

Accepted version

Licence CC BY-NC-ND

Please cite as:

Cesarone, V. (2016), "Die stillschweigenden Grundlagen der apriorischen Lehre Adolf Reinachs über die sozialen Akte", *Perspektiven der Philosophie*, Vol. 42, pp. 52-69 doi: http://dx.doi.org/10.1163/9789004334885_005

Die stillschweigenden Grundlagen der apriorischen Lehre Adolf Reinachs über die sozialen Akte

Virgilio Cesarone

Abstract

Der Zweck des vorliegenden Beitrags ist, die Lehre der sozialen Akte Adolf Reinachs, insbesondere das Konzept des Versprechens, darzulegen. Das Anliegen ist hierbei, den Boden aufzuzeigen, auf dem jeder mögliche soziale Akt, vor allem das Versprechen, sich vollziehen kann; dieser Boden wird als eine Gemeinschaft charakterisiert, die sich durch das reziproke und stillschweigende Vertrauen der Gemeinschaftsteilnehmer verwirklicht.

Zuerst wird die Frage nach dem sozialen Akt im Allgemeinen aufgeworfen. In der Annahme, dass ein sozialer Akt als solcher sich dadurch auszeichnet, durch sein Geschehen eine Spur zu hinterlassen, wird die Untersuchung Reinachs auf das Versprechen fokussiert. Im Versprechen ereignet sich eine Verbindlichkeit zwischen zwei Personen, dem Versprechungsträger und dem Adressat des Versprechens, die anders als die moralische Pflicht und die rechtliche Norm gilt. Eine solche Verbindlichkeit gehört nämlich zu einem Bereich von apriorischen Gesetzen, der mithilfe des phänomenologischen Blickes entdeckt werden kann.

Das Ziel des vorliegenden Beitrags ist, die Lehre der sozialen Akte Adolf Reinachs, des Göttinger Schülers von Edmund Husserl,¹

¹ Eine präzise Rekonstruktion des umstrittenen Verhältnisses zwischen Reinach

insbesondere das Konzept des Versprechens, auf seine Grundlagen hin zu prüfen. Das Anliegen hierbei ist, den Boden aufzuzeigen, auf dem jeder mögliche soziale Akt, vor allem das Versprechen, sich vollziehen kann. Dieser Boden wird als eine Gemeinschaft charakterisiert, die sich durch das reziproke und stillschweigende Vertrauen der Teilnehmer verwirklicht.² Zunächst

und Husserl bietet Schuhmann (Karl Schuhmann, „Husserl und Reinach“, in: K. Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt. Reinach and the Foundation of Realist Phenomenology*, Dordrecht/Boston/Lancaster 1987, 239–256. 239–256.

2 Mit meinem Beitrag nehme ich mir vor – si parva licet –, die Behauptung Landgrebes zu bestreiten, der unmittelbar nach dem zweiten Weltkrieg meinte, dass die Epoche der eigentlichen Phänomenologie „im Großen und Ganzen [...] abgeschlossen“ sei (Ludwig Landgrebe, „Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung“, in: *Phänomenologie und Metaphysik*, 56–100, Hamburg 1949, 58). Außerdem siedelt sich meine Überlegung in dem Horizont an, den Searle eröffnet hat mit seinen Gedanken, nach dem nur die Sozial-Ontologie, d. h. die analytische Prüfung der Gründe der sogenannten Sozialakte die Basis für jede mögliche Philosophie der Politik oder Sozial-Philosophie sein kann. Mit anderen Worten scheint Searle der Meinung zu sein, dass eine das Sozial-Sein der Menschen beschreibende Theorie über den Aufbau der Gesellschaft erst dann formuliert werden kann, nachdem das Wesen der sozialen Akte erklärt worden ist. Aber von einer phänomenologischen Betrachtung her wird es m. E. klar, dass jeder soziale Akt eine Gemeinschaft und somit eine Alterität voraussetzt, auf die der Akt selbst sich richtet. So erhalte die vermeinte Nähe des sozialen Aktes zur Begründung der Sozialität in Reinachs Beschreibung durch die in den vergangenen Jahren viel diskutierte Sprechakt-Theorie Searles, eine differenziertere Bestimmung (Vgl. J.R. Searle, *The Construction of Social Reality*, London, Allen Lane 1995, und Ders., *Making the social World. The Structure of Human Civilization*, Cambridge, Cambridge University Press, 2010. Über das Verhältnis zwischen der Lehre Reinachs und der Theorie Searls vgl. B. Ambroise, *Le problème de l'ontologie des actes sociaux : Searle héritier de Reinach ?*, «Les études philosophiques», 2005/1 n° 72, p. 55-71, und die entgegengesetzte Interpretation von B. Smith – W. Żefaniec, *Laws of Essence or Constitutive Rules? Reinach vs. Searle on the Ontology of Social Entities*, in: F. De Vecchi (Hrsg.), *Eidetica del diritto e ontologia sociale. Il realismo di A. Reinach*, Mimesis, Milano-Udine 2012, 83-108. Beide Interpretationen aber scheinen m. E. defizitär zu sein, da sie sich vor allem mit dem *terminus ad quem* der Lehre Reinachs befassen – mit ihrer vermeintlichen oder wirklichen Beziehung zu der Theorie Searles – ohne dem bedeutsameren *terminus a quo* eine sachgerechte Aufmerksamkeit zu widmen, d. h. wie

