschende Form politischer Philosophie. Meistens dienen John Rawls und Immanuel Kant als Bezugspunkte, gelegentlich wird auch auf die Stoiker als Vorläufer verwiesen. Leibniz taucht in diesen Diskussionen nicht auf. Es gibt auch, anders als etwa bei Baruch Spinoza, praktisch keine pointierten Aktualisierungen von Leibniz in anderen Ausprägungen der politischen Philosophie und Theorie.¹ Daher mag sich die Frage, ob und inwiefern Leibniz als Vorläufer des zeitgenössischen Kosmopolitismus in Anspruch genommen werden kann, wie ein angestregtes Haschen nach dem Zeitgeist anmuten, ein Versuch der Leibniz – so mag man vermuten – kaum gerecht werden kann. Meine Strategie ist jedoch eine andere. Ich möchte nicht zeigen, was Leibniz ‚uns‘ heute ‚noch‘ zu sagen hat, sondern einen Sinn dafür wecken, dass Leibniz womöglich noch vor uns liegt. Dazu werde ich zwei Thesen vertreten.

II. Erste These: Wir² sind alle Leibnizianer

Diese These scheint entweder trivial oder falsch zu sein. Wir können uns schnell darauf einigen, dass Leibniz der letzte Universalgelehrte war, mit der Erfindung der ersten Rechenmaschine oder der Infinitesimalrechnung Großes geleistet hat und zudem über beeindruckende Kenntnisse in vielen Wissenschaften verfügte. Dennoch ist heute jeder Taschenrechner der Leibniz'schen Maschine haushoch überlegen und seine umfangreichen naturwissenschaftlichen Schriften sind nur noch von historischem Interesse. Wir sind demnach offenbar Leibnizianer nur in dem Sinn, dass wir über ihn hinweggegangen sind. Ebenso scheint es in der

¹ Zu Rezeption Spinzas aus marxistischer, feministischer und radikal-emanzipatorischer Richtung vgl. *Saar* 2013.

² Mit ‚wir‘ meine ich nicht spezialisierte Leibniz-Forscher, auf die diese Charakterisierung oft trivialerweise zutrifft, sondern die Klasse der politischen Philosophen und Theoretiker zu Beginn des 21. Jahrhunderts insgesamt. Zum Selbstverständnis der politischen Philosophie siehe *Rawls* 2007, S. 1–13.

politischen Philosophie und Rechtsphilosophie zu sein. Zwar hat Leibniz als einer der ersten Philosophen der Neuzeit mit seiner Idee einer *civitas dei* bzw. *respublica universalis* einen vernunft-theologischen Kosmopolitismus formuliert³ und in der *Nova Methodus*⁴ ein Programm für eine rationale, vernunftrechtlich basierte Rechtswissenschaft konzipiert, aber er war anscheinend eben ‚noch‘ dem alteuropäischen Ordo-Denken eines teleologisch gefügten Kosmos verhaftet,⁵ vertrat in Form der rationalen Theologie eine Metaphysik, die nach Kants Kritik jeglicher dogmatischen Metaphysik obsolet erscheinen mag, und argumentierte in der Rechtfertigung der Machtpolitik seiner Auftraggeber stets apologetisch,⁶ bis hin zu der seit Voltaires *Candide* verspotteten These, der barocke Absolutismus sei die beste aller möglichen Welten. Diese anachronistische Anklage gegen Leibniz ließe sich noch weiter treiben, wie beispielsweise durch Hinweise darauf, dass Leibniz eben noch nicht eine Föderation liberaler Republiken als Endziel der Menschheit ausgemacht, oder die Achtung der Menschenrechte bzw. die rechtliche Gleichheit aller als unverzichtbare Bedingung für den Fortschritt des Menschengeschlechtes postuliert hatte.⁷ Implizite Voraussetzung dieser anachronistischen Kritik ist, dass *wir* doch diejenigen sind, die ein für allemal als richtig *erkannt* haben,⁸ dass *unsere* Staatsform, die liberale Demokratie – jedenfalls normativ gesehen – die richtige Verfassung für alle Völker der Erde ist, was aber – wie wir ebenfalls erkannt haben – keineswegs über ‚metaphysische‘, sondern nur über ‚nach-metaphysische‘ oder ‚politisch-pragmatische‘ Prämissen abgesichert werden darf. Da das Propagieren dieser Philosophie des Spätliberalismus – anders als die prophetische Rede in manchen früheren Zeiten – nicht mit Verachtung oder Verbannung bestraft, sondern ausgebildet als Theorie globaler Gerechtigkeit mit vielfältigen Forschungsgeldern und sogar Lehrstühlen belohnt wird, darf man mit Fug und Recht sagen, dass wir heute in der besten aller möglichen Welten leben. Wir haben mit anderen Worten die größtmögliche Einsicht in die politischen Perspektiven der Monade erreicht. Alles, was es noch an Restbeständen von Übeln in der Welt geben mag – Rawls nennt als Beispiele Krieg, Armut, Unterdrückung und massenhafte Migration – wird, wie er versichert, durch Errichtung einer „realistischen Uto-

³ Vgl. *Leibniz*, Discours de métaphysique, A VI, 4, Nr. 306 (§ 36), *Leibniz*, Codex Iuris Gentium, A IV, 5, Nr. 7, vgl. *Leibniz*, Political Writings, S. 165–176. Zu Leibniz als Ausgangspunkt der Entwicklung des kosmopolitischen Denkens in der Moderne vgl. *Cheneval* 2002, S. 51–73.

⁴ *Leibniz*, Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae, A VI, 1, Nr. 10, vgl. *Leibniz*, Frühe Schriften zum Naturrecht, S. 26–319.

⁵ Vgl. die Darstellung Busches in: *Leibniz*, Frühe Schriften zum Naturrecht, S. XXXIII.

⁶ Vgl. zu dieser Einschätzung *Cheneval* 2002, S. 128.

⁷ Vgl. zu Leibniz Kritik an Lockes Präsumption der Gleichheit *Leibniz*, Brief an Thomas Burnett, in: *Leibniz*, Political Writings, S. 191–192.

⁸ Zu dieser starken, metaphysischen Redeweise siehe beispielsweise *Nida-Rümelin* 2016, S. 91–138.

pie“ nach liberalem Strickmuster von selbst verschwinden.⁹ Wir brauchen uns also keine Gedanken über die Rechtfertigung Gottes angesichts des Bösen in der Welt mehr zu machen – ein weiteres der scheinbar obsoleten Projekte Leibniz' –, weil wir wissen, wie wir das Böse abschaffen können.

Diese kleine Volte von der Zeitstimmung der Gegenwart zu Leibniz soll anzeigen, wozu wir uns mit Leibniz beschäftigen: nicht aus antiquarischen Gründen, um zu erfahren, wie Leute früher gedacht haben, sondern um durch die Erhellung des Zusammenhangs zwischen Leibniz und den Prämissen unseres Denkens eine Förderung oder auch erst Erweckung des eigenen Fragens zu erreichen.¹⁰ Wenn ich sage, dass wir alle Leibnizianer sind, so möchte ich also nicht einzelne Thesen von Leibniz in analytischer Manier heraus präparieren, um sie dann von unserer Warte aus als richtig oder falsch zu bewerten, sondern versuche mich an einer Analyse der Tiefenschichten unseres philosophischen Bewusstseins.

Am Anfang jeder Beschäftigung mit Leibniz steht die Schwierigkeit, dass er eine Metaphysik und Weltsicht vertritt, die uns heute unplausibel und fremd erscheinen und sich scheinbar nur historisch als Ausdruck seiner Zeit verstehen lassen. Jeder gewitzte Undergraduate wird heute im Inbrunst der Überzeugung sagen, er glaube nicht, dass die Welt aus unteilbaren Monaden bestehe, die jede für sich ein lebendiger Spiegel des Universums seien und in vorherbestimmter Harmonie miteinander koexistieren, oder dass es mögliche Welten gebe, die existente Welt aber die beste aller möglichen sei, und schon gar nicht, dass die Menschen als Geister in einem Gottesstaat leben. So wird die Gegenwartsüberzeugung absolut gesetzt und alles andere an ihr gemessen. Ein anderes, genealogisches Verständnis möchte ich im Folgenden anhand von vier verwandten Themenfeldern vorführen, dem Kosmopolitismus, der rationalen Theologie, der Geschichtsphilosophie sowie der Metaphysik.

