

Sebastian Rödl, Leipzig

Der Leib und das Recht

1 Einleitung

In einer Reihe von Bereichen zeigen sich Schwierigkeiten in der rechtlichen Behandlung des menschlichen Leibs. Die Schwierigkeiten, die ich meine, ergeben sich auf folgende Weise. Was im Recht als Eigentum auftreten kann, ist nicht inhaltlich begrenzt, sondern rein formal bestimmt: Es muss eine abgrenzbare physische Wirklichkeit sein. Der menschliche Leib, seine Organe und Glieder, erfüllen diese Bedingung. So kann es scheinen, als hätte ich an meinem Leib Eigentum. Dann kann ich ihn anderen zum Gebrauch überlassen, in Prostitution oder Leihmutterschaft, ich kann seine Teile verkaufen, meinen Samen, eine Niere, meine Haare. So, nämlich indem ich sie ihm übertrage, kann dann jemand Rechte an meinem Leib und seinen Teilen haben. Dasselbe kann so eintreten, dass einer Eigentum an etwas hat, das meinem Leib einverleibt wird, eine Endoprothese etwa. In allen diesen Fällen ist argumentiert worden, dass die einschlägigen privatrechtlichen Prinzipien ungebrochen anzuwenden sind; gleichzeitig sind in diesen Fällen, in Gesetzgebung und Rechtsprechung, je verschieden in verschiedenen Ländern, diese Prinzipien eingeschränkt oder außer Kraft.

Man kann versucht sein, die Quelle der Schwierigkeiten in einer Spannung zu verorten, in der Freiheit und Leben im Menschen zueinanderstehen. Die fragliche Spannung könnte wie folgt entwickelt werden. Der Leib ist das, worin die natürliche Lebendigkeit des Menschen liegt. Damit meine ich die Lebendigkeit, die das Tier ausmacht. Am menschlichen Leib hat dann die Idee ihren Anhalt, der Mensch sei ein Tier, nämlich eine bestimmte Tierart. Das Recht dagegen ist ein Prinzip der Freiheit. In dem und durch das Recht ist der Mensch frei, und das unterscheidet ihn von jedem Tier. Daran hat die Idee ihren Anhalt, der Mensch sei kein Tier, nämlich anders vom Tier unterschieden als eine Tierart von einer anderen.

Indem der Mensch im Recht frei ist, kann es scheinen, dass das Recht von der natürlichen Lebendigkeit des Menschen, wie sie in seinem Leib vorliegt, absieht. In den genannten Schwierigkeiten würde sich diese natürliche Lebendigkeit melden. Sie würden vorführen, dass der Begriff, den das Recht von seinem Subjekt, dem Rechtssubjekt, bildet, den Menschen verstümmelt, nämlich entleibt. Daran ließe sich eine Rechtskritik anschließen, die in dem Sinn naturalistisch genannt werden kann, dass sie der natürlichen Lebendigkeit des Menschen gegen die Abstraktion des Rechts zu ihrem Recht verhelfen will.

Ich denke, dass dieses Verständnis der Schwierigkeit, also dieses Verständnis des Rechts und der Weise, in der im menschlichen Leib das Recht an eine Grenze kommt, fehlgeht. Das liegt daran, dass der Mensch kein natürliches Leben hat. Die Idee, er hätte eins, und damit die Idee, das Recht fände an diesem natürlichen Leben eine Grenze, verleugnet das Leben, das der Mensch hat. Der Leib übersteigt allerdings das Recht, und er übersteigt das Recht als Leben, aber nicht als natürliches Leben, nicht als ein Leben, in dem der Mensch ein Tier wäre.

Man möchte sagen, dass der Mensch offensichtlich ein natürliches Leben führt, da er frisst und scheißt, Junge kriegt und stirbt. Das ist so überzeugend wie zu erklären, dass die Lebenstätigkeit eines Organismus ein chemischer Prozess ist, da sie sich durch chemische Reaktionen vollzieht. Allerdings laufen chemische Reaktionen ab, wenn sich eine Zelle teilt. Die Lebenstätigkeit aber liegt jenseits dessen, was chemisch verstanden werden kann, nämlich kraft der Form ihres Prinzips. Ich werde über den formalen Charakter des Lebens gleich sprechen. Das wird nebenbei zeigen, weshalb der Lebensprozess keine chemische Reaktion ist. Nebenbei, weil es mir darum nicht geht. Ich werde über das natürliche Leben sprechen, nicht um es nach unten abzugrenzen, sondern nach oben, indem ich frage, ob der formale Charakter des natürlichen Lebens der des Menschen sein kann. Hier lässt sich festhalten, dass diese Frage nicht entschieden ist damit, dass der Mensch frisst und Junge kriegt.

Es ist ein alter Gedanke, dass Recht und Gerechtigkeit wohl hoch zu ehren sind, dass sie aber nicht das Höchste sind und nicht das Beste. Und oft soll es der menschliche Leib sein, worin wir diesen Gedanken ausgewiesen sehen. In der Bibel wird der alte Bund, der Bund des Gesetzes, überwunden durch den neuen Bund, den Bund der Liebe. Und dieser neue Bund wird geschlossen durch den Leib und das Blut Jesu Christi. Lévinas und Logstrup setzen das menschliche Leben in eine bestimmte Antwort auf den anderen Menschen, eine Antwort, die jenseits des Rechts liegt, jenseits derjenigen Freiheit und der Unfreiheit, die das Recht ausmacht. Und bei beiden ist die sinnliche Gegenwart des anderen Menschen, seine Nähe und also sein Leib, dasjenige, worauf diese Antwort antwortet. Lévinas und Logstrup gehören nicht nur beide der jüdisch-christlichen Tradition an. Sie wollen den Sinn dieser Tradition aussprechen. Wenn sie recht haben, gehört zu diesem Sinn der Gedanke, dass der menschliche Leib ein Leben ist, das nicht natürlich ist. Ob sie recht haben, interessiert mich hier nicht. Mein Interesse gilt dem genannten Gedanken, denn ich glaube, dass er es ist, der wirkt, wenn der menschliche Leib den Begriffen des Privatrechts zu entragen scheint.

Ich werde zunächst das natürliche Leben besprechen (Abschnitt 2), dann zeigen, wie das praktische Denken des Guten nicht in das natürliche Leben eingefangen werden kann (Abschnitt 3), dann erläutern, wie das Recht und seine Freiheit das natürliche Leben überschreiten, das jedoch unvollkommen, nämlich

nur abstrakt tut (Abschnitt 4). Im menschlichen Leib, das wird dann sichtbar werden, macht sich nicht das natürliche Leben gegen die Freiheit geltend, sondern im menschlichen Leib ist das natürliche Leben vollkommen vernichtet (Abschnitt 5). Es versteht sich, dass das Folgende nur eine Skizze sein kann, die dazu ermutigen soll, ihre Schritte näher zu durchdenken.

2 Das natürliche Leben

Formal beschrieben ist das natürliche Leben Tätigkeit, die zu sich selbst zurückkehrt. Das kann gar als Bestimmung des Lebens überhaupt gelten. Damit das aber sichtbar wird, müssen wir diese Bestimmung erst am natürlichen Leben entwickeln. Das natürliche Leben kehrt dreifach zu sich zurück: als innerer Prozess, als äußerer Prozess, als Gattungsprozess.

2.1 Der innere Prozess

Das Element des Lebens ist der teleologische Prozess, in dem etwas geschieht umwillen eines Zwecks. In diesem Zweck kommt das, was um seinen willen geschieht, an sein Ende. Deshalb heißt „Zweck“ auf englisch „end“ und auf lateinisch „finis“. So will ich Mayonnaise machen; das zu tun ist mein Zweck. Der ist erreicht, wenn ich Mayonnaise gemacht habe und sie in der Schale vor mir steht. Oder eine Biene saugt Nektar aus der Blüte einer Goldrute; das zu tun ist ihr Zweck. Der ist erreicht, wenn sie die Blüte ausgesaugt hat und der Nektar in ihrem Honigmagen ist. Dieselbe Form findet sich ohne Bewusstsein: Es ist die Aufgabe eines bestimmten Enzyms, im Verlauf der DNA-Replikation die Stränge zu trennen. In einem gegebenen Fall hat es seine Aufgabe erfüllt, wenn die Stränge getrennt sind.

Es scheint, als kehrte der teleologische Prozess gerade nicht zu sich zurück. Er bringt sich zu Ende in seinem Zweck. Der teleologische Prozess ist jedoch Element des Lebens, und das Leben ist der teleologische Prozess, der zu sich zurückkehrt. Er kehrt in sich zurück, indem das, was Mittel eines Elements ist, Zweck eines anderen ist, und das so, dass sich die Kette zu einem Kreis schließt: Damit A geschieht, braucht es a, welches da ist, indem B geschieht; damit B geschieht, braucht es b, welches da ist, indem C geschieht, und so weiter, bis Z geschieht, wofür es z braucht, welches da ist, indem A geschieht.