aber soll die Frage nach dem sozialen Akt selbst aufgeworfen werden: Worin besteht ein sozialer Akt? Trägt er zur Gestaltung dessen bei, was wir das Soziale nennen können, oder setzt er vielmehr die Gegebenheit desselben bereits voraus? Und wie konfiguriert sich diese Gegebenheit? Was ist das ‚Sein‘ des Sozialen?

Bevor die Frage nach dem sozialen Akt gestellt werden kann, ist es notwendig zu verdeutlichen, was phänomenologisch gesehen ein Akt ist. Der Akt wird zusammen mit seinem Sinngehalt Gegenstand der Reflexion dank der „widernatürliche[n] Anschauungs- und Denkrichtung“ der phänomenologischen Analyse.³ Der Akt ermöglicht den Umstand, dass ein Ausdruck über seine psychische Seite hinaus in seinem Meinen eine anschauliche Fülle verleiht, weil der Ausdruck etwas mehr als ein bloßer Wortlaut ist.⁴ Die Akte sind also intentionale Erlebnisse im weitesten Sinne, die mittels der phänomenologischen Reflexion differenziert werden. So kann man behaupten, Husserls Konzeption des Akts beruht auf einer untrennbaren Verschränkung von Akt und Intentionalität, denn die Intentionalität ist der erste Schritt zum Verständnis des Bewusstseinslebens. Insofern kann der Sinn eines Bewusstseinsaktes (sei er erkennend, wertend oder wünschend) als das ursprüngliche Streben angesehen werden, wodurch das Bewusstsein die Welt meint.⁵ Aber eben deswegen kann der

Reinach auf dem Boden der Phänomenologie seine Lehre gestaltet hat.

³ Vgl. Edmund Husserl, *Logische Untersuchungen. Erster Teil. Prolegomena zur reinen Logik*. Text der 1. und der 2. Auflage, Halle: 1900, rev. ed. 1913, hrsg. v. von Elmar Holenstein, Den Haag 1975 (=Hua XVIII), § 3.

⁴ Vgl. Hua XVIII, § 9.

⁵ Die Konzeption des Bewusstseins als Leistendes, die nach Landgrebe eine zentrale Rolle in der Philosophie Husserls bereits von der *Philosophie der Arithmetik* an spielt, bedeutet eine Abwendung von der Aufstellung der Grundklassen der Phänomene bei Brentano. Schon in der *Philosophie der Arithmetik* war die Zahl der Ausdruck einer „Inbegriffsvorstellung“, entstehend von der Fähigkeit des Bewusstseins, disparate Inhalte in einem Akt zusammenzudenken. Husserl hält also das Bewusstsein bereits in seinen ersten

intentionale Akt kein Gegenstand einer phänomenologischen Analyse werden, ohne die „gemeinten Sachen“ in Betracht zu ziehen:⁶ Jeder Akt, der als einheitliche Präsenz im Bewusstsein Gegenstand der Analyse wird, ist ein Akt, der sich in der Zeit erstreckt, eine Dauer hat und in den zeitlichen Ablauf des Bewusstseins einfließt.

