

Das Versprechen im Horizont der neuzeitlichen Sozialphilosophie

Zwischen Hobbes und Nietzsche*

Burkhard LIEBSCH (Bochum)

Besonders betrachtete ich alle Versprechen, durch die man seine Freiheit irgendwie beeinträchtigt, als Maßblosigkeiten.

René Descartes, *Discours*, 3. Teil

[Ohne] den Glauben jenes performativen Akts, den man im Versprechen ausmachen kann, [...] wäre es unmöglich, sich an den anderen zu richten. Ohne die performative Erfahrung dieser elementaren Glaubensbezeugung gäbe es kein ‚gesellschaftliches Band‘, keine Anrede, die sich an den anderen richtet [...].

Jacques Derrida, *Glaube und Wissen*

1.

Bis weit in die Moderne hinein beherrschte die Frage, was etwas ist und was wir sind, das philosophische Denken. Sie stellte sich als ontologisches Problem in Horizont des Seins, in dem der Mensch den ihm angemessenen Ort zu finden suchte. Der klassische metaphysische Horizont dieses Fragens ist gewiss verblasst. Dass heute nur noch „nachmetaphysisch“ zu denken sei, mag man allerdings bezweifeln. Weder kann die Trennung zwischen metaphysischem und nicht-metaphysischem Denken einfach als historische Tatsache behauptet oder gar dekretiert werden, noch fügen sich ihr ohne weiteres die Probleme, vor die sich das philosophische Denken gestellt sieht und in die es sich verstrickt.¹ Noch Kant, der für viele endgültig das nachmetaphysische Denken eingeläutet hat, bewegt sich mit seinen berühmten drei Fragen – Was kann ich wissen? Was soll ich tun? Was darf ich hoffen? –, die am Schluss der *Kritik der reinen Vernunft* in der Frage kulminieren, was der Mensch sei, in metaphysischen Bahnen. „Wenn es irgendein allgemeines Kennzeichen der Metaphysik gibt, so kann dieses an den zitierten vier Fragen Kants abgelesen werden: Es ist die Bestimmung der Metaphysik durch die Frage nach dem Was-Sein“, die darauf abzielt, das Er- und Befragte in eine universale Seinsordnung einzufügen.² Eben diese, ihrerseits zumeist unbefragte Voraussetzung einer solchen Ordnung ist in der Moderne zerbrochen (obwohl sie als Reminiszenz in der Rede von einer „Ordnung der Dinge“ noch lange fortlebt). Damit hängt zusammen, dass die

* Dieser Aufsatz geht zurück auf zwei Vorträge zum Thema: an der FH Münster am 15.4.2002 sowie am 30.5.2003 an der Universität Würzburg. Die Platzierung des Themas „zwischen“ Hobbes und Nietzsche ist, wie sich zeigen wird, nicht chronologisch zu verstehen. Die Bezugnahme auf die Geschichte der Sozialphilosophie, primär konzentriert auf den deutschsprachigen Kontext, wird nur gelegentlich über den Neukantianismus hinausreichen und eher beiläufig auf die gegenwärtige Sozialphilosophie Bezug nehmen. Sie beansprucht auch keine erschöpfende Geschichte des Versprechens. Das sei zur Beschränkung des Themas vorab gesagt.

¹ Vgl. Angehrn (2000).

² Wiehl (2000), 32.

Frage, *was* wir sind, ungenügend, ja verfehlt erscheinen kann. Und zwar in dem Maße, wie uns in einer fragilen oder fragmentarischen Welt, die Gefahr läuft, sei es in einem indifferenten Pluralismus von Ordnungen, sei es infolge eminenten Gewalt zu zerfallen, weit mehr die Frage nach dem Selbst, danach also, *wer* wir sind, beschäftigen muss. In Spannungsfeldern zwischen verschiedenen, miteinander konfligierenden, interferierenden, aber auch bedrohlich auseinander fallenden Ordnungen stellt sich unweigerlich ein so genanntes „Identitätsproblem“ für diejenigen, die sich in diesen Feldern bewegen und situieren müssen; und zwar so, dass sie auch heterogenen, heterotopischen und -chonischen Ordnungen angehören.³ So gesehen wäre es eigentlich zu erwarten, dass auch Kant schon danach fragt, wer wir sind, denn ihm ist die metaphysische Voraussetzung einer ontologisch verbürgten Ordnung, in der alles und jedes seinen Platz fände, bereits ganz und gar problematisch geworden. Doch wird ihm wie auch der gesamten neuzeitlichen Philosophie, sofern sie geradezu eine „Paraphrase“ des (von Kant so genannten) cartesianischen „Satz des Bewusstseins“, des *cogito* darstellt⁴, bis heute vorgeworfen, die Frage zu verfehlen, wer wir sind. Diese Frage wiederum wird heute überwiegend identitätstheoretisch expliziert; und zwar in *narrativistischen* Theorien des Selbst einerseits, die sich auf die geschichtlich-nachträgliche Ausformung von Antworten auf die Wer-Frage konzentrieren, und in einer praktischen Philosophie der in die Zukunft weisenden *Bezeugung* des Selbst im gegebenen Wort andererseits. Ricœur, der Erzählung und Versprechen in seiner Philosophie des Selbst zusammen zu denken versucht hat⁵, wirft seinerseits dem an Descartes anschließenden Denken vor, diesen Begriff zu verfehlen. Dabei stellt sich Descartes durchaus die Frage, wer er ist als vom Anderen Getäuschter. Schaut man näher hin, so zeigt sich, wie sehr er in eine Zeit gehört, die von einer tiefgreifenden Vertrauenskrise in den zwischenmenschlichen Verhältnissen erfasst war. Seinem angeblich verhassten Antipoden Hobbes stand Descartes immerhin so nahe, dass dessen 1643 anonym in Paris erschienene Schrift *De cive* (in der Hobbes deutlich die radikale Verunsicherung zu erkennen gab, die in seiner Zeit in der Frage eingetreten war, wer die Menschen im Verhältnis zueinander sind) zunächst ihm, Descartes, zugeschrieben werden konnte.⁶ Der Philosoph der reinen Gewissheit und der Philosoph des kriegerischen Naturzustandes standen einander näher, als es oft wahrgenommen wird. Doch haben beide keine explizite Theorie des Selbst entfaltet.

Statt in der Gewissheit sucht Hobbes in unumschränkter staatlicher Souveränität seine Zuflucht. Dadurch hat er, der mehrfach auf das Versprechen eingeht, den Zusammenhang mit der Frage, wer wir sind, zugleich verdeckt. Entscheidend war für ihn allein, *dass* man sich souveräner Herrschaft unterwirft; es kam ihm nicht darauf an, *wer* sich unterwirft. In dem Maße aber, wie eine allein auf politische Souveränität gestützte Beherrschung der Zerbrechlichkeit moderner Lebensformen nicht überzeugend schien, wurde die Aufmerksamkeit auf andere Gründe ihrer Stabilität gelenkt – zu denen unter anderem das Versprechen zählt. Auf der Spur des gegebenen Wortes stoßen wir zunehmend auf die Herausforderung, in den Augen Anderer auf verlässliche Weise „jemand“ zu sein, d. h. eine praktische Antwort auf die Frage zu geben, wer wir sind. Im Hinblick auf diese Frage kommt dem Versprechen im Horizont der neuzeitlichen Sozialphilosophie eine zentrale Bedeutung zu.

Hobbes führt vor Augen, dass sich die Menschen in der Anarchie einer nicht rechtlich und politisch gehegten Koexistenz ihres Lebens niemals sicher sein können; und er will zeigen, wie sie die Unsicherheit ihres nackten Lebens dazu motivieren kann, sich einer politischen Ordnung zu unterwerfen, die ihnen weitgehend Sicherheit verspricht. Zugleich verdeckt die

³ Vgl. ebd., 23.

⁴ Vgl. Riedel (1990), 23.

⁵ Vgl. Liebsch (2004a).

⁶ Vgl. Specht (2001).

allein von souveräner Herrschaft garantierte Ordnung, wie Hobbes sie entwirft, durch ihren äußeren Zwangscharakter aber auch, dass ganz und gar ungewiss bleibt, *wer* die äußerlich pazifisierten Wesen im Verhältnis zueinander eigentlich sind. Verzichten sie nur unter Vorbehalt und unter dem Eindruck einer äußeren Sanktionsdrohung auf tödliche Gewalt? Oder ist Gewalt-Verzicht integraler Teil dessen, als wer sie sich in moralischer Hinsicht verstehen? Die Identität der moralischen Wesen, die sich im Verhältnis zueinander auf Restriktionen einer souverän beherrschten Ordnung einlassen, erscheint als überaus fraglich. *Was* sie sind, traut sich Hobbes ausgehend vom krypto-teleologischen Begriff der Selbsterhaltung noch zu bestimmen zu. Im *Leviathan* entfaltet er schließlich eine umfassende Anthropologie auf der Grundlage dieses Begriffs. Aber *wer* diese Wesen sind, scheint radikal ungewiss, insofern die Freiheit, zu äußerster Gewalt zu greifen, ein unaustilgbares Misstrauen nährt. Diese Freiheit ist nicht aus der Welt zu schaffen, da jedes politisch beherrschte Subjekt weiterhin über die *Möglichkeit* verfügt, „das Größte“ zu tun (nämlich den Anderen ums Leben zu bringen) und sich auf diese Weise vom menschlichen Zusammenleben radikal zu entbinden.

Hobbes verzichtet auf jeden metaphysischen Rückhalt einer den Menschen angemessenen Ordnung. Er lässt die das Zusammenleben wenigstens äußerlich befriedende Ordnung auf kontingente Weise aus einem ursprünglich keinem Anderen verpflichteten nackten, allein an seiner Selbsterhaltung interessierten Leben Einzelner entstehen, die sich in ihrer Schutzlosigkeit auf eine stabile politische Lebensform angewiesen erfahren. Aber keine politische Ordnung kann die Zerbrechlichkeit der entsprechenden Lebensformen ganz aus der Welt schaffen, die durch souveräne politische Herrschaft nicht zu beheben ist. Damit ist zum ersten Mal radikal die Frage aufgeworfen, auf welcher Grundlage eine derart prekäre Ordnung überhaupt beruhen kann, wenn man einmal von der schieren Negativität der Angst vor Gewalt und von einer mit Sanktionen drohenden politischen Souveränität absieht, die ihrerseits ja aus der Anarchie des so überaus gefährdeten nackten Lebens erst entstehen soll. Finden sich etwa in dieser Anarchie selber positive Momente, auf die sich die Gründung einer politischen Ordnung stützen kann und die der Zerbrechlichkeit politischer Lebensformen entgegenwirken? Müssen diejenigen, die sich in eine solche Ordnung einfügen, nicht *wenigstens versprechen*, auf Gewalt zu verzichten? Und vermag nicht wenigstens (wenn nicht gar allein) ein solches Versprechen an die Ordnung zu binden und Verbindlichkeit zu stiften? Kann sich eine verlässliche politische Ordnung wirklich allein auf Sanktionsdrohungen stützen und auf jede echte Verbindlichkeit verzichten? Erst in einer Situation äußerster Entsicherung und Gefährdung, die zugleich die in keiner menschlichen Ordnung aufzuhebende Zerbrechlichkeit menschlicher Lebensformen offenbart, zeigt sich in Hobbesianischer Perspektive, wer die Menschen im Verhältnis zueinander sind. Im Nachhinein hat es den Anschein, als sei diese Zerbrechlichkeit in der Geschichte des philosophischen Denkens kaschiert worden. Dass man mit Platon oder Aristoteles geglaubt hatte, eine angeblich in der menschlichen Natur liegende Teleologie bestimme uns zu einem im Sinne des Guten oder Gerechten befriedeten Leben, erscheint nun als Beschönigung einer in Wahrheit radikalen, seit je her virulenten, aber erst in der Moderne schonungslos offenkundig gewordenen Gefährdung menschlichen Lebens im Angewiesensein auf Andere. Nur im Bewusstsein dieser Gefährdung sind „verbindliche“ Ordnungen menschlicher Koexistenz zu stiften, die *zerbrechlich bleiben* und als glaubwürdig nur *angesichts ihrer nicht beschönigten Zerbrechlichkeit* erscheinen können. Die originäre Stiftung solcher Ordnungen muss in der Anarchie einer Koexistenz erfolgen, die nicht von vornherein durch eine vorgegebene, etwa normative Ordnung oder durch eine in der menschlichen Natur angelegte Teleologie gesichert ist.⁷

⁷ Keineswegs sind wir damit vor die klassische, schlechte Alternative gestellt, entweder einer Theorie der Selbsterhaltung „nackten“ Lebens zu folgen (die noch Agamben mit Hobbes verbindet) oder dagegen eine

Die Philosophie, die die radikale, in keiner Ordnung je ein für allemal aufzuhebende Zerbrechlichkeit menschlicher Koexistenz zur Sprache bringt, ist mit Blick auf Hobbes als Sozialphilosophie zu bezeichnen. Nicht, weil der Terminus *social philosophy* bei ihm erstmals vorkäme (was von Eisler über Habermas bis hin zu Honneth behauptet wurde, aber als strittig gelten muss⁸), sondern weil sich die zentrale Problematik seiner Philosophie der Sache nach um genau diese Fragen dreht. Auch die spätere Wort- und Begriffsgeschichte der Sozialphilosophie führt keineswegs unmittelbar auf die Bedeutung, die ihr hier gegeben wurde. Es lässt sich aber plausibel machen, dass erstere schließlich auf letztere gleichsam zuläuft. Das möchte ich im Folgenden zeigen, indem ich zuerst an die Geschichte der neuzeitlichen Sozialphilosophie in ihren bisher vorliegenden Rekonstruktionen anknüpfe (2.); indem ich zweitens auf die in dieser Geschichte erfolgte Thematisierung des Versprechens eingehe und im Kontext des neuzeitlichen Kontingenzbewusstseins hinsichtlich menschlicher Lebensformen einige Autoren zu Wort kommen lasse, die dem Versprechen eine zentrale Rolle in der originären Konstitution und/oder Aufrechterhaltung menschlicher Lebensformen zugeschrieben haben (3.). Schließlich werde ich genauer auf das Versprechen im Hinblick auf menschliche Identität eingehen, was mich zum Ausgangspunkt der Frage danach zurückführt, was bzw. wer wir sind als Wesen, die ihr Wort geben, um eine genuin soziale, originäre Verbindlichkeit zu stiften, die jeder anderen, sei es metaphysisch, sei es rechtlich oder politisch unanfechtbaren Grundlage zu entbehren scheint (4.).⁹ Den Abschluss bildet ein Resümee (5.).