Indem sich die Kette zum Kreis schließt, werden alle äußeren Bedingungen dafür, dass sich der Zweck verwirklicht, zu inneren. Während jeder bestimmte Zweck darauf angewiesen ist, dass ihm sein Mittel bereitgestellt wird, enthält der

Kreis alle diese Mittel in sich selbst. Es gibt daher keine Bedingungen außerhalb seiner, die gegeben sein müssten, damit er sich vollzieht. Der Kreis wiederholt sich daher nicht zufällig; er wiederholt sich durch sich selbst.¹ Er bringt beständig seine Wirklichkeit hervor, zu jedem Zeitpunkt sich erneuernd, Zerfall und Aufstieg des Phönix in jedem Augenblick unmittelbar identisch.

In einem solchen Kreis, indem er Kreis ist, nicht Punkt, sind Elemente unterschieden als solche, die verschiedenes tun. Sie sind Mittel, und also können wir sie Werkzeuge nennen, Organe also, und ihren Zusammenhang einen Organismus. Diese Mittel sind ebenso Zwecke; alle sind Mittel zu allen als Zwecken. Während wir bezogen auf ein Element des Kreises ihn selbst als Zweck von seinem Mittel unterscheiden können, ist das bezogen auf den Kreis im Ganzen nicht möglich. Er ist Zweck, der sein eigenes Mittel ist und daher innerer Zweck und inneres Mittel. Das ist der innere Prozess des Lebens.

2.2 Der äußere Prozess

Ein Organismus ist einer nicht nur als Einheit seiner Elemente, sondern indem er sich unterscheidet von dem, was er nicht ist. Er unterscheidet sich von dem, was er nicht ist, indem er als ganzer handelt, und das, da er als ganzer einen Zweck verwirklicht, der dann Zweck des Organismus als ganzem ist. Einen solchen Zweck gibt es im inneren Prozess nicht. Dort *ist* der Organismus Zweck, ein Zweck, der sein eigenes Mittel ist. Hier *hat* der Organismus einen Zweck, zu dem deshalb äußere Mittel nötig sind. Die Beispiele, mit denen wir begonnen haben, die Biene, die Nektar saugt, und ich, der ich Mayonnaise mache, sind von dieser Art. Sie sind Elemente des äußeren Prozesses.

Es wäre möglich, hier tiefer einzudringen und zu erörtern, wie der äußere Prozess – in dem der Organismus Zwecke hat – eine Bedingung des inneren Prozesses ist – in dem der Organismus Zweck ist. Vorläufig angezeigt ist es so, dass die Gliederung des Organismus, durch die er Kreis ist und nicht Punkt, also die Bestimmtheit seiner Elemente gegeneinander, nur so besteht, dass der Organismus als ganzer bestimmt ist. Und das ist er, indem er sich unterscheidet von dem, was er nicht ist. Wir müssen das so vorläufig stehen lassen.

¹ Er wiederholt sich auch nicht so, wie sich der Wasserkreislauf wiederholt. Der hat Bedingungen außerhalb seiner. Diesen Unterschied entwickelt Aristoteles in *De Anima* (Aristoteles, *De Anima* (Hamburg: Meiner 1995)). Evan Thompson registriert ihn, kann ihn aber nicht auf den Begriff bringen (vgl. Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2010)).

Der Punkt ist jedoch wichtig, weil man versucht sein kann, die Äußerlichkeit der Mittel im äußeren Prozess so aufzuheben, dass man den äußeren Prozess erneut als einen inneren versteht. Das führt zu der Vorstellung von Ökosystemen, der Erde oder der Natur überhaupt als Lebewesen. Solche Vorstellungen werden einerseits als wissenschaftliche Hypothese vorgetragen, andererseits als ethisch hochstehende Auffassung empfohlen. Wenn diese Idee sentimental wirkt – wenn Mufasa Simba das große Ganze als *ein* Leben erklärt – wird darin undeutlich wahrgenommen, was eine logische Unstimmigkeit ist. Es ist nicht möglich, den äußeren Prozess in einen inneren umzubiegen, weil, wie eben vorläufig bemerkt, der innere Prozess seine Bestimmtheit nur dadurch hat, dass er sich als ganzer von dem, was er nicht ist, unterscheidet. Die Idee eines totalen und dabei inneren Prozesses ist widersinnig.

Im äußeren Prozess bezieht sich das Lebewesen auf das, was es nicht ist, und zwar so, dass es diesen Gegensatz auflöst. Es löst ihn auf, indem es das, was es nicht ist, in sich hineinnimmt, sich einverleibt, seinem inneren Prozess unterwirft. Diese Beziehung auf das, was es nicht ist, ist darin total – das Tier bezieht sich auf alles, was es nicht ist – dass es grundsätzlich alles seinem äußeren Prozess als Mittel unterordnet. Das Tier ist vorab auf alles so bezogen, dass es alles als sein Mittel weiß. (Das ist in der empirischen Psychologie als die Form seiner Wahrnehmung beschrieben worden: Das Tier nimmt *affordances* wahr.)

Das Leben kehrt auch als äußerer Prozess zu sich zurück, jedoch nicht, indem wie im inneren Prozess das Mittel ein inneres wäre. Im Gegenteil ist der äußere Prozess des Tiers gerade der, ein Äußeres zu seinem Mittel zu machen. Und das geschieht so, dass darin das Tier seinen Gegensatz gegen das, was es nicht ist, erneuert, also die Äußerlichkeit seines Mittels wiederherstellt. Der äußere Prozess wiederholt sich wie eine Aufgabe, die sich neu stellt, eben indem sie gelöst wurde.

Der Schimpanse ergreift und verspeist die Erdbeere. Das tut er als Ganzes; kein Teil von ihm tut es, wenn auch Teile, seine Glieder, darin zusammenhängend tätig sind. Die werden aber bestimmt von ihm als Ganzem. Das Prinzip seiner Tätigkeit ist nicht ein Prinzip irgendeines seiner Glieder, und es ergibt sich auch nicht aus dem Zusammentreten solcher Prinzipien. Seine Glieder, Hand, Fuß, Rumpf, haben kein anderes Prinzip als die Tätigkeit des ganzen Schimpansen. Der Schimpanse als Ganzer herrscht über seine Teile. Das bedeutet, dass er in seinem äußeren Prozess nicht nur als Ganzer handelt, sondern auch als einfach. Bewusstsein, nämlich Wahrnehmung, Begehren und die Empfindung von Lust und Unlust, ist die Tätigkeit, in der das Lebewesen einfach ist. Diese einfache Tätigkeit

– Bewusstsein – ist im äußeren Prozess als dessen Prinzip wirksam. Das Lebewesen als einfach: Das ist die Seele.²

2.3 Der Gattungsprozess

Im äußeren Prozess führt das Lebewesen durch, dass das, was anders ist als es selbst, tatsächlich es selbst ist, nämlich sein Mittel. Wie oben bemerkt, kehrt dieser Prozess so zu sich zurück, dass das, was anders ist als das Lebewesen, erneut als anders hervortritt, nur damit das Lebewesen es sich erneut einverleiben kann. Der Prozess nun, in dem ein Lebewesen entsteht, ist der Grund seines äußeren Prozesses als Ganzem. Daher ist er nicht ein Moment des äußeren Prozesses eines einzelnen Lebewesens, sondern übergreift diesen.

Ein Lebewesen entsteht nicht durch Vorgänge, die nicht sein eigener Prozess sind. Das bedeutet nicht, dass ein Lebewesen weitere Lebewesen herstellt oder macht. Diese Begriffe charakterisieren den äußeren Prozess, der zum einzelnen Lebewesen und seinem Gegensatz gegen das, was es nicht ist, zurückkehrt. Sondern es bedeutet, dass der Prozess des natürlichen Lebens grundlegend der Prozess ist, in dem ein Lebewesen aus einem anderen entsteht. Der Lebensprozess ist eben dieses Entstehen des einen aus dem anderen: Gattungsprozess. Das eine wie das andere Lebewesen – das, das entsteht, wie das, aus dem es entsteht – sind Momente des Prozesses. Nicht nur ist das Entstehen eines Lebewesens nicht dem äußeren Prozess eines einzelnen Lebewesens eingeordnet. Sondern umgekehrt ist jeder äußere Prozess dem Prozess dieses Entstehens eingeordnet.

Der Gattungsprozess unterscheidet das einzelne Lebewesen von seiner Gattung. Seine Gattung, diese Allgemeinheit, ist keine äußere Zusammenfassung gleichartiger Lebewesen. Sondern der Prozess selbst unterscheidet eines von einem anderen Lebewesen, die in eben diesem Prozess ebenso sehr dasselbe sind. So ist es dieser Prozess, der kraft seiner logischen Form die Gattung als das, was dasselbe bleibt und sich wiederholt, abhebt von dem, was wechselt und immer anderes ist.