Adolf Reinach verwendet zum ersten Mal das Syntagma „sozialer Akt“ in den Vorlesungen des WS 1911/12, in denen er versucht, solche Akte von den nicht-sozialen Akten zu unterscheiden. Wenn Brentano, Husserls Lehrer, keine Differenz zwischen Akt und Intentionalität setzte, hält Reinach es hingegen für notwendig, beide voneinander abzugrenzen, weil nicht jeder Akt etwas intendiert. Ein Beispiel dafür ist die Überzeugung, die sich nach keinem Gegenstand richtet und von Reinach, zusammen mit der Behauptung, als eine Art Urteil betrachtet wird.⁷ So ist die Behauptung „A ist B“ laut Reinach ein Akt, der im Inneren wurzelt und keinen Gewissheitsgrad erlaubt. Diese Behauptung stützt sich auf eine Überzeugung, aber es gibt auch weitere innere Akte, wie das Fragen, die jede Überzeugung ausschließen. Dieser Akt des Fragens ist also ein inneres Tun, ist intentional und hat zudem einen weiteren, dritten Wesenszug: Er muss sich notwendig mit einer Kundgabe an ein anderes Subjekt wenden. Selbstverständlich gehören Überzeugung und Frage nicht zur selben Akt-Kategorie, weil das Fragen – zusammen mit der Bitte, dem Befehl, der Antwort und der Versprechung – „ein soziales Moment“ hat,⁸ d. h. es handelt sich hierbei um die sogenannten sozialen Akte.

Publikationen für eine Quelle von synthetischen Leistungen (vgl. Landgrebe, „Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung“, 61 f.).

⁶ Vgl. Husserl, Edmund, *Logische Untersuchungen. Zweiter Teil. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, in zwei Bänden hrsg. von Ursula Panzer, Halle: 1901; rev. ed. 1922, Den Haag 1984 (=Hua XIX/1), §3.

⁷ Vgl. Adolf Reinach, *Nichtsoziale und soziale Akte, Vorlesungen des WS 1911/12*, in: *Sämtliche Werke*, Bd. 1, hrsg. v. Karl Schuhmann, Barry Smith, München/Hamden/Wien 1989, 355.

⁸ Reinach, *Nichtsoziale und soziale Akte*, 356.

Das Gemeinsame solcher Akte besteht darin, dass sie eben nicht auf sich selbst beruhen, obwohl sie von einer inneren Subjektaktivität stammen, sondern sie *setzen* ein anderes Subjekt *voraus*, dem sie sich kundgeben müssen. Derjenige, der diese Mitteilung empfängt, erhält eine Kenntnis eben dank der Kundgabe dieses Aktes: Der Offiziersdiener weiß infolge eines Befehls, was er zu tun hat, d. h. aufgrund der Kundgabe eines Willensentschlusses seines Vorgesetzten. Diese Notwendigkeit der Mitteilung liegt nach Reinach in der Unmöglichkeit, über eine direkte Verbindung zwischen den Menschen zu verfügen, und dementsprechend wird jede Kundgabe durch *Ausdrücke* vermittelt, die nicht nur aus Worten, sondern auch aus *Gesten* und *Mienen* bestehen.⁹

Zwei Wesenszüge eines Sozialaktes sind somit wesentlich: Zuerst seine Erscheinungsform, die nach Reinach der Körper eines solchen Aktes ist; und zweitens das, was Reinach die Seele eines solchen Aktes nennt: d. h. das Sich-wenden an einen Adressaten.¹⁰ Höchst interessant scheint das zu sein, was Reinach über den Boden sagt, auf dem ein Sozialakt wächst, denn dieser besteht in der Verflochtenheit der Erlebnisse einer Person: Eine Frage setzt immer eine Überzeugungslosigkeit voraus; d. h. derjenige, der eine Frage stellt, vollzieht diesen Akt aufgrund eines fehlenden Wissens, und ein Versprechen bringt mit sich, dass das Versprochene durch das Tun oder durch das Unterlassen des Versprechenden verwirklicht werden könnte.¹¹ Phänomenologisch

⁹ Vgl. Reinach, *Nichtsoziale und soziale Akte*, 357.