Wenn Leibniz von der *optima respublica universalis*¹¹ spricht, so meint er damit das bestmögliche Gemeinwesen, einen Staat aller Vernunftwesen unter der Alleinherrschaft Gottes. Er stellt damit aber nicht ein normatives oder religiös begründetes Ideal auf, sondern bezieht diese Konzeption auf die real existierende Doppelherrschaft von Kaiser und Papst. Obwohl Leibniz sich als Platoniker verstand,¹² hat er also keine politische Utopie einer ganz anderen Welt in der Art von Thomas Morus, Tommaso Campanella, oder Francis Bacon entwickelt.¹³ Ein systematischer Grund dafür ist, dass sich bei jeder Zwei-Wel-

⁹ Vgl. Rawls 1999, S. 7.

¹⁰ Vgl. zu dieser methodischen Orientierung Heidegger, Seminare. Kant – Leibniz – Schiller, S. 579.

¹¹ Eine Formulierung des Gedankens findet sich in *Leibniz*, Elementa Juris naturalis, A VI, 1, Nr. 12 (S. 445) und *Leibniz*, Frühe Schriften zum Naturrecht, S. 157.

¹² Vgl. *Leibniz*, Discourse de métaphysique, A VI, 4, Nr. 306 (§ 26).

¹³ Leibniz erwähnt Thomas Morus in den *Nova Scientia* nur am Rande. Vgl. Riley 1996, S. 221.

ten-Lehre die Frage stellt, in welchem begrifflichen Verhältnis die ‚andere‘ Welt mit der unsrigen steht und weshalb diese Welt noch nicht, oder nicht mehr, oder nicht an diesem Ort wirklich ist. Stattdessen versucht Leibniz, Gegensätze zu versöhnen und die gesamte soziale wie politische Welt als existierende *civitas dei* zu fassen.¹⁴ Aber gerade wegen dieses von heute aus gesehen scheinbar überholten Ideals stellt sich umso dringlicher die Frage, weshalb uns die hier nur knapp skizzierten Ideen von Leibniz interessieren könnten, und inwieweit wir als liberale Philosophen und Theoretiker Erben dieser Denktradition sein sollen

Für eine erste Antwort auf diese Frage möchte ich aus Leibniz' Konzeption zunächst nur einen Punkt herausgreifen. Das Neuartige und für die spätere Entwicklung der deutschen Philosophie Prägende seines Zugangs ist, dass er die Welt als ein wissenschaftlich beschreibbares Ganzes sieht, zu der nichts prinzipiell Neues oder Anderes mehr hinzukommen kann. Auch wenn große Teile der Weltkugel zu Leibniz' Zeiten noch Terra incognita waren und vollgültige, souveräne Staaten nur den allerkleinsten Teil, nämlich Westeuropa belegten (schon der Zar und erst Recht der Sultan waren trotz ihrer Bündnisse nur Zuschauer im europäischen Spiel der Könige), macht die These einer *respublica universalis* klar, dass neue Erkenntnisse nur dazu dienen können, die wissenschaftlich-rational vorstrukturierte Welt auszufüllen. Es ist dieser Zugriff, der auch der heutigen politischen Philosophie noch zugrunde liegt. Zwar meinen wir deutlich mehr über die Welt zu wissen und sehen beispielsweise auf dem Globus, dass die gesamte bewohnbare Fläche mit Staaten bedeckt ist, jeder einzelne mit Hauptstadt und Wikipedia-Eintrag. Dadurch ist aber zugleich der Rahmen für weitere Erkenntnisse als abgeschlossen gesetzt. Auch in den philosophischen oder normativen Diskursen über globale Gerechtigkeit geht es nicht darum, neue oder ganz andere Verständnisse von Gerechtigkeit zu entdecken, die es auf der Welt noch geben mag,¹⁵ sondern Grundsätze und Prinzipien zu systematisieren und auf die Welt anzuwenden. Voraussetzung für diese Diskussionen ist in jedem Fall ein technisch-rationaler Zugriff, nämlich eine in Dollar gerechnete Wohlfahrtsökonomie. Wir sind also als politische Philosophen Leibnizianer, insofern wir diesen wissenschaftlich-technischen Zugriff auf die Welt voraussetzen und darauf vertrauen, dass die Ergebnisse in einer einheitlichen Sprache verglichen und bewertet werden können. Darüber hinaus setzen wir auch bei der Lösung der Fragen auf den Leibniz'schen Weg: nämlich Erkenntnisfortschritt durch arbeitsteilig organisierte und zugleich international vernetzte Wissenschaften.¹⁶ Heidegger spitzt diese Analyse des modernen

¹⁴ Vgl. zur Doppelherrschaft von Kaiser und Papst als reales Ideal *Leibniz*, Caesarinus Fürstenerius, A IV, 2, Nr. 1 und *Leibniz*, Political Writings, S. 111 ff.

¹⁵ Zur epistemischen Schließung des Global Justice Diskurses siehe *Flikschub* 2017, S. 33–58.

¹⁶ Zwar folgte Leibniz als Universalgelehrter selbst nicht dem Modell des arbeitsteiligen

Weltverhältnisses auf Leibniz zu, indem er in dessen „Satz vom Grund“ das zugrundeliegende metaphysische Prinzip ausmacht. „Nur im Blick auf das, was Leibniz denkt, können wir das gegenwärtige Zeitalter, das man das Atomzeitalter nennt, als jenes kennzeichnen, das von der Macht des *principium reddendae rationis sufficientis* durchmachtet wird.“¹⁷

Nun könnte man einwenden, dass dieser Bezug zu Leibniz nicht spezifisch genug ist, wir daher bestenfalls in einem ganz allgemeinen Sinn unweigerlich ‚Leibnizianer‘ sind, nämlich als Bewohner der technisch naturwissenschaftlichen Welt.¹⁸ Insbesondere aber werde der entscheidende Unterschied zwischen uns und Leibniz übergangen, nämlich seine Ontotheologie. Diese erscheint uns heutigen durch Kant oder Hume aufgeklärten fruchtlos und nicht anschlussfähig zu sein, da gerade die weltanschaulich neutrale, säkulare Grundlegung den zeitgenössischen Zugriff auf das Politische kennzeichnet.¹⁹

Jedoch gibt es auch in diesem Punkt eine tiefer liegende Verbindungslinie zu Leibniz. In seinen frühen Schriften zum Naturrecht (*Elementa Juris Naturalis* sowie *Nova Methodus*²⁰) konzipiert Leibniz die Jurisprudenz als Zentralwissenschaft, der Theologie, Recht, Politik und womöglich auch die gesamte Natur unterstehen, so dass Leibniz wie selbstverständlich von Gott, Engel und Menschen als natürliche Personen sprechen kann. Aus heutiger Perspektive ist man sofort versucht, gegen die theologische Rede von Gott als *ens perfectissimum* Kants Kritik der Gottesbeweise heranzuziehen, um dann zu einer modernen, aufgeklärten und insbesondere säkularen Grundlegung des Politischen fortzuschreiten.

Die grundlegende Frage an dieses Projekt einer „Legitimität der Neuzeit“ ist jedoch, ob es eine solche säkulare Grundlegung überhaupt gibt, oder ob nicht die These der Säkularisierung selbst immer noch auf ihr Gegenstück bezogen bleibt. Anders formuliert: sind wir wirklich grundsätzlich den metaphysischen und ontotheologischen Begrifflichkeiten entkommen, die uns so fremd erscheinen und die wir meinen, hinter uns gelassen zu haben?