Im Gattungsprozess entsteht ein Lebewesen aus einem anderen. Oder es vergeht ein Lebewesen in einem anderen. Das ist derselbe Gedanke. Das heißt nicht, dass stets die Geburt im selben Augenblick der Tod ist. Sondern es heißt, dass seiner logischen Form nach im Gattungsprozess Geburt und Tod eines sind.

² Wittgenstein scheint das gut verstanden zu haben, wenn er einerseits sagt, dass eine Seele, die nicht einfach ist, keine Seele wäre, und andererseits, dass die anschauliche Darstellung der Seele nichts anderes darstellt als das Lebewesen.

Es ist daher vollkommen verstehbar, wenn, wie bei der Gottesanbeterin, ein Lebewesen im Moment der Begattung zur Nahrung des Nachwuchses wird. Auch wo das nicht so ist, wie beim Elefanten, verausgabt sich das Lebewesen im Gattungsprozess. Der äußere Prozess des einzelnen Lebewesens als ganzer ist nichts als ein Moment des Gattungsprozesses, und daher ist die Wahrheit des äußeren Prozesses dies, dass sich das einzelne Lebewesen in ihm zu Ende bringt. Eben indem das einzelne Lebewesen aus einem anderen entsteht und also Gattungsprozess ist, hat sein Leben keine andere Bestimmung als die, sich in eben diesem Prozess zu vernichten. Für sich betrachtet ist der äußere Prozess der, in dem das Lebewesen sich selbst erhält. Indem er Gattungsprozess ist, ist der äußere Prozess gerade darin, dass sich das Lebewesen in ihm enthält, der Prozess, in dem es untergeht. Jedes Tun des Lebewesens ist doppelt bestimmt als sein Sich-Erhalten und sein Sich-zu-Ende-Bringen; es ist dieses, gerade insofern es jenes ist, und umgekehrt. Genau darin ist es Tätigkeit, die zu sich zurückkehrt.

Der Gattungsprozess ist der innere Stoffwechsel der Gattung, die sich erhält durch die Folge der einzelnen Lebewesen. Auch hier ist das natürliche Leben Wiederholung; eines wiederholt ein anderes. Als Gattungsprozess ist die Gattung daher nicht einfach, sondern zerstreut in die unabschließbare Reihe der immer anderen Lebewesen.

3 Das praktische Denken als natürliches Leben

Viele Begriffe, die praktisch bedeutsam scheinen, wie Schmerz, Verletzung, Schrei, Gewalt, gründen in der eben beschriebenen logischen Form: Die zu sich zurückkehrende Tätigkeit, Leben, ist ihre Quelle und ihr Wesen. Das legt es nahe, das praktische Denken als zum Bewusstsein seiner selbst gekommenes natürliches Leben zu verstehen. Da Bewusstsein das Prinzip des äußeren Prozesses ist, wäre das praktische Denken zuerst äußerer Prozess.

3.1 Das praktische Denken als äußerer Prozess

Ein Zweck als solcher ist ein Maß des Guten: Er unterscheidet, was für ihn gut ist, von dem, was für ihn schlecht ist. Gut ist, was ihm dienlich und zuträglich ist, schlecht, was ihn hemmt und vereitelt.

Der äußere Prozess des Lebewesens, und durch ihn vermittelt sein innerer Prozess, ist nun ein Zweck, der keines anderen Zwecks Mittel ist, sondern Mittel und also Zweck seiner selbst: Er verwirklicht sich durch sich selbst und ist seine eigene Wiederholung. Deshalb können wir davon sprechen, dass etwas gut ist

nicht nur für diesen oder jenen Zweck, sondern für ein Lebewesen. Das bedeutet, dass es seinen Prozess fördert und ihm zuträglich ist.

Lust und Schmerz sind das sinnliche Bewusstsein des Zusammenstimmens der Lebenstätigkeit mit sich selbst. Deswegen lässt sich auch sagen, dass seine Lust für das Lebewesen gut ist und sein Schmerz schlecht. Das führt nichts ein über das hinaus, was wir eben dazu gesagt haben, was „gut für ein Lebewesen“ heißt. Die Lust ist gut für das Lebewesen als das sinnliche Bewusstsein dessen, was für es gut ist, als solches. (Die sinnliche Lust ist Selbstgefühl.)

Ein Zweck kehrt nicht zu sich zurück, wenn der Prozess, der ihn verwirklicht, in ihm, dem Zweck, endet. Was einen solchen Zweck fördert, ist gut für den Zweck und in diesem Sinn relativ gut. Unsere Ausdrucksweise mag nahelegen, dass das, was gut ist für ein Lebewesen, ebenso relativ gut ist. Das ist aber falsch. Was gut ist für einen Zweck, der nicht zu sich zurückkehrt, ist relativ gut, da erneut gefragt werden kann, wozu das, wofür es gut ist – dieser Zweck – seinerseits gut ist. Im inneren Prozess des Lebens jedoch ist jeder Zweck als solcher Mittel und also sein eigenes Mittel. Das wofür er gut ist, ist also er selbst. Kraft seiner logischen Form hat er die Frage danach, wofür er gut sei, immer schon beantwortet. In dieser Weise ist er an sich selbst und durch sich selbst gut. Dasselbe gilt für das Lebewesen als Ganzes in seinem äußeren Prozess. Auch dieser Prozess wiederholt sich durch sich selbst, und also ist jedes Element dieses Prozesses, indem es gut für etwas ist, gut für sich selbst. Wenn wir übergehen von „gut für einen bestimmten Zweck“ zu „gut für ein Lebewesen“, setzen wir also nicht etwas anderes an die Stelle dessen, relativ wozu etwas gut ist. Sondern wir überschreiten die Relativität des Gutseins. In dem Sinn, in dem relativ gut ist, was gut ist für einen bestimmten Zweck, ist das, was gut ist für ein Lebewesen, absolut gut.

Dass jedes Lebewesen ein absoluter Zweck ist, sagt nicht, dass es ein Zweck wäre, den andere – andere Lebewesen, die Zwecke verfolgen, nämlich in ihrem äußeren Prozess – sich vorsetzen könnten oder sollten. Im Gegenteil. Dann wäre es ein relativer Zweck, einer, der nicht sein eigenes Mittel ist und sich nicht durch sich selbst verwirklicht. Die Fliege an unserem Fenster ist ein absoluter Zweck. Sie ist für sich selbst und an sich selbst Zweck. Sie ist nicht der Zweck unserer Katze Charly, die sie vielmehr erschlägt und auffrisst, worin sie selbst absoluter Zweck ist.

Die logische Verirrung, in der zunächst etwas als absoluter Zweck eingesehen wird (der äußere Prozess des Lebens und die ihm innerliche Lust), und dann, und auf dieser Grundlage, dieser als Zweck, den jemand verfolgen soll, hingestellt wird (worin die Grundlage dem, was aus ihr gefolgert wird, logisch inkongruent

ist), ist der Utilitarismus.³ Die Lust ist das Bewusstsein des äußeren Prozesses, in dem und durch das dieser sich als sich selbst erhält. Eben darin ist die Lust absoluter Zweck oder das Gute selbst. Indem diese logische Verbindung der Lust mit dem Guten unklar wahrgenommen wird, zugleich aber und dagegen das Gute als das Produkt eines äußeren Zwecks verstanden wird, entsteht die irre Idee, es sei schlechthin gut – und also schlechthin gut zu tun, was dazu führt – dass Lust da ist.⁴

Denken ist eine Art des Bewusstseins, und Bewusstsein ist der äußere Prozess, in dem das Lebewesen als Ganzes handelt und so als einfach tätig ist. Also wird sich das praktische Denken, in dem das Leben sich selbst denkt, direkt auf den äußeren Prozess des natürlichen Lebens beziehen, und nur indirekt auf den inneren: Das praktische Denken regiert nicht (nicht direkt) die Verdauung, sondern (und zwar direkt) die Ernte der Kartoffel.

