

Subjektive Rechte und subjektive Bedürfnisse Menschlichkeit und Recht bei Marx, Weil und Esposito

Daniel Loick

Bertolt Brechts kurzes Lehrstück „Die Ausnahme und die Regel“ (1929/30) erzählt von einem reichen Kaufmann, der mit Hilfe eines Führers und eines Kulis eine Wüste überqueren will, um auf der anderen Seite ein lukratives Ölgeschäft abzuschließen. Mit der Konkurrenz dicht auf den Fersen treibt der Kaufmann seine Angestellten auch gegen deren Bedenken schonungslos zu einer rastlosen und immer schnelleren Reise an. Als der Kaufmann schließlich seinen Führer entlässt, verirren er und der Kuli sich in der Wüste und haben nur noch wenig Wasser. Der Kaufmann trinkt seine eigene (sowie eine heimlich mitgeführte zweite) Trinkflasche leer. Danach will ihm der Kuli Wasser aus seiner Trinkflasche anbieten. Der Kaufmann sieht den Kuli im Dunkeln auf sich zukommen und denkt, dieser habe einen Stein in der Hand und wolle ihn erschlagen. Er zückt einen Revolver und tötet den Kuli, der ihm noch im Fallen seine Wasserflasche entgegenhält. Bei der anschließenden Gerichtsverhandlung verteidigt sich der Kaufmann mit dem Argument, er habe nicht ahnen können, dass der Kuli ihm zu trinken geben wollte; angesichts der Umstände wäre es viel rationaler von ihm gewesen, sich des Kaufmanns zu entledigen. Das Gericht folgt dieser Argumentation und spricht den Kaufmann frei: Die Menschlichkeit des Kulis stelle eine „Dummheit“ dar, mir der der Kaufmann nicht habe rechnen dürfen, weshalb seine Furcht vor dem Kuli als angemessen und seine Tat daher als Notwehr zu werten ist. Der Führer kommentiert dieses Urteil so:

„In dem System, das sie gemacht haben / Ist Menschlichkeit die Ausnahme. / Wer sich also menschlich erzeugt / Der trägt den Schaden davon. / Fürchtet für jeden, ihr / Der freundlich aussieht! / Halte ihn zurück / Der da jemand helfen will! // Neben dir durstet einer: schließe schnell deine Augen! / Verstopf dein Ohr: neben dir stöhnt jemand! / Halte deinen Fuß zurück: Man ruft dich um Hilfe! / Wehe dem, der sich da vergisst. Er / Gibt einem Menschen zu trinken, und / Ein Wolf trinkt.“¹

*Brech*t stellt hier auf hyperbolische Weise zwei verschiedene Handlungs rationalitäten einander gegenüber. Die eine ist die „Menschlichkeit“. Menschlichkeit ist in dem Stück vor allem durch eine Orientierung an den Bedürfnissen der Anderen gekennzeichnet. „Menschlich“ ist die Handlung, der Anderen zu trinken zu geben, weil sie Durst hat, ihr zu helfen, weil sie der Hilfe bedarf. Die andere Handlungs rationalität ist jene des Rechts. Sie ist gekennzeichnet durch eine instrumentelle Vernunft, in der die Beteiligten nur die Rolle strategischer Akteur_innen spielen. Die Andere ist für mich nur insoweit von Interesse, als sie zum Erreichen meiner Ziele nützlich ist. Beide Handlungs rationalitäten stehen einander nicht als gleichberechtigte Alternativen gegenüber, sondern schließen sich aus. Mehr noch: das rechtliche Handlungs raster verdrängt und subordiniert alle

¹ *Brech*t, Die Ausnahme und die Regel, in: Gesammelte Werke 2. Stücke 2, 1967, 820.

„menschlichen“ Handlungsorientierungen. Menschlichkeit kann in einem System der Rechte immer nur eine „Ausnahme“ sein. Für Brechts – wenn auch stark stilisierte – These scheint es im Alltagsleben zunächst einen begründeten Anfangsverdacht zu geben. Wir ignorieren täglich die sichtbaren und konkreten Bedürfnisse anderer Menschen, weil wir uns zu dieser Ignoranz berechtigt fühlen. Inwiefern wird diese Gleichgültigkeit gegen die Anderen aber vom Recht erzeugt? Dieser Zusammenhang wird im Folgenden im Dialog mit Karl Marx (1), Simone Weil (2) und Roberto Esposito (3) genauer erkundet. Alle drei Positionen versuchen auf unterschiedliche, aber ähnliche Weise einen kausalen Zusammenhang zwischen unserer moralischen Indifferenz in Bezug auf das Leiden der Anderen und der in rechtsförmig verfassten Gesellschaften hegemonialen Subjektivität nachzuweisen. Abschließend wird nur kurz angerissen, wie es möglich sein könnte, ein Recht zu schaffen, das Raum für „Menschlichkeit“ in Brechts Sinne lässt – bzw. das vielleicht sogar selbst ein „menschliches“ Recht wäre (4).