Wissenschaftlers, aber er hat durch sein Beispiel auch gezeigt, dass die Zeit der echten Universalgelehrten an ihr Ende gekommen ist. Als filmische Parallele könnte man sagen, dass der Wissenschaftler Leibniz dem „Omega Man“ (Regie Boris Sagal, 1971) gleicht, „the last man on earth“, der durch sein Blut das Weiterleben künftiger Generationen ermöglicht.

¹⁷ Heidegger, *Der Satz vom Grund*, S. 51.

¹⁸ Herausforderungen des westlichen Modells beispielsweise in Form arabischer Despotien oder der chinesischen gelenkten Marktwirtschaft lasse ich hier beiseite, da sie bisher nicht als ideelle Alternativen auftreten.

¹⁹ So billigt Gerhardt 2009 der Politik die Aufgabe zu, sämtliche sozialen und ideellen Bedingungen für ein demokratisches Zusammenleben zu sichern, wohingegen die Religion sich strikt auf die Sorge um die je individuelle Heilsgewissheit zu beschränken habe.

²⁰ *Leibniz*, *Elementa Juris Naturalis*, A VI, 1, Nr. 12 und *Leibniz*, *Nova Methodus discendae docendaeque jurisprudentiae*, A VI, 1, Nr. 10, vgl. beide in *Leibniz*, Frühe Schriften zum Naturrecht.

Diese Frage lässt sich am besten anhand der Leitthese der politischen Theologie überprüfen, derzufolge alle grundlegenden politischen Begriffe säkularisierte theologische Begriffe sind.²¹ Nun dreht sich die Diskussion dieser These in Folge des Einflusses von Carl Schmitt hauptsächlich um die Deutung der Souveränität und des Ausnahmezustands. Souverän ist für Schmitt diejenige Macht, die ohne jede Bindung von außen kommend das Politische überhaupt erst konstituiert.²² Für diesen Begriff von Souveränität sowie den ihn begleitenden des vor-rechtlichen Ausnahmezustands gibt es allerdings bei Leibniz keinen Anhaltspunkt, ja er scheint sogar systematisch ausgeschlossen zu sein. Souverän ist bei Leibniz Gott in seiner realen Präsenz in der Welt.²³ Die politische Souveränität weltlicher Herrscher ist von dieser abgeleitet.²⁴ Es kann bei Leibniz also keine grundlose Entscheidung aus dem Nichts geben. Daher ist auch der Naturzustand bei Leibniz nicht als völlig rechtlos konzipiert. Er wendet gegen Hobbes ein, dass Gewalt allein keine natürlichen Gemeinschaften stiften könne und argumentiert, dass sogar im Hobbes'schen Naturzustand *ein* Recht notwendig bestehen müsse, nämlich das vorgängige Recht zum Vertragsschluss.²⁵ Das Recht oder das Politische (beide sind bei Leibniz nicht zu trennen, sondern aufeinander bezogen), werden also anders als bei Hobbes nicht erst durch die Souveränität konstituiert. Daraus folgt nun aber nicht, dass diese Konzeption aus dem Schatten der politischen Theologie herausführt, sie stellt nur eine andere Variante dar.

Walter Benjamin hat in seinem „Ursprung des deutschen Trauerspiels“ diese theologisch-juridische Denkweise des Barocks im Unterschied zur Moderne wie folgt beschrieben:

„Wenn der moderne Souveränitätsbegriff auf eine höchste, fürstliche Exekutivgewalt hinausläuft, entwickelt der barocke sich aus einer Diskussion des Ausnahmezustandes und macht zur wichtigsten Funktion des Fürsten, den auszuschließen. Wer herrscht ist schon im vorhinein dafür bestimmt, Inhaber diktatorischer Gewalt im Ausnahmezustand zu sein, wenn Krieg, Revolte oder andere Katastrophen ihn heraufführen. Diese Setzung ist gegenreformatorisch. Aus dem reichen Lebensgefühl der Renaissance emanzipiert sich ihr Weltlich-Despotisches, um das Ideal einer völligen Stabilisierung, einer ebenso sehr kirchlichen als staatlichen Restauration in allen Konsequenzen zu entfalten.“²⁶

²¹ Schmitt 1996, S. 43. Zur Begriffsgeschichte und den unterschiedlichen Verwendungenweisen der „Politischen Theologie“ siehe Ottmann 1990, S. 169–188.

²² Vgl. für scharf zugespitzte Formulierungen Schmitt 1933, S. 7.

²³ Vgl. die Darstellung in Riley 1996, S. 217.

²⁴ Leibniz, Vom Naturrecht, in: Deutsche Schriften I, S. 419 und Leibniz, Philosophical Papers, S. 430.

²⁵ Vgl. Leibniz, Nova Scientia, A VI, 1, Nr. 10 (§17), vgl. Leibniz, Frühe Schriften zum Naturrecht, S. 51; siehe auch Leibniz, Judgement sur les œuvres de M. le Comte de Shaftesbury, in: Leibniz, Political Writings, S. 196.

²⁶ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 254.

Den angemessenen Ausdruck für dieses Weltverständnis findet Benjamin im Trauerspiel.

„Das Drama des Barock kennt die historische Aktivität nicht anders denn als verworfene Betriebsamkeit von Ränkeschmieden. Nirgends begegnet in den zahlreichen Rebellen, die einem in der christlichen Märtyrerhaltung erstarrten Monarchen gegenüber treten, ein Hauch revolutionärer Überzeugung. Missvergnügen – das ist ihr klassisches Motiv. Abglanz sittlicher Würde liegt einzig auf dem Souverän.“²⁷

Benjamins Beschreibung des Barocks charakterisiert grundsätzlich auch Leibniz' Denken, wenn auch mit einem Unterschied: Der Ausnahmezustand, oder generell Momente des Zusammenbruchs der Ordnung, werden bei Leibniz kaum thematisiert. Anhand von zwei Aspekten lässt sich dies verdeutlichen. Gegenspieler der wissenschaftlichen Durchdringung der Jurisprudenz ist bei Leibniz nicht etwa in lutherischer Diktion der Fürst der Welt, der gerade den Rechtschaffenen und Rechtgläubigen vorgaukelt, sich aus eigener Vernunft retten zu können. Bei Leibniz scheint es eine solche mephistophelesartige Figur des Bösen nicht zu geben. Stattdessen lesen wir, dass Mängel der Rechtswissenschaft – verstanden nicht als Einzeldisziplin, sondern als Zentralwissenschaft der Metaphysik – aus „Überflüssigkeit, Mangelhaftigkeit, Dunkelheit und Verworrenheit“²⁸ resultieren, also auf die typischen Laster mäßig begabter Undergraduates zurückzuführen sind. Auch scheint bei Leibniz niemand völlig verworfen zu sein. „Beim Verbrecher und ebenso beim Idioten wird doch die Menschlichkeit geliebt, beim Einfältigen die Redlichkeit, beim Windbeutel das Talent, und auch beim Schlechtesten von allen zumindest die Anlage zum Guten.“²⁹ Leibniz scheint also keinen Sinn zu haben für die Dialektik der Vernunft durch ihre Tendenz die Selbstliebe zur Bedingung der Befolgung des moralischen Gesetzes zu machen³⁰ oder auch für die unheimliche Kreativität des Bösen.

Diese Parallele zwischen unserer Gegenwart und dem Barock als Zeitalter der philosophisch-juristischen Verherrlichung des Diesseits lässt sich noch etwas weiter vertiefen. Benjamin führt in seinem Trauerspielbuch auch eine untergründige Diskussion mit Carl Schmitt.³¹ Indem Benjamin die zeit- und ordnungsstiftende Kraft des von außen kommenden Souveräns für die Barockzeit verneint, stellt er Schmitts Unterscheidung zwischen Ausnahmezustand und Normalzustand insgesamt infrage. Der Souverän kann die Aufgabe, die Schmitt ihm zuschreibt, gar nicht leisten, da er keine haltbare Jenseitsvorstellung kennt.

²⁷ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 267.

²⁸ Leibniz, Ratio Corporis Juris Reconcinnandi, A VI, 2, Nr. 30, (S. 94).

²⁹ Leibniz, Elementa Juris naturalis A VI, 1, Nr. 12 (S. 481 f.), vgl. Leibniz, Frühe Schriften zum Naturrecht, S. 305 f.