¹⁰ Hier wirft Reinach die Frage auf – die sicher eine tiefere Behandlung wert wäre – ob ein religiöser Akt wie das Gebet als sozialer Akt betrachtet werden kann. Der Betende sei bei diesem Akt der einzige „[V]orhandene“; da aber der Adressat nicht vorhanden und dennoch nicht „abwesend“ bliebe, vernimmt der Andere das Gebet auch ohne äußeren Ausdruck des Aktes, und das ist der Grund für das stumme Gebet.

¹¹ Die rhetorische Frage konstituiert kein eigentliches Problem für Reinachs Einstellung, denn die rhetorische Frage enthält eine Überzeugung in sich und ist daher keine wirkliche Frage.

haben wir also an einem Sozialakt drei verschiedene Seiten: 1. Ein Erlebnis, das diesen sozialen Akt begründet; 2. Soziale Akte, die frei oder unfrei sein können, aber die auf diesem Erlebnis beruhen; 3. Die äußere Form der sozialen Akte. Diese drei Wesenszüge zeigen die Eigentümlichkeit eines sozialen Akts auf, der durch sein Geschehen eine Spur hinterlässt. Während die bloße Betrachtung der Welt geschehen kann, ohne Spuren in der betrachteten Welt zu hinterlassen, bringen soziale Akte etwas hervor. Eben aufgrund dieser Überlegung formuliert Reinach seine Lehre über die Entstehung des Zivilrechtes, das sich auf die von sozialen Akten hinterlassenen Spuren stützt. In dieser Vorlesung bringt Reinach schnell das auf den Punkt, was den spekulativen Kern seines Hauptwerks *Die apriorische Grundlagen des bürgerlichen Rechtes* darstellt: Unter den sozialen Akten wird von Reinach das Versprechen ausgewählt, um zu zeigen, wie sich durch diesen Akt eine Verbindlichkeitsbeziehung zwischen dem Empfänger des Versprechens und dem Versprechenden bildet. Diese Art Verbindlichkeit ist vor-juristisch und geht jedem positiven Recht voran. Um es mit einem Zitat Reinachs auszudrücken: „Das Recht ist darum nicht künstlich geschaffen von Gesellschaft, Macht oder Staat. Staat und Gesellschaft sind wegzudenken, ohne die rechtlichen Verhältnisse wegzudeuten“¹². Die rechtlichen Verbindlichkeiten sind also keine Folgen eines juristischen Rechtes, d. h. eines Gesetzbuchs, sondern sie gründen auf sozialen Akten, welche apriorische Gesetze enthalten. So wird das Ziel der Gedanken Reinachs einsichtig: Er will weder einen Bereich von natürlichen Rechten, noch ein ideales Recht erdenken. Stattdessen will er den apriorischen Ort zur Geltung zu bringen, an dem man den Grund des Rechtes auffinden kann. Bei diesem Weg begegnet er einer neuen Art von Objekten, die nicht einmal sein Lehrer Husserl in seine Klassifikation eingeschlossen hatte. Der Anspruch und die Verbindlichkeit, die aus dem Versprechen entstehen, sind keine idealen Objekte, die den wesentlichen Charakter der Beständigkeit haben (wie z. B. die

¹² Reinach, *Nichtsoziale und soziale Akte*, 357.

Zahl), da sie einen Anfang und eine Dauer haben. Diese Objekte sind auch nicht rein psychisch, weil die Verbindlichkeit und der gegenseitige aus dem Ausdruck entspringende Anspruch auf den Versprechungsvollzug keine innerlichen Erlebnisse und keine Erkenntnis oder kein Fühlen dieser Erlebnisse sind.

Außerdem bedürfen Sozialakte eines Trägers, eines Inhalts und eines Gegners. Offensichtlich ist hier die vom Träger gespielte Rolle, denn er ist der Ausgangspunkt von diesem Kreis des Versprechens. Ein bedeutsamer Aspekt betrifft auch den Inhalt: Das Versprochene kann nicht etwas Vergangenes betreffen, sondern man kann sagen – um eine Redeweise zu verwenden, die eigentlich nicht diejenige Reinachs ist –, dass es in der Versprechung dem Subjekt immer um die Zukunft geht, um sein Sich-Zeitigen.¹³ Schließlich müssen soziale Akte notwendig einen Empfänger haben.