Denken ist allgemeines Bewusstsein, sein Gegenstand ist das Allgemeine. Das Allgemeine des äußeren Prozesses nun ist das, was in diesem stets das gleiche ist, indem es sich beständig wiederholt. Ein Leben ist also praktisches Denken, indem es ein praktisches Bewusstsein des Allgemeinen seines äußeren Prozesses ist oder seines Gesetzes: dessen, was wir angeben, wenn wir angeben, was sich, und zwar durch sich selbst, wiederholt. Ein solches Bewusstsein würde sich aussprechen in dem Ausdruck „ich“. Dieses „ich“ wäre allgemein und ein Begriff, indem es das ausspräche, was stets dasselbe ist. Zugleich wäre es das Bewusstsein eines einzelnen Lebewesens von sich selbst. Wenn wir jedoch sagen, „ich“ bezeichne in dieser Weise ein einzelnes Bewusstsein, unterschieden von einem allgemeinen, beschreiben wir es von außen. Der äußere Prozess ist die Beziehung des Lebewesens auf das, was es nicht ist, eine totale Beziehung seiner auf alles. Eine Beziehung auf ein anderes Lebewesen als solches ist im äußeren Prozess nicht vorhanden. Ein praktisches Denken des äußeren Prozesses hat also kein Bewusstsein einer Vielheit, in Bezug auf die es einzeln wäre. Das praktische Denken

3 Diese Verirrung teilen Interpreten Kants, die meinen, dass Kant, wenn er den Menschen, jeden Menschen, als Zweck an sich beschreibt, sagen will, dass es ein letzter Zweck sei, dem unbedingt zugearbeitet werden müsse, dass jedes Menschen Leben erhalten wird. Derselbe Utilitarismus spricht sich in der Idee aus, es sei ein letztes Ziel, dafür zu sorgen, dass niemand Schmerzen habe oder Gewalt erfahre oder Hunger leide. Diese Ziele lassen sich stimmig auf Tiere ausdehnen, denn auch die haben einen äußeren Prozess und sind also absolute Zwecke, Zwecke an sich. Die Überlegung ist aber in jeder Anwendung sinnlos aufgrund ihrer Verkehrung eines absoluten in einen äußeren Zweck.

4 Was es nötig hat, durch eine von ihm selbst verschiedene Tätigkeit hervorgebracht zu werden, gar von mir, hat nicht die Majestät, durch die sich das Gute zu erkennen gibt. Das kann umgekehrt werden: Die Idee, dass ich Lust hervorbringen soll, meine, deine, die der Henne oder der Wachtel, ist eine Verachtung der Lust und des Tiers.

des äußeren Prozesses ist solipsistisch nicht in dem Sinn, dass es unfähig wäre, einen anderen als solchen zu erkennen, sondern in dem Sinn, dass seine logische Form das Bewusstsein des anderen als solchen ausschließt.⁵

Wenn wir versuchen, dieses praktische Denken dadurch fasslicher zu machen, dass wir sprachliche Zeichen bilden, die es aussprechen, dann können wir neben „ich“ auch „der Zweck“ verwenden oder „das Gute“. Ja, die erhellendste Schreibweise wäre eine, die die Wörter „ich“ und „das Gute“ übereinander blendet. *Ich bin ich* heißt, *ich bin gut*, was seinerseits heißt, *das Gute ist gut*. Denn das praktische Denken als das Denken des Allgemeinen des äußeren Prozesses ist das Bewusstsein des Lebewesens als absoluten Zwecks und also als das Gute selbst, gleichsam die Idee des Guten, in Bezug auf welche ein jegliches gut oder schlecht genannt wird.

Das praktische Denken, so bestimmt, ist das allgemeine Bewusstsein des äußeren Prozesses als absoluten Zwecks. So wird es beschrieben von Hobbes, nach dem das praktische Gesetz fordert, alles zu tun, was das eigene Leben erhält und es angenehm macht, so dass man unbedingt recht tut, alles zu tun, was das eigene Leben erhält und es angenehm macht. Wir verstehen, weshalb Hobbes beides anführt, den Erhalt des Lebens und seine Annehmlichkeit, ohne damit zwei verschiedene Zwecke anzugeben. Denn das Angenehme ist der formale Gegenstand der Lust, also des sinnlichen Bewusstseins der Zweckmäßigkeit der Lebenstätigkeit, seiner Zweckmäßigkeit für sich selbst. Die Rede davon, dass etwas gut und richtig sei, hat also nach Hobbes sein Prinzip im äußeren Prozess, in der Wiederholung des Lebewesens durch sich selbst, vermittelt durch das sinnliche Bewusstsein seiner selbst, der Lust.

Im Unterschied zum oben berührten Utilitarismus gibt Hobbes keine logisch widersinnige Bestimmung dessen, was das Gute ist. Jedoch wird man sagen, was Hobbes vorträgt: Das Gute, das bin ich, das ist die Bosheit selbst. Das praktische Denken, wie es Hobbes beschreibt – sein Gesetz der Natur und sein Gesetz der Vernunft – betrachtet alles, was ich nicht bin, als mein Mittel. Ich bin das wahre Zentrum des Kosmos, alles ist, sofern es ist, für mich. Nun ist es wahr, und jeder

5 In Nagels Worten wäre es kein Bewußtsein von mir als „one among many, equally real“ (vgl. Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press 1970), Ch. 9–12. Im äußeren Prozess ist das Lebewesen nicht ebenso wirklich wie das, was es nicht ist. In seinem äußeren Prozess verneint das Lebewesen durch die Tat, dass das, was es nicht ist, Wirklichkeit hat. Es beweist die Nichtigkeit dessen, was es nicht ist, worin sich, wie Hegel erklärt, das Lebewesen als Idealist zeigt. So ist die Fliege in Charlys äußerem Prozess nicht so wirklich wie sie selbst, wie Charly. Sie ist, was zu fressen und so zu vernichten ist. Charly ist a priori die Gewißheit der Nichtigkeit der Fliege. Indem Charly die Fliege frißt, gibt sie sich, sagt Hegel, die Wahrheit dieser Gewißheit.

weiß, dass der, dessen praktisches Denken durch Hobbes' Gesetz bestimmt ist, böse ist. Das aber zeigt nicht, wie die Rede von gut und richtig, praktisch verwendet, einen anderen Sinn haben kann.

3.2 Das praktische Denken als Gattungsprozess

Das natürliche Leben ist nicht nur äußerer Prozess. Es ist Gattungsprozess. Im Gattungsprozess ist das Lebewesen nicht nur bezogen auf das, was es nicht ist. Es ist bezogen auf seinesgleichen als solches. Wenn das praktische Denken Bewusstsein ist, durch das sich das Leben vollzieht, mag es also nicht nur Bewusstsein des äußeren Prozesses, sondern Bewusstsein des Gattungsprozesses sein. Als Denken wäre es wieder Bewusstsein dessen, was im Prozess dasselbe bleibt in dem, was immer anders ist; es wäre Bewusstsein der Gattung. So mag es seine Einkapselung in sich als einzelnes – seinen praktischen Solipsismus, seine Bosheit – überschreiten.

Das praktische Denken ist Bewusstsein der Gattung nicht nur in dem Sinn, dass sein Gegenstand die Gattung ist. Als praktisches Denken ist es ein Denken der Gattung von innen, ein Denken, das die Einheit und das Prinzip des Gattungsprozesses ist. Das praktische Denken der Gattung ist die Gattung.

Ich habe oben das Lebewesen doppelt beschrieben. Es ist innerer Prozess, in dem es die Einheit seiner Elemente ist. Im äußeren Prozess hat diese Einheit ein Dasein, indem sie als Einheit handelt und sich so dem entgegensetzt, was sie nicht ist. Das Lebewesen ist im äußeren Prozess als Einheit wirklich, indem es eine einfache Tätigkeit hat, nämlich Bewusstsein, in welcher Tätigkeit es selbst einfach ist, nämlich Seele. Die Gattung als Gattungsprozess nun ist die Einheit der Lebewesen, deren eines aus einem anderen entsteht und in ein anderes vergeht. Diese Einheit ist wirklich nur in den einzelnen Lebewesen und hat keine Wirklichkeit als Einheit. Im praktischen Denken der Gattung dagegen ist die Gattung als Einheit wirklich. Die Gattung ist also einerseits als Gattungsprozess im Lebewesen und allem, was es tut, anwesend. Andererseits ist die Gattung, indem sie praktisches Denken ist, als Einheit wirklich. Sie ist als Einheit wirklich, da sie eine einfache Tätigkeit hat, nämlich das praktische Denken, in der sie selbst einfach ist, nämlich Geist.

Das sinnliche Bewusstsein schon scheint rätselhaft, indem in ihm das Lebewesen einfach ist. Um wieviel mehr wird das praktische Denken rätselhaft scheinen, da in ihm die Gattung einfach ist. Es wird nützlich sein, diesen Gedanken etwas auszuführen.

Das praktische Denken ist ein Bewusstsein der Gattung, dessen, was sich wiederholt durch die Lebewesen hindurch, die auseinander entstehen und in-

einander vergehen. Weiter ist dieses Bewusstsein allen Gliedern der Gattung gemein; es gehört der Gattung an. Es kann scheinen, das bedeute, dass die einzelnen Lebewesen eine Fähigkeit haben, durch die sie ihren äußeren Prozess vollziehen, worin sich weiter der Gattungsprozess vollzieht. Die fragliche Fähigkeit, die ein Merkmal der Gattung wäre, wäre ein Bewusstsein der Gattung. Es wäre dann anzugeben, wie diese Fähigkeit im äußeren Prozess und also im Gattungsprozess wirksam ist.