2.

Seit Urzeiten leben Menschen in „sozialen“ Beziehungen und Formen, doch ist *das Soziale* erst vergleichsweise spät ein viel beachtetes wissenschaftliches Thema geworden.¹⁰ Während sich das politische Denken einer bis weit in die Antike zurückreichenden Überlieferung verdankt, gibt es Soziologie erst seit Mitte des 19. Jahrhunderts. Sozialphilosophie ist, einschlägigen Forschungen zufolge, noch jünger. In Deutschland hat sie sich in begrifflich identifizierbarer Form mit dem Aufkommen der „sozialen Frage“ im 19. Jahrhundert ausgebildet. Terminologisch spielt der Begriff erst bei Rudolf Stammler (1894/5), Georg Simmel (1894 ff.), und Ludwig Stein (1896/7) eine wichtige Rolle. Das Wort taucht, wie v. a. Kurt Röttgers gezeigt hat, in der Philosophie zwar viel früher auf – abgesehen von Nietzsche¹¹ bei Autoren wie Franz von Baader (1854), Moses Hess (1843) und Lucius-Junius Frey (1793). Erst im Kontext des Neukantianismus wird aber der Begriff konzeptionell gebraucht. Er steht hier für die erkenntnistheoretische Frage nach den Bedingungen der Erkenntnis des sozialen Lebens so-

Theorie des Selbstbewusstseins (d. h. vernünftiger Selbsterhaltung) zu setzen. Ein dritter Weg, der weiter unten angedeutet wird, führt auf die Spur einer unhintergehbaren sozialen Ansprechbarkeit in jener „Anarchie“.

⁸ Vgl. Eisler (1905), § 26, 351 ff.; Habermas (1978), 108; Honneth (1994), 11; Röttgers (2002), 25 ff.

⁹ Die Sprechakttheorie Austinscher und Searlescher Provenienz bleibt hier ausgeklammert, da sie sich weitgehend auf die Verbindlichkeit des gegebenen Wortes und, im Falle Searles, noch spezieller auf das Versprechen als „social fact“ konzentriert, das originäre Wort-Geben aber ebenso wie den Zusammenhang von Versprechen und bezeugter Identität nicht weiter bedenkt. Zur hier ebenfalls weitgehend ausgeblendeten Selbst-Bezeugung vermittels des gegebenen Wortes, die besonders Ricœur herausgearbeitet hat, vgl. Liebsch (1999).

¹⁰ Doch diese Frage stellt sich lange vorher bereits in naturgeschichtlicher Perspektive, u. a. auch wesentlich angeregt von einer kulturvergleichenden Perspektive, wie sie durch die Erfahrungen der Kolonialisierung, des Reisens über alle bekannten Grenzen hinweg usw. angeregt worden war.

¹¹ In der Auseinandersetzung mit Malthus' demografischer Theorie; vgl. Nietzsche (1980), *Sämtliche Werke* 8 (= SW).

wie für die Frage nach dessen Gesetzmäßigkeiten, wobei der Grundbegriff des Handelns aus Freiheit vorausgesetzt wird. In diesem Sinne ist Stammlers, von seiner *Theorie des Anarchismus* (1894) ausgehende Schrift *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung* (1896) als eine „Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage“ rezipiert worden (so von Karl Vorländer¹², aber auch von Felix Krüger¹³). Diesen Weg verfolgen dann auch Autoren wie Otto Gerlach, Paul Natorp und der Wundt-Schüler Rudolf Eisler u. a.¹⁴

Vorländer denkt sich „soziales“ Leben äußerlich durch Normen verbunden, womit er auf der Linie von Kants Ansatz liegt, das Recht als äußere Regelung einander ins Gehege kommender Freiheiten zu begreifen. Die Materie des Zusammenlebens wird rechtlich in eine Form gebracht zum Zweck der Befriedigung menschlicher Bedürfnisse, wobei eine Befriedigung fremder Glückseligkeit nur in Betracht kommt, wenn sich die Bestrebungen des Anderen als objektiv berechtigt erweisen.¹⁵ Zwar soll ausdrücklich das ganze Gebiet der sozialen Erfahrung und die „Eigenart des sozialen Daseins“ überhaupt gewürdigt werden, doch bleibt es dabei, dass die vermeintlich neue Sozialphilosophie nur auf der Grundlage der ihr vorausliegenden Rechtsphilosophie möglich erscheint.

Das gleiche lässt sich von Natorp sagen, der in seiner *Sozialpädagogik* (1899) im Anschluss an Stammler nach der „letzten Materie des Sozialen“¹⁶ fragt, als deren Kern er das „Zusammenwirken“ in der Arbeit und die dazu erforderlichen Regeln des Zusammenlebens herausstellt. Nur auf „äußere Regeln“ des Rechts wird in Natorps Sicht aber soziales Leben gegründet.¹⁷ In den *Gesammelten Abhandlungen zur Sozialpädagogik* (1922) setzt der Autor freilich skeptische Akzente, die auf die Spur eines weiteren Begriffs von Sozialphilosophie führen. Ein nur äußerlich pazifizierter Staat genüge nicht, er müsse als sittliche Wirklichkeit bis ins Innere der Einzelnen vordringen und sich ihres Willens bemächtigen.¹⁸ Sonst gelinge allenfalls eine gewisse Mäßigung des „inneren sozialen Krieges“, nicht aber dessen Überwindung unter äußerer rechtlicher Befriedigung. Angesichts des Anderen als des „schlimmsten Feindes“ stelle sich die Frage, wie eine „wahre innere Gemeinschaft“ möglich sei, die zwar rechtlich abzustützen sei, nicht aber aus dem Recht entspringen könne.¹⁹ Natorp fragt nach „letzten Wurzeln“ sozialen Lebens angesichts von Zeichen äußerster Entfremdung und Vergiftung durch inneren Krieg (der ihm schlimmer scheint als ein konventioneller Krieg mit einem äußeren, erkennbaren Gegner²⁰). Dabei stößt er mit Rousseau auf die Idee eines kollektiven

¹² Vorländer (1897); Stammler (1896/²1906). Auf die interessante, vor allem auf den Regelbegriff sich stützende nähere Bestimmung des Sozialen ist im verfügbaren Rahmen hier nicht weiter einzugehen.

¹³ Krüger (1901).

¹⁴ Röttgers (1995); Röttgers (1996), 233–237. Der Autor hält die Stammlersche Prägung von Sozialphilosophie als kritische Frage nach der Denkbarkeit einer „sozialen Vernunft“ für die historisch entscheidende und spricht insofern von einem eindeutigen Gründungsjahr der Sozialphilosophie (243), wendet sich aber gegen den „Geburtsfehler“ ihrer normativistischen Verkürzung, die dem Neukantianismus zuzuschreiben sei.

¹⁵ Vorländer (1897), 199, 213 f.

¹⁶ Natorp (1899), 134.

¹⁷ Ebd., 141, 144. Zur ähnlichen Engführung von Sozialphilosophie und Rechtsphilosophie vgl. bei Stammler (1896/²1906), 129 f. In seiner das neukantianische sozialphilosophische Denken wesentlich anregenden *Theorie des Anarchismus* (Stammler (1984), 10) hat Stammler explizit die oben betonte Differenz zwischen normativen Regeln einerseits und dem zu Regelnden andererseits nahezu zum Verschwinden gebracht, indem er sozialem Leben nur unter der „Voraussetzung menschlich gesetzter Regeln“ Sinn zusprechen mochte. Dagegen kommt im zuerst genannten Werk der Begriff des zu Regelnden ausdrücklich zur Geltung (114).

¹⁸ Natorp (1922), 66.

¹⁹ Ebd., 9, 11 f., 30, 66.

²⁰ Ebd., 45 f.

Vertrages, durch den man sich „verträgt“.²¹ Dieser Vertrag konstituiert nicht soziales Leben überhaupt, sondern betreffe nur dessen friedliche, dauerhafte Gewährleistung, die nach erfolgter freier Einwilligung eine andauernde Verbindlichkeit befriedeten Zusammenlebens ermöglichen soll. Hier bezieht sich der Begriff Sozialphilosophie auf die Realität sittlichen Lebens und fällt mit einem entsprechenden Begriff der Ethik praktisch zusammen.²²

Andere sprechen von der Materie sozialen Lebens in einem weiteren Sinne als „sozialem Dasein“ überhaupt.²³ Paul Barth behandelt auch Wundt als Sozialphilosophen, bei dem sich ein entsprechend weites Verständnis sozialen Lebens findet.²⁴ Wundt lehnt sich zwar an einen ethisch-sittlichen Begriff des Sozialen an, verwendet stellenweise aber einen sehr weiten, nämlich ethnografisch angereicherten Ethikbegriff, der sich auf die Deskription menschlicher, sozialer Lebensformen überhaupt bezieht, die keineswegs in einer klassischen Ethik des Guten oder in Strukturen des Rechts und des Staates aufgehen.²⁵ Gegenstand der Sozialphilosophie in dieser weiten Bedeutung wäre von daher nicht nur das gesellschaftliche oder sittliche Leben, sondern die ganze Vielfalt der menschlichen Lebensformen, aus denen es sich aufbaut, wobei über die bloße Beschreibung hinausgehend die Frage nach dem Sinn menschlicher Koexistenz in Lebensformen im Spiel ist. Ähnlich weit gefasst ist der Begriff des Sozialen bei Ludwig Stein, der ausgehend von der Soziologie als der maßgeblichen Wissenschaft alle Formen menschlichen Zusammenlebens als Gegenstand der Sozialphilosophie gelten lässt, also nicht nur sittliche Lebensformen und nicht nur Formen der Zusammenarbeit im Lichte der so genannten „sozialen Frage“.²⁶ Deutlich erkennbar ist eine Tendenz radikalisierten Fragens nach menschlicher „Soziabilität“ überhaupt. Was macht Menschen eigentlich dazu geeignet, in sozialen Lebensformen zusammen zu leben? Und wie soll man diese Frage beantworten, wenn nicht im Rückgang auf *Urformen* menschlicher Koexistenz, in denen menschliches Zusammenleben und -wirken am unverstelltesten hervortreten kann?

Simmel ist, ebenfalls auf der Grundlage eines sehr weit gefassten Begriffs des Sozialen, einen anderen Weg gegangen, indem er einen Rückgang nicht auf Ur-, sondern auf Elementarformen sozialen Lebens vorschlug. Zwar bleiben seine *Parerga zur Sozialphilosophie* (1894), die tatsächlich auf einen Teil der *Einleitung in die Moralwissenschaft* von 1892/3 zurückgreifen, zunächst noch ganz an einem konventionellen Begriff von Ethik orientiert, doch wird dieser durch Simmels theoretischen Grundbegriff der Wechselwirkung unverkennbar gesprengt. Dabei überbrückt dieser Begriff nur höchst unzureichend²⁷ eine Fülle reichhal-

²¹ Vgl. Nietzsche, SW 13, 382.

²² Natorp (1922), 56, 64, S. 66 f.

²³ Gerlach (1900), 648. Von einer ebenfalls seinerzeit präsenten sozialphilosophischen Reinterpretation Hegels sehe ich hier ab. Vgl. Mayer-Moreau (1910); Reichel (1912/1913), 80 ff. Hegel, nicht Kant, der über keinen Ansatz zu einer Sozialethik verfüge, ist für Spann der eigentliche Ansatzpunkt der Sozialphilosophie; vgl. Spann (1912), 128–134. In die gleiche Richtung zielt Horkheimer (1972). Hier geht allerdings der sozialphilosophischen „Deutung des Schicksals der Menschen, insofern sie nicht bloß Individuen, sondern Glieder einer Gemeinschaft sind“ (33), die Radikalität des Fragens nach der originären Stiftung verbindlicher Lebensformen wieder ab, deren Gegebenheit offenbar schon vorausgesetzt wird. Sozialphilosophie im hier vertretenen Sinne setzt dagegen die Einsicht voraus, dass der einzelne weder als *zoon logon echon* noch als *zoon politikon* „immer schon“ ein vergemeinschaftetes, ein vergesellschaftetes oder gar ein „Staats-Wesen“ (Dahlmann) ist, dass vielmehr alle menschlichen Lebensformen einer niemals endgültig gelingenden originären Formierung bedürfen, die es ausschließt, dass man in der jeweiligen Form jemals restlos aufgeht.

²⁴ Barth (1912/1913), 129 ff.

²⁵ Wundt (1912).

²⁶ Stein (1897), 31; Holzhey (1975).

²⁷ Es erübrigt sich an dieser Stelle, die längst erfolgte Kritik der so genannten Formalen Soziologie in dieser Hinsicht zu wiederholen.

tiger Phänomene sozialen Lebens wie gegenseitiges Aufeinander-Angewiesensein, Widerstreit²⁸ und Dissens, dissoziierenden Streit, der vom Recht nicht zu hegen ist,²⁹ und (Un-)Ver-söhnlichkeit, so genannte Unterschiedsempfindlichkeit als gesteigerte Individualisierungstendenz im Sinne einer besonderen Sensibilität für kleinste Unterschiede, Treue und Dankbarkeit infolge empfangener Gaben usw. Gerade dieses Beispiel zeigt, dass der Begriff der Wechselwirkung Phänomene wie ein „ideelles Fortbestehen“ einer Beziehung in der Dankbarkeit, die durch Rückgabe aufgehoben werden kann, kaum angemessen zu erfassen vermag.³⁰ Gleichwohl entdeckt Simmel eine Fülle gleichsam „mikroskopischer“ Phänomene, die wie die Dankbarkeit Verbindlichkeit stiften. Im „elementaren“ Geschehen sozialen Lebens macht Simmel auf Prozesse aufmerksam, die es formen, umformen und zur Neuformung anhalten. Dabei zeichnet sich nicht nur immer wieder ein Widerstreit zwischen Leben und Form, sondern auch eine Tendenz zu mehr Leben ab. Leben, schreibt Simmel in seiner Metaphysik der *Lebensanschauung* (1918), sei eigentlich ein Komparativ. Das Leben finde als Prozess auf der Suche nach einem „Mehr-Leben“ und „Mehr-als-Leben“ statt.³¹ Damit kommt Simmel zweifellos Nietzsches Apologie eines Über-Lebens unwillen radikal befreiten Selbstseins nahe, das darauf abzielt, sich von jeder „gesellschaftlich gültigen Lebensform“ irreversibel zu lösen.³² Zugleich wird ihm deutlich, dass sich ein derart befreites Selbstsein als gegen jede verbindliche Lebensform „treulos“ erweisen muss.³³

Wenn ein derart befreites Selbst morgen ein anderes oder gar ein Anderer sein kann, läuft die Frage, wer es in verbindlicher Weise ist, scheinbar ins Leere.³⁴ Daran ändert weder das Recht noch auch die Moral etwas, die Simmel nicht für zureichende Grundlagen sozialer Lebensformen gehalten hat. Zugleich hat er wie angedeutet auf eine Vielfalt von Bindungen und Verbindlichkeiten sozialen Lebens aufmerksam gemacht. Es ist genau diese Öffnung des sozialphilosophischen Blicks für die höchst prekäre Verbindlichkeit menschlicher Lebensformen, in der nun auch das Versprechen als ein ausgezeichneter Modus der Stiftung sozialer Verbindlichkeit zur Sprache kommt, die sich auf keine bereits gegebene oder verbindliche Ordnung stützen oder berufen kann. In dieser Perspektive *hängt das Versprechen mit der Genealogie des sozialphilosophischen Denkens nicht zufällig eng zusammen*. Denn letzteres lässt sich als *Philosophie menschlicher Lebensformen* auffassen, die u. a. in ethischen, gesellschaftlichen, rechtlichen und politischen Strukturen Gestalt annehmen, ohne indessen von

²⁸ Siehe auch Cohn (1914), 110 ff.