Diesen Boden könnten wir meiner Meinung nach auch als „virtuell“ einschätzen, doch darf man dieses Fundament, auf dem das Zivilrecht nach Reinach gründet, nicht in einem moralischen Sinne beurteilen: Reinach bemüht sich darum, die Verbindlichkeiten und die ethischen Verpflichtungen voneinander zu unterscheiden.¹⁴ So schafft z. B. die ethische Verpflichtung,

¹³ Man könnte sich durchaus fragen, bei Umkehrung der Problemstellung, ob die Zeitigung selbst ein ständiges Versprechen sei, das der Mensch mit sich selbst schließt. Diese Möglichkeit wäre Reinach wahrscheinlich absurd vorgekommen, aber solch ein Versprechen etablierte sich mit der Gemeinschaft, der man angehört und gründete auf dem gegenseitigen Vertrauen, das eine Gemeinschaft ausmacht.

¹⁴ Mit dieser Ansicht wendet sich Reinach von Thomas von Aquin ab, der das Versprechen als Träger einer moralischen Verpflichtung aufgrund der Gerechtigkeit oder der Treue sieht (vgl. Thomas von Aquin, *Summa theologiae* II^a–II^{ae}, q. 88, art. I), und auch von Kant, welcher meinte, das Wort absichtlich nicht zu halten, beeinträchtigte die moralische Norm (Immanuel Kant, *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, II BA 53, 54 in: *Kant Werke*, Bd. IV, Darmstadt 1998, 52-53). Die beiden sahen also einen wesentlichen Zusammenhang zwischen ethischer Pflicht und Verbindlichkeit. Eine unterschiedliche Stellung dazu hat ein anderer der frühen Schüler Husserls, Hans Lipps, bezogen, der in seinem Aufsatz *Bemerkungen über das Versprechen*

einem armen und sich in der Not befindenden Menschen zu helfen, keine Verbindlichkeit gegenüber dem Armen. Andererseits kann eine Verbindlichkeit durch einen Verzicht aufgelöst werden, während man einer ethischen Verpflichtung infolge eines Verzichts nie enthoben werden kann (z. B. der Unterhalt eines Vaters für sein Kind). Nun ist vielleicht noch nicht deutlich erklärt worden, auf welchem Grund diese Verbindlichkeit des Versprechens beruht. Reinach zeigt, dass man das aus dem Versprechen stammende Gesetz nicht der kausalen Ordnung zuschreiben darf, sondern dass es einen erfahrungsmäßigen Ursprung hat. Denn das Gesetz entsteht aus einem Zusammenhang, der Anspruch und Verbindlichkeit miteinander verbindet.

Die Verflechtung zwischen den letzten Dimensionen erscheint sicherlich klarer, wenn man sich einen Überblick über das Reinach'sche Konzept der Phänomenologie verschafft. Schon am Anfang seines 1914 in Marburg gehaltenen Vortrags *Über Phänomenologie*¹⁵ vertritt Reinach die These (die auch von Husserl und später auch von Heidegger vertreten wurde), dass die Phänomenologie kein Gegenstand sei, worüber ein Publikum belehrt werden kann. Der einzige angemessene Versuch, die Phänomenologie als Thema zu haben, besteht darin, mit den Zuhörern phänomenologisch zu denken, d. h. sich gemeinsam einen phänomenologischen Blick und eine phänomenologische Einstellung anzueignen. Phänomenologie ist also Methode, Mittel, aber kein Zweck an sich für das Denken.

Wozu dient aber der phänomenologische Blick? Er dient dazu, Wesenheiten zu entdecken, durch deren Entdeckung apriorische

behauptet, dass die Verbindlichkeit des Anspruchs „nur im Bezug auf irgendwelche *Leistungen*“ entstehen kann, „zu denen man sich – etwa als Kontrahent eines Vertrages – ‚verpflichtete‘ “. Diese Leistungen sind ferner etwas Sachliches. Nach Lipps missinterpretiert Reinach also den Bezug vom Versprechen auf Pflicht (Hans Lipps, *Bemerkungen über das Versprechen*, in: *Die Verbindlichkeit der Sprache*, Werke Bd. IV, Frankfurt a. M. 1977, 97–106, hier 104).