I. Marx

Der Begriff der „Menschlichkeit“ wirkt auf den ersten Blick etwas antiquiert-moralistisch und scheint aufgrund seiner essentialistischen Prämissen zudem philosophisch problematisch zu sein. Woher soll man wissen, was „der Mensch“ ist, was seine „Menschlichkeit“ wesentlich ausmacht? Brechts Gegenüberstellung lässt sich plausibilisieren, wenn man den Blick auf die ganz ähnliche Verwendungsweise des Begriffs „Menschlichkeit“ in den Schriften des jungen Marx wirft. Auch bei Marx besitzt der Begriff „Menschlichkeit“ eine kritische, genauer gesagt rechts-kritische Funktion.² In seinem ersten veröffentlichten philosophischen Text „Zur Judenfrage“ (1843) bemüht sich Marx zunächst um eine Demontage ideologischer Vorstellungen des Mensch-Seins. Marx führt dies anhand der so genannten Menschen-Rechte vor, die schon aufgrund ihres Namens eine Vorstellung darüber, was der Mensch ist und sein soll, mit sich führen.

Die so genannten Menschenrechte, argumentiert Marx, sind in Wirklichkeit die Rechte der Menschen als und nur als *Bürger_innen*, das heißt, insofern die Menschenrechtsinhaber_innen Mitglieder der bürgerlichen Gesellschaft sind. Die schon im Titel der französischen Menschenrechtserklärung implizierte Gleichsetzung von Mensch und Bürger_in ist für Marx schon deshalb problematisch, weil dadurch etwas Wichtiges am Menschen vernachlässigt oder verfälscht wird. Denn indem die Menschen deklarieren, ein Mensch sei ein_e Bürger_in, geben sie einen historischen Zustand als einen natürlichen aus. Dies ist der ideologische Gehalt der Menschenrechte. Sie bringen anthropologische Vorstellungen in Umlauf, nach denen der Mensch an sich die gleiche Gestalt hat wie der Mensch der kapitalistischen Gesellschaft, das heißt wie ein „auf sich, auf sein Privatinteresse und Privatwillkür zurückgezogenes und vom Gemeinwesen abgesondertes Individuum“³.

² Vgl. zum Folgenden die Überlegungen in Loick, Abhängigkeitserklärung. Recht und Subjektivität, in: Jaeggi/Loick (Hrsg.), Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, 2013, 296; zu den philosophischen Prämissen, Implikationen und Konsequenzen des Marx'schen Begriffs der Menschlichkeit vgl. auch Brudney, Marx' Attempt to Leave Philosophy, 1998, insbes. 143–191, Kübler, Marx' Theorie der Entfremdung, in Jaeggi/Loick (Hrsg.), Karl Marx – Perspektiven der Gesellschaftskritik, 2013, 47.

³ Marx, Zur Judenfrage, in: Marx Engels Werke, Bd. 1, 10. Aufl. 1976, 347 (366).

Mit einer Kritik an der ideologischen Funktion des Begriffs der Menschlichkeit in den Menschenrechten ist aber *Brechts* Gegenüberstellung noch nicht abgegolten. *Brechts* These war stärker. Nicht nur garantiert das Recht keine Menschlichkeit, es schließt sie sogar aus. Auch *Marx* kritisiert nicht nur die Ideologie der Menschenrechte. Vielmehr geht auch er von einem Kausalverhältnis aus. Menschliche Handlungen kann es unter dem Regime der Menschenrechte immer nur akzidentiell geben. Die Menschen, glaubt *Marx*, werden durch die Menschenrechte in ihrem Menschsein amputiert.

Das Recht verdrängt für *Marx* Menschlichkeit, indem es „Egoismus“ befördert.⁴ „Egoistisch“ ist eine Handlungsorientierung, bei der die Menschen ihre individuellen Ziele und Interessen ohne Rücksicht auf die Ziele und Interessen anderer verfolgen. Die rechtlich garantierte *Erlaubnis*, sich auf die Verfolgung der eigenen Ziele zu beschränken, wird unter Bedingungen der bürgerlichen Gesellschaft zu einer *Notwendigkeit*. Wer in einem solchen System moralisch („menschlich“) handelt, schadet sich selbst. („Wer sich also menschlich erzeugt / Der trägt den Schaden davon.“) Warum aber soll nicht Egoismus ebenso das Etikett „menschlich“ beanspruchen dürfen wie die Bedürfnisorientierung? Immerhin ist Egoismus eine Haltung, die Menschen (und nur Menschen) haben und die gegenwärtig sogar deutlich häufiger auftritt als diejenigen Handlungsorientierungen, für die *Marx* und *Brecht* diesen Begriff reservieren wollen.