³⁰ Nach Kant der Ursprung des Bösen, vgl. Kant, Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft, S. 36.

³¹ Vgl. Meier 1998, S. 145 ff.

Er wird daher im barocken Trauerspiel gerade als entschlussunfähig dargestellt. „Der religiöse Mensch des Barock hält an der Welt so fest, weil er mit ihr sich einem Katarakt entgegentreiben fühlt. Es gibt keine barocke Eschatologie; und eben darum einen Mechanismus, der alles Erdgeborne häuft und exaltiert, bevor es sich dem Ende überliefert.“³² Souveränität negiert mit anderen Worten die Möglichkeit des Ausnahmezustands.

In seiner eigenen Selbststilisierung antwortet Carl Schmitt auf Benjamins theoretische Herausforderung mit seinem Buch über Hobbes, in dem er die fortwährende und exceptionell ordnungsstiftende Gewalt des von außen kommenden Souveräns gegen subversive Auflösungserscheinungen verteidigt.³³ Jenseits der gelehrten Auseinandersetzung zeigte die politische Realität der dreißiger Jahre, wie Ausnahmezustand und Normalität sich reibungslos in die Hände spielen konnten und Carl Schmitt war, wie seinen Tagebüchern zu entnehmen ist, bereit, jegliche Integrität aufzugeben, um bei diesem Spiel mitzuspielen. Aber auch Benjamin träumte davon, den Spieß umzudrehen und durch Herbeiführung des „wirklichen Ausnahmezustandes“ „unsere Position im Kampf gegen den Faschismus“ zu verbessern.³⁴ Benjamin bleibt also letztlich doch in Schmitts Begrifflichkeiten gefangen, insofern seine einzige Hoffnung ist, dass einst „emanzipatorischen Kräfte“ den Ausnahmezustand für sich nutzen, um dann die richtigen Leute ins Lager zu sperren.

Von heute aus sehen wir mit Befremden auf die gegenseitigen theoretischen Überbietungsstrategien totalitärer Phantasmen und mit Horror auf die tatsächlichen Massaker, die im Namen der ein- oder anderen Ideologie verübt wurden. Unsere Antwort darauf wäre, unabhängig vom jeweiligen ideologischen Überbau, solche Taten nach völkerstrafrechtlichen Standards abzuurteilen und alle Beteiligten, einschließlich der Drahtzieher, zur Rechenschaft zu ziehen. Und genau darin sind wir barock. Noch einmal Benjamin zum barocken Lebensgefühl:

„Nichts war ihr ferner als Erwartung einer Endzeit, ja auch nur eines Zeiteumschwungs. [...] Ihr geschichtsphilosophisches Ideal war die Akme: ein goldenes Zeitalter des Friedens und der Künste, dem alle apokalyptischen Züge fremd sind, verfaßt und in aeternum garantiert durchs Schwert der Kirche.“³⁵

In der Kunst des Barock stehe daher dem Staatsroman das Schäferspiel gegenüber, das das naive Leben imaginiert.³⁶

Die naheliegende Frage, ob sich dieser Zustand auch in der Kunstproduktion unserer Zeit widerspiegelt, kann ich nur andeuten. Benjamins Charakterisie-

³² Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 246.

³³ Vgl. Schmitt 1938.

³⁴ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 697.

³⁵ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 259.

³⁶ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 236.

nung der barocken Kunstproduktion „innerlich leer oder im Tiefsten aufgewühlt, äußerlich von technisch formalen Problemen absorbiert, die sich mit den Existenzfragen der Zeit zunächst sehr wenig zu berühren schienen“³⁷ erinnert vielleicht nicht zufällig an das gegenwärtig weltweit erfolgreichste Epos, die HBO Fernsehserie „Game of Thrones“.

Die Reflexion auf die politische Theologie sowie das dem Kosmopolitismus zugrundeliegende Wissenschaftsverständnis erlauben es, von der Gegenwart einige Verbindungslinien zu Leibniz' Denken zu ziehen. Dies mag uns erstaunlich vorkommen, da Leibniz in seinem Geschichtsverständnis wenig visionär, eher verzagt, sogar altbacken erscheint. Dies zeigt sich beispielsweise im Briefwechsel mit Abbé de Saint-Pierre. Nach einigen Höflichkeitsbekundungen wendet Leibniz gegen die Idee eines ewigen Friedens durch Vertrag zwischen europäischen Fürsten ein, dass kein Untergebener es wagen würde, eine solche Idee seinem Fürsten vorzutragen und kein Souverän auf mögliche Gebietsansprüche verzichten würde. Dem Abbé empfiehlt er wohlfeil ein genaueres Studium historisch gewachsener Machtstrukturen.³⁸ Auch in Leibniz' eigenen Reflexionen lassen sich keinerlei Ansätze zu einem eigenständigen ‚normativen Programm‘ eines ewigen Friedens erkennen. Stattdessen rechtfertigt er mit einer bunten Mischung aus historischen, pragmatischen und philosophisch-theologischen Argumenten den *status quo*. Gelegentlich beschwört er noch die schon zu seinen Lebzeiten obsolet gewordene Doppelherrschaft von Kaiser und Papst im Heiligen Römischen Reich. Insgesamt scheint ihm das Bewusstsein für den Riss zu fehlen, den die Moderne in die Welt gebracht hat und der eigentlich schon zu seinen Lebzeiten zu spüren war. Aus diesem Grund zählen heute eher Descartes, Hobbes und Machiavelli als Leibniz zum Standardcurriculum der Philosophie. Scheinbar lässt sich der Grund für Leibniz' Rückwärtsgewandtheit in seiner Metaphysik finden, die wie ein barocker Garten ein harmonisches Ganzes zeigt, das durch einige wenige Prinzipien durchzogen und gegliedert ist. Den nahegelegenen Vergleich, dass die gegenwärtige Philosophie des Spätliberalismus, die sich als Theorie globaler Gerechtigkeit im Vorgriff auf immerwährende Verwicklungen aufwirft, ein mindestens ebenso barockes Gepräge und ebensowenig Sinn für grundsätzliche Änderungen hat, lasse ich hier unausgeführt, um stattdessen die zweite These zu entfalten.

³⁷ Benjamin, Der Ursprung des deutschen Trauerspiels, S. 236.

³⁸ Leibniz, Über die Arbeiten des Abbés de St Pierre, in: Leibniz, Political Writings, S. 176–184.

III. Zweite These: Leibniz war kein Leibnizianer

In Art einer Bustrophedon-Argumentation³⁹ möchte ich ausgehend von Leibniz' Metaphysik den Weg zurück über die bereits behandelten Stationen wagen, um so diese zweite, gegenläufige These zu belegen. Der Wendepunkt, die Metaphysik Leibniz', ist dabei sicherlich das schwierigste Manöver. Folgt man Rawls, wonach jede zeitgenössische Rekonstruktion einer Gerechtigkeitstheorie mit den „canons of reasonable empiricism“ vereinbar sein muss,⁴⁰ so scheint die Monadenlehre als metaphysische Doktrin sogar ausgeschlossen zu sein. Daher braucht das Wendemanöver einige Vorbereitung. Zunächst möchte ich an unsere Metaphysik, die Metaphysik des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters erinnern. Sie geht zurück auf eine halbseitige Notiz des belgischen Abtes und Mathematikers Georges Lemaître in der Fachzeitschrift „Nature“ vom 9. Mai 1931. Darin heißt es: „Wir könnten uns den Beginn des Universums in Form eines einzigen Atoms vorstellen, dessen Atomgewicht der Gesamtmasse des Universums entspricht.“⁴¹ Damit war die Urknalltheorie geboren. Lemaître hatte aufgrund von Beobachtungen des amerikanischen Astronomen Edwin Hubble herausgefunden, dass sich das Universum ausdehnt. In Verbindung mit dem Energieerhaltungssatz schloss Lemaître daraus, dass das gesamte Universum vor langer Zeit aus einem Punkt hervorgegangen sein muss, der kurz vor dem Anfang von Raum und Zeit zu verorten ist. Diese Hypothese ist bis heute das grundlegende Paradigma der Kosmologie, obwohl natürlich seither die Beobachtungen immer reichhaltiger und die Theorien komplexer wurden.⁴² Genau genommen setzt diese Hypothese allerdings voraus, das es neben dem theoretisch erschließbaren Ursprung noch etwas weiteres ‚gegeben‘ haben muss: den sich selbst gleichbleibenden logischen Raum der Mathematik, der es erlaubt, Mikrokosmos ebenso wie Makrokosmos zu beschreiben, aber zugleich größer und reichhaltiger ist, als es dafür nötig wäre. Der logische Raum der Mathematik ist, vonseiten der Natur aus betrachtet, überzählig. So jedenfalls lautet die Erkenntnis der einzigen Wesen, die Zugang zu beiden Welten, der empirischen wie der nicht-empirisch, logischen haben. Die grundlegende Beschreibung der Welt wäre unvollständig, wenn nicht auch noch die Möglichkeit zugestanden würde, eine Spielanweisung wie beispielsweise „senza colore“ in Bela Bartoks Streichquartett Nr. 6 zu verstehen. Der Mensch kann also die Welt nicht bloß physikalisch deuten, er kann auch kommunizieren, wie es ist, in ihr