¹⁵ Reinach, *Über Phänomenologie*, in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., 531-550.

Gesetze zur Geltung kommen, die aber nicht mit Tatsachen und Tatsachenverhalten vergleichbar sind, weil diese letzten Gegenstände eben zu unserer sinnlichen Wahrnehmung gehören. Nachdem wir unseren entdeckenden Blick auf diese Wesenheiten geworfen haben, finden wir kein Sosein kausaler Art, sondern ein notwendiges Sosein und Nicht-Anders-Sein-Können. Dieser philosophische Gewinn, zu dem die Philosophie seit Plato gelangt ist, wurde laut Reinach über die Jahrhunderte stark kritisiert. Daraufhin wurde die vermeintliche Subjektivierung des Apriori abgelehnt, da es vom weltlichen Standpunkt einer einzelnen Wahrnehmung nicht möglich sei, den Grund jedes Gesetzes zu finden. Aber nach Reinach werden Wesenheiten nicht durch eine Wahrnehmung, sondern mittels einer Anschauung erfasst: Um z. B. das Wesen der Farbe Orange zu fassen, braucht man nicht auf etwas Bestimmtes zuzusehen, sondern man kann sich die Skala der Farben und die Stelle zwischen Rot und Gelb einbilden.¹⁶

¹⁶ Diese Haltung der Göttinger Schüler Husserls musste zwangsläufig die Kritik der Freiburger „Transzendentalisten“ hervorrufen. Auf der einen Seite schrieb Eugen Fink den „realistischen Ontologen“ dasselbe Missverständnis vom Denkweg Husserls zu, das die damalige kritizistische Kritik charakterisierte; dies aber mit dem Unterschied, dass die ersten die Entwicklung der Phänomenologie Husserls als eine Annäherung an den Kritizismus verkannten, die Kritizisten aber im Gegenteil die Philosophie Husserls aufgrund eines vermeintlichen „intuitionistischen Ontologismus“ der *Logischen Untersuchungen* beurteilten (Eugen Fink, „Edmund Husserl in der gegenwärtigen Kritik“, in: *Studien zur Phänomenologie*, Den Haag 1966, 79–156, hier 87). Landgrebe kritisiert seinerseits den Anspruch an die *Wesenseinsichten* der Göttinger Phänomenologen als einen „methodenlosen Intuitionismus“ (Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, 74). Landgrebe wirft dem Göttinger Kreis vor, an einem statischen Korrelativismus festzuhalten und damit der intentionalen Bewusstseinsleistung die angemessene Relevanz nicht gegeben zu haben. Diese Früh-Phänomenologen hätten die Untrennbarkeit der eidetisch-psychologischen Frage mit der ontologischen nicht erfasst, indem sie die wirkliche Tragweite der Intentionalität im Grunde nicht verstanden hätten. Der Beweis für dieses Missverständnis war nach Landgrebe das Missachten der Bedeutung des Zeitbewusstseins, und eben das verhinderte, die transzendente Reduktion adäquat zu verstehen. Schuhmann hat andererseits die Uneinheitlichkeit von Husserls Urteil über die ontologische

Aber die Zurückweisung dieses Wahrnehmungsweges, die Wesenheiten zu erfassen, bedeutet nicht, dass sie in meiner Innerlichkeit liegen; dies wäre nämlich das zweite Missverständnis. Falls das Subjekt einfach nur in sich selbst zurückkehren – *in se ipsum redire* – müsste, dann dürfte es von den erkannten ewigen Wahrheiten nie wieder absehen. Hier wird die Eigentümlichkeit der sogenannten „eigentlichen“ Phänomenologie Reinachs deutlich: Die Notwendigkeit ist eine Kategorie, die nicht zum Denken, sondern zur Möglichkeit des Nicht-anders-Denken-Könnens gehört; d. h. die von Reinach angegangene Notwendigkeit ist nicht diejenige, die das Denken zwingt, sondern die, die aus dem Sein selbst entspringt. So beruht z. B. die Aussage, die kürzeste Linie zwischen zwei Punkten sei die Gerade, nicht auf einer Denknötwendigkeit, sondern auf dem Wesen der Gerade selbst. Dieses apriorische Gesetz lässt einen Sachverhalt ans Licht kommen, der unabhängig von einer eventuellen denkerischen Erfassung besteht und der weder mit einem Denken noch mit einem Erkennen notwendig verknüpft ist. Der Phänomenologe ist somit derjenige, der seinen Blick dazu trainiert, auf die Gegebenheit dieses Sachverhaltes aufmerksam zu sein und zugleich die Denkformen beiseite zu lassen. „Nur das eine ist richtig, dass *alle apriorischen* Erkenntnisse ohne Ausnahme einer unwiderleglichen Evidenz, d. h. einer letztgebenden Anschauung ihres Gehaltes fähig sind.“¹⁷ Dieses Programm weiterzuführen, ist für Reinach – wie auch für Husserl – keine Aufgabe eines einzelnen Denkers, sondern ein Auftrag, der über die Generationen erteilt und fortgesetzt werden muss.