²⁹ Simmel (1992), 330 f. Keineswegs, betont der Autor hier, definiert das Recht das Minimum ethisch-friedfertigen Verhaltens, ohne das eine staatlich organisierte Gesellschaft auseinanderbrechen würde.

³⁰ Ebd., 663, 668.

³¹ Simmel (1918), 27.

³² Simmel (1987), 154, 158; Simmel (1917), 79.

³³ Ebd., 161. Mit einer puren Formlosigkeit liebäugelt Simmel freilich nicht, wie sein Kommentar zum Futurismus zeigt (Simmel (2000), 214 f.). Zwar hält er an einem Angewiesensein der Freiheit auf neue Formen fest, doch setzt er andererseits keiner Durchbrechung über Überwindung irgendeiner Form eine Grenze. Wie sich das mit der Vorstellung einer moralischen Verbindlichkeit verträgt, die etwa aufgrund ein- oder gegenseitiger Versprechen die Verlässlichkeit sozialer Lebensformen verbürgen könnte, klärt Simmel m. W. nirgends, auch nicht in der *Einleitung in die Moralwissenschaft* (Simmel (1892/1989), vgl. 181 zur Selbsterhaltung und -steigerung), wo man zweifellos eine Antwort auf diese Frage hätte erwarten können. In seinem Aufsatz über soziale Differenzierung spricht Simmel nicht von einer in diesem Sinne verbindlichen Grundlage sozialen, speziell gesellschaftlichen Lebens, sondern nur von dessen „Beharren“ in objektiven Formen. Vgl. Simmel (1989), 133 f.

³⁴ Ich sage „scheinbar“, denn genau hier kommt die zentrale, vor allem von Ricœur thematisierte Differenz von Selbigkeit und Selbstheit zum Tragen. Die Verbindlichkeit dessen, wer einer ist, ist keine Frage des bloßen Gleichbleibens und in diesem Sinne der Identität, sondern der Bezeugung des Selbst, die jemand einer Zukunft, in der er wirklich ein Anderer werden kann, entgegengesetzt; vgl. Ricœur (1996).

Anfang an in verbindlicher Weise ethisch, sozietär, rechtlich oder politisch verfasst zu sein. Die Karriere der (explizit so benannten) Sozialphilosophie begann auffälligerweise im Zeichen eines Auseinandertretens von Ethik und Rechts- (bzw. Staats-) Philosophie. Der Spalt, der sich mit der so genannten Emanzipation der Gesellschaft im 19. Jahrhundert³⁵ zwischen diesen auftat, hat zugleich auf die Spur einer nicht immer schon politisch-rechtlich formierten „Sozialität“ geführt, die durch eine lange Tradition womöglich verdeckt worden ist, welche von der „Vor-Gegebenheit“ ethischer, politischer und rechtlicher Ordnungen ausgegangen war. Das Grundproblem einer Sozialphilosophie taucht in dieser Perspektive dort auf, wo diese Vor-Gegebenheit implizit oder explizit angezweifelt wurde und wo man zu fragen begann, wie das Soziale ursprünglich verfasst ist.³⁶ In radikaler Weise verwarf Hobbes eine verbindliche Vor-Gegebenheit sozialer Ordnung und legte damit die Frage nahe, wie denn Verbindlichkeit originär gestiftet werden kann. Wie gesagt bedeutet das nicht, dass es Sozialphilosophie erst seit Hobbes gegeben hat oder geben konnte. Denn es wäre zu zeigen, dass die von ihm vor dem Hintergrund des englischen Bürgerkrieges im 17. Jahrhundert zur Sprache gebrachten Grundprobleme des „Sozialen“ implizit das Fragen danach *seit je her* beschäftigt hat, wie Menschen, die sich auf keine vorgegebene Ordnung ihres Zusammenlebens berufen können, verbindliche Lebensformen einrichten können.³⁷ (In diesem Sinne hat zuletzt J. Rancière in *La Mesentente* [1995] die Anfänge des politischen Denkens von Hobbes her reinterpretiert.³⁸)

So gesehen muss man aber deutlich unterscheiden, ob es um eine explizit terminologisch identifizierbare Sozialphilosophie geht, oder ob der Sache nach sozialphilosophisch gedacht wird. Letzteres kann der Fall sein, wo gar nicht ausdrücklich von Sozialphilosophie die Rede ist. Mein Vorschlag, dieser Schwierigkeit Rechnung zu tragen, läuft auf eine These in vier Punkten hinaus: (1.) im Kontext des historischen Aufkommens einer explizit konzipierten Sozialphilosophie auf Kantischer Grundlage kommt (2.) im Zeichen des Auseinandertretens von Ethik und Politik (bzw. Recht) ein weites Verständnis menschlicher Lebensformen zur Geltung, das die prinzipielle Frage aufwirft, (3.) wie sich Ordnungen menschlicher Koexistenz auf der Grundlage eines Mediums des Sozialen überhaupt originär formieren (und aufrecht erhalten), das nicht immer schon „in Ordnung“, d. h. ethisch oder rechtlich-politisch geregelt ist (4.). Von dieser Frage her werden nachträglich auch in der Vorgeschichte sozialphilosophischen Denkens genuin sozialphilosophische Probleme erkennbar, die für menschliches Zusammenleben überhaupt von grundlegender Bedeutung erscheinen. Das kann so weit gehen, dass im Nachhinein die Sozialphilosophie sogar zur Ersten Philosophie aufrückt³⁹, wo

³⁵ Vgl. Batscha / Medick (1988), 33 f.

³⁶ Stein (1896), bes. 468, rückt diese Frage auf interessante Weise in die Geschichte des utopischen Denkens.

³⁷ So gesehen liegt es nahe, die viel älteren Rückführungen politischer Lebensformen auf eine Übereinkunft daraufhin neu zu befragen, ob sie nicht bereits auf die Spur jenes sozialphilosophischen Grundproblems führen; vgl. Aristoteles (1994), 146, sowie zur Vorgeschichte der Idee des Gesellschaftsvertrags Popper (1980), 115 f., 161.

³⁸ Rancière (2002), 29, 90.

³⁹ Tatsächlich ist der Sozialphilosophie im 20. Jahrhundert der Status einer *prima philosophia* zugesprochen worden, die zwar spät auf den Begriff gebracht wurde, aber der Sache nach als Frage, was der Andere uns eigentlich angeht und in welcher Beziehung wir zueinander stehen, wenn diese nicht durch eine vorgegebene Ordnung definiert oder gesichert ist, zu den ursprünglichen Anliegen philosophischen Denkens überhaupt gehört. Daraus ergibt sich wiederum, dass Sozialphilosophie dem Sinn nach bereits dort vorliegen kann, wo nicht einmal das Wort bekannt war. Für Theunissen (?1977), 1, der die Sozialphilosophie als *transzendente und dialogistische Sozialontologie* rekonstruiert, ist die Erste Philosophie als Frage nach dem Anderen unabtrennbar von den anfänglichsten Fragen philosophischen Denkens, es hat letztere also nicht einfach abgelöst bzw. ersetzt. Bei Theunissen wird allerdings ein entgegengesetztes Verständnis

sich herausstellt, dass die Frage nach den Möglichkeiten und Bedingungen „sozialer“ Lebensformen, d. h. des Lebens mit und unter Anderen *Vorrang* genießt vor jeder Metaphysik, die sich etwa in der Frage nach dem Sinn von Sein oder nach den letzten Gründen und Prinzipien dessen, was es gibt, erschöpft, ohne je die *Begegnung* mit dem Anderen zu denken.

Eine zureichende Grundlage für eine entsprechende Definition der Sozialphilosophie gibt die Etymologie freilich nicht her. Weder die Geschichte des Wortes Sozialphilosophie, die immer wieder auf Hobbes zurückgeführt wurde, noch auch die der Rede von Lebensformen (die vor allem Schleiermacher vom antiken Begriff des *bios* her versteht) gibt von sich aus eindeutig über den Sinn einer Sozialphilosophie menschlicher Lebensformen Aufschluss.⁴⁰ Deshalb kann es sein, dass implizit Sozialphilosophie vorliegt, wo der Begriff nicht auftaucht; und dass umgekehrt die Verwendung des Begriffs in die Irre führt. Auf jeden Fall sind wir nicht der Aufgabe enthoben, selber anzugeben, was Sozialphilosophie ist oder sein sollte. Dem Sinn nach dreht sie sich, so meine These, mit zunehmender Radikalität um die Frage, was die Menschen „ursprünglich“ einander angehen – und zwar gerade auch diesseits und jenseits der Formen ihrer eingespielten und eingewöhnten Koexistenz und angesichts der Erfahrung äußerster Gefährdung infolge von Krisen oder Zerstörungen dieser zerbrechlichen Formen. Diese Frage betrifft unmittelbar die Sinnkonstitution menschlicher Lebensformen. Worauf beruhen sie dem Sinn nach, wenn dieser nicht im Sein oder in einem idealen Sollen bereits vorgezeichnet sind? Worauf beruhen sie angesichts der in der Geschichte zutage getretenen eminenten Zerbrechlichkeit menschlicher Lebensformen? In den hier nicht weiter zu entfaltenden historischen Horizont dieser Frage möchte ich im Folgenden die sozialphilosophische Thematisierung des Versprechens rücken.

3.

Das sozialphilosophische Denken des 17. Jahrhunderts ist namentlich bei Hobbes, Locke und Pufendorf deutlich von einem verschärften Kontingenzbewusstsein gekennzeichnet, in dem man der Einsicht Rechnung trägt, dass die Menschen nicht immer schon in ihren gegenwärtigen Lebensformen zusammengelebt haben.⁴¹ Die vor allem durch die damaligen Reiseberichte offenkundig gewordene Vielfalt menschlicher Lebensformen wird in eine diachrone, d. h., wie es damals hieß, „naturgeschichtliche“ Perspektive gerückt.⁴² Die geschichtliche Reflexion konfrontiert die neuzeitlichen „Naturhistoriker“ des Sozialen aber mit der Nicht-Ursprünglichkeit und kontingenten Entstehung aller Formen sozialen Lebens. Was in diesem Sinne Ferguson (1767) für seine Gegenwart behauptete, musste ebenso für die Vergangenheit gelten: Die Menschen „stoßen gleichsam im Dunkeln auf Einrichtungen, die zwar durchaus das Ergebnis menschlichen Handelns sind, nicht jedoch die Durchführung irgendeines

von Sozialphilosophie verdrängt, das gerade in der Abwendung von der ontologisch gefassten Was-Frage die Chance sieht, die Frage nach dem Anderen und danach, wer wir angesichts des Anderen sind, voranzubringen. Vgl. Levinas (1992), 66 ff.

⁴⁰ Wenn Natorp von „Rousseaus Sozialphilosophie“ schreibt, so ist offenkundig nicht dasselbe gemeint wie bei Ludwig Stein, der die „Soziale Frage“ in „Vorlesungen über Socialphilosophie“ abhandelt, oder wie bei Simmel in dessen *Parerga zur Sozialphilosophie* oder in Windelbands kulturphilosophischer Transformation des Begriffs, die man weiter bis zur Cassirerschen Philosophie symbolischer Lebensformen verfolgen könnte. Siehe die Anmerkungen zur Begriffsgeschichte von Liebsch (2004b).

⁴¹ Vgl. Starobinski (1995), 109 f., 92 f.

⁴² Wobei die Naturgeschichte zunächst mit der Vorstellung eines Tableaus von Varietäten arbeitet und nicht Geschichte im modernen, verzeitlichten Sinne betreibt. Greenblatt (1994); Batscha / Medick (1988), 21 ff.

menschlichen Planes“.⁴³ Von ihrem Ursprung gibt es keine Überlieferung. Ähnlich hatte sich ca. 100 Jahre zuvor (1689/1691) bereits John Locke geäußert. Im *Second Treatise of Government* artikuliert Locke deutlich die Schwierigkeit, auf die eine „naturgeschichtliche“ Forschung nach den Ursprüngen menschlicher Lebensformen stoßen müsste: Die Menschen „beginnen erst dann [...] nach ihrem Ursprung zu forschen, wenn die Erinnerung daran schon längst überlebt ist“. In der Geschichte kann man beispielsweise „keinerlei Beispiel dafür finden, dass sich eine Gruppe unabhängiger und gleicher Menschen zusammentat und auf diese Weise eine Regierung begründete und einsetzte“.⁴⁴ So bleibt nur ein *sinngenetisches Verfahren*, indem man nachträglich fragt, worauf die originäre Einrichtung einer geregelten, verbindlichen und verlässlichen Form menschlichen Zusammenlebens beruhen kann oder beruhen muss. Und genau hier glaubt Locke einen unanfechtbaren Ausgangspunkt gefunden zu haben. Er schreibt nämlich: „Nichts kann einen Menschen [zum Mitglied eines Staatswesens] machen als sein tatsächlicher Eintritt durch positive Verpflichtung und ausdrückliches Versprechen.“⁴⁵ Mitgliedschaft setzt dem Sinn nach ein explizites Versprechen voraus.