Ein Bewusstsein der Gattung, erkannt als ein Merkmal von Angehörigen der Gattung, wäre jedoch kein praktisches Denken. Es wäre nicht das Prinzip, sondern ein Element des Gattungsprozesses. Wenn das Bewusstsein der Gattung praktisches Denken ist, dann ist dieses Bewusstsein das, kraft dessen Fähigkeiten so ineinandergreifen, dass ihre Tätigkeiten den Prozess der Gattung ausmachen. Nur in diesem und durch dieses Bewusstsein sind die immer anderen Tätigkeiten und die immer anderen Lebewesen dasselbe: die Gattung. Man kann daher nicht fragen, wie dieses Bewusstsein im Gattungsprozess wirksam ist, was es in diesem Prozess leistet und wofür es gut ist. Sondern dieses Bewusstsein ist die Gattung und also das Gute selbst und für nichts gut.

Das Bewusstsein der Gattung, wenn es praktisches Denken sein und uns der Bosheit entreißen soll, ist nicht etwas, das sich an einem Lebewesen als eine seiner Bestimmungen findet. Denn eine jede solche Bestimmung ist Element des Gattungsprozesses und nicht seine Einheit. Das zeigt sich auch so, dass eine Erkenntnis der Gattung als durch dieses Element bestimmt, nicht identisch ist mit demjenigen Bewusstsein der Gattung, welches dieses Element sein soll. Diese Erkenntnis ist nicht das, was sie erkennt. Es gäbe vielmehr ein erstes Gattungsbewusstsein, das an den Gliedern der Gattung anzutreffen ist, und unterschieden davon ein zweites, welches das erste an den Gliedern der Gattung erkennt. Dann ist aber in dieser Erkenntnis verstanden, dass die Einheit der Gattung, die sie erkennt, nicht in dem Bewusstsein liegt, das sie an ihr erkennt. Umgekehrt: Wenn und insofern die Einheit der Gattung das praktische Bewusstsein ihrer selbst ist, ist jede Erkenntnis der Gattung eben dieses Bewusstsein. Und dann ist es widersinnig, dieses Bewusstsein am einzelnen Lebewesen als Bestimmung der Gattung erkennen zu wollen.⁶

Das bedeutet nicht, dass nicht im praktischen Denken der Gattung erkannt wäre, dass jedes Glied der Gattung eben dieses Bewusstsein teilt. Es bedeutet, dass jene Erkenntnis eben dieses Bewusstsein ist. Und also, dass das Teilen einen eigenen Charakter hat. Es ist nicht so, dass sich ein Bewusstsein der Gattung in

⁶ Es ist deshalb irreführend so zu reden, als sei festgestellt worden, oder auch bezweifelt, dass die Menschen Vernunft besitzen. Vernunft ist gar nichts, was sich an Lebewesen feststellen ließe.

diesem findet und in jenem. Sondern dieses Bewusstsein ist das, worin dieser und jener dasselbe sind, und also ist dieses Bewusstsein eines. Indem es ihre Einheit ist, die Einheit dieses und jenen, ist es selbst einfach.

Neo-aristotelisch geprägte Autoren legen nahe, dass das praktische Denken praktisches Bewusstsein des menschlichen Gattungsprozesses ist. So erklärt Peter Geach, der Mensch brauche die Tugenden wie die Biene den Stachel. Wenn die Biene ihren Stachel verwendet, ist es oft so, dass das ihren äußeren Prozess nicht fördert, sondern abbricht. In diesem Sinn ist es schlecht für sie, ihren Stachel zu verwenden. Das ist allerdings eine Betrachtung, die übersieht, dass der äußere Prozess dem Gattungsprozess untergeordnet ist. Die Rede davon, dass etwas für eine einzelne Biene gut ist, ist sinnvoll nur so, dass die einzelne Biene ein Moment des Gattungsprozesses ist. Die äußerste Hautschicht besteht aus Zellen, die abgestorben sind und abfallen. Darin erfüllen sie sich und erhalten sie sich, nämlich in denen, die nachstoßen und an ihre Stelle treten. Es wäre wirr zu denken, dass darin das Gut der abgefallenen Hautzellen verfehlt wird. Ebenso verhält es sich mit der einzelnen Biene und ihrem Gut. Das einzelne Lebewesen ist Zweck und an sich selbst Zweck als Element des Gattungsprozesses. Es ist daher logisch widersinnig, dem einzelnen Lebewesen einen Zweck gegen seine Gattung anzuhängen. Jeder Zweck, den das einzelne Lebewesen haben mag, ist als Element seines äußeren Prozesses vorab dem Gattungsprozess untergeordnet. Man darf nicht annehmen, dass die männliche Gottesanbeterin keine Lust empfinde, da sie verspeist wird.

So also braucht die Biene den Stachel, und es ist gut, wenn sie ihn verwendet. Es ist gut in einem Sinn, der gegeben wird durch die Gattung, die der absolute Zweck der einzelnen Biene ist. Nun mag es scheinen, als wäre es gelegentlich schlecht für mich, wenn ich tugendhaft handle. Denn es kann schmerzhaft sein oder mir gar den Tod bringen. Darauf scheint Geach zu antworten. Wenn wir sagen, das sei dann schlecht für mich (wenn ich nämlich daran sterbe), dann ist das leeres Gerede. Denn in meinem tugendhaften Handeln erhält sich das, was der absolute Zweck ist, der meinen äußeren Prozess übergreift: die Gattung.

Nun ist richtig, dass die Bosheit, die Hobbes beschreibt, nur überwunden ist in einem Bewusstsein, das allgemein und also Gattung ist, in welchem Bewusstsein die Gattung selbst, als Gattung, wirklich ist. Widersinnig ist jedoch die Idee, dieses Bewusstsein, das Gattung ist, sei ein Gattungsprozess. Und da der Gattungsprozess der höchste Punkt des natürlichen Lebens ist, ist damit die Idee widersinnig, das Leben, das dieses Bewusstsein ist, sei ein natürliches Leben.⁷ Die

7 Soweit dieser Gedanke den Neo-Aristotelismus definiert, ist also der Neo-Aristotelismus widersinnig.

Gattung ist Prozess, nämlich ewige Wiederholung ihrer selbst im Entstehen und Vergehen der einzelnen Lebewesen, insofern sie nur wirklich ist in den je einzelnen. Eben deshalb verwirklicht sie sich nur und ist nur absoluter Zweck im Durchgang durch die einzelnen Lebewesen. Dass die Gattung nur ein solcher Prozess ist, ist daher unvereinbar damit, dass sie ein praktisches Denken ihrer selbst ist. Mein praktisches Denken ist das Gute selbst, indem es Denken der Gattung ist. Das bedeutet gerade nicht, ja, es schließt aus, dass der Gattungsprozess des Menschen mein Herr ist.

So wie es offensichtlich ist, ohne jede Philosophie, dass Hobbes die Bosheit selbst beschreibt, so ist es offensichtlich, ohne jede Philosophie, dass der Gattungsprozess des Menschen nicht der Zweck des menschlichen Individuums ist. Das ist deshalb offensichtlich, weil der Mensch, wenn er als Gattungsprozess verstanden ist, unvermeidlich Gegenstand einer theoretischen Erkenntnis wird. (Wie eben bemerkt ist der Gattungsprozess nicht der Gegenstand des praktischen Denkens der Gattung. Dieser Gegenstand ist sie selbst als einfach.) Wie wir den Prozess der Maus erkennen, so erkennen wir den Prozess des Menschen: Er frisst und scheißt und bekommt Junge. Eine solche theoretische Erkenntnis, eben weil sie theoretisch und kein praktisches Bewusstsein ist, bestimmt aber nicht unmittelbar den Willen, sondern nur, indem ein Zweck vorausgesetzt ist. Dieser Zweck wird nun der sein, den fraglichen Prozess zu hüten, wie der Hirte seine Herde hütet. Nun ist es aber unmöglich zu verstehen, warum gerade dieser Prozess, der des Menschen, ein unbedingtes Gesetz sein soll. Diese Auszeichnung einer Gattung vor allen anderen scheint willkürlich. Und das führt dann zu dem Gedanken, dass andere Gattungen in gleicher Weise in unsere Fürsorge aufgenommen werden müssen, alle Tiere insgesamt, ja, noch die Pflanzen, die Erde und die Natur überhaupt. Und da es nun scheint, dass wir den Gegenstand unseres Wollens nicht mehr steigern können, indem wir unser Herz so weit gemacht haben, dass alle Geschöpfe darin Platz haben, stellt sich die moralische Gewissheit ein, dass wir nun das Gute gefunden haben.