Tragweite der Phänomenologie von Reinach betont: In einem Brief an August Messer vom 1914 schreibt Husserl, die Arbeit Reinachs sei „im wesentlichen ontologisch“ (zitiert nach Schuhmann, „Husserl und Reinach“, 248). Diese ontologische Seite wird von dem Freiburger Husserl kritisiert, da Reinach und die damalige Göttinger Gefolgschaft an einer grundsätzlich vorphänomenologischen und materiellen Ontologie hängen geblieben seien (vgl. Schuhmann, „Husserl und Reinach“, 249–251).

¹⁷ Reinach, *Über Phänomenologie*, 546.

Reinach's Phänomenologie nimmt sich somit vor, intellektuelle Objekte jenseits der von Kant dem Verstand gesetzten Grenze zu erschauen und dabei den materiellen Inhalt zu erfassen. Reinach knüpft an den Antipsychologismus Husserls an und verstärkt ihn zugunsten eines Bewusstseins, das einen nicht-immanenten objektiven und materiellen Bereich erreichen kann.

Wieweit Reinach ein Nachfolger Husserls im Übergang von der eidetischen zur transzendentalen Reduktion ist, bleibt für viele Interpreten unklar, denn Reinach selbst hat keine explizite Ablehnung der transzendentalen Reduktion bekundet. Gewiss ist Reinach, wie alle Teilnehmer vom ersten Kreis der Husserl-Schüler, vor allem an der ursprünglichen Gegenstandsgegebenheit der Gegenstände interessiert, an dem Sich-geben und an dem Sein dieses Sich-gebens. Dieses Sich-geben bedeutet aber keinesfalls das Sich-dem-Bewusstsein-geben eines Gegenstands mittels einer Erfahrung; die Göttinger Phänomenologen befürchteten eben dies, dass der Gegenstand auf sein Gegeben-sein egologisch reduziert wird.¹⁸ Das Problem der vom Bewusstsein unabhängigen Gegenstandsgegebenheit stellt den Grund dar, die Phänomenologie als ständiges Schärfen des Blickes zu verstehen, der sich Einzelheiten zuwendet und auf Gesetze und Gesetzeszusammenhänge verweist. Diese Haltung zu dem Gegebenen ist im Wesentlichen ein Entgegennehmen dessen, was sich bietet, und ein Empfänglich-sein für das Transzendente.

Diesen phänomenologischen Blick wirft Reinach vor allem auf die grundlegenden Fragen des Rechtes: genauso wie die Erfahrung des einzelnen Vorfalls uns nicht erlaubt, den Grund von einem Verbindlichkeitsverhältnis zu finden, so wird falsch angesetzt, wenn man die Frage nach einer wesentlichen Verbindung zwischen Versprechen und Vertrag gemäß dem natürlichen Recht stellt. Weit entfernt von jeder Auffassung, die zu einem positiven Recht gehört, ist Reinach der Meinung, dass es „Gebilde“ gibt (also

¹⁸ Vgl. Stefano Besoli, „La pregnanza del metodo descrittivo e il rispetto delle datità“, in: Adolf Reinach, *La visione delle idee*, IX–LVI, Macerata 2008, XXII f.