So gesehen konnte es nicht genügen, mit Aristoteles zu konstatieren, der Mensch sei ein *zoon logon echon*, ein mit Vernunft begabtes Wesen, und als *zoon politikon* von Natur aus zur vernünftigen Rede und zu politischem Zusammenleben bestimmt. Denn so gerät genau das, wodurch ursprünglich nicht aneinander gebundene Einzelne aus freien Stücken eine politische Lebensform stiften, aus dem Blick: das Versprechen mit der ihm eigenen originären Verbindlichkeit. Locke war scheinbar überzeugt, dass allein aus dem Versprechen (vor allem aus dem gegenseitigen Versprechen in der Form des Vertrages) soziale Verbindlichkeit erwachsen kann. Gewiss *bindet menschliches Zusammenleben* auch auf andere Weise, etwa durch erfahrene Liebe, durch Wohlwollen und Gaben.⁴⁶ Doch im Versprechen bindet man sich ausdrücklich, um *Verbindlichkeit* zu stiften, um Ansprüche zur Geltung zu bringen und einzuräumen, die, wie noch Hannah Arendt bekräftigt hat, die eigentliche Garantie sozialen Zusammenhalts darstellen. Explizit hat freilich erst A. Reinach (1913) einen solchen Standpunkt vertreten: „In welchem Subjekte auch immer ein Versprechen sich realisieren mag“, ob es so genannte Besitzindividualisten, Eigentümer ihrer selbst, die vor allem ihren materiellen Besitz austauschen, „ob es Engel, Teufel oder Götter sind, welche einander versprechen, es werden – *wenn sie nur wirklich versprechen und Versprechungen vernehmen* können – den Engeln, Teufeln und Göttern Ansprüche und Verbindlichkeiten erwachsen. Denn im Versprechen gründet unser Zusammenhang; nicht darin, daß es von Subjekten vollzogen wird, welche auf zwei Beinen aufrecht gehen und Menschen genannt werden.“⁴⁷ Würden sie nur „wirklich“ etwas versprechen, so würden auch teuflische Wesen soziale Verbindlichkeit stiften. In diesem Sinne sind auch Menschen soziale Wesen, die nicht nur etwas zueinander sagen, um einander etwas zu verstehen zu geben, sondern sich auch an das Gesagte gebunden fühlen und für die diese *Bindung durch das Gesagte als Bindung an den Anderen* zustande kommt. So

⁴³ Ferguson (1988), 103, 258.

⁴⁴ Locke (1992), 76. Auch Pufendorf hatte bereits den fiktiven Charakter seiner Überlegungen zum Ursprung des Staates betont.

⁴⁵ Ebd., 95.

⁴⁶ Das ist in Theorien natürlicher Geselligkeit immer wieder behauptet worden, so auch von Cumberland gegen Hobbes; vgl. Fetscher (1960), 38. Eine umfassende Analyse bindender Kräfte müsste weiter ausloten, als es hier möglich ist. Ohne wie Foucault so weit zu gehen, etwa „Markt und Moral“ für längst voneinander getrennte Sphären zu verstehen, müsste man doch nicht-moralischen, durch den ökonomischen Verkehr selbst entstehenden Bindungen und Stablisierungen Rechnung tragen; vgl. Foucault (2004), 379, 388, 409–421; Knöbl (2001), 240 (zum Vertrauen als einer nur zum Teil mit dem Versprechen verbundenen Quelle moralischer Stabilität), 269.

⁴⁷ Reinach (1989), 168 f. (Hervorhebung B. L.)

gesehen würde sich nicht *schon* in jedem x-beliebigen Sprechen und nicht *erst* in einer bereits etablierten Form des Zusammenlebens, sondern gerade im Versprechen zeigen, was uns eigentlich zu „sozialen“ Wesen macht, insofern es uns dazu befähigt, „verbindliche“ Lebensformen (die dann auch politisch Gestalt annehmen können) *einzurichten* und *aufrecht zu erhalten*.⁴⁸

Hobbes glaubte freilich, man dürfe dem Versprechen nicht zuviel abverlangen, denn Worte an sich seien ohne bindende Kraft. Allein vermittels der Existenz eines politischen Souveräns könne ihrer Äußerung Verbindlichkeit zukommen.⁴⁹ Ist also das Versprechen gänzlich ungeeignet, die menschliches Zusammenleben fundierende Rolle zu übernehmen, die ihm Locke zuzuerkennen schien? Ich sage: schien, weil Locke nicht ausführlich zu dieser Frage Stellung nimmt. Er geht vom Begriff der Person als Eigentümer ihrer selbst aus und fragt nach einem Gesellschaftsvertrag, der dem allgemeinen Interesse an einem geregelten materiellen Austausch entgegenkommen könnte, wenn sich alle an ihn halten. Demgegenüber kommt das ursprüngliche *Geben* des Versprechens gar nicht weiter zur Sprache. Locke scheint es als eine Konvention oder Institution bereits vorauszusetzen, als die es auch Hume in seiner *Untersuchung über die Prinzipien der Moral* (ab 1748 geschrieben) behandelt.⁵⁰

Hume fragt sich allerdings weitergehend, wie es überhaupt zu sozialer Gemeinschaft kommen kann und welche Rolle das Versprechen dabei spielt. Warum verpflichtet man sich freiwillig, wenn man sein Wort gibt? Und gilt die eingegangene Verpflichtung unbedingt oder nur deshalb, weil der eigene Ruf (*reputation*) im Spiegel der Wahrnehmung Anderer oder der Verlust des Vertrauens auf dem Spiel steht? Wenn es so wäre, so läge eine gewisse Gemeinschaft freilich schon vor, in der man sich von Anderen abhängig erlebt. Verständlich würde so zwar, warum man Grund hat, sein Versprechen zu halten, nicht aber, warum man überhaupt sein Wort gibt, das einen in eine derartige Abhängigkeit von Anderen bringt. Liegt der Sinn des Versprechens letztlich darin, soziale Sicherheit zu gewährleisten? Beruht es in diesem Sinne auf einer vorgängigen Übereinkunft, in Sicherheit zusammen leben zu wollen? In diesem Falle würde das Versprechen mit seiner Verbindlichkeit wiederum von der Glaubwürdigkeit derer abhängen, die sich zu einer solchen Übereinkunft bereit gefunden haben. Damit ist das Rätsel der Verbindlichkeit des Versprechens nicht etwa gelöst, sondern nur vorverlagert auf die Ebene einer ursprünglichen *convention*, die sich ebenfalls nur als verlässlich erweisen kann, wenn ihr zu vertrauen ist.⁵¹ Übereinkunft wie Versprechen muten die eigene Glaub- und Vertrauenswürdigkeit immer schon Anderen zu, ohne dass sie im Geringsten beweisbar wäre. Jeder Versprechende nimmt sie auf der Seite derer, denen etwas versprochen wird, in

⁴⁸ Bei Reinach wird zugleich deutlich, dass das Versprechen in diesem Sinne soziale *Ansprechbarkeit* voraussetzt. Wie dieser Gedanke im Kontext der hier weitgehend ausgesparten Sozialontologie in eine radikale Revision des Zwischen-Menschlichen einmündet, zeigt Theunissen (? 1977), 379; zur Kategorie der Ansprechbarkeit 274, 283, 357. Reinach selber wird hier allerdings bescheinigt, diese Revision zu verfehlen, da er die einander Ansprechenden als bereits für sich seiende Personen voraussetzt; vgl. ebd., 382, unten. In die richtige Richtung, das Versprechen vom Zwischen her zu deuten, schien dagegen W. Schapp zu gehen: 401.

⁴⁹ Hobbes (1984), 137 f. – Machiavelli (1986), 137 war noch weiter gegangen, indem er das Versprechen bloß taktisch einzusetzen empfahl. „Ein kluger [Mensch] kann und darf [...] sein Wort nicht halten, wenn ihm dies zum Schaden gereichen würde und wenn die Gründe weggefallen sind, die ihn zu seinem Versprechen veranlasst haben. Wären die Menschen alle gut, so wäre dieser Vorschlag nicht gut; da sie aber schlecht sind und das gegebene Wort auch nicht halten würden, hast auch du keinen Anlass, es ihnen gegenüber zu halten.“ Vgl. auch zu Spinoza und Montaigne: Münkler (1987), 170, 185. Spinoza (1967), 241 f. begründet in seinem *Theologisch-politischen Traktat* das Versprechen utilitaristisch und bestreitet die geringste Einschränkung souveräner Freiheit durch ein gegebenes Wort.

⁵⁰ Hume (1984), 121, 239; Hume (1978), 522 ff.

⁵¹ Zur Rolle des Vertrauens im Kontext der Humeschen Theorie des Versprechens vgl. Klass (2002), 187.

Anspruch und liefert sich zugleich einem möglichen Vertrauensverlust aus, der dem gebrochenen Versprechen auf dem Fuße folgen kann. Um verbindliches Zusammenleben zu stiften, genügt es offenbar nicht, ein *zoon logon echon*, ein vernünftig redendes Lebewesen zu sein; und es genügt auch nicht, sich auf das Versprechen zu verlassen. Es kommt vielmehr auf den Sinn des Gebrauchs der Worte an. Wenn uns nichts außer bloßen Worten verbindet, deren Äußerung niemanden *an sie* bzw. *durch sie an Andere* bindet, was bewahrt uns dann vor dem Missbrauch auch des gegebenen Wortes? Der Gebrauch der Sprache verschärft auch die Möglichkeiten des Betrugs. Darauf hat schon Rousseau insistiert.⁵² Allein *im Vertrauen* darauf, dass das Versprechen nicht gegeben wird, um den Empfänger des gegebenen Wortes irrezuführen, zu hintergehen und infolge dessen zu verletzen, kann dem Versprechen die Verbindlichkeit zukommen, die ihm allzu oft (bis hin zur modernen Sprechakttheorie) als bloßem Akt zugesprochen worden ist. Weder das Sprechen im Allgemeinen noch auch das Versprechen im Besonderen verbindet die Menschen auf verbindliche Art und Weise, wenn beides nicht im Vertrauen darauf geschehen kann, dass derjenige, der ein Versprechen gibt, „meint, was er sagt“, und sich daran gebunden fühlen wird. (In diesem Sinne muss man auch sich selbst vertrauen.) Das aber bedeutet, dass man dem Versprechenden *selbst* vertrauen können muss. Keinem Versprechen ist gleichsam anzusehen, ob „wirklich“ etwas versprochen wird, ob sich derjenige, der sein Wort gegeben hat, „wirklich“ daran gebunden fühlt, usw. Das Vertrauen in den Anderen ist durch keinen Beweis zu erübrigen, der auf Gewissheit abzielt, wo es streng genommen nichts zu *wissen* gibt. Es ist Humes Verdienst, in diesem Sinne erstmals auf die Verletzlichkeit aufmerksam gemacht zu haben, die mit der niemals beweisbaren Vertrauenswürdigkeit sozialer Wesen verknüpft ist, deren Worten man Glauben schenkt. Das Versprechen lässt sich ohne riskierte Verletzbarkeit durch gebrochenes Vertrauen überhaupt nicht denken.⁵³ So gesehen führt die von Rousseau aufgeworfene Frage, ob man sich in einem absoluten Sinne als freies Wesen überhaupt an Versprochenes gebunden fühlen muss, in die Irre.⁵⁴ Auf dem Spiel steht nicht allein die eigene Freiheit derer, die ihr Versprechen im Prinzip *jederzeit brechen* können und die vielleicht *niemals* überhaupt ihr Wort *geben* müssen, sondern die Verletzbarkeit Anderer, die sich uns im Vertrauen ausliefern, ohne je dessen gewiss sein zu können, ob wir es „verdienen“. Wer aus der eigenen Freiheit einen Vorbehalt gegen die Verbindlichkeit des gegebenen Wortes glaubt ableiten zu sollen, liefert sich seinerseits unbegrenztem Misstrauen aus, das er, aufgrund seines *eigenen* Vorbehalts, auch *Anderen* entgegenbringen muss, und das *ihm* entgegengebracht wird, sobald dieser Vorhalt erkennbar wird.

In der weiteren Geschichte sozialphilosophischen Denkens spielt das Versprechen zunächst nur eine marginale Rolle. Zwar behauptet etwa C. Wolff 1721⁵⁵, jede Gesellschaft sei geradezu ein Vertrag und der Vertrag ein gegenseitiges Versprechen. Doch wird speziell der Gesellschaftsvertrag, durch den sich überhaupt erst eine politische Willenseinheit als solche formiert, bereits von Rousseau als ein Konstitutionsakt, nicht als ein Versprechen gefasst, das seiner Ansicht nach erst unter der Voraussetzung eines solchen Aktes *gelten* kann.⁵⁶ Die ex-

⁵² Vgl. Fetscher (1960), 36.

⁵³ Mit Recht bemängelt aber Shklar (1997), 19 f., dass die Philosophie des Versprechens vor allem auf Absichten abstelle, die Verletzbarkeit derer, denen etwas versprochen wird, bis heute jedoch weitgehend vernachlässige.

⁵⁴ Rousseau (1983), 81, 304 zieht sich hinsichtlich der Pflicht, sein Versprechen zu halten, schließlich auf einen „eingeborenen“, dem Gewissen bekannten Grundsatz zurück, ohne den seiner Meinung nach kein gegebenes Wort als absolut verbindlich betrachtet werden könnte.

⁵⁵ Wolff (1991), § 2.