³⁹ Bustrophedon bezeichnet eine „ochsenwendige“ Schreibweise mit zeilenweise abwechselnder Schreibrichtung, dementsprechend verläuft die Argumentation vom erreichten Wendepunkt wieder zurück an den Anfang.

⁴⁰ Unter dieser Bedingung rekonstruiert Rawls die Kantischen Rechts- und Moralbegründung. Vgl. *Rawls* 1976, S. 165.

⁴¹ *Lemaître* 1931, S. 706.

⁴² Für eine genauere Analyse, inwiefern man physikalisch überhaupt sinnvoll von einem Anfang des Universums sprechen kann vgl. *Kanitscheider* 2002, S. 436–474.

als bewusstes Wesen zu sein. Dies ist, in aller Kürze, unsere Metaphysik, die Metaphysik des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters.

In vielen Wissenschaftsbereichen haben wir im Vergleich zu Leibniz' Zeiten große Fortschritte gemacht. Einige Fragen, beispielsweise wie sich Quantentheorie und Relativitätstheorie in einer „Weltformel“ zusammen darstellen lassen, sind gegenwärtig noch unklar, erscheinen aber prinzipiell lösbar. Es gibt jedoch auch Probleme, die im Rahmen des physikalischen Weltbildes prinzipiell unlösbar sind und die uns erstaunlicherweise zurück zu einigen Überlegungen von Leibniz bringen. Am bekanntesten ist vielleicht das sogenannte harte Problem des Bewusstseins.⁴³ Wir wissen, wie es ist, eine bewusste Erfahrung zu machen, wie beispielsweise den Genuss von Schokoladeneis. Niemand bezweifelt, dass dafür bestimmte neuronale Voraussetzungen nötig sind. Wir können aber nicht allein aufgrund des Vorliegens neuronaler Ereignisse auf bestimmte Bewusstseinsereignisse (Genuss von Schokolade) schließen. Zunächst besteht das Problem, dass dieselben neuronalen Prozesse auch ohne Bewusstsein oder mit einem anderen Bewusstseinsinhalt auftreten können. Noch grundlegender aber ist, dass aus dem Wissen von neuronalen Prozessen oder Strukturen kein Wissen folgt, wie es sich anfühlt, Eis zu essen. Wer vorher nie selbst Schokoladeneis gegessen hat oder vergleichbare bewusste Erfahrungen gemacht hat, dem wird die neuronale, also letztlich physikalische Theorie nicht erklären können, was Bewusstsein ist. Zwischen der Erkenntnis von funktionalen Strukturen und dem bewussten Erleben besteht also eine unüberbrückbare Kluft. Darauf hatte schon Leibniz mit seinem Mühlenbeispiel⁴⁴ aufmerksam gemacht. Auch bei noch so genauem Studium einer Mühle (Leibniz' Modell für das Gehirn) wird sich in keinem ihrer Bestandteile, oder auch in der Summe ihrer Bestandteile ein Bewusstsein finden lassen oder eine Erklärung für das phänomenale Erleben. Bewusstsein ist also etwas Intrinsisches, das nicht auf andere Erklärungsarten reduzierbar ist.

Um nun zu Leibniz' Metaphysik zu kommen, muss diese Erkenntnis mit der zuvor beschriebenen Metaphysik des naturwissenschaftlich-technischen Zeitalters zusammengeschlossen werden.⁴⁵ Die zugrundeliegende Überlegung dafür ist, dass es nicht nur ein hartes Problem des Bewusstseins gibt, sondern auch ein hartes Problem der Materie.⁴⁶ Auch die Physik bietet uns nur eine Beschreibung der Materie ‚von außen‘, indem sie sagt, wie Teilchen sich untereinander verhalten, kann aber nicht sagen, was Materie ‚an sich‘ ist. Relationen allein können aber nicht alles erklären, da es auch Relata geben muss, die nicht selbst

⁴³ Die Formulierung stammt von *Chalmers* 1995.

⁴⁴ *Leibniz*, Monadologie, § 17, vgl. *Leibniz*, Philosophische Schriften Bd. VI, S. 609.

⁴⁵ Zum folgenden vgl. *Brüntrup* 2016; zur Diskussion siehe *Goff/Seager/Allen-Herman-son* 2017.

⁴⁶ Diese Formulierung stammt von *Strawson* 2006. Das Problem hatte auch schon Leibniz erkannt, siehe *Leibniz*, Philosophische Schriften, Bd. IV, S. 467.

wieder Relationen sind. Materie muss also ein intrinsisches ‚Substrat‘ unabhängig von der mathematischen Struktur haben, weil sie sonst von der mathematischen Beschreibung ununterscheidbar wäre. Nimmt man außerdem noch die Überlegung hinzu, dass das Universum ein geschlossenes System ist, in dem keine prinzipiell neuen Gegenstandsbereiche durch bloße Addition entstehen können (es also keine radikale Emergenz gibt), so hat dieser Problemkomplex einige Wissenschaftler und Philosophen zu einer radikalen Überlegung veranlasst: Da Materie nur aufgrund einer intrinsischen Qualität erklärt werden kann, die einzige intrinsische Qualität, die wir kennen, aber das Bewusstsein ist, könnte es sein, dass beide Probleme zusammenhängen: Die intrinsische Qualität der Materie und die intrinsische Qualität des Bewusstseins sind zwei Seiten einer Medaille. Wie genau dieser „Panpsychismus“ bzw. „zwei Aspekte Monismus“ zu verstehen ist, und ob er überhaupt eine Lösung oder eher eine Scheinlösung ist, ist umstritten. Die Verwandtschaft zu Leibniz’ Monadenlehre ist jedenfalls deutlich und wird auch von Vertretern als geistesgeschichtliche Traditionslinie anerkannt. Hier ging es zunächst nur darum, die Metaphysik von Leibniz so zu rekonstruieren, dass sie nicht bloß als abseitige Spekulation erscheint, sondern so, dass sie sogar möglicherweise sogar einen Beitrag zum Verständnis der modernen Welterklärung bietet.