Der Irrtum aber lag nicht darin, dass wir allein die Menschengattung uns als Zweck vorgesetzt haben. Sondern er lag darin, dass der fragliche Zweck seiner Form nach, ein bestimmter äußerer Zweck geworden ist und also der untersten Stufe angehört, mit der wir unsere Überlegungen begonnen haben. Der Irrtum lag in der oben beschriebenen Verkehrung eines absoluten Zwecks – der also sein eigenes Mittel ist und sich durch sich selbst verwirklicht – in einen Zweck, den jemand sich vorsetzt und zu seinem subjektiven Zweck macht. Indem der Gattungsprozess ein Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist, ist er gerade kein absoluter Zweck. Eine theoretische Erkenntnis bestimmt keinen Zweck, sondern die Mittel zu einem Zweck. Der Zweck ist dann, diese Gattung zu fördern, und die theoretische Erkenntnis des Prozesses der Gattung spezifiziert die Mittel dazu; sie

sagt, was zu tun ist, um diesen Zweck zu erreichen. Ein solcher bestimmter Zweck ist aber seiner Form nach relativ. Deshalb ist er, für sich genommen, willkürlich, und das ändert sich nicht, indem man seinen Inhalt aufbläst. Er wird absolut nur darin, dass er Element ist eines Zwecks, der an sich selbst Zweck ist, nämlich kraft seiner Form. Und der einzige solche Zweck, der uns bisher begegnet ist, ist das praktische Bewusstsein des äußeren Prozesses: Hobbes natürliches Gesetz des Wollens. Und so erweist sich der großherzige Wille, der sich alles, was lebt, zu seinem Zweck macht, als Eitelkeit, die sich in eben diesem Willen zum heiligen Zentrum der Natur erklärt und sich an dieser eingebildeten Größe weidet.

Um den absoluten Zweck, der der äußere Prozess ist, zu übersteigen, muß die Gattung – allgemeiner gesprochen, das Allgemeine – nicht Gegenstand der theoretischen Erkenntnis sein, sondern praktische Erkenntnis. Wie oben bemerkt, ist dann diese Erkenntnis, dieses Bewusstsein selbst die Gattung; dieses Bewusstsein ist so allgemein wie die Gattung, es ist eines so wie die Gattung eine ist. So ist darin die Gattung selbst, als Gattung, wirklich. Diese Gattung aber ist kein Prozess. Im Gattungsprozess ist die Gattung wirklich nur in den einzelnen Lebewesen, die sich ersetzen im Stoffwechsel der Gattung. Indem die Gattung praktische Erkenntnis ist, ist das Individuum selbst das Dasein der Gattung. Das praktische Bewusstsein der Gattung – das allgemeine praktische Bewusstsein – stellt die Gattung deshalb gerade nicht als das vor, worin das Individuum so vergeht, dass es sich – nämlich seine Gattung – als ein anderes erhält. Das praktische Bewusstsein der Gattung ist das Ende des natürlichen Lebens.

Indem das menschliche Individuum praktische Erkenntnis seiner Gattung ist, welche Erkenntnis diese Gattung selbst ist, hat das menschliche Individuum keine Gattung über sich. Das menschliche Individuum ist an sich selbst Gattung. Und darin ist es an sich selbst absolut. Das ist ebenso registriert wie verfehlt, wenn es so verstanden wird, dass der Erhalt seines Lebens in seiner Annehmlichkeit sein absoluter Zweck sei. Richtig ist daran, dass das menschliche Individuum keiner Gattung unterworfen ist. Vor keiner soll es, vor keiner kann es, das Knie beugen. Darin hat Hobbes recht. So ist es aber gerade deshalb, weil es den Gattungsprozess überstiegen hat, womit es das natürliche Leben überstiegen hat. Das wird invertiert, wenn das Individuum diese seine Absolutheit in sich selbst in der Weise setzt, dass es sich darin als äußeren Prozess eines natürlichen Lebens versteht. Darin beschreibt Hobbes, wie bemerkt, die Bosheit selbst.

Was im inneren Prozess immer anders ist, was entsteht und vergeht in ewiger Wiederkehr (Hautzellen sterben ab und fallen ab, um den nachdrängenden Platz zu machen), das ist im äußeren Prozess eines und also stehend und bleibend. (Was im äußeren Prozess wechselt, ist nicht das Lebewesen, sondern seine Tätigkeit, in der es sich auf das bezieht, was es nicht ist.) Danach können wir die Idee

einer Gattung bilden, die als Gattung wirklich ist. Diese Gattung, dieser Begriff, hätte ein Dasein darin, dass die Gattung als Gattung tätig wäre. Die Gattung selbst wäre wirklich in einer Tätigkeit der Gattung, in der daher die Gattung einfach wäre. In eben dieser Tätigkeit wäre diese Gattung kein Gattungsprozess. Wohl mag die einfache Tätigkeit der Gattung ihrerseits ein Prozess sein, wie die einfache Tätigkeit des Lebewesens sein äußerer Prozess ist. Ein Prozess der einfachen Gattung steht dann zum Gattungsprozess so, wie das Lebewesen als Bewusstsein zu ihm als innerem Prozess: Die Einheit des inneren Prozesses ist in ihrer Wahrheit die als Einheit wirkliche und also einfache Einheit des Bewusstseins. Das heißt, jede Beziehung von Mensch zu Mensch, von den Eltern zum Kind, vom Bruder zur Schwester, von der Gefährtin zum Gefährten, ist in ihrer Wahrheit nicht Entstehen und Vergehen des einzelnen Lebewesens, sondern einfache Tätigkeit der Gattung.

4 Das praktische Denken als Recht

Die praktische Philosophie des deutschen Idealismus will diese Idee durchdenken: Leben, das ein Bewusstsein seiner Gattung ist. Es beginnt in der Einsicht, dass dieses Bewusstsein einfach ist, weshalb die Gattung kein Prozess ist. Indem seine Gattung kein Prozess ist, ist das Leben, das sich durch das praktische Bewusstsein vollzieht, kein natürliches Leben. Indem wir die fragliche Gattung, also den absoluten Zweck, bestimmen, bestimmen wir, was dieses Leben, das nicht mehr natürliche Leben, das Leben des Menschen, ist.

Wir haben oben die Idee erwähnt, dass es dem Menschen nicht ansteht, sich nur um die Menschengattung zu sorgen; er muss die Tiere aller Arten, ja den Erdenball in seine Sorge einbeziehen. Nun war das deswegen sinnlos, weil hier das, worum es dem Menschen gehen soll, ein bestimmter Gegenstand theoretischer Erkenntnis ist, der deswegen nur äußerer Zweck sein kann. Ein äußerer Zweck aber ist als solcher, nämlich Kraft seiner logischen Form, kein letzter. Der Gegenstand des praktischen allgemeinen Bewusstseins, seine Gattung also, kann also kein bestimmter Gegenstand theoretischer Erkenntnis sein.

Dieses praktische Bewusstsein, praktische Erkenntnis der Gattung, bezieht sich nicht auf die Menschengattung, auch nicht auf alle Tiere. Seine Allgemeinheit ist gar nicht erreichbar auf dem Weg einer fortschreitenden Ausdehnung. Wenn wir in der theoretischen Erkenntnis bleiben wollen, dann erreichen wir die fragliche Allgemeinheit erst in der Idee des Gegenstands theoretischer Erkenntnis überhaupt: das, was ist. Wie Aristoteles bemerkt, ist „sein“ keine Gattung. Genauso wird das praktische Erkennen eine Gattung sein, die keine Gattung mehr ist, eben weil ihre Allgemeinheit absolut ist. (Darin sehen wir das Recht des

obigen Gedankens, des Gedankens, wir dürften uns nicht nur um die Menschen kümmern, sondern um alle Wesen insgesamt. Ebenso wie wir sehen, weshalb das, was diesem Gedanken zugrunde liegt, in ihm nur verzerrt Ausdruck findet.)

Das praktische allgemeine Bewusstsein stellt seiner Form nach einen absoluten Zweck vor. Das bedeutet, dass es Kraft seiner Form ausschließt, dass es etwas gibt, in dessen Licht dieser Zweck als gut verstanden werden kann. Die Frage, durch was der Zweck als gut verstanden werden kann, ist unmittelbar abgebrochen. Denn der absolute Zweck ist das, wodurch die Rede von gut und richtig, praktisch verwendet, allererst möglich ist. (Diese Bestimmung hat schon der äußere Prozess des natürlichen Lebens, und hat überhaupt der Zweck, der nicht mehr äußerer Zweck ist.) Dieser Zweck ist deshalb keine bestimmte Gattung. Er ist absolut allgemein. Das zeigt sich zunächst so, dass er leer ist. (Wie der Begriff des Seins zunächst leer ist.) In Kants und Hegels Exposition des praktischen Bewusstseins – und also des fraglichen Lebens – ist der absolute Zweck in seiner ersten Bestimmung das Rechtsprinzip.