Marx steht hier ganz in der Tradition von *Aristoteles* und *Hegel*, für die der Mensch im Wesentlichen ein *zoon politikon*, ein gesellschaftliches Tier ist. Dies ist nicht einfach ein „Menschenbild“ unter anderen, die alle gleichermaßen „berechtigt“ sind. Vielmehr ist *Marx* (gemeinsam mit dieser ganzen philosophischen Tradition) der Meinung, dass die Unhintergehbarmkeit der Sozialität menschlicher Subjektivität durchaus argumentativ entschieden werden kann. Es kann kein menschliches Leben außerhalb sozialer Praktiken geben. Diese anthropologische Erkenntnis hat Konsequenzen insbesondere für den Freiheitsbegriff. Wenn menschliches Leben außerhalb einer Gesellschaft nicht möglich ist, so macht es auch keinen Sinn, Freiheit als Freiheit von Sozialität zu verstehen. Aus der *konstitutiven* Bedeutung der Sozialität für die menschliche Subjektivität schließt *Marx* auf die *normative* Überlegenheit sozialer Handlungsorientierungen. Verwirklicht werden kann Freiheit nur als Freiheit zum und mit der Anderen, in einer Gesellschaft, in der meine Ziele und die Ziele der Anderen intern miteinander verflochten sind. Daraus folgt ein „intrinsischer Wert menschlicher Dependenz“⁵. Daher ist Egoismus nicht nur eine unsympathische oder unethische, sondern eine im epistemologischen Sinn *falsche* Welthaltung, denn im Egoismus wird die primordiale Abhängigkeit des Menschen vom Menschen verkannt oder verdrängt.

Marx hat so gezeigt, dass das Recht und die „Menschlichkeit“ zwei verschiedene Handlungsregister erzeugen, die miteinander in Konflikt liegen. Wie kommt es aber zur Unterordnung oder Verdrängung des „menschlichen“ durch das rechtliche Handlungsregister? Eine erste Antwort liefert *Marx* in seinen Notizen zur „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“. Das Recht ist als einziges Interaktionsmedium der Gesellschaft

⁴ An dieser Stelle widerspreche ich der ansonsten brillanten Deutung von *Christoph Menke*, der in seiner Kritik der Rechte *Marx*' Begriff des Egoismus einen Kategorienfehler unterstellt: „Es geht hier nicht um Moral“ (*Menke*, Kritik der Rechte, 2015, 234). Die ganze Pointe von *Marx*' Rechtskritik besteht jedoch gerade darin, dass die Rechtsform eine spezifische Subjektform konstituiert, nämlich eine, die durch egoistische Handlungsorientierungen gekennzeichnet ist. Es geht daher bei *Marx* sehr wohl um Moral.

⁵ *Quante*, Das gegenständliche Gattungswesen. Bemerkungen zum intrinischen Wert menschlicher Dependenz, in: *Jaeggi/Loick* (Hrsg.), *Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis*, 69.

zwangsbewehrt, weshalb ihm im Fall kollidierender Ansprüche stets die letztinstanzliche Entscheidungskompetenz zukommt. Die Äußerlichkeit der staatlich exekutierten Zwangsgesetze kann nur so verstanden werden,

„daß ‚Gesetze‘ und ‚Interessen‘ der Familie und der Gesellschaft den ‚Gesetzen‘ und ‚Interessen‘ des Staats im Kollisionsfall weichen müssen, ihm untergeordnet sind, ihre Existenz von der seinigen abhängig ist oder auch sein Wille und seine Gesetze ihrem ‚Willen‘ und ihren ‚Gesetzen‘ als eine Notwendigkeit erscheint!“⁶

Deshalb kann es überhaupt nur zu einer grundsätzlichen Prägung der (Moral-)Psychologie durch das Recht kommen. Aufgrund seiner Zwangsbewehrtheit setzt sich das Recht gewissermaßen als universelle Währung durch, in die sich auch alle anderen (inter-)subjektiven Beziehungen zu konvertieren haben. Hierdurch kommt es für Marx zu einer Vergessenheit genau derjenigen primordialen Bedingungen, die den Menschen überhaupt erst zum Menschen machen.

Diese Erklärung ist aber noch zu unbestimmt, um die moralisch-habituellen Auswirkungen des Rechts beschreiben zu können. Marx beschreibt die rechtliche Praxis ausschließlich als imperativische Intervention von oben. Warum aber tätigen die Menschen überhaupt so beträchtliche affektive Investitionen in die Rechtsform, wenn sie sie doch nur unterdrückt? Wie kommt es, dass diese Unterdrückung sich psychologisch in Chauvinismus oder Egoismus (und nicht, wie man auch vermuten könnte, in Unterwürfigkeit und Autoritätshörigkeit) ausdrückt? Um die von Brecht diagnostizierte moralische Indifferenz als Effekt des juridischen Subjektivierungsregimes begreifen zu können, hilft ein Blick in eine ganz andere und wenig beachtete Rechtskritik, nämlich diejenige Simone Weils, die in jüngster Zeit vor allem von dem italienischen Philosophen Roberto Esposito aktualisiert wurde.