Nun könnte man an dieser Stelle einwenden, dass diese skizzenhafte Rehabilitierung der Monadologie nicht zielführend ist, solange sie auf den Bereich des theoretischen Weltzugriffs beschränkt bleibt. Um den Weg zur anfänglichen Frage nach dem Kosmopolitismus zurückzugehen, müssen also auch noch die anderen Stationen abgeschritten werden. Eine mögliche Wiederaneignung der Monadologie als geschichtsphilosophisch bedeutsame Lehre hat Eric Voegelin aufgezeigt, indem er mit Verweis auf die Entwicklungen in der modernen Physik Leibniz’ relativistische Konzeption des Raumes gegen Newtons Idee des absoluten Raumes verteidigt.⁴⁷ Leibniz hatte sich gegen Ende seines Lebens mit Samuel Clarke, einem Gewährsmann Newtons, über diese und verwandte Fragen in einer Reihe von Briefen ausgetauscht.⁴⁸ Die ablehnende Haltung Clarks (und Newtons) gegen Leibniz’ Einwände und Vorschläge war vermutlich nicht allein wissenschaftlichen, sondern auch wissenschaftspolitischen Vorstellungen geschuldet.⁴⁹ Voegelin argumentiert nun, dass sich seit Newton das wissenschaftliche Paradigma des Szientismus mit der politischen Macht verbunden habe und zur dominanten Ideologie in der westlichen Welt wurde. Obwohl Leibniz versuchte, das traditionelle Naturrechtsdenken zu verteidigen, könne er Voegelin zufolge nicht einfach als Gewährsmann reaktiviert werden, da er auf andere Weise am Verlust des spirituellen Substanzdenkens mitschuldig

⁴⁷ Vgl. Voegelin 1948, S. 465–484.

⁴⁸ Vgl. Leibniz, Correspondence.

⁴⁹ Vgl. Ariew 2000, in: Leibniz, Correspondence, S. vii–xiii.

sei. Voegelin wirft Leibniz vor, die mystische Dimension des Substanzdenkens zugunsten eines einseitig logisch-rationalen Zugangs verstellt zu haben.⁵⁰ Wenn Gott zuletzt im Prinzip des zureichenden Grundes aufgehe, sei die ursprüngliche Fülle des Jenseitigen, wie sie durch vielfältige Symbolisierungen in den Mythospekulationen der Antike noch erkennbar war (Voegelin denkt insbesondere an Hesiod und Platon), verloren gegangen. Ohne Heidegger zu nennen, teilt Voegelin dessen Einschätzung, dass Leibniz keinen Begriff von der existentiellen Geschichtlichkeit des Daseins entwickeln konnte, da er letztlich nur in physikalischen Begriffen dachte. Diese Diagnose scheint sich mit der zuvor formulierten Vermutung zu decken, dass Leibniz' Geschichtsverständnis zu sehr dem Ancien Régime verhaftet ist und uns historisch Aufgeklärten daher nichts weiter zu sagen hat. Aber genau an diesem Punkt, dem Geschichtsverständnis von Leibniz, möchte ich noch etwas weiter fragen und überlegen, ob es nicht doch einen Weg aus der scheinbaren Geschlossenheit seines historischen Weltbildes gibt.

Leibniz' Einlassungen zur Geschichte in Briefen und in kurzen Gelegenheitschriften sind dem Anlass entsprechend mit Beobachtungen über aktuelle Machtkonstellationen und psychische Motive gespickt und scheinen daher, dem Genre des intellektuellen Kommentars zur Tagespolitik zu entsprechen. Dennoch enthalten sie auch grundsätzliche Erwägungen und Verweise auf theoretische Positionen, da Leibniz nicht wie später Kant zwischen öffentlichem und privaten Vernunftgebrauch unterschied, sondern je nach Adressat und Kontext unterschiedliche Perspektiven betonte, die aber zugleich Teil eines Ganzen sein sollten. Leibniz eigene, umfassende Sicht wird daher oft nur indirekt als Gegenposition zu allen anderen deutlich. So kritisiert er an Hobbes' Begriff der Souveränität nicht nur, dass sich mit diesem die Vielfalt der semi-autonomen Herrschaftsformen im Heiligen Römischen Reich nicht angemessen erfassen lasse, sondern er zielt auf den grundsätzlicheren Aspekt, dass die abendländische Philosophie seit Aristoteles die Vielfalt der politischen Welt aufgrund falscher Universalien verdecke. Mit Verweis auf die Lebensweise indigener Völker argumentiert Leibniz, dass friedliches Zusammenleben auch ohne staatsartige Herrschaft möglich sei.⁵¹ Die Art, wie Leibniz das Beispiel einführt, ist signifikant. Er geht nicht von Universalien oder etablierten Kategorien aus, sondern von kontingenten Einzelbeispielen. Insofern war Leibniz also gerade kein Rationalist in dem Sinne, dass er die überkommenen Formen von Herrschaftsordnungen für naturgegeben oder vollständig hielt. Vielmehr zeigt er ein Bewusstsein für das historisch Unvergleichbare, Widerständige, das sich Einordnungen entzieht.⁵² In modernen Begriffen ausgedrückt wäre Leibniz damit Urvater des Rechtsplu-

⁵⁰ Vgl. Voegelin 2000, S. 95–101.

⁵¹ Leibniz, *Judgement sur les œuvres de M. le Comte de Shaftesbury*, in: Leibniz, *Political Writings*, S. 196; zur Diskussion Riley 1996, S. 196.

⁵² Die Grenzen des menschlichen Auffassungsvermögens im Vergleich zum unendlichen

ralismus, also der historisch und ethnologisch basierten Kritik an falschen Universalitätsansprüchen der Jurisprudenz.

Natürlich hat Leibniz keine Begrifflichkeiten für eine Ethnologie entwickelt, aber er sieht zumindest das grundsätzliche Problem der Kontingenz der Geschichte, der sich jeder verallgemeinernde Zugriff aussetzen muss. In diesem Sinne könnte man auch seine Bemerkung über die „Schlafschwierigkeiten“ von Prinzen deuten, die Staatsaffären zur Folge haben können, ohne dass diese auf solche Ursachen zurückgeführt werden könnten.⁵³ Denn genau so funktioniert Geschichte, nicht als fortwährender Wechsel innerhalb etablierter Kategorien oder logische Entfaltung des Weltgeistes, sondern als unbeabsichtigte Nebenwirkung von Schlafstörungen. (Wer's nicht glaubt, lese die frühmorgendlichen Tweets von Donald Trump).⁵⁴

Nun mag man einwenden, dass diese kulturalistische Deutung von Leibniz vielleicht möglich ist, aber nur ein Nebeninteresse von ihm zu berühren scheint. Gerade in seiner Ontotheologie scheint es bei ihm keinen Raum für Pluralismus, etwa in Form von religiöser Toleranz gegenüber nicht-christlichen Religionen, zu geben, noch nicht einmal für einen echten Religionsdialog zwischen den drei abrahamitischen Religionen.⁵⁵

In der Tat mutet die rationale Theologie Leibniz' wie ein abgeschlossenes Ganzes einer fernen Epoche an. Eine Möglichkeit, auf die Fremdheit dieser Art von theologischer Argumentation zu reagieren, ist, diese bloß als eine ‚zusätzliche Perspektive‘ zu behandeln, die dem rationalen Kern einzelner zeitloser Argumente nichts Wesentliches hinzufügt.⁵⁶ Eine ganz andere Weise, sich der Fremdheit zu stellen, wäre zu fragen, ob der dogmatische Begriff von Gott als dem höchsten Wesen die einzige Weise ist, wie das Absolute bei Leibniz zu Wort kommt. Heidegger hat in seinen Auseinandersetzungen mit Leibniz gelegentlich von einem „Wechsel der Tonart“ oder „Sprung des Denkens“⁵⁷ gesprochen, um den Fortschritt von Leibniz' vorstellenden, verrechnenden Denken zu seinem eigenen Denken im Umkreis von Sein und Zeit zu motivieren.⁵⁸ In einer

göttlichen Geist verdeutlicht Leibniz anhand der endlichen Zahl von Büchern, die ein einzelner Mensch im Laufe seines Lebens lesen kann. Vgl. Rescher 2013, S. 123–126.

⁵³ Leibniz, Caerinus Fürstenerius, A IV, 2, Nr. 1, in: Leibniz, Political Writings, S. 111.

⁵⁴ Leibniz nimmt allerdings auch hinsichtlich dieser materialistischen Geschichtsdeutung eine relativierende Perspektivierung vor, indem er schreibt, dass die Geschichte viel von ihrer Schönheit verlieren würde, wenn die profanen Beweggründe bekannt würden. Vgl. Riley 1988, S. 32.