⁵⁶ Rousseau (1977), 72 ff., 216. Zur daran anschließenden Unterscheidung zwischen Vereinigungs- und Unterwerfungsvertrag (*pactum subjectionis* / *pactum unionis*) vgl. Fetscher (1980), 53.

plizit fiktiv gemeinte Konstruktion eines solchen Vertrages wird dann von der Historischen Rechtsschule (v. Savigny, 1814) und von Hegel als ungeschichtlich zurückgewiesen. Vertrag und Versprechen kommen in den *Grundlinien der Philosophie des Rechts* nur mehr als immanente Phänomene eines bereits juridisch verfassten bürgerlichen Lebens in den Blick.⁵⁷ Der Staat hat hier gerade das auszuschließen, was die Fiktion eines ursprünglichen Versprechens (bzw. Vertrages) voraussetzen scheint: eine „bindungslose Vielzahl“ von atomisierten Einzelnen, die einander ursprünglich nichts schulden oder verdanken und die sich, wie Scheler sagen wird, vermittels des Versprechens nur auf eine „willkürliche und künstliche Menschenverknüpfung“ einlassen.⁵⁸

Bei allen genannten Autoren bleibt die Frage nach der eigentümlichen Verbindlichkeit des gegebenen Wortes im Dunkeln.⁵⁹ Zwar versucht Durkheim in seinen soziologischen Vorlesungen zur *Physik der Sitten und des Rechts* (1896) eine Erklärung, indem er auf den sakralen Ursprung des Versprechens im Eid aufmerksam macht: Die Anrufung eines heiligen Wessens macht es zum Garanten des gegebenen Versprechens.⁶⁰ Aber haben gegebene Worte infolge des in der Moderne eingetretenen Verlusts einer allgemeinen sakralen Grundlage nun „keine eigenständige Kraft“ mehr?⁶¹ Bezeugen sie nur noch reversible Absichten? Bedeuten gegebene Worte, auch solche, die einen ursprünglichen (oder zu erneuernden) Gesellschaftsvertrag begründen, nichts weiter? Beruht die Stabilität einer so gestifteten Ordnung nur auf der überlegenen Sanktionsmacht eines Souveräns, wie es bei Hobbes vorgesehen ist? Ist es am Ende schlicht ebenso unklug, sich auf Versprechen Anderer zu verlassen, wie das eigene gegebene Wort als unbedingt bindend zu betrachten? Auf diese Frage hat Kant eine kategorische Antwort⁶² gegeben, die das Rätsel der Verbindlichkeit des Versprechens mit einem Schlage zu lösen scheint: Der Vertrag, als ein gegenseitiges Versprechen, setzt die *Wahrhaftigkeit* derer voraus, die anderen ein Versprechen geben. Die Wahrhaftigkeit ist die Basis aller auf Verträge zu gründenden Pflichten, „deren Gesetz, wenn man ihr auch nur die geringste Ausnahme einräumt, schwankend und unnütz gemacht wird. Es ist also ein heiliges, unbedingt gebietendes, durch keine Konvenienzen einzuschränkendes Vernunftgebot: in allen Erklärungen wahrhaft (ehrlich) zu sein.“⁶³ Wer lügt, zerstört die Basis aller Verträge (als gegenseitiger Versprechen). Das Recht, das die Formen und die Bedingungen der Einhaltung von Verträgen regelt, muss sich ganz und gar auf eine prä-juridische Voraussetzung stützen: auf die Voraussetzung, dass man einander in wahrhaftiger Absicht das Wort gibt. Recht und Vertrag setzen das voraus, können es aber nicht aus eigener Kraft garantieren. Wäre die Wahrhaftigkeit des gegebenen Wortes nicht unbedingt vorauszusetzen, schreibt Kant, so

⁵⁷ Hegel (1986), *Werke* 7. Hierher gehört Hegels Diskussion von Real- vs. Konsensualvertrag, Schenkungs- vs. Tauschvertrag. Hegel insistiert auf einer vernunftgemäßen Bestimmung zum Leben im Staat, die einen auf Willkür gegründeten Vertrag erübrige (159). Im Übrigen stützt Hegel die Geltung des Versprechens nicht darauf, dass man „aus moralischen Gründen“ allein sich „innerlich gleich“ bleiben müsse, sondern auf den objektiven Zwang, „Person zu sein“ (Hegel (1969), 220).

⁵⁸ Vgl. Bubner (1993), 109; Scheler (1955), 140.

⁵⁹ Die historisch-genealogische Perspektive, in der etwa Nietzsche und Durkheim das Versprechen und seine Verbindlichkeit analysiert haben, muss hier außer Betracht bleiben. Vgl. Brusotti (1992), 91 ff.

⁶⁰ Durkheim (1991), 255 ff.

⁶¹ Die Frage scheint falsch gestellt. Denn Durkheim erklärt ja gerade, dass gegebene Worte im sakralen Rahmen *keine „eigenständige“*, *vielmehr nur vermittels des Heiligen* Kraft besessen hätten. Eröffnet nicht erst die Desakralisierung die Möglichkeit, dem gegebenen Wort selbst zu vertrauen, ohne weitere Stützung als die Bindung ans Gesagte und an den Anderen, dem man es gibt? Kritisch zu Durkheim vgl. Habermas (1981), 80 ff.

⁶² Auf den unbedingt verpflichtenden Charakter des Versprechens hatten zuvor auch schon Thomas v. Aquin und Hugo Grotius hingewiesen; vgl. Hartung (1971 ff.), 962 ff.

⁶³ Kant, WA VIII, 639; vgl. Ricœur (1991), 378.

müsste jedes gegebene Wort grundsätzlich angezweifelt werden, d. h. es fände rein als solches „überhaupt keinen Glauben“. Selbst bloß *vorbehaltliche* Wahrhaftigkeit würde die moralische Grundlage von Verträgen und Versprechen zerstören. Wer sich etwa „die Erlaubnis ausbittet, sich erst auf mögliche Ausnahmen [von der Pflicht, wahrhaftig zu sein] zu besinnen, ist schon ein Lügner (in potentia); weil er zeigt, daß er die Wahrhaftigkeit nicht für Pflicht an sich selbst anerkenne, sondern sich Ausnahmen vorbehält von einer Regel, die ihrem Wesen nach keiner Ausnahme fähig ist, weil sie sich in dieser geradezu selbst widerspricht.“⁶⁴ „Die Frage [...]: warum soll ich mein Versprechen halten? [...] begreift ein jeder von selbst. Es ist aber schlechterdings unmöglich [...], von diesem kategorischen Imperativ noch einen Beweis zu führen; eben so wie es für den Geometer unmöglich ist, durch Vernunftschlüsse zu beweisen, daß ich, um ein Dreieck zu machen, drei Linien nehmen müsse [...]“ (WA VIII, 385, 324 ff.) Die Antwort auf jene Frage hält Kant für so wenig deduzierbar wie den Grund des Faktums der Vernunft selbst.⁶⁵ Auch die Sanktion, mit der auf Unwahrhaftigkeit (inneres oder äußeres Lügen) reagiert wird, Entzug der Achtung nämlich (WA XII, 744), setzt bereits voraus, dass es dem Betreffenden selber auf Achtung ankommt und dass er nach Maßgabe jenes Faktums affizierbar ist. Im Fall der inneren Unwahrhaftigkeit, des inneren Lügens, ist dem entsprechend der Entzug der Selbstachtung die Sanktion. Dieser Entzug droht auch dann, wenn man Versprechen unter Vorbehalt gibt. Man ist dann, wie gesagt, bereits ein Lügner (*in potentia*), der mit dem Vorbehalt *prinzipielle* Zweifel an seiner Wahrhaftigkeit aufkommen lässt. Kant begründet die Verbindlichkeit des Versprechens freilich nicht im Lichte dieser Konsequenz, sondern er geht von einer unbedingten Geltung des Versprechens aus, in die im Grunde keine Rücksicht auf Konsequenzen in den Augen Anderer oder auf Andere selbst hineinspielt. Das Versprechen bezieht er auch nicht auf die Frage nach einer naturgeschichtlich-ursprünglichen Institutierung von Formen menschlichen Zusammenlebens. In *diesem* Zusammenhang spricht er vielmehr von einem *contractus originarius* oder *pactum sociale*, den er nicht als historisches Faktum versteht, sondern als „Probierstein der Rechtmäßigkeit eines jeden öffentlichen Gesetzes“. Man kann sich nämlich nachträglich fragen, ob Gesetze aus dem „vereinigten Willen“, d. h. aus einem Gesellschaftsvertrag *hätten* „entspringen können“; und zwar so, *als ob* jeder Bürger zugestimmt habe (WA XI, 153, 197). Hier geht es freilich um ein „Recht, über ein Volk“ zu herrschen und um die Legitimität eines solchen Rechts.⁶⁶ Hannah Arendt meint, „bei dem sogenannten Gesellschaftsvertrag zwischen einer bereits bestehenden Gesellschaft und einem außer ihr stehenden Herrscher [handle es sich] um einen nirgends belegten hypothetischen Urvertrag, der dazu dient, die Herrschaft zu rechtfertigen. In ihm wird vorausgesetzt, daß jeder Einzelne seine isolierte, von anderen unabhängige Kraft aufgibt und auf seine Macht verzichtet, um der ‚Segnungen‘ einer regelmäßigen Regierung teilhaftig zu werden.“ Was nun diesen Einzelnen betrifft, so verlangt „der Vertragsakt [...] von ihm [...] nicht eigentlich ein Versprechen, sondern nur seine ‚Zustimmung‘, sich von einem Staat beherrschen zu

⁶⁴ WA VIII, 642. Von der Wahrhaftigkeit als „Pflicht an sich selbst“ wird freilich in gewisser Weise abgesehen, wo es *Rechtspflicht* ist, sein Versprechen zu halten. Zur Erfüllung einer solchen („äußeren“) Rechtspflicht kann man ohne Rücksicht auf innere Wahrhaftigkeit gezwungen werden. Wo Versprechen gehalten werden, zu deren Erfüllung man nicht von Rechts wegen gezwungen werden kann, handelt es sich dagegen um tugendhaftes Verhalten aus einer Gesinnung heraus, die kein juridisches, sondern allein ein ethisches oder moralisches Fundament hat. Es ist in diesem Falle keine Rechtspflicht, sondern eine „Tugendpflicht“, Wort zu halten. Die Pflicht an sich soll hier die alleinige und zureichende Triebfeder des Handelns sein. Der Grund der Verbindlichkeit der Pflicht aber ist letztlich der kategorische Imperativ.

⁶⁵ Kant (1974), § 7, 36 f., 56.

⁶⁶ Wo das Recht einen entsprechenden Legitimitätstest besteht, kann Folgsamkeit verlangt werden, so als ob sie aus einem originären Versprechen abzuleiten sei, einem legitimen Gesetz ohne Wenn und Aber auch Folgsamkeit zu leisten.

lassen“⁶⁷. Tatsächlich stellen wir an das Versprechen höhere Ansprüche. Auch eine Zustimmung, sich gewissen politisch-rechtlichen Bedingungen zu *fügen*, mag bindend sein. Und sie kann nicht ohne weiteres zurückgezogen werden. Doch etwas zu versprechen bedeutet weit mehr, als in gewissen Grenzen solche Bedingungen hinzunehmen. In *Vita activa* hat Arendt das selber betont, wo sie explizit sagt, der (horizontale) Zusammenhalt politischer Lebensformen sei allein auf die bindende Kraft gegenseitiger Versprechen gegründet. Erst durch Versprechen würden freie Wesen unter Bedingungen der Nicht-Souveränität füreinander „berechenbar“ und verlässlich, so dass sie für Andere über die unmittelbare Gegenwart hinaus als „jemand“ wieder erkennbar seien.⁶⁸ Arendt unterstellt dem Versprechen eine eminente Rolle hinsichtlich der Konstitution der Identität derer, die in politischen Lebensformen zusammen leben. Die wesentlich durch Versprechen konstituierte Identität trägt aber auch die normative Struktur des Zusammenlebens, die sich ihrerseits auf Dauer nur als tragfähig erweisen kann, wenn sie wirklich das Selbstverständnis derer prägt, die sich nach ihr zu richten haben.⁶⁹

4.

Hannah Arendts Position zeigt, wie sich im neuzeitlichen sozialphilosophischen Denken die Frage nach dem Versprechen und nach seiner Verbindlichkeit entscheidend verlagert hat.

⁶⁷ Was gewiss nicht auf eine bedingungslose, nicht mehr revidierbare Unterwerfung hinauslaufen muss bzw. darf. Vgl. Arendt (†1994), 220 f.

⁶⁸ Im Unterschied zum fiktiven („vertikalen“) Vertrag, der „zwischen einem Volk und seinem Herrscher geschlossen“ wird, so dass aus ihm der Rechtsstaat entsteht, lasse sich die Entstehung einer Gesellschaft von einem „[horizontalen] Vertrag zwischen einer Anzahl von Privatpersonen“ her denken. „In dem auf Wechselseitigkeit beruhenden und Gleichheit voraussetzenden Gesellschaftsvertrag, in dem eine Anzahl von Menschen sich zusammenschließt, um eine Gemeinschaft zu bilden, ist der eigentliche Inhalt des Vertragsaktes ein Versprechen und sein Resultat [eine *consociation* oder *societas* im römischen Sinn also] ein Bündnis“, das lediglich auf gegenseitigem Vertrauen in das gegebene Wort basiert (vgl. ebd.).

⁶⁹ Diese Konstruktion erscheint allerdings in mehrfacher Hinsicht als anfechtbar. Wie steht es um die Abtrennbarkeit des Willens, zusammen zu leben, von der vertikalen Dimension des Beherrschtwerdens? Ist der (horizontale) Vertrag, den Arendt als ein gegenseitiges Versprechen begreift, nicht genauso dazu verurteilt, fiktiv zu bleiben, wie der vertikale Vertrag, der die Bedingungen legitimer Herrschaft betrifft? Man könnte immerhin eine nachträgliche Rekonstruktion eines Versprechens des Gewalt-Verzichts versuchen, die besagen würde, dass soziales Zusammenleben nur so verständlich wird, als würde ihm ein solches Versprechen zugrunde liegen. Eine solche Rekonstruktion würde besagen, dass ungeachtet faktischer Gewalt, die das Zusammenleben vielfach bis an den Rand des Zusammenbruchs bringt und zerstört, dem Sinn nach nur in einer Weise *gut* zusammen zu leben ist, die funktionieren muss, als ob man einander ein generalisiertes Versprechen des Gewalt-Verzichts gegeben hätte. Gewiss geht es zu weit, die (vielfach alternativlos) fortgesetzte Teilnahme an Formen des Zusammenlebens bereits als „implizite“ Zustimmung oder als Versprechen zu werten, sich seinen Bedingungen und Regeln zu fügen, wie Kaufmann (1996), 105 zeigt. Was wäre denn genau der Inhalt dieses Versprechens? Nur der Verzicht auf „Selbstjustiz“, für die man sich mit Blick auf das Gewalt-Monopol eines Souverän entschädigt? Auf welche *Gewalttätigkeit* muss man denn zu verzichten versprechen? Genügt es, im Sinne äußerlich rechtskonformen Verhaltens auf rechtswidrige Gewalt zu verzichten? Oder ist das Recht in der ihm häufig zugeschriebenen Funktion, eine Ausfallbürgschaft für den Fall des Versagens möglichst gewaltlosen Zusammenlebens zu übernehmen, völlig überfordert? Muss der Gewalt-Verzicht insofern über die Gewährleistung bloß äußerlicher Rechtmäßigkeit hinausgehen? Aber inwieweit kann man überhaupt auf Gewalt zu verzichten versprechen? Gewiss erschiene es doch nicht als glaubwürdig, wollte man etwa auch einer Gewaltsamkeit absagen, die man sich unfreiwillig zuzieht oder die man im eigenen Sein, Tun und Haben reproduziert wie die so genannte strukturelle Gewalt, die uns ungeachtet der Unfreiwilligkeit, mit der wir sie reproduzieren, nicht aus der Verantwortung für sie entlässt.