II. Weil

Im Winter 1942/43 hat Simone Weil im englischen Exil einen kurzen Text geschrieben, der den Titel „Human Personality“ trägt und von einer ähnlichen Entgegensetzung ausgeht wie Marx und Brecht.⁷ Im Zentrum steht dabei die Schlüsselkategorie der Rechtssubjektivität, nämlich die aus dem römischen Recht stammende Kategorie der Person. *Persona* bedeutet ursprünglich Maske: Eine Person ist eine Art Repräsentation oder ein „Avatar“. Daraus folgt, dass sich zwischen der existenziellen Ganzheit des besonderen Individuums, wie es konkret in der Welt existiert (*homo*), und seinem juristischen Avatar (*persona*) ein Abstand eröffnet. Dieser Abstand bietet die Möglichkeit, erstens einigen Menschen den Schutz der rechtlichen Maskierung vorzuenthalten – Frauen, Kinder und Sklaven waren in Rom keine Rechtssubjekte, sondern wurden rechtlich unter die Kategorie der Sachen (*res*) rubriziert – und zweitens gesellschaftlichen Entitäten Personenstatus zuzusprechen, ohne dass sich hinter ihnen ein einzelner

⁶ Marx, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: Marx Engels Werke, Bd. 1, 10. Aufl. 1976, 201 (203 f.).

⁷ Für einen ersten Überblick zu Simone Weils Rechtskritik vgl. Burns, Justice and Impersonality. Simone Weil on Rights and Obligations, Laval théologique et philosophique 49 (1993) 3, 477, Wimmer, Recht und Gerechtigkeit bei Simone Weil, in: Bielefeldt et al. (Hrsg.), Würde und Recht des Menschen, FS Schwartländer, 1992, 127.

Mensch verbirgt (*persona ficta*). Weil nimmt diese Unterscheidung zwischen dem Menschen und der Person, *homo* und *persona*, auf und reflektiert sie in Hinsicht auf die Verletzbarkeit von Menschen.

„Heilig“, das heißt in Weils Vokabular moralisch unantastbar, ist niemals die Personalität, sondern der Mensch in der konkreten Mannigfaltigkeit seiner Existenz. Diese Heiligkeit leitet Weil aus einem für die menschliche Existenz notwendigen Urvertrauen ab:

„At the bottom of the heart of every human being, from earliest infancy until the tomb, there is something that goes on indomitably expecting, in the teeth of all experience of crimes committed, suffered, and witnessed, that good and not evil will be done to him. It is this above all that is sacred in every human being.“⁸

Dieses Urvertrauen – dass einem im Leben Gutes und nicht Böses getan werden wird – ist dem Freud'schen Begriff des Urvertrauens sehr ähnlich. Bei Weil ist das Urvertrauen jedoch nicht nur eine psychologische Kategorie, sondern zugleich die einzige gültige Richtschnur für Gerechtigkeit. Wie die Marx'sche Orientierung an den Bedürfnissen der Anderen, ergibt sich auch die normative Richtigkeit von Handlungsorientierungen bei Weil aus einer anthropologischen Bestimmung, der irreduziblen Prekarität des menschlichen Lebens. Da es kein nicht-prekäres menschliches Leben gibt, ist die Erwartungshaltung, dass einem nichts Böses widerfährt, eine irreduzible Voraussetzung unserer Ko-Existenz. Würden wir die Möglichkeit, ständig verletzt werden zu können, nicht psychologisch-emotiv suspendieren, wären wir nicht lebensfähig. Dass etwas ungerecht ist, wissen wir für Weil daher immer dann, wenn aus der Tiefe des menschlichen Herzens die kindliche Frage entsteht: „Why am I being hurt?“⁹. Diese Frage, so Weil, ist von der Intensität und Ganzheit der konkreten Existenz, nicht aus seiner personalen Abstraktion her zu verstehen.

Im Vokabular der Rechte, so lautet nun Weils zentrales Argument, ist diese Frage aber nicht nur nicht zu vernehmen, sondern wird sogar zum Verstummen gebracht. Das Konstrukt der Person erlaubt es den Einzelnen, sich vom Rechtfertigungs- und Reziprozitätsdruck, der von den Anderen ausgeht, zu befreien und sich – im Rahmen des Legalen – auf die Verfolgung rein egoistischer Willkürinteressen zu beschränken. Der Nukleus dieser Einübung egoistischer Willkür ist das römische Eigentumsrecht, das, wie Weil mit Verweis auf das Rechtskonstrukt des *ius utendi et abutendi* anführt, immer auch eine Befugnis zum Missbrauch beinhaltet.¹⁰ Da in Rom auch Menschen unter die Kategorien von Sachen rubriziert wurden, wurden sie damit für den Missbrauch durch andere Menschen vorbereitet. Es ist diese Autorisierung der willkürlichen Verfügung über Menschen, deren eigene Bedürfnisse zugleich stummgeschaltet werden, die Weil zu der radikalen rechtsgenealogischen These veranlasst, Hitler habe nur den aus dem römischen Recht übernommenen Personalismus konsequent in die Tat umgesetzt.¹¹

Demgegenüber fordert Weil eine radikale Abkehr vom Begriff der Person und eine Hinwendung zum „Unpersönlichen“. Das Unpersönliche ist für Weil derjenige anonyme Anteil der menschlichen Subjektivität, der sich jeder Äquivalenz und jeder Kommensurabilität entzieht. Dem Unpersönlichen im Anderen gerecht zu werden, kann

⁸ Weil, Human Personality, in: Weil, An Anthology, 1986, 49 (71).