⁵⁵ Zu dieser kritischen Einschätzung vgl. Cheneval 2002, S. 92–94. In Leibniz' Diskussion der natürlichen Religion der Chinesen sieht Nelson 2009, S. 277–300 hingegen Ansätze eine Hermeneutik der Verständigung zwischen westlichen und östlichen Denken.

⁵⁶ Diese Lesart, die den ‚metaphysischen Überbau‘ als unwesentlich oder nicht unter zeitgenössischen Bedingungen rekonstruierbar ablehnt, wird beispielsweise von Busche 2015, S. 41 vertreten.

⁵⁷ Heidegger, Der Satz vom Grund, S. 85, 101.

⁵⁸ Besonders deutlich wird der Sprung im Vortrag „Vom Wesen des Grundes“ (1928), wo

ausführlicheren Auseinandersetzungen hingegen bemerkt er, dass sein späteres Seynsdenken, das deutliche Parallelen zur negativen Theologie aufweist, auf Leibniz Begriff der Kraft (*vis, la force*) zurückgeführt werden kann.⁵⁹

Neben diesem letztlich mystischen Begriff des Absoluten⁶⁰ als nicht einholbaren Grund könnte es noch eine weitere Weise geben, den Begriff des Absoluten in einem rationalen (theologischen) System darzustellen. Da ich für diesen Gedanken bei Leibniz keine direkten Belege finden kann, führe ich ihn probeweise anhand eines zeitgenössischen systematischen Weltzugriffs an, nämlich anhand der Systemtheorie. Niklas Luhmann beansprucht, mit der Systemtheorie die einzig umfassende Selbstbeschreibung der Gesellschaft geliefert zu haben. Recht, Religion, Wirtschaft, Erziehung und andere Bereiche sind Subsysteme, die sich mittels hochabstrakter Begriffe beschreiben lassen. Dabei gedenkt Luhmann stets der Tatsache, dass bereits die erste Unterscheidung alles Spätere determiniert, man es also „auch anders machen kann.“ Zugleich ist keine Beschreibung von Gesellschaft unschuldig oder neutral, da sie ihren Gegenstand zugleich verändert. Genau dieser Gedanke ist Luhmanns Begriff des Absoluten.⁶¹ Das Absolute lässt sich mit anderen Worten systemtheoretisch als Wiedereinschreibung der ursprünglichen Unterscheidungsmöglichkeiten in die Theorie denken, aber nicht in ihr formulieren, da jede Formulierung ja bereits eine spezifische erste Unterscheidung voraussetzt.⁶² Dieser Gedanke ist keine Regression in eine ältere Form ‚stratifizierter‘ Gesellschaftstheorie, auch kein Absolutsetzen eines Subsystems, sondern die Reflexion auf die Fülle möglicher Systeme und ihrer Differenzierungen. Mir scheint, dieser Gedanke könnte auch Leibniz zur Verfügung stehen. Die Analogie zu Luhmann hat für die vorliegende Frage noch eine weitere, systematische Konsequenz. Auf diese Weise verliert nicht nur die Einbeziehung der theologischen Perspektive bei Leibniz ihren Schrecken; es erscheint sogar umgekehrt auf einmal die normative Perspektive einer Theorie globaler Gerechtigkeit bzw. des Kosmopolitismus als Relikt alt-europäischen Denkens, das mit Luhmann gesprochen gerade nicht auf der Höhe der Zeit ist, sondern statt adäquate Komplexität aufzubauen die Welt in zwei Reiche aufteilt, ohne über die Einheit dieser Unterscheidung Rechenschaft abgeben zu können. Die so fern liegende rationale Theologie hingegen ist in dieser Perspektive Zeichen vollständiger Reflexion.

Heidegger abrupt von Leibniz zu Kant übergeht. Vgl. *Heidegger*, Vom Wesen des Grundes, S. 135–136.

⁵⁹ Vgl. *Heidegger*, Nietzsche. Zweiter Band, S. 402–410.

⁶⁰ Zur Rezeption mythischen Denken vgl. *Leibniz*, Discourse de métaphysique, A VI, 4, Nr. 306 (§ 28).

⁶¹ Luhmann vergleicht daher diesen Gedanken mit mittelalterlichen Schöpfungsdiskussionen, vgl. *Luhmann* 1992, S. 104–115.

⁶² Die falsche Beobachtung des Absoluten hingegen ist der Sündenfall des Teufels: Er grenzt sich von der Vollkommenheit Gottes ab, um ihn anzuschauen ohne sich der eigenen Selbstintransparenz bewusst zu sein. Vgl. *Luhmann* 1992, S. 109–110.

Über diesen langen Umweg bzw. die leichte ver-rückte, boustrophedon-artige Wiederaufnahme der im Rahmen der ersten These verhandelten Themen kommen wir zuletzt wieder auf Leibniz' Kosmopolitismus zurück. Die Ausgangsfrage war, inwiefern Leibniz als Vorläufer des zeitgenössischen Kosmopolitismus in Anspruch genommen werden kann. Die bisherige Antwort mag traurig stimmen, da deutlich geworden ist, dass es nicht ohne weiteres möglich ist, Leibniz im Triumphzug des Kosmopolitismus als kulturelles Beutegut mitzuführen und vorzuzeigen. Um dieses Ergebnis zu verstehen, muss zunächst die Natur dieser Traurigkeit noch etwas weiter geklärt werden. Leibniz analysiert nicht nur das Glück,⁶³ er verspricht auch ein Glück: das praktische Wissen des vollständigen, wissenschaftlich abgesicherten Systems, einschließlich einer womöglich kalkulierbaren Methode der Subsumption. Das ist das Glück des Philosophen, der als „kleine Göttlichkeit“⁶⁴ an Gottes Liebe und Weisheit teilhat. Aber Leibniz weiß zugleich, dass dieses Glück der tätigen Liebe nie ganz einlösbar ist, da die je bestimmten bürgerlichen Gesetze nicht metaphysisch notwendig sind, sondern zu den gemischten Tatsachenwahrheiten gehören. Es ist immer möglich, dass auch andere Rechtssysteme mit dem Naturrecht vereinbar sind; sie sind – je nach historischer Situation – nur mehr oder weniger angemessen.⁶⁵ Diese strikte Kontingenz der jeweiligen Rechtsordnung darf nicht mit der Idee von einzelnen Fällen, zu subsumierenden Sachverhalten, oder ethnologischen Beispielen verwechselt werden. Sie geht weit darüber hinaus. Das zeigt sich anhand der intensiven Diskussion über das Notrecht, die Leibniz führt.⁶⁶ Oberflächlich gesehen erinnert sie an die end- und fruchtlosen Debatten der angewandten Ethik zum Trolley-Problem und anderen Dilemmata. Im Unterschied zur zeitgenössischen Diskussion argumentiert Leibniz aber nicht auf der Basis von ad hoc angenommenen Prinzipien und Intuitionen, sondern versucht, unterschiedliche Fälle nach Maßgabe des römischen Deliktrechts zu systematisieren. Anders als später Kant⁶⁷ hält Leibniz also das Notrecht für einen genuinen Teil der Rechtswissenschaften. In der Diskussion der Beispiele wird jedoch zugleich deutlich, dass die Kasuistik sehr stark von den jeweiligen Umständen abhängig ist. Billigkeitsurteile erfordern also ein geteiltes Rechtsgefühl und einen Sinn für Angemessenheit. Man könnte meinen, dass dies zwar für uns heutzutage unter pluralistischen Bedingungen ein echtes Problem ist, für Leibniz aber auflösbar erschienen sein könnte, da er Gerechtigkeit nicht

⁶³ Vgl. *Leibniz*, *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, Nr. 12 (S. 466), vgl. *Leibniz*, *Frühe Schriften zum Naturrecht*, S. 247, wo Leibniz das Glück als ungehindertes Fortschreiten zu immer weiteren Gütern definiert.

⁶⁴ *Leibniz*, *De conatu et motu, sensu et cogitatione*, A VI, 2 (S. 285).

⁶⁵ *Leibniz*, *An jus naturae aeternum?* Grua II, 637; zur Diskussion *Heinekamp* 1969, S. 128–130.