Das Rechtsprinzip ist ein Prinzip, das diejenigen, die es regiert, verstehen. Dabei tritt beides, Regiertwerden und Verstehen, nicht zufällig zusammen auf. Sondern das Prinzip regiert die, die es regiert, durch ihr Verstehen seiner. Da die, die es verstehen, nicht zufälligerweise, sondern als solche die sind, die es regiert, ist das Rechtsprinzip identisch mit diesem Verstehen seiner. Da das Bewusstsein des Rechtsprinzips also ein Gesetz ist, ist es selbst so allgemein wie das Gesetz. Es ist ein universales Bewusstsein, ein und dasselbe Bewusstsein in allen. Es ist ursprünglich einfach.

Das Rechtsprinzip ist nicht nur ein Bewusstsein, sondern spezifisch ein praktisches Bewusstsein oder ein Wollen, denn das, was durch diese Prinzipien zuerst bestimmt wird, ist der Wille. Ein selbstbewusstes Prinzip des Willens – das ergibt sich aus der Weise, wie wir diese Idee erläutert haben – ist ein universales Wollen, eine *volonté générale*.

Das Rechtsprinzip ist bipolar, relational. In diesem universalen Wollen sind also nicht nur alle vereint, sondern sie sind darin so vereint, dass sie sich je paarweise aufeinander beziehen, jeder auf jeden. Es gibt also allen denselben Willen, der aber einer ist, in dem sich jede von jeder unterscheidet. Diese Unterscheidung ist nicht gegeben als außerhalb des Prinzips liegende Tatsache. Es ist nicht so, dass es ein allgemeines Prinzip gibt, und dann in seiner Anwendung bemerklich wird, dass viele verschiedene von ihm regiert werden. Sondern diese Unterscheidung jeder von jeder liegt in dem fraglichen universalen Bewusstsein selbst. Die Unterscheidung hat deshalb auch keinen Inhalt. Die Unterscheidung, die keinen Inhalt hat, ist der Gegensatz. (Deshalb sagt Fichte, der eine beziehe sich im Rechtsprinzip auf den anderen durch Gegensatz.) Der Inhalt des Rechtsprinzips, der nichts ist als diese Form, ist also: „Ich, nicht du“. Da das ein Wollen

ausspricht, ist der Inhalt: ich bin ich, ich bin mein Wollen, ich bin die letzte Quelle meines Wollens, ich, das heißt, nicht du. Das ist das Rechtsprinzip, wie es Kant erläutert. Die tragende Struktur seiner Rechtslehre, Mein und Dein, ist dieser leere Unterschied.

Das Rechtsprinzip ist das universale, sich in sich selbst entgegengesetzte praktische Selbstbewusstsein: ich – du. „Ich“ und „du“ sind hier der Ausdruck des selbstbewussten Willens und enthalten deshalb auch nichts anderes als die Idee ihrer selbst als eines Wollens, das nur durch sich selbst bestimmt ist.

Das Rechtsprinzip geht nur darauf, dass ich nicht du bin, dass also ich, nicht du, letzte Quelle meines Wollens bin. Das bedeutet nicht, dass das, was ich tue, nicht deine Chancen, das zu erreichen, was du willst, einschränken oder gar vernichten dürfte. Was ich tue, kann und wird häufig die Umstände, unter denen du handelst, verändern, und das so, dass du nicht mehr tun kannst, was du tun wolltest. Das Rechtsprinzip hat dagegen nichts einzuwenden. Denn dadurch, dass ich die Umstände verändere, unter denen du handelst, mache ich mich nicht zur letzten Quelle deines Wollens. So wenig, wie der Graben, der sich vor dir auftut und es dir unmöglich macht, auf dieser Straße Larissa zu erreichen, zum Prinzip deines Wollens wird. Du willst nach wie vor nach Larissa oder willst nach wie vor Frau B treffen, von der du meinst, sie sei in Larissa. Darin ist das Rechtsprinzip ohne Inhalt, ohne Materie.

Es ist deswegen irreführend, davon zu sprechen, dass das Rechtsprinzip den Sinn habe, jedem einen Raum zu sichern, in dem er von anderen ungestört seine Zwecke verwirklichen kann. Wenn es Eigentum an Raum gibt, dann kann der, der Eigentümer dieses Raums ist, andere von diesem Raum ausschließen und insofern innerhalb dieses Raums von anderen ungestört seine Zwecke verwirklichen. Das aber ist nicht der Sinn des Rechtsprinzips und daher nicht einmal der Sinn des Eigentums an Raum. Ich kann dich stören, wie ich will, und dem Rechtsprinzip ist das gleichgültig, solange ich mich damit nicht zur letzten Quelle der Bestimmung deiner Willkür mache. Die Idee, der Sinn des Rechtsprinzips sei es, jedem einen Raum, in dem er von anderen ungestört ist, zu verschaffen, macht die Menschen unter dem Rechtsprinzip zu einer Kleingartenkolonie; die segensreiche Wirkung des Rechts soll sein, dass es jedem sein Plätzchen einzäunt, in dem er unbehelligt bosseln kann. Diese Idee nähert sich Hobbes Bosheit an, nur verschämt und deshalb inkonsequent, indem sie den Anschein erweckt, das Rechtsprinzip diene dem Zweck, dass alle ihre äußeren Zwecke erreichen. Das soll dem einzelnen das Prinzip empfehlen und schmackhaft machen, denn jetzt hat er ja etwas davon. Tatsächlich ist es genau deshalb, weil der einzelne etwas davon haben soll, widersinnig. Da das Rechtsprinzip den Willen unbedingt bestimmt, erhebt diese Deutung seiner, nach der es seinen Zweck darin haben soll, dass äußere Zwecke erreicht werden, diese äußeren Zwecke zum Absoluten. Aber diese

äußeren Zwecke, das liegt in ihrer logischen Form, für sich genommen, sind vollkommen nichtig. Äußere Zwecke sind überhaupt nur Zwecke als Moment einer höheren Einheit. Und diese kann jetzt bestenfalls noch die Hobbessche sein, der äußere Prozess des einzelnen Lebewesens. Verschämt ist der Gedanke darin, dass er sagt, dass die anderen ja auch ihren Bereich haben sollen, in dem sie ihren Zwecken nachgehen können. Inkonsequent ist das, weil im selben Gedanken ausgeschlossen wird, dass ich ihre Zwecke zu meinen mache; es ist mir gleichgültig, ob sie erreicht werden oder nicht.

Das Rechtsprinzip ist stattdessen ein absolutes Verhältnis des einen zum anderen, ein absolutes Verhältnis von Willkür zu Willkür. Darin ist es ein absolutes Verhältnis von Leib zu Leib. Die Willkür nämlich verwirklicht sich, indem sie Mittel bestimmt und ergreift. Sie endet in Mitteln, die nicht mehr Zwecke sind, die also nicht mehr durch Handeln zu Mitteln gemacht werden, letzte Mittel, wie sie heißen können. Solche letzten Mittel sind also Dinge, die einer einfachhin tun kann, elementare Handlungsvermögen. Diese elementaren Handlungsvermögen, da sie unmittelbar Mittel, oder zweckmäßig sind, sind Organe, und die sind ihrerseits ursprünglich der lebendige Körper des Subjekts. Der Wille, insofern er wirksam ist, die Willkür also, ist also ein System letzter Mittel, letzter Vermögen der Veränderung. Die Vorstellung meiner im Rechtsprinzip enthält damit die Vorstellung meiner als ein System letzter Mittel. Und das System letzter Mittel ist nichts anderes als mein lebendiger Leib. Meine Glieder sind die Mittel, in denen jede Bestimmung meines Willens, durch die er sich verwirklicht, endet. Mein Leib, als letztes Mittel ist, so lässt sich das ausdrücken, nicht ein Mittel zu einem Zweck, sondern ist *das* Mittel, und also Mittel zu *dem* Zweck, nämlich zu Zwecken überhaupt.

Das erklärt, wie es möglich ist, dass mein Wille und dein Wille in ein äußeres Verhältnis treten, und wie es damit möglich ist, so zu handeln, dass ein Handeln dem Rechtsprinzip widerstreitet. Wir hatten bemerkt, dass das nicht dadurch so ist, dass das, was ich tue, Folgen hat dafür, was du tust und tun kannst. Indem ich jedoch deinen Leib meinen Zwecken unterwerfe, ohne dass der letzte Grund dazu in dir liegt, ohne also, dass du zustimmst, beschneide ich dir deine Freiheit, dein Wollen zu bestimmen. Ich nehme Dir nicht ein Mittel, sondern *das* Mittel, und damit hindere ich nicht, dass du einen Zweck erreichst, sondern dass du Zwecke verfolgst, welche immer das seien. Der Leib ist also mein Wille selbst, insofern er wirksam ist, und also unterwirft sich ein Handeln, dass sich meinen Leib unterwirft, meinen Willen.