⁹ Ibid., 72.

¹⁰ Für eine Reflexion dieses Prinzips vgl. Loick, Der Missbrauch des Eigentums, 2016, 73 ff.

¹¹ Vgl. Weil, Human Personality, in: Weil, An Anthology, 1986, 81 f.

daher niemals im Medium des Rechts erfolgen, sondern nur durch eine spezifische Praxis der *Aufmerksamkeit* („attention“)¹². „Justice consists in seeing that no harm is being done to men.“¹³ Diese Haltung kann im Medium der Rechte keinen Platz haben, so *Weil*, weil sie jeder Vergleichbarkeit und jeder Berechnung, Verrechnung und Abrechnung gegenüber radikal heterogen ist, ohne die das Recht jedoch nicht auskommen kann. In ihrem nur wenig später geschriebenen Text „Die Verwurzelung. Vorspiel zu einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber“ (1943) radikaliert *Weil* diese Schlussfolgerung dahingehend, der Pflicht gegenüber dem Recht ein absolutes Pramat einzuräumen.¹⁴ Die offensichtlichste und paradigmatische Pflicht unter allen Pflichten ist für *Weil* dabei wiederum Resultat der irreduziblen Bedürftigkeit des Menschen: ihn nicht Hunger leiden zu lassen.¹⁵

Weils Entgegensetzung zwischen Personalität (der das Handlungsregister der Rechtlichkeit entspricht) und Menschlichkeit (der das Handlungsregister der Pflichten entspricht) weist große Parallelen zu *Marx*' Entgegensetzung von Rechten und Menschlichkeit auf. Sowohl *Weil*, als auch *Marx* gehen davon aus, dass die durch das Recht fabrizierte Form von Normativität zentralen anthropologischen Dispositionen widerspricht, die sie als Sozialität, Bedürftigkeit und Verletzbarkeit bestimmen. Einen Unterschied gibt es jedoch bei der Erklärung der Dominanz der Rechtsform über alle „menschlichen“ Handlungsorientierungen. *Marx* hatte diese Durchsetzung der Rechtlichkeit über den Zwangscharakter erklärt. Die Menschen werden letztlich mit Waffengewalt dazu gezwungen, von ihrer „eigentlichen“ Orientierung an den Bedürfnissen der Anderen abzulassen. *Weil* setzt hingegen subjekttheoretisch an. Es ist die Spaltung des Subjekts in *persona* und (unpersönlichen) *homo*, welche die Individuen zu einer missbräuchlichen Beziehung zu den Anderen disponiert. Aber auch bei *Weil* bleibt dieser Zusammenhang noch zu unbestimmt. Wieso wird die Spaltung, die eigentlich ja nur ein rechtsformales Konstrukt darstellt, von den Menschen überhaupt angenommen? Warum ignorieren sie nicht einfach das Recht und begegnen sich weiter als Menschen?

Um diese Frage zu beantworten, kann an dieser Stelle der dritte Gesprächspartner konsultiert werden, nämlich *Roberto Esposito*, der in den letzten Jahren die Texte von *Simone Weil* zu aktualisieren versucht hat.

III. Esposito

Auch *Espositos* Denken über das Recht ist von einer Opposition getragen, und zwar der Opposition von Kommunität und Immunität.¹⁶ Das (römische) Recht, so *Esposito*, hat zentral den Sinn, die Individuen und die Gemeinschaft zu entlasten. Da, wie *Esposito* in Anspielung auf die Gabe-Soziologie von *Marcel Mauss* ausführt, jede Gabe zugleich eine Verpflichtung beinhaltet, können wir nicht mit anderen zusammenleben, ohne ihnen beständig etwas zu schulden. Jedes Gemeinschaftliche ist so immer

¹² Ibid., 76.

¹³ Ibid., 93.

¹⁴ Vgl. *Weil*, Die Verwurzelung. Vorspiel einer Erklärung der Pflichten dem Menschen gegenüber, 2011, 7.

¹⁵ Vgl. ibid., 10.