⁶⁶ *Leibniz*, *Elementa juris naturalis*, A VI, 1, Nr. 12 (S. 439–453), vgl. *Leibniz*, *Frühe Schriften zum Naturrecht*, S. 129–193.

⁶⁷ *Kant*, *Metaphysik der Sitten*, 234–235.

abstrakt als Gleichheit, sondern als *caritas sapientis*, als Liebe zum Einzelfall fasst und sich dabei auf die alles durchwirkende Liebe Gottes verlassen kann.

Aber auch bei diesem letzten und höchsten Gedanken von Leibniz' Rechtslehre gibt es etwas, das nicht ganz aufgeht, so dass immer ein unaufgeklärter Rest bleibt. Zwar kann Leibniz durch die Unterscheidung unterschiedlicher Arten des Übels einige Einwände gegen die Güte Gottes ausräumen. Metaphysische Übel, die aus der Einrichtung der Welt resultieren (man kann Wasser trinken, aber auch in ihm ertrinken) sind unvermeidlich, ebenso das physische Übel des menschlichen Leids, ohne das es keine Welt gäbe. Der zentrale Punkt für die Theodizee aber, an dem sich Leibniz Zeit seines Lebens vielleicht vergeblich abgearbeitet hat, ist das moralisch Böse, die freiwillige Abkehr von Gott. Solange dieses Übel nicht auf die anderen Arten reduzierbar ist, gelangt auch *justitia* als *caritas* nie ganz an ihr Ziel, ist sogar die Liebe Gottes mit Traurigkeit infiziert. So wird verständlich, dass Leibniz' Kosmopolitismus weder bloß Vorläufer der richtigen normativen Idee ist, noch Verherrlichung einer imaginären Vergangenheit, sondern trauriger Ausdruck eines stets prekären All-Bewusstseins.

Literatur

- Benjamin, Walter*: Der Ursprung des deutschen Trauerspiels. Gesammelte Schriften. Herausgegeben von Rolf Tiedemann und Hermann Schweppenhäuser. Bd. 1. Frankfurt am Main 1974.
- Brüntrup, Godehard* (2016): Emergent Panpsychism. In: Godehard Brüntrup et al. (Hrsg.): Panpsychism. Oxford, S. 48–71.
- Busche, Hubertus* (2015): Leibniz' Lehre von den drei Stufen des Naturrechts. In: Wen-chao Li (Hrsg.): „Das Recht kann nicht ungerecht sein...“. Beiträge zu Leibniz' Philosophie der Gerechtigkeit. Stuttgart, S. 29–53.
- Chalmers, David* (1995): Facing up to the problem of consciousness. In: Journal of Consciousness Studies 2, S. 200–219.
- Cheneval, Francis* (2002): Philosophie in weltbürgerlicher Bedeutung. Über die Entstehung und die philosophischen Grundlagen des supranationalen und kosmopolitischen Denkens der Moderne. Basel.
- Flikschub, Katrin* (2017): Should African thinkers engage in the global justice debate? In: Philosophical Papers 46, S. 33–58.
- Gerhardt, Volker* (2009): Die Funktion der Religion und die Autonomie der Politik. In: Tabula Rasa 37. <http://www.tabvlarasa.de/37/Gerhardt.php> Stand: 23.1.2020.
- Goff, Philip/Seager, William/Allen-Hermanson, Sean* (2017): Panpsychism. In: The Stanford Encyclopedia of Philosophy. <https://plato.stanford.edu/archives/win2017/entries/panpsychism> (Stand: 23.1.2020).
- Heidegger, Martin*: Vom Wesen des Grundes. In: Wegmarken. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 9. Herausgegeben von Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt am Main 1976.

- Der Satz vom Grund. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 10. Herausgegeben von Petra Jaeger. Frankfurt am Main 1997.
- Nietzsche. Zweiter Band. Heidegger Gesamtausgabe Bd. 6.2. Herausgegeben von Brigitte Schillbach. Frankfurt am Main 1997.
- Seminare. Kant – Leibniz – Schiller. Gesamtausgabe Bd. 84,1. Herausgegeben von Günther Neumann. Frankfurt am Main 2013.
- Heinekamp, Albert* (1969): Das Problem des Guten bei Leibniz. Bonn.
- Kanitscheider, Bernulf* (2002): Kosmologie. 3. Aufl. Stuttgart.
- Kant, Immanuel*: Die Metaphysik der Sitten. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6. Berlin 1986.
- Die Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft. Herausgegeben von der Berlin-Brandenburgischen Akademie der Wissenschaften. Bd. 6. Berlin 1986.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*: Deutsche Schriften. Herausgegeben von G.E. Guhrauer. 2 Bände. Berlin 1838, 1840.
- Philosophische Schriften. 7 Bände. Herausgegeben von C.I. Gerhardt. Berlin 1875–1890.
- Textes inédits. Herausgegeben von Gaston Grua. 2 Bände. Paris 1948.
- Political Writings. Herausgegeben von Patrick Riley. Cambridge 1988.
- Philosophical Papers and Letters. Herausgegeben und eingeleitet von Leroy E. Loemker. 2. Aufl. Dordrecht 1989.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm/Clarke, Samuel*: Correspondence. Herausgegeben und eingeleitet von Roger Ariew. Indianapolis/Cambridge 2000.
- Leibniz, Gottfried Wilhelm*: Frühe Schriften zum Naturrecht. Herausgegeben und eingeleitet von Hubertus Busche. Hamburg 2003.
- Lemaître, Georges* (1931): The Beginning of the World from the Point of View of Quantum Theory. In: *Nature* 127, S. 706.
- Luhmann, Niklas* (1992): Beobachtungen der Moderne. Opladen.
- Meier, Heinrich* (1998): Der Begriff des Politischen. Zu einem Dialog unter Abwesenden. Stuttgart.
- Nelson, Eric S.* (2009): Leibniz and China: Religion, Hermeneutics, and Enlightenment. In: *Religion in the Age of Enlightenment* 1, S. 277–300.
- Nida-Rümelin, Julian* (2016): Humanistische Reflexionen. Frankfurt am Main.
- Ottmann, Henning* (1990): Politische Theologie als Begriffsgeschichte. Oder: Wie man die politischen Begriffe der Neuzeit politisch-theologische erklären kann. In: Volker Gerhardt (Hrsg.): *Der Begriff der Politik. Bedingungen und Gründe politischen Handelns*. Stuttgart, S. 169–188.
- Rawls, John* (1977): The Basic Structure as Subject. In: *American Philosophical Quarterly* 14, S. 159–165.
- (1999): The Law of Peoples with “The Idea of Public Reason revisited.” Cambridge.
- (2007): *Lectures on the History of Political Philosophy*. Herausgegeben von Samuel Freeman. Cambridge, MA.
- Rescher, Nicholas* (2013): *On Leibniz*. Expanded Edition. Pittsburg, PA.
- Riley, Patrick* (1996): *Leibniz’ Universal Jurisprudence*. Cambridge, MA.
- (2000): Leibniz’ Political and Moral Philosophy in the *Novissima Sinica*. In: Wenchoa Li et al. (Hrsg.): *Das Neueste über China: G.W. Leibnizens Novissima Sinica von 1697*. Stuttgart, S. 239–257.
- Saar, Martin* (2013): *Die Immanenz der Macht. Politische Theorie nach Spinoza*. Berlin.
- Schmitt, Carl* (1933): *Der Begriff des Politischen*. Hamburg.

- (1938): *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes: Sinn und Fehlschlag eines politischen Symbols*. Hamburg.
- (1996): *Politische Theologie. Vier Kapitel zur Lehre von der Souveränität*. 7. Aufl. Berlin.
- Strawson, Galen* (2006): *Consciousness and its place in nature. Does physicalism entail panpsychism?* Exeter.
- Voegelin, Eric* (1948): *The Origins of Scientism*. In: *Social Research* 15, S. 462–494.
- (2000): *In Search of Order. The Collected Works of Eric Voegelin Bd. 18*. Herausgegeben und eingeleitet von Ellis Sandoz. Columbia/London.