So können wir die folgende Idee einführen: eine äußere Wirklichkeit, eine also, die physisch affizierbar ist, die zu affizieren bedeutet, meinen Willen als frei zu affizieren. Als allgemeinen Ausdruck dieser Idee können wir einführen, nicht „ich“ und „du“, denn das ist der Wille und der ist als solcher keine äußere

Wirklichkeit, sondern „mein“ und „dein“. Das System letzter Mittel ist aber nichts anderes als mein Leib. Der Leib ist also mein. Und da er die äußere Wirklichkeit ist, die meinem Willen unmittelbar angehört, nämlich insofern er überhaupt wirksam ist, können wir den Leib das innere Mein nennen, dasjenige Mein also, das mit dem Rechtsprinzip selbst als solches vorliegt. Das innere Mein und Dein ist dasjenige, das schon in dem universalen Wollen, das das Rechtsprinzip ist, gewollt wird.

Neben dem inneren gibt es ein äußeres Mein und Dein. Es ist äußeres eben darin, dass es und sein jeweiliger Begriff im Rechtsprinzip nicht antreffbar sind. Ein äußeres Mein ist daher nicht immer schon mein, sondern dazu bedarf es eines eigenen Aktes, allgemein einer Erklärung. Diese Erklärung ist mit dem Rechtsprinzip nur so verknüpft, dass das Rechtsprinzip eine solche Erklärung nicht ausschließt, dass also eine solche Erklärung niemandem unrecht tut – nach dem Begriff davon, den das Rechtsprinzip gibt. Das äußere Mein und Dein hat nach Kant drei Formen: Eigentum, Vertrag und das Verhältnis zu Angehörigen des Haushalts, eine Gliederung, die den Kategorien der Relation, Substanz, Kausalität und Wechselwirkung folgt. Das innere Mein ist keines von diesen, insbesondere habe ich an meinem Leib kein Eigentum.

Das Rechtsprinzip wie das moralische Gesetz sind leer; sie sind bloße Form und geben keine inhaltliche Bestimmung des Wollens. Und darin liegt, dass sie weder dem natürlichen Leben als ein Mittel untergeordnet sind noch sich selbst verstehen als das, worin das natürliche Leben sich vollzieht. Man kann das so ausdrücken, dass man im Recht auf sein natürliches Leben Verzicht tut. Man könnte das gegen das Recht einwenden wollen und daraus eine Kritik des Rechts machen. Aber das wäre falsch. Denn dann tritt an die Stelle des Rechts der äußere Prozess oder der Gattungsprozess des natürlichen Lebens. Das erste ist die Bosheit selbst, das zweite ist widersinnig. Der Verzicht auf das natürliche Leben ist das, was das menschliche Leben selbst ist. Das Recht ist nicht mangelhaft darin, dass es auf das natürliche Leben Verzicht tut, darin zeigt es sich vielmehr als wahrhaft dem menschlichen Leben angehörig. Es ist mangelhaft darin, wie es das tut.

Das Recht ist universale Reziprozität, ein universales Verhältnis, in dem ich, gerade als Individuum, ich unterschieden von dir, universal und Gattung bin. Diese Reziprozität ist eine reine Form, das zeigt sich in ihrer Leere, in der das Verhältnis der Gegensatz ist. Diese reine Form ist abstrakt darin, dass die konkrete Wirklichkeit des Individuums neben ihr bestehen bleibt. Wenn die nun einbezogen werden soll in das praktische Denken, dann scheint das nur so möglich, dass eine Reziprozität gefordert wird, die über das Recht hinausgeht und eine materiale Gegenseitigkeit als Prinzip des Wollens verwirklicht: eine, in der sich alle um alle

kümmern und alle allein in der Erhaltung ihres Lebens voranhelfen, dafür sorgen, dass sie weniger Gewalt erfahren, weniger Schmerzen, weniger Hunger.

Es ist eines, dass diese Idee einer universalen materialen Reziprozität in sich widersinnig ist. Das interessiert hier nicht. Sondern dies, dass in diesem Gedanken das Rechtsprinzip nicht überschritten ist, sondern herabgesunken in das natürliche Leben. In einer universalen materialen Gegenseitigkeit kehrt das Wollen so zu sich zurück wie der äußere Prozess des Lebens zu sich zurückkehrt. Dass wir uns zusammentun und gemeinsam unseren äußeren Prozess bestreiten, ändert logisch nichts. So tun das ja auch Schimpansen und Elefanten. Sofern das Wollen die Form dieses Prozesses hat, will es die ewige Wiederholung. Es will ewig leben. Das hat die doppelte Konsequenz (so beschreibt es Lévinas), dass der eigene Tod absolut bedeutungslos ist, denn Bedeutung ist beschränkt auf das, was Moment im äußeren Lebensprozess ist, und dass der eigene Tod ein absolutes Ende ist, da kein Begriff von gut und schlecht, von Sein und Nichtsein außerhalb des äußeren Lebensprozess einen Sinn hat. Wenn das zu schäbig scheint, gelangt man noch in den Gattungsprozess und kommt dahin, dass man auch zukünftigen Generationen noch einen äußeren Prozess verschaffen will und ihnen gar ein (reziprokes) Recht darauf einräumt.

5 Der Leib und das Leben des anderen Menschen

Das ist der Sinn des Rechtsprinzips, dass darin das Wollen zu sich zurückkehrt, darin vollkommen universal bleibt und jede Handlung des Individuums darin einbezogen ist. Der materiale Zweck dieser Handlung ist vollkommen nichtig. Und das ist die Abstraktheit, in der sich das Individuum verliert, ohne sich zurückzugewinnen. Man versteht Lévinas und Logstrup, wenn man sieht, dass sie fragen, wie ich auf das natürliche Leben Verzicht tun kann, und zwar so, dass es darin nicht nur abstrakt verneint wird, sondern so, dass dieses Verzicht-tun selbst Leben ist. Dieses Leben – welches nichts anderes ist als das Vernichten des natürlichen Lebens – wird universal sein, und in ihm wird das Individuum als Individuum wirklich sein. Beide drücken das so aus, dass es ein Handeln ist, das selbstlos ist. Bei Lévinas hat das die spezifische Bedeutung, dass man sich vom *conatus essendi* lossagt, einem *conatus*, der am genauesten das natürliche Leben ausmacht. Bei Logstrup ist der wesentliche Gedanke, dass jede Idee davon, wie mein Handeln zu mir zurückkehrt, als ein Wohlsein im Angenehmen, Ehrbaren und Tugendhaften, aus der Quelle des Handelns ausgeschieden wird.

Nun meinen beide, dass ein solches Handeln in einem Verhältnis zum anderen liegt, und zwar in einem, in dem mir der andere begegnet, leiblich begegnet. Oberflächlich beschrieben ist das Handeln zunächst eines, in dem ich um

willen des anderen handle, mich um ihn Sorge und für ihn Sorge. Entscheidend ist jedoch, dass dabei jede Gegenseitigkeit ausgeschlossen ist. Es geht nicht um die Sozialisierung des äußeren Prozesses. Es ist nicht so, dass wir in einem universalen Wollen einander helfen wollen. (Kant hat recht, dass das sinnlos ist, und bestenfalls die bekannte Hilfespflicht herauskommen kann, die der Unabhängigkeit meiner vom anderen untergeordnet ist.) Mein Wollen hier ist nicht dein Wollen (wie es im Rechtsprinzip der Fall ist). Ich bin absolut vereinzelt in diesem Handeln. Das zeigt sich negativ darin, dass ich absolut vereinzelt bin in der Schuld, die ich gegen den anderen habe.

Der Leib der anderen, ihre leibliche Gegenwart ist das, worauf ich im selbstlosen Handeln bezogen bin. Das bedeutet, dass der Leib der anderen kein natürliches Leben ist und von mir nicht als natürliches Leben verstanden ist. Das ist so, weil ich verstehe, dass die andere keinem Gattungsprozess eingeordnet ist und also der Grund ihres Seins nicht diese Form hat. Es ist gerade so, dass im Leib der anderen ansichtig wird, dass das, was ihr Leben ist, dem Tod enthoben ist.

Literatur

Aristoteles, *De Anima* (Hamburg: Meiner 1995).

Thomas Nagel, *The Possibility of Altruism* (Oxford: Clarendon Press 1970).

Evan Thompson, *Mind in Life. Biology, Phenomenology and the Sciences of Mind* (Cambridge (Mass.): Harvard University Press 2010).