Während Kant die schon von Machiavelli, Montaigne, Hobbes u. a. geltend gemachten Zweifel an der Verbindlichkeit des Versprechens ganz und gar mit Hinweis auf eine kategorische Verpflichtung, es zu *halten*, ausräumen möchte, wird nun fragwürdig, ob wir umwillen des Zusammenlebens nicht Versprechen *geben* müssen – und welche „Zumutung“ darin für diejenigen liegt, die ihr Wort geben oder ein gegebenes Wort „annehmen“. (Wer überhaupt kein Versprechen gibt, gerät scheinbar mit der praktischen Vernunft gar nicht in Konflikt, zerstört aber, wenn wir Arendt folgen, die Möglichkeit menschlichen Zusammenlebens überhaupt.) Zugleich wird die Aufmerksamkeit von der Frage weg gelenkt, ob wir als vergesellschaftete Wesen „immer schon“, wenigstens „implizit“, gewisse Versprechen *gegeben haben* müssen (oder ob sich menschliches Zusammenleben nicht so rekonstruieren lassen muss); statt dessen tritt die Bedeutung des Wort-*gebens* selber in den Vordergrund. Dieses Problem erschöpft sich nicht im Rekurs auf einen fiktiven Naturzustand, auf eine *allererste vertragsförmige Einrichtung* politischer Verhältnisse oder auf einen *ersten Beitritt* (also auf die beiden Modelle, die Hobbes, Locke, Hume u. a. vorschwebten). Es genügt, die Aufmerksamkeit auf aktuelle *Krisen* und auf das *Hineinwachsen* in Formen guten Zusammenlebens zu richten.⁷⁰ In den beiden zuletzt genannten Fällen wird vielfach abverlangt, sein Wort zu geben. „Gib mir dein Wort“ (nicht mehr zu lügen, zu stehlen ...), sagt man, um entsprechend auf jemanden zählen zu können, der sich im Sinne des Versprochenen künftig als derselbe erweisen und sich an das Versprochene erinnern soll. (Ihm soll also ein „Gedächtnis gemacht“ werden, selbst für Schmerzhaftes und Peinliches, wie Nietzsche betont. Und so wird Identität originär formiert, rehabilitiert und neu formiert, die nicht wie die Selbigkeit von Dingen einfach besteht.) Was „zugemutet“ wird, ist beileibe nicht ein bloßer Sprechakt, der zusätzlicher Selbstverpflichtung bedürfte, sondern Treue zu sich, zum gegebenen Wort und, gleichursprünglich Treue zum Anderen, ja sogar zu einer Lebensform, die sie uns abverlangen kann, insofern sie damit unvereinbar ist, sein Wort *nicht* zu geben (und zu halten). Die Verbindlichkeit des Gesagten resultiert nicht aus einer monologischen Verpflichtung, wie sie Kant allein vom moralischen Gesetz her denkt; sie ist *ebenso dem Anderen*, der uns auf sie festlegt und der uns vertraut, *zu verdanken wie das Verlangen, überhaupt sein Wort zu geben*. Nur dank des Anderen können wir überhaupt versprechen bzw. haben wir überhaupt etwas zu versprechen. Gewiss ist angesichts der unvermeidlichen Übermäßigkeit des Versprechens⁷¹ die Sorge begründet, zuviel zu

⁷⁰ In einer ausführlicheren Diskussion der sozialen Leben fundierenden Bedeutung des Versprechens wären diese *vier* Fälle deutlich zu unterscheiden.

⁷¹ Wer ein Versprechen geben will oder soll, muss auch „versprechen“, das Versprochene *einlösen* zu können. Dazu gehört auch eine gewisse Voraussicht und Macht über die Zukunft. Nur wer *sie* hat, sagt Nietzsche, *darf* überhaupt versprechen. Vgl. Nietzsche, SW 5, 293, 297. Aber streng genommen haben wir *gar keine* Macht über die Zukunft, in der es bekanntlich *immer anders* kommen kann. Das „definiert“ sie gewissermaßen. Lediglich im Rahmen gewisser normaler Umstände, die sich nicht auf völlig unvorhersehbare Weise geändert haben, wird es eben doch in unserer Macht stehen, zu tun (oder zu unterlassen), was wir versprochen haben. So gesehen kann man das Versprechen gar nicht verstehen, ohne den zeitlichen und sozialen Rahmen in Rechnung zu stellen. Selbst wenn mit Kant von unbedingter, vorbehaltloser Wahrhaftigkeit auszugehen ist, kann das Versprechen niemals ein festes Fundament menschlicher Lebensformen abgeben. Ein in gewisser Weise unverantwortlicher, niemals im Vorhinein angemessen zu rechtfertigender Vorgriff auf die Zukunft, auf unsere Macht und auch auf uns selbst ist unumgänglich im Spiel. Selbst wenn wir beachten, dass jedes Versprechen nur innerhalb eines (eventuell nur impliziten) Rahmens von Bedingungen des „Haltens“ des Versprochenen gelten kann, stellt sich die Frage, ob das Versprechen als solches nicht auf jeden Fall „übermäßig“ sein muss. Wir versprechen etwas, für das wir doch niemals eine *Garantie* übernehmen können, *weil* es sich auf die Zukunft bezieht. Selbst wenn wir das Versprechen mittels eines Schwurs unter den Augen Anderer bekräftigen oder Gott zum Zeugen anrufen, bleibt ungewiss, ob wir es werden halten können. Obwohl also klar ist, dass wir nur angesichts einer mehr oder weniger „widrigen“ Zukunft etwas versprechen können, „nimmt man uns das Versprechen ab“ – weil wir

versprechen. Doch ein Rückzug aus dem Versprechen würde zwar vor dem Versagen angesichts absoluter Ansprüche bewahren, wie sie Kant geltend macht, müsste aber auch die Ansprechbarkeit durch Andere kaltstellen, die verlangen können, sein Wort zu geben.⁷²

Was das Versprechen von dieser Ansprechbarkeit her für menschliche Lebensformen überhaupt bedeutet, ist aus der Gegenprobe zu ersehen, die vorstellbar macht, was aus gänzlicher Indifferenz gegenüber einem solchen Verlangen folgen würde. Wer (gegebenenfalls unter Hinweis darauf, nie ein den Sinn guten Zusammenlebens tragendes Versprechen gegeben zu haben) die Position einer *reservatio moralis* oder gänzlicher Indifferenz gegenüber jeglicher Zumutung, zu versprechen, einnähme und es strikt vermeiden wollte, sich durch soziale Verbindlichkeit vereinnahmen zu lassen, würde am Ende kein Selbst mehr aufrecht erhalten können, auf das man vertrauen könnte. Schon morgen wäre er möglicherweise ein ganz Anderer (was in manchen Theorien des Selbst als wichtigstes Ziel ausgegeben wird – man denke nur an Foucault). Er würde sich weigern, als jemand zu erscheinen, auf den (über gewisse Wahrscheinlichkeiten hinausgehend) zukünftig zu „zählen“ ist. Würde er gleichwohl gewissen Erwartungen entsprechen, so würde das doch niemals darauf schließen lassen, wer er (oder sie) in einem „verlässlichen“ Sinne ist.

Ich verkenne nicht, dass gerade das einem im Sinne Nietzsches freien Menschen attraktiv erscheinen kann, der den vermeintlichen Vorteil eines „verbindlichen“ sozialen Lebens nicht um den Preis der Einschränkung seiner souveränen Freiheit und der Zumutung, sein Wort zu geben, bezahlen will. Bekanntlich erwog Nietzsche den Gedanken, ob es möglich sei, ein Tier zu züchten, das nicht etwa Versprechen geben und halten muss, sondern sein Wort geben darf, weil es frei und seiner Zukunft mächtig ist. Ein solches menschliches Tier wäre wieder nur das Produkt eines fremden Willens. Dagegen wäre der wahrhaft freie Mensch nicht länger „berechenbar“⁷³ in Abhängigkeit von einer Erziehung oder Züchtung, die ihm Andere angeeignet ließen. Erst ein souveräner Mensch dürfte, jenseits der Sitte und aller pädagogischen Vorprogrammierung, etwas versprechen.⁷⁴ Aber er dürfte sich, um frei zu bleiben, niemals wirklich an das Versprochene gebunden fühlen. Müssen wir nicht zu Verrätern werden, wenn wir uns gewandelt haben? Sollten wir nicht alles daran setzen, nicht „an unserem höheren Selbst“, das unbedingt frei bleiben soll, Schaden zu leiden, statt uns zu verpflichten, einem Versprechen unter allen Umständen treu zu bleiben?⁷⁵ Ein souveränes Individuum könnte

im Versprechen glaubwürdig versprechen, für seine Einlösung Sorge zu tragen. Aber genau hier zeigt sich die Rätselhaftigkeit dieses Phänomens: zwar versprechen wir *nicht mit Absicht von vornherein Unmögliches* (was nicht in unserer Macht steht, auch nicht, was ohnehin geschehen wird); aber es ist *niemals möglich*, im Vorhinein für die Einlösung des Versprochenen wirklich einzustehen. Wenn es zutrifft, dass man im gebrochenen Versprechen stets sein Ansehen als Person riskiert oder gar zerstört, so muss man angesichts dessen auch im Vorhinein sich selbst angesichts einer solchen „Selbstentäußerung“ misstrauen, die das gegebene Wort bedeutet. Vgl. Spaemann (1996), 235 ff.

⁷² Von der Analyse des Versprechens her kann keine Rede davon sein, dass ursprünglich „unverbundene“ Einzelne sich auf unerklärliche Weise auf das Zustandekommen eines Gesellschaftsvertrags einigen, wie es bei Hobbes vorgesehen ist. Die Möglichkeit des Vertragsschlusses setzt das Versprechen-können bereits voraus; und dieses wiederum setzt das Sprechen-können und das Vermögen voraus. Andere auf die Erwidderung eines Versprechens hin *anzusprechen*. Beides gerät bei Hobbes ganz aus dem Blickfeld.

⁷³ SW 5, 292, sowie zum moralischen „Vorurteil“ der Berechenbarkeit, die einer bestimmten Ordnungsvorstellung entstammt, SW 11, 632.

⁷⁴ SW 5, 293.

⁷⁵ SW 2, 355. Wie eine ganz und gar von Normen *entbundene* Individualität auch ein *soziales* Leben zu führen vermöchte, wird bei Nietzsche nicht deutlich (vgl. SW 11, 559, 590) – wenn man einmal von seinem Liebäugeln mit einem Zwei-Kasten-System absieht, in dem die Freien sich das Vertrauen der Beherrschten erschleichen würden, die sich ihrerseits weiterhin an einer sie als „Heerdentiere“ einhegenden Moral orientieren würden, ohne auch nur zu ahnen, wie ein auch von der Moral befreites Leben zu führen wäre

zwar Anderen vertrauen und sie dadurch auszeichnen. Aber es wird nicht nur mit Vertrauen Anderen gegenüber „geizen“; es wird auch selber kaum welches verdienen, nachdem es sich von allen „Verfallsgebilden der Societät“ verächtlich abgewandt hat, um nur noch der eigenen Freiheit verpflichtet zu bleiben. Das Ansinnen, wie ein „Souverain“⁷⁶ zu versprechen, verkennt nicht nur, dass das Versprechen als gegebenes Wort unumgänglich das unverfügbare Vertrauen Anderer in Anspruch nehmen muss, kraft dessen allein das gegebene Wort auch „abgenommen“ werden kann. Es verstellt darüber hinaus den Blick dafür, dass man sich die Zumutung, sein Wort zu geben, auf ebenso unverfügbare Weise vom Anderen her zuzieht. Stets ist das Versprechen selber schon eine Antwort auf die Herausforderung, sein Wort zu geben. Und darüber, ob oder wie⁷⁷ man sich diese Herausforderung zuzieht, verfügt man nicht. Sie ist jedem souveränen Tun entzogen.⁷⁸

Gewiss gibt es gute Gründe, einer bloß adressierten Moral zu misstrauen.⁷⁹ Doch über-

(SW 9, 664). Die von allem sozialen und moralischen Zwang emanzipierten Herrschenden würden die Beherrschten nur umso wirksamer darüber täuschen können, dass sie in der moralischen Orientierung ihres Lebens systematisch düpiert werden (vgl. Taureck (2000), 185, 221, 225, 248 ff., 272). Letztere würden glauben, dass man Versprechen halten muss, weil man dazu verpflichtet (worden) ist und weil einem schmerzhaft ein Gedächtnis für das eingebläut worden ist, was man Anderen schuldet. Die Herrschenden wüssten sich dagegen von jeder Zumutung, ihr Wort zu geben oder es zu halten, befreit. Für sie könnte das Versprechen-dürfen allenfalls als eine Auszeichnung ihrer Freiheit gelten, die nur als souveräne auch dazu in der Lage wäre, das gegebene Wort wirklich in der Zukunft zu halten, über die diejenigen, deren wahre Freiheit einer moralischen Normalisierung zum Opfer gefallen ist, keine Macht haben.

⁷⁶ SW 5, 293.

⁷⁷ Zu wenig zu Wort gekommen ist zugegebenermaßen ein wichtiger Gedanke Nietzsches, der besagt, es komme wesentlich darauf an, wie man verspricht. „Wenn ein Versprechen gemacht wird, so ist es nicht das Wort, welches verspricht, sondern das Unausgesprochene hinter dem Worte. [...] Lasst euch also die Hand reichen und legt dabei den Finger auf den Mund, – so macht ihr die sichersten Gelöbnisse.“ *Morgenröthe*, SW 3, 239.