¹⁶ Zu *Esposito* vgl. *Loick*, Immunität und Ansteckung. Roberto Espositos Kritik des Sicherheitsdenkens, in: Voigt (Hrsg.), Sicherheit versus Freiheit. Verteidigung der staatlichen Ordnung um jeden Preis?, 2012, 25.

zugleich verpflichtend: *munus* ist der lateinische Ausdruck sowohl für Geschenk, als auch für Dienst, Pflicht oder Aufgabe. Der Begriff der Immunität bildet den Gegenpol zur Gemeinschaft. Immun ist derjenige, der von diesen Pflichten dispensiert (und somit von der Gemeinschaftlichkeit freigestellt) ist. Die Immunität, so *Esposito*, unterbricht die Zirkulation des Gebens, die die Gemeinschaft konstituiert, und ist daher strukturell anti-sozial und genuin „undankbar“.¹⁷

Ein zentrales Vehikel dieser Immunisierung ist das Recht, das *Esposito* ebenso wie *Marx* und *Weil* als strukturell privativ beschreibt. Die Rechtspersonalität bildet einen Schutzwall, hinter dem die Menschen von den Anforderungen, Meinungen oder Interessen der Gemeinschaft oder der anderen Gemeinschaftsmitglieder unbeeindruckt ihre eigenen Präferenzen ausbilden und umsetzen können, ohne dafür eine Begründung angeben zu müssen. Recht schützt damit vor etwas, das die Gemeinschaft wesentlich konstituiert, das gemeinsame *munus*. Dasjenige, das als bedrohlich wahrgenommen wird, ist die Relation, die Kontamination der eigenen Identität durch die Alterität der anderen. Hier ist bereits der ironische Charakter der Rechtsstruktur angedeutet. Das Recht ermöglicht ein Nebeneinanderleben von Menschen durch Ausschluss eines potentiell destruktiven Konflikts, aber auf eine antisoziale Weise. So kann entstehen, was *Marx* als Aggregat isolierter Monaden beschrieben hat: eine Gesellschaft, die paradoxerweise gerade durch die Absonderung des Menschen vom Menschen und vom Gemeinwesen zusammengehalten wird und die daher eminent antigesellschaftlich ist.

Bis hierhin weist auch *Espositos* Gegenüberstellung große Parallelen zu *Marx* und *Weil* auf. *Esposito* zeichnet die Handlungsrationaleit der Sozialität als normativ überlegen aus und zeigt zugleich, dass sie mit derjenigen des Rechts nicht koexistieren kann. Er setzt aber bei der soziologischen Erklärung dieser Verdrängung einen anderen Akzent als der junge *Marx*. Er greift einen Punkt auf, auf den schon *Simone Weil* hingewiesen hatte, nämlich die Privileg-Struktur des subjektiven Rechts. Das paradigmatische subjektive Recht ist für *Esposito* das Eigentumsrecht, wie es sich im römischen Recht herausgebildet hat. Das Eigentumsrecht ist seiner Struktur nach darauf angelegt, Einmischungen von außen zu verunmöglichen und so die Willkürfreiheit des Eigentümers abzusichern. Es ist dabei dem konkreten Material dieser Willkür gegenüber indifferent, der Eigentümer kann mit seinem Eigentum verfahren wie es ihm beliebt. So konnte es in Rom dazu kommen, dass auch Menschen (wie Frauen und Sklaven) der Kategorie der Sachen angenähert und von den Rechtssubjekten nach Gutdünken gebraucht und missbraucht werden durften. Diese grundlegende Logik, so *Esposito*, hat den Untergang des römischen Imperiums überlebt und wurde zu einem allgemeinen Kennzeichen des subjektiven Rechts. Das Konzept der Willkürfreiheit erzeugt demnach eine instrumentelle Handlungsrationaleit, die andere Menschen immer nur als Mittel sieht (wie der Kaufmann zum Kuli in ein ähnliches Verhältnis eintritt wie zu einem Pferd oder einem Auto, die seinem Willen unterworfen sind).

Die rechtlich garantierte Willkürfreiheit hat dabei nicht nur Auswirkungen auf die inter-, sondern auch auf das intra-subjektive Verhältnis. Alle Elemente innerhalb der Subjektivität des Individuums, die nicht mit der abstrakten Persönlichkeit vereinbar sind, müssen überwunden, untergeordnet oder verdrängt werden, damit es sich im Medium des Rechts bewegen kann: sein Unbewusstes, seine Animalität und seine Kör-

¹⁷ Vgl. *Esposito*, Immunitas. Schutz und Negation des Lebens, 2004, 13.

perlichkeit.¹⁸ Diese physischen, affektiven und vitalen Subjektanteile sind in den Denk- und Handlungszusammenhängen des Rechts gar nicht intelligibel und müssen daher unter den disziplinierenden Zugriff der „autonomen“ Rechtsperson gebracht werden. „Person und Recht“, fasst *Esposito* zusammen, sind „durch eine doppelte Distanzierung miteinander verbunden: durch die Distanzierung von der Gemeinschaft der Menschen und durch die Distanzierung vom Körper jedes einzelnen von ihnen“.¹⁹ Im Anschluss an Weils Rechtsgenealogie versucht *Esposito* diese Strukturanalyse mit einer zeitdiagnostischen Komponente, wenn er darauf hinweist, dass im biopolitischen Zeitalter diese im Konzept der Person angelegte Ge- und Missbrauchsbefugnis potentiell den Charakter der Euthanasie oder sogar der massenhaften Vernichtung menschlichen Lebens annimmt.