⁷⁸ Vgl. Nietzsche, *Zur Genealogie der Moral*, SW 5, 296 f., 278, Nr. 12, SW 11, 69. Auch in dieser Hinsicht stellt sich Nietzsche als ambivalent dar. Einerseits stellt er eine Umerzziehung auch der menschlichen Affizierbarkeit, selbst des Ekels und des Schmerzes in Aussicht. Von den Empfindungen über so genannte Wertschätzungen bis hin zum Gewissen ließe sich demzufolge alles abgewöhnen, angewöhnen, eingewöhnen, umgewöhnen. Alles, was uns „angeht“, wird als Folge von Urteilen aufgefasst, deren Veränderung auch auf die Empfindungen soll durchschlagen können, wenn nicht sofort, dann doch auf lange Sicht, so dass der Herrschaft über sich keine Grenze gesetzt scheint. Andererseits plädiert Nietzsche dafür, sich von den Dingen „in Besitz nehmen“ zu lassen, um fruchtbar zu sein (SW 9, 450). Verfügt man auch darüber noch? Es ist einer der großen Widersprüche in Nietzsches Philosophie, dass er sich als Prediger einer souveränen Freiheit geriert, die er doch wieder einer heteronom sie heranzüchtenden Erziehung unterstellt und als inneres Befehlsverhältnis deutet, in dem das Selbst sich selbst das Gesetz gibt. Vgl. SW 11, 447, 516, 606.

⁷⁹ Wenn Nietzsche in der Vorrede zur *Morgenröthe* (SW 3, 16) erklärt, der Moral das Vertrauen kündigen zu wollen, so nicht zuletzt deshalb, weil er in genealogischer Perspektive glaubt nachweisen zu können, dass das, was sich uns als Moral präsentiert, aus ganz anderem entstanden ist und dass es sich um die Geschichte einer Art Dressur handelt, durch die Menschen *moralisiert* werden, die keineswegs von sich aus und unvermeidlich moralisch *sind*. Das zieht den Gedanken nach sich, erst infolge einer radikalen Befreiung von der Moral könnten sie zu sich selbst, d. h. zur Fruchtbarkeit ihrer wahren Freiheit gelangen. Ist der Ursprung der Moral nicht die Grausamkeit der Strafe, des Einschärfens eines schlechten Gewissens, eines Schuldbewusstseins, der Drohungen, die „ein Gedächtnis machen“? Lässt nicht noch heute die als bloße Redensart daher kommende Drohung, jemanden „zur Vernunft bringen“ zu wollen, diese tief im kollektiven Erbe verankerte Schwarze Pädagogik anklingen? (SW 5, 297.) War je der Weg zur Vernunft selber vernünftig? (Jedenfalls ist für Nietzsche die Unterwerfung unter die Moral ihrerseits „nichts Moralisches“, SW 3, 89.) Oder wurde man speziell in moralischer Hinsicht vielmehr zu einer Art Bekehrung genötigt, die vom verdrängten Wunsch unterhöhlt wird, sich dieses Zwangs wieder zu entledigen? Eröffnet diese Psycho-

sieht die genealogische Kritik an ihr, die einer von ihr befreiten Souveränität zum Durchbruch verhelfen soll, die mögliche Gangbarkeit eines dritten Wegs, auf dem erst eine Kritik der Moral „aus Moralität“ (Nietzsche) denkbar wäre: den Weg einer dem Anderen auf unumgänglich nicht-souveräne Weise antwortenden Moral, die dem Antwortenden, der sein Wort gibt oder Vertrauen schenkt und dadurch Andere auszeichnet, stets die Freiheit lässt, so oder so zu antworten, nicht aber die Freiheit, *überhaupt nicht* zu antworten. In dem Maße, wie die neuzeitliche Sozialphilosophie die Aufmerksamkeit vom verpflichtenden Charakter des *gegebenen* Wortes weggelenkt und auf das Versprechen als originär Verbindlichkeit stiftendes *Wort-Geben* gerichtet hat, hat sie diesen dritten Weg zu öffnen begonnen.⁸⁰ Allein auf diesem Weg wird man einer bloß zwanghaften, adressierten Moral, die uns möglicherweise zum Narren hält, das Misstrauen aussprechen können, ohne eine andere, dem Anderen in Freiheit, aber niemals absolut souverän antwortende, wesentlich die Verbindlichkeit sozialer Lebensformen stiftende Moral bedenkenlos preiszugeben. Auf diesem Wege wäre die Moral nicht aufgrund einer souveränen Option ins Immoralische hinein zu überschreiten, wenn sie vom Anderen her auf den Plan gerufen wird. Aber sie würde einer antwortenden Freiheit überantwortet, die sich der Furcht, dem Befehl und auch dem Gesetz, nicht aber der Sensibilität angesichts ihr vorausliegender Ansprüche entzieht. In Freiheit vermittelt des Versprechens gegebene Antworten auf solche Ansprüche *beweisen* nicht, wer wir sind. Sie können weder theoretische Zweifel noch praktisches Misstrauen einfach ausräumen.⁸¹ Angewiesen auf das Vertrauen Anderer bezeugen sie allenfalls ein zerbrechliches und verletzbares Selbst, das sich rückhaltlos ihrem Glauben an es überantworten muss, sofern es sich überhaupt auf die fragliche Verbindlichkeit sozialer Lebensformen einlassen will, die nicht allein auf Furcht, Zwang und gesetzlicher Ordnung beruhen und denen insofern unvermeidlich ein anarchisches Element eignet. Auf die Spur dieser, *ihrerseits genealogischer Aufklärung harrenden* Einsicht geführt zu haben, darin sehe ich die Bedeutung der mit Blick auf Hobbes und Nietzsche angesprochenen Reflexionen des Versprechens im Horizont der neuzeitlichen Sozialphilosophie.

logie des Verdachts der nietzscheanischen Genealogie der Moral nur einen regressiven Weg? (Diesen Anschein erweckt Nietzsche selber im Kontext der *Genealogie der Moral* (Nr. 11), SW 5, 274 f.) Oder wird der Moral nicht gerade „aus Moralität“ das Vertrauen gekündigt? Soll sie insofern von einer bloßen Moral des Selbstzwangs zu einer anderen, womöglich besseren Moral befreien? Die Frage, ob Nietzsche die Moral überhaupt oder nur eine bestimmte Moral angreifen und überwinden will, wird nur ambivalent zu beantworten sein. Da ersteres auf den ersten Blick so nahe liegt, liegt mir daran, den zweiten Gedanken zu erproben. Vgl. SW 3, 16. Nietzsche spricht von Selbstaufhebung der Moral, vom Selbstmord der Moral als ihrer eigenen letzten Forderung (SW 9, 640) und Produkt ihrer eigenen Kraft (SW 12, 168). Die unter dem scheinbar hypermoralischen Titel der Redlichkeit vorgetragene Selbst-Kritik der Moral wird ihrerseits als ein moralisches Phänomen beschrieben (SW 11, 132; SW 12, 167). Es handelt sich dem gemäß und eine Moralität, die sich gegen ihre bisherigen, dem verinnerlichten Zwang, der bloßen Versagung und der Furcht zu verdankenden Formen wendet (SW 11, 134 f.; SW 3, 542 f.; SW 6, 300, 352, 372; SW 8, 434, 358; SW 9, 83). Selbst die Güte führt Nietzsche genealogisch auf die Furcht zurück (SW 11, 34, 699). Doch kann eine sekundäre Güte nicht ihre originäre Motivation hinter sich lassen? Was beweist die Genealogie überhaupt gegen den jetzigen Sinn des Phänomens? Nietzsche hat diese Frage selber aufgeworfen: SW 11, 208, 293. Kann Nietzsche nicht so verstanden werden, dass er zu einer anderen Moral befreit, der etwa eine Emanzipation dieser Güte von ihren genealogischen Ursprüngen bereits entgegenkommt?

⁸⁰ Der heute besonders von Derrida beschritten wird, wo er das Versprechen nicht von Anfang an dem Willen unterstellt, sein Wort zu geben. Das Versprechen als Antwort, die auf einen unverfügbaren Anspruch gegeben wird, unterläuft jede souveräne Freiheit. So wird es von der Anrede her gedacht, die den Sinn der Sprache selber betrifft. Dabei gerät auch das Dogma, allemal verspreche man nichts „Unmögliches“, ins Wanken; vgl. Derrida (1997), 39.

⁸¹ Vgl. Liebsch (1999).

5.

Die Tradition der neuzeitlichen Sozialphilosophie hat von der Brüchigkeit und Kontingenz politischer Ordnungen her, die sie bedacht hat, die Frage aufgeworfen, was wir eigentlich einander angehen, wenn wir uns nicht auf eine vorgegebene soziale, politische oder metaphysische Ordnung berufen können. Dabei hat sie auf die Spur einer unvermuteten Antwort geführt: wir sind einander ansprechende Wesen, denen vom Anderen her zugemutet wird, Wort zu halten, und, zuvor, ihr Wort zu geben. Das *Wortgeben* ist weder einklagbar, noch ist es Sache einer deontischen Moral. Keine Pflicht und kein Recht lehrt uns, ob und inwieweit wir uns überhaupt darauf einlassen sollen, zu versprechen⁸² – zumal nicht angesichts eines unvermeidlichen Übermaßes des Versprechens, das *nicht zuviel* oder *gar nichts* zu versprechen nahe legt. Wie die Moral, die bis heute die Frage nicht loswird „Warum überhaupt moralisch sein?“ und keinen moralischen Grund dafür angeben kann, so ruft die Sozialphilosophie die Frage auf den Plan, warum überhaupt verbindlich zusammenleben, ohne indessen auf eine bereits gegebene Verbindlichkeit sich stützen zu können. Insoweit fallen die darin liegende Zerbrechlichkeit und die Kostbarkeit menschlicher Lebensformen, die dennoch Bestand haben, zusammen. Weit entfernt, auf ein für alle Mal gesicherter Vertragsgrundlage zu beruhen, verweisen sie auf ein stets prekäres Versprechen zurück, genauer: nicht nur auf das Wort-halten, sondern auf ein *originäres Wort-geben*, in dem soziale, allerdings hinsichtlich ihrer bindenden Kraft stets prekär bleibende Verbindlichkeit originär gestiftet wird unter der irreduziblen Voraussetzung der *Ansprechbarkeit* des Adressaten und dessen, dem abverlangt werden kann, sein Wort zu geben. Im Versprechen klingt die radikale, immer wieder aufbrechende Frage neuzeitlicher Sozialphilosophie an: warum überhaupt sozial, d. h. verbindlich mit und unter Anderen leben? Warum überhaupt Anderen vertrauen, die uns ihr Wort geben und im gleichen Zug zumuten, es als verbindlich zu betrachten? Versprechen und Vertrauen gehören zusammen. So wie ein nicht von Rechts wegen abverlangtes Versprechen in gewisser Weise nur grundlos gegeben werden kann, so kann das Vertrauen nur geschenkt werden – womöglich *umsonst in allen Bedeutungen des Wortes*. Allemal setzt es aber jene Ansprechbarkeit voraus, die weder den Versprechenden noch denen zur Disposition steht, die sich weigern, sich auf Einschränkungen ihrer vermeintlich souveränen Freiheit einzulassen.

Dass diese Fragen faktisch über weite Strecken durch ein mehr oder weniger normalisiertes Zusammenleben niedergehalten werden, ist kein Einwand gegen ihren sozialphilosophisch grundlegenden Sinn. Gewiss gibt es keinen archimedischen Punkt außerhalb menschlicher Lebensformen, von dem aus wir sie völlig distanziert aufwerfen könnten. Doch unser Verstricktsein in Lebensformen, die wir mit Anderen teilen, geht nicht so weit, ein Wiederauf-

⁸² So gesehen wird in Krisen sozialen Lebens, wo jemandem angesonnen wird, sein Wort zu geben, eine wesentliche, nicht auszuräumende Fragilität der menschlichen Verhältnisse überhaupt sichtbar. Weder Recht und Gesetz, die man von einem bereits geschlossenen ursprünglichen Vertrag her verstehen kann, noch auch bereits eingespieltes gesellschaftliches Leben, das Arendt im gegenseitigen Versprechen begründet sieht, können diese Zerbrechlichkeit gänzlich überdecken. Sie scheint immer dann auf, wenn einer dem anderen zumutet, sein Wort zu geben und die entsprechende Möglichkeit der Weigerung das Scheitern jeglicher Verbindlichkeit denkbar werden lässt. Vgl. Ellscheid (1974). Auf interessante Weise macht der Autor auf Probleme der Verrechtlichung aufmerksam, die u. a. polemogene Wirkungen der Berufung auf das Recht betreffen (42), wo Lebensformen versagen, die man kritisch am (allerdings anfechtbaren) Ideal rechtlich-zwangloser Integration misst (50). Solche Kritik lässt freilich allzu leicht positive Funktionen des Rechts wie die Entlastung von einem „bis zum Überdruß“ beschworenen „Vertrauen in ein gemeinsames Verständnis der Grundlagen menschlichen Zusammenlebens“ vergessen (59). Andererseits bedarf scheinbar gerade das Vertrauen in eine entsprechende Entlastungsfunktion des Rechts wiederum eines „sittlichen Grundes“ (60).

brechen dieser Frage *in* einem brüchig gewordenen Zusammenleben gänzlich zu verunmöglichen. Weder ein angeblich „ursprünglicher“, menschliches Zusammenleben überhaupt erst instituierender Vertrag noch ein erster Beitritt zu einer politischen Lebensform etwa (der gattungsgeschichtlich wie ontogenetisch weitgehend fiktiv bleibt) bewahrt uns vor einer nachträglichen, tief greifenden Entsicherung des Zusammenlebens. In einem solchen Falle steht nicht nur in Frage, ob wir Wort halten, sondern ob wir uns überhaupt noch auf verbindliche Beziehungen zu Anderen (wieder) einlassen sollen.⁸³ Die im Register der Ansprechbarkeit zur Geltung kommende Zumutung aber, sein Wort zu *geben*, um auf diese Weise Verbindlichkeit zu stiften, geht jedem Vertrag voraus (den man als gegenseitiges Versprechen rekonstruieren kann). Ihr kann man sich nicht entziehen, auch dann nicht, wenn man sich weigert, vermittels des Versprechens verbindliche Zukunft zu stiften, oder gar mit Nietzsche eine Befreiung von jeder moralischen Zumutung in Betracht zieht. Wenn wir heute an die Verbindlichkeit stiftende Rolle des Versprechens erinnern, so brauchen wir so gesehen nicht in die obsoleete Ursprungsfiktion atomisierter Einzelner zurückzufallen, die scheinbar kraft des Versprechens erst soziale oder politische Beziehungen „herstellen“, ohne einander zuvor „etwas anzugehen“. *Wem das Versprechen von einem Anderen her zugemutet oder angesonnen werden kann, der muss sich als ansprechbar und insofern auch als soziales Wesen erweisen, das man auf die Erwidierung eines Versprechens hin ansprechen kann.* Aber erst wenn diese Ansprechbarkeit nicht verleugnet wird, kann es zu einem Versprechen kommen, das „verbindlich“ gilt und rationaler Bewertung unterliegt. Wer sich allein auf soziale Verbindlichkeit durch das *geltende* Wort konzentriert⁸⁴, übersieht leicht, dass das *Geben* des Wortes so wenig einklagbar ist, wie das nicht gegebene Wort geltungskritisch angefochten werden kann. Wenn es stimmt, dass das Versprechen das Phänomen *par excellence* ist, in dem sich durch Ansprechbarkeit und geschenktes Vertrauen die Möglichkeit eröffnet, sich als verlässlich zu erweisen und soziale Verbindlichkeit stiften, so sehen wir hier, wie brüchig der Boden ist, auf dem soziales Zusammenleben, allen Rechten und Gesetzen zum Trotz, aufruhet. Auch wer jene Ansprechbarkeit nicht leugnet, kann doch jede darin liegende moralische Verbindlichkeit bestreiten. Wer sich andererseits dazu bewegen lässt, etwas zu versprechen, kann weder beweisen, dass er „wirklich“ etwas versprochen hat, noch ist dadurch evident, dass eine effektive Bindung an den Anderen als Adressaten des Versprechens zustande gekommen ist. Im Vertrauen darauf liefert man sich unumgänglich einer ungewissen Zukunft aus. Das Vertrauen gilt aber nicht allein dem gegebenen Wort, sondern vielmehr demjenigen, der es gegeben hat. Im gehaltenen Wort bezeugt sich das Selbst, dem man vertraut. Im gebrochenen Wort schlägt das am Ende zerstörte Vertrauen ganz und gar darauf zurück, *wer* der Andere ist.