Marx, *Weil* und *Esposito* gehen damit gleichermaßen von einer Opposition rechtlicher und „menschlicher“ Handlungsorientierungen aus. Sie glauben, die normative Überlegenheit „menschlicher“ Handlungsorientierungen anthropologisch zwingend belegen zu können. Alle drei Bestimmungen sind dabei Variationen desselben anthropologischen Motivs: *Marx* bestimmt menschliche Handlungen als bedürfnisorientierte Handlungen und begründet dies über die unhintergehbare Sozialität menschlicher Subjektivität. Für *Weil* nimmt ein Urvertrauen in die Aussicht auf Nicht-Verletzung und Bedürfnisbefriedigung die Funktion einer irreduziblen anthropologischen Bestimmung ein. Für *Esposito* ist jedes Zusammenleben durch die Anerkennung und Akzeptanz einer gemeinsamen Schuld oder Aufgabe gegenüber der Alterität der Anderen ermöglicht. Diese Handlungsorientierungen, die einem „eigentlichen“ Wesen des Menschen entsprechen, werden durch das Recht verdrängt oder untergeordnet, wobei rechtliche Handlungsorientierungen von *Marx* als egoistisch, von *Weil* als missbräuchlich und von *Esposito* als immunisierend bestimmt werden. Eine unterschiedliche Akzentsetzung (aber durchaus nicht Unvereinbarkeit) gibt es erst bei der Erklärung der Dominanz des Rechts über die Menschlichkeit. Während *Marx* den imperativischen Charakter der staatlichen Souveränität betont, wenn er vor allem die Zwangsbewehrtheit des Rechts als Grund der juridischen Kolonisierung des Lebens identifiziert, wendet sich *Weil* der Moralpsychologie des Subjekts zu. Das in rechtliche Interaktionsweisen eingebügte Subjekt hat es gewissermaßen „verlernt“, den Schrei der verletzten Anderen zu vernehmen. Jedoch erst *Esposito* dringt zum Kern des Problems der Unmenschlichkeit des Rechts vor, indem er den Immunisierungseffekt in der Struktur des subjektiven Rechts selbst verortet. Es ist gewissermaßen die ihm eigene normative Grammatik, die die Individuen gegeneinander abschirmt. Der Grund, warum die Menschen sich vorwiegend oder in letzter Instanz im Handlungsregister des Rechts und nicht in dem der Menschlichkeit bewegen liegt dabei nicht so sehr im Zwangscharakter des Rechts (obwohl dieser für das moderne Recht ebenfalls konstitutiv ist), sondern gerade in seinem Ermächtigungscharakter. Die Individuen werden als Rechtspersonen real zur Beherrschung ihrer selbst, ihrer Umwelt und ihrer Mitmenschen befähigt. Dies erklärt es auch, warum es für die Menschen emotional attraktiv ist, sich als Rechtssubjekte zu verstehen.²⁰ Diese

¹⁸ Für eine interessante Reflexion auf diesen Punkt vgl. *Santner*, What's Left after Rights?, *Law & Critique* 26 (2015) 2, 105.

¹⁹ *Esposito*, Person und menschliches Leben, 2010, 54.

²⁰ Zum Doppelcharakter von Ermächtigung und Unterwerfung in der modernen Rechtssubjektivität vgl. mit Bezug auf Nietzsche *Loick*, Römische Subjekte. Nietzsches Genealogie der Rechtssubjektivität, *ARSP* 100 (2014) 1, 53.

Ermächtigung, so lautet das Ergebnis der Konsultation der drei genannten Rechtskritiken, geht jedoch zugleich mit einer Beeinträchtigung essentieller Eigenschaften des Menschen einher.

IV. Menschen-Recht

Die Rechtskritiken von *Marx*, *Weil* und *Esposito* werfen die Frage nach Alternativen auf, das heißt die Frage danach, ob es ein Recht geben kann, das Menschlichkeit nicht verdrängt, sondern befördert, das heißt ein Recht, das den Namen „Menschenrecht“ verdient. Wenn „Menschlichkeit“ vor allem durch die Orientierung an den Bedürfnissen der Anderen bestimmt ist, dann kann ein solches Programm dabei ansetzen, Maßnahmen umzusetzen, welche die Rechtssubjekte dazu zwingen (oder es ihnen zumindest erlaubt), die Stimmen der Anderen zu vernehmen.

In seiner „Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie“ spricht der junge *Marx* davon, dass in der Demokratie (im Gegensatz zu nicht-demokratischen Staatsformen wie der Monarchie) das Gesetz ein „menschliches Dasein“ habe: „Der Mensch ist nicht des Gesetzes, sondern das Gesetz ist des Menschen wegen da.“²¹ Anstatt den Menschen auf die Befolgung staatlicher Imperative zu fixieren, soll das Gesetz umgekehrt die realen Bedürfnisse des Menschen in seiner Menschlichkeit zum Maß haben. Der junge *Marx* hat allerdings darauf verzichtet, sich ein solches menschliches Recht näher auszumalen. Vielmehr hat er in der Folge seine Aufmerksamkeit auf denjenigen gesellschaftlichen Bereich verlagert, der seiner Ansicht nach letztlich die Ursache von Herrschaft, Unterdrückung und Ausbeutung ausmacht, nämlich die kapitalistische Ökonomie. Ebenso wenig liefert *Simone Weil* Antworten, wenn sie das System der Rechte pauschal durch ein System der Pflichten ersetzen will.

Esposito geht einen Konkretionsschritt weiter. Von seinen kritischen Analysen informiert, könnte man zunächst argumentieren, dass die Bindung der Menschlichkeit an die Demokratie, die der junge *Marx* vornimmt, tatsächlich eine gewisse Plausibilität beanspruchen kann. Der Grund dafür ist zum einen, dass nur in der Demokratie die „wirklichen“ Menschen ihre „wirklichen“ Bedürfnisse ausdrücken und durchsetzen können. Ein weiterer Grund liegt aber auch in der prozeduralen Gestalt demokratischer Entscheidungsfindung. Demokratische Entscheidungen gibt es nur als generell von den anderen affizierte und somit als ent-immunisierte Entscheidungen. Demokratie in diesem Sinne erfordert die Sicherung intersubjektiver Beziehungen und der institutionellen Bedingungen zwischenmenschlicher Kommunikationen. Die Stärkung demokratischer Öffentlichkeiten und die Infragestellung hegemonialer medialer Ordnungen können die Subalternen in die Lage versetzen, für sich selbst die Stimme zu ergreifen. Rechtskonstrukte wie der Beistand und die Advokatur können zudem dazu beitragen, auch die Bedürfnisse derjenigen einzuspeisen, die keine vernehmbare Stimme haben.

Die radikale Demokratisierung der Rechtsschöpfungsprozesse und der Öffentlichkeit ist aber lange nicht ausreichend, um die von *Marx*, *Weil* und *Esposito* ans Licht geförderte Un-Menschlichkeit des Rechts zu kurieren. Vielmehr muss die Suche nach Alternativen beim Kernbegriff der Rechtssubjektivität ansetzen, dem Begriff der Person. „Was gedacht werden muss“, schreibt *Esposito*,

²¹ *Marx*, Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie. Kritik des Hegelschen Staatsrechts, in: Marx Engels Werke, Bd. 1, 10. Aufl. 1976, 201 (231).

„ist ein Recht, das zur Rechtsprechung führt, welches nicht ein Recht der Person, sondern ein Recht des Körpers ist. Ein Recht aller Körper und ein Recht jedes einzelnen, für sich genommenen Körpers. Erst dann, wenn die Rechte [...] den Körpern entsprächen und ihre Normen aus den Körpern bezügen, Normen, die nicht länger transzendent und von oben aufoktroyiert wären, sondern der unendlichen Vielfalt des Lebens immanent – erst dann dürften sich diese Rechte als die unerbittliche Stimme der Gerechtigkeit ausgeben.“²²

Unter dem Begriff des Körpers lässt *Esposito* hier die Bedürftigkeit, Verletzbarkeit, Intensität und Ganzheit der konkreten menschlichen Individuen firmieren, all jene Begriffe also, die auch für *Marx* und *Weil* die „Menschlichkeit“ des Menschen ausmachen. Die dem Konstrukt der Rechtspersonalität inhärente Dialektik von Ermächtigung und Immunisierung kann für *Esposito* also nur dann aufgebrochen werden, wenn sich die Individuen nicht mehr maskiert gegenüberstehen, wenn der Schutzwall, der die Schuld gegenüber den Anderen abwehrt, eingerissen wird.

Esposito spricht damit eine Konsequenz aus, die bei *Marx* und *Weil* nur implizit angelegt war. Diese Forderung hat freilich für das Recht weitreichende und beunruhigende Konsequenzen, weil hier genau dasjenige Moment auf dem Spiel steht, das uns von der unheimlichen Anwesenheit der Nächsten entlastet, nämlich die grundsätzliche, nicht rechtfertigungsbedürftige Besinnung auf die eigenen Interessen und die Möglichkeit des temporären Abbruchs jeglicher kommunikativer Verpflichtungen, das heißt: individuelle Autonomie.²³ Die institutionellen Konturen eines Rechts- (und das heißt auch: Gesellschafts-) Systems zu entwickeln, das Menschlichkeit befördert, ohne dabei aber in den konformistischen Terror einer ungebrochenen Gemeinschaftsmoral zurückzufallen, bleibt daher auf der Tagesordnung einer künftigen kritischen Theorie des Rechts.

Daniel Loick,
Goethe-Universität, Frankfurt am Main,
E-Mail: loick@em.uni-frankfurt.de

²² *Esposito*, Person und menschliches Leben, 2010, 56.

²³ Zur Idee des subjektiven Rechts als „temporärem Ausnahmezustand“ vgl. *Honneth*, Das Recht der Freiheit. Grundriß einer demokratischen Sittlichkeit, 2011, 153.