⁸³ Indem ich die *Nachträglichkeit* dieser „Entsicherung“ betone, binde ich sie zugleich an die bestimmte Situation, in der sie virulent wird, und vermeide es, nun dem Versprechen eine Leistung der „Instituierung“ verlässlicher Lebensformen aufzubürden, an der schon das vertragstheoretische Denken gescheitert ist. Besonders angesichts überkomplexer politischer Systeme, die es mit einer Vielzahl heterogener Lebensformen zu tun haben, scheint es wenig überzeugend, dem Versprechen eine sie gewissermaßen fundierende Rolle zuzuschreiben.

⁸⁴ In seinen *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns* zeigt sich Habermas ganz und gar auf die Frage der Geltung des in Sprechakten jeder Art Gesagten fixiert. Entsprechend soll sich die Vernunft, die in die „Reproduktion einer sprechenden Tierart“ (Mensch) eingebaut scheint, allein in der Intersubjektivität von Geltungsansprüchen offenbaren (Habermas (1984), 105). Die „Herstellung“ sozialer Beziehungen erfolgt ausschließlich mittels der illokutionären Kraft von Sprechakten (428, 415), d. h. vermittels rationaler Einwirkung auf Andere (433), die den Verwendungssinn einer Äußerung verstehen und akzeptieren (201). Was dem Geben eines Versprechens eventuell vorausgehen muss, kommt so kaum in den Blick. Etwas muss aber überhaupt als versprechbar und als relevanter Gegenstand eines Versprechens erscheinen; man muss Glaubwürdigkeit für sich in Anspruch nehmen, wenn man etwas zu versprechen gedenkt, usw.

Die Antwort auf diese Frage lässt sich in der Neuzeit nicht mehr unter Rekurs auf die Frage, was wir sind, d. h. mit den Mitteln traditioneller Ontologie angeben.⁸⁵ Insoweit die neuzeitliche Philosophie von Descartes über Kants transzendentes Ich bis hin zu ungezählten weiteren „Paraphrasen“ des *cogito*⁸⁶ auch das Selbst dem Vorbild dieser Frage unterworfen hat, ist auch sie, im Lichte der fragwürdigen Selbst-Bezeugung im Versprechen, zu einer sozialphilosophischen Revision herausgefordert.⁸⁷

LITERATURVERZEICHNIS

- Angehrn, E. (2000), *Der Weg zur Metaphysik. Vorsokratik, Platon, Aristoteles*, Weilerswist.
- Arendt, H. (4 1994), *Über die Revolution*, München / Zürich.
- Aristoteles (1994), *Politik*, Reinbek.
- Barth, P. (1912/13), „Wilhelm Wundt als Sozialphilosoph“, in: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 6, 129–133.
- Batscha, Z. / Medick, H. (1988), „Einleitung“, in: Ferguson (1988), 7–91.
- Brusotti, M. (1992), „Die ‚Selbstverkleinerung des Menschen‘ in der Moderne“, in: *Nietzsche-Studien* 21, 81–136.
- Bubner, R. (1993), *Zwischenrufe*, Frankfurt/M.
- Cohn, J. (1914), *Der Sinn der gegenwärtigen Kultur*, Leipzig.
- Derrida, J. (1997), „Die Einsprachigkeit des Anderen“, in: A. Haverkamp (Hg.), *Die Sprache der Anderen*, Frankfurt/M., 15–42.
- Durkheim, E. (1991), *Physik der Sitten und des Rechts*, Frankfurt/M.
- Eisler, R. (1905), *Kritische Einführung in die Philosophie*, Berlin.
- Ellscheid, G. (1974), „Die Verrechtlichung sozialer Beziehungen als Problem der praktischen Philosophie“, in: *Neue Hefte für Philosophie* 17, 37–61.
- Ferguson, A. (1988), *Versuch über die Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft*, Frankfurt/M.
- Fetscher, I. (1960), „Der gesellschaftliche ‚Naturzustand‘ und das Menschenbild bei Hobbes, Pufendorf, Cumberland und Rousseau“, in: *Schmollers Jahrbuch* 80/II, Nr. 6, 1–45.
- (3 1980), *Rousseaus politische Philosophie*, Frankfurt/M.
- Foucault, M. (2004), *Geschichte der Gouvernementalität II*, Frankfurt/M.
- Gerlach, O. (1900), „Kant's Einfluß auf die Sozialwissenschaft in ihrer neuesten Entwicklung“, in: *Zeitschrift für die gesamte Staatswissenschaft* 55, 644–663.
- Greenblatt, S. (1994), *Wunderbare Besitztümer*, Darmstadt.
- Habermas, J. (1978), *Theorie und Praxis*, Frankfurt/M.
- (1981), *Theorie des kommunikativen Handelns*, Bd. 2, Frankfurt/M.
- (1994), *Vorstudien und Ergänzungen zur Theorie des kommunikativen Handelns*, Frankfurt/M.
- Hartung, G. (1971 ff.), „Art. Vertrag“, in: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Darmstadt.
- Hegel, G. W. F. (1969), *Jenaer Realphilosophie*, Hamburg.
- (1986), *Werke* 7, hgg. von E. Moldenhauer / K. M. Michel, Frankfurt/M.
- Hobbes, T. (1984), *Leviathan*, Frankfurt/M.
- Holzhey, H. (1975), „Zum Verhältnis von Erkenntnistheorie und Sozialphilosophie bei F. A. Lange“, in: J. H. Knoll / J. H. Schoeps (Hgg.), *Friedrich Albert Lange. Leben und Werk*, Duisburg, 207–225.
- Honneth, A. (Hg.) (1994), *Pathologien des Sozialen*, Frankfurt/M.

⁸⁵ Von dieser Konsequenz bleibt zunächst unberührt, ob sich eine *andere Ontologie* denken lässt (die wie in *Sein und Zeit* von der Leitfrage nach dem *Wer des Daseins* ausgeht) oder ob die Wer-Frage unumgänglich in ein „Jenseits“ *aller Ontologie* und des Was-Seins mündet, wovon Levinas schließlich überzeugt war (s. o.). Desgleichen unberührt bleibt die vor allem von Ricœur bedachte Frage, ob man nicht eine *Überkreuzung* der Wer- und der Was-Frage bedenken muss.

⁸⁶ Vgl. Riedel (1990), 23.

⁸⁷ Vgl. zur ausführlichen Begründung dieser Schlussfolgerung Liebsch (2006).

- Horkheimer, M. (1972), „Die gegenwärtige Lage der Sozialphilosophie und die Aufgaben eines Instituts für Sozialforschung“ [1931], in: *Sozialphilosophische Studien*, Frankfurt/M., 33–66.
- Hume, D. (1978), *A Treatise of Human Nature*, Oxford.
- (1984), *Untersuchungen über die Prinzipien der Moral*, Stuttgart.
- Kant, I. (1974), *Kritik der praktischen Vernunft*, Hamburg.
- (1977), *Werkausgabe Bd. I – XII* (hg. von W. Weischedel), Frankfurt/M. (=WA).
- Kaufmann, M. (1996), *Rechtsphilosophie*, Freiburg i. Br. / München.
- Klass, T. N. (2002), *Das Versprechen*, München.
- Knöbl, W. (2001), *Spielräume der Modernisierung*, Weilerswist.
- Krüger, F. (1901), „Eine neue Sozialphilosophie auf Kantischer Basis“, in: *Kantstudien* 6, 284–298.
- Levinas, E. (1992), *Jenseits des Seins oder anders als Sein geschieht*, Freiburg i. Br. / München.
- Liebsch, B. (1999a), „Selbstheit und Bezeugung“, in: A. Breiting / S. Orth / B. Schaaff (Hgg.), *Das herausgeforderte Selbst*, Würzburg, 157–177.
- (1999b), „Versprechen, ethische und moralische Ausrichtung des Selbst“, in: ders. (Hg.), *Hermeneutik des Selbst – Im Zeichen des Anderen*, Freiburg i. Br. / München, 224–259.
- (2004a), „Das Selbst im Missverhältnis zwischen Erzählung und Bezeugung“, in: S. Orth / P. Reifenberg (Hgg.), *Facettenreiche Anthropologie*, Freiburg i. Br. / München, 49–78.
- (2004b), „Kulturelle Lebensformen – zwischen Widerstreit und Gewalt“, in: F. Jaeger / B. Liebsch (Hgg.), *Handbuch der Kulturwissenschaften*, Bd. 1, Stuttgart, 190–206.
- (2006), „Descartes, Merleau-Ponty und das Selbst. Überlegungen zur Nachträglichkeit neuzeitlicher Philosophie“, erscheint in: *Dialektik*.
- Locke, J. (1992), *Über die Regierung*, Stuttgart.
- Machiavelli, N. (1986), *Il Principe / Der Fürst*, Stuttgart.
- Mayer-Moreau, K. (1910), *Hegels Sozialphilosophie*, Tübingen.
- Münkler, H. (1987), *Im Namen des Staates. Die Begründung der Staatsraison in der frühen Neuzeit*, Frankfurt/M.
- Natorp, P. (1899), *Sozialpädagogik*, Stuttgart.
- (1922), *Gesammelte Abhandlungen zur Sozialpädagogik*, Stuttgart.
- Nietzsche, F. (1980), *Sämtliche Werke 8* (hgg. von G. Colli / M. Montinari), Stuttgart (= SW).
- Popper, K. (1980), *Die offene Gesellschaft und ihre Feinde*, Bd. 1, München.
- Rancière, J. (2002), *Das Unvernehmen*, Frankfurt/M.
- Reichel, H. (1912/1913), „Hegels Sozialphilosophie“, in: *Archiv für Rechts- und Wirtschaftsphilosophie* 6, 80 ff.
- Reinach, A. (1989), *Sämtliche Werke*, Bd. 1, München.
- Ricœur, P. (1991), *Zeit und Erzählung III*, München.
- (1996), *Das Selbst als ein Anderer*, München.
- Riedel, M. (1990), *Hören auf die Sprache*, Frankfurt/M.
- Röttgers, K. (1995), „Kant, Simmel und die Entstehung der Sozialphilosophie“, in: *Simmel Newsletter* 5, Nr. 1, 1–12.
- (1996), „Konzepte von Sozialphilosophie im Spannungsfeld von Neukantianismus, Soziologie und Kulturphilosophie“, in: M. Plümacher / V. Schürmann (Hgg.), *Einheit des Geistes. Probleme ihrer Grundlegung in der Philosophie Ernst Cassirers*, Frankfurt/M. / Berlin / Bern, 233–255.
- (2002), *Kategorien der Sozialphilosophie*, Magdeburg.
- Rousseau, J.-J. (1977), *Politische Schriften I*, Paderborn.
- (1983), *Emile oder Über die Erziehung*, Paderborn.
- Scheler, M. (1955), *Vom Umsturz der Werte*, Bern.
- Shklar, J. (1997), *Über Ungerechtigkeit*, Frankfurt/M.
- Simmel, G. (1892/1989), *Einleitung in die Moralwissenschaft*, Frankfurt/M.
- (1917), *Grundfragen der Soziologie*, Berlin / Leipzig.
- (1918), *Lebensanschauung*, München / Leipzig.
- (1987), *Das individuelle Gesetz*, Frankfurt/M.
- (1989), *Aufsätze 1887–1890*, Frankfurt/M.
- (1992), *Soziologie*, Frankfurt/M.
- (2000), *Aufsätze und Abhandlungen 1909–1918, Bd. II*, Frankfurt/M.
- Spemann, R. (1996), *Personen*, Stuttgart.

- Spann, O. (1912), „Kantische und Marxische Sozialphilosophie“, in: *Archiv für die Geschichte des Sozialismus und der Arbeiterbewegung*, Leipzig, 128–134.
- Specht, R. (²2001), *Descartes*, Reinbek.
- Spinoza, B. (1967), *Theologisch-politischer Traktat*, Hamburg.
- Stammler, R. (1896/²1906), *Wirtschaft und Recht nach der materialistischen Geschichtsauffassung*, Leipzig.
- (1984), *Theorie des Anarchismus*, Berlin.
- Starobinski, J. (1995), *Montesquieu*, Frankfurt/M.
- Stein, L. (1896), „Zur Sozialphilosophie der Staatsromane“, in: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 9, Neue Folge, Bd. II, 458–485.
- (1897), *Die sociale Frage im Lichte der Philosophie*, Stuttgart.
- Taureck, B. H. F. (2000), *Nietzsche und der Faschismus*, Leipzig.
- Theunissen, M. (²1977), *Der Andere*, Berlin.
- Vorländer, K. (1897), „Eine Sozialphilosophie auf kantischer Grundlage“, in: *Kantstudien* 1, 196–216.
- Wiehl, R. (2000), *Subjektivität und System*, Frankfurt/M.
- Wolff, C. (1991), „Vernünftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschheit“, in: E. Panke (Hg.), *Gesellschaftslehre*, Frankfurt/M., 9–19.
- Wundt, W. (1912), *Ethik. Eine Untersuchung der Tatsachen und Gesetze des sittlichen Lebens*, Stuttgart.