intelligible Bilder), die üblicherweise dem rechtlichen Bereich zugeschrieben werden, die aber ein ebenso tatsächliches Sein wie Zahlen, Bäume oder Häuser haben. Dieses Sein kann der menschlichen Erfassung und auch der Artikulierung in ein positives Recht entbehren, aber trotzdem schreibt Reinach diesen Gebilden ein eigenes Sein zu, das genauso erfahrbar und feststellbar ist wie das Sein der weltlichen Seienden. Mit dem folgenden Beispiel Reinachs wird es vielleicht deutlicher, was damit gemeint ist: Wenn wir einen blühenden Baum betrachten, stehen wir vor keinem notwendigen Tatsachenverhalt, da der Baum nicht notwendig blühen muss. Bei rechtlichen Gebilden finden wir eine Regelmäßigkeit wie bei der analogischen Verbindung der geometrischen Figuren mit den Zahlen. Es gibt hier keine Möglichkeit, zwischen dem Dass-sein und dem Was-sein zu unterscheiden, denn der Bereich dieser Gebilde ist nicht derjenige der kontingenten Wirklichkeiten. Aufgrund der phänomenologischen Entdeckung dieser Gebilde ist es möglich, apriorische Prinzipien zu erfassen.

Obwohl Reinach sich der Weite der noch zu leistenden Arbeit bewusst ist, scheint er von der großen Bedeutung seiner Gedanken überzeugt zu sein: Es handelt sich hier nicht darum, noch eine Ontologie der allgemeinen Gegenstände zu schildern, sondern die Eigentümlichkeit dieses neuen Bereiches von Gebilden zu erkennen, die weder physisch noch psychisch sind und die sich wegen ihrer Zeitlichkeit von den ideellen Seienden unterscheiden. Nun ist höchst interessant hervorzuheben, dass diese Objekte aus einem reziproken Verhältnis entstehen; darüber hinaus kann man sagen, dass diese Objekte von der Zeitlichkeit derjenigen bedingt sind, die sie in ihrer reziproken Relation entstehen lassen.¹⁹ Aber dieser Aspekt wird erst später in den Vordergrund rücken, denn zunächst gilt es noch, dem Kern der Argumentation Reinachs zu folgen, weshalb wir uns seinem Hauptwerk *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*,

¹⁹ Vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York 1977, 377.

zum ersten Mal im Jahr 1913 in Husserls *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung* erschienen, zuwenden wollen.²⁰

Was geschieht bei einem Versprechen? Was sich durch dieses in einer sozialen Interrelation ereignet, ist anders als das, was zum Beispiel infolge eines sozialen Aktes wie einer Bitte geschieht. Beim Versprechen verwirklicht sich nämlich ein eigentümliches Verhältnis zwischen dem Versprechenden und dem Adressaten des Versprechens. Denn der Eine ist dazu verpflichtet, dem Anderen etwas zu gewähren oder zu leisten, und der Andere kann dies seinerseits verlangen. Die durch dieses reziproke Verhältnis entstehende Verbindlichkeit hat eine Dauer, weil sie sich infolge der Leistung des Versprochenen vollzieht oder sich auflöst. Es gibt also einen natürlichen Vollzug, doch ein Versprechen kann sich auch durch Widerruf des Versprechenden oder durch den Verzicht des Adressaten des Versprechens auflösen. Obwohl einem diese Behauptungen als selbstverständlich vorkommen können, fordert Reinach dazu auf, gegenüber etwas aufgeschlossen zu sein, das sich in seiner „Schönheit“ zeigt: Vor eben dieser Schönheit kann man das Staunen wieder fühlen, das den Ursprung der Philosophie prägt. Dank diesem neuen aufmerksamen Blick wird man sich nämlich bewusst, dass beim Versprechen etwas Neues geschieht, das durch keine anderen Kategorien begriffen werden kann. Das durch das Versprechen Ausgemachte gehört weder der physischen noch der psychischen Welt, denn – wie schon gesagt – das Bewusst-Sein einer Versprechung und das Sich-verpflichtet-Fühlen ihr gegenüber stimmen nicht mit dem Verhältnis zu einem Adressaten des Versprechens überein.²¹ Ebenso unmöglich erscheint es, den Bereich der Versprechung mit dem der Zahlen oder der geometrischen Figuren zusammenfallen zu lassen. Beim

²⁰ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechtes*, in: *Sämtliche Werke*, a.a.O., 141-278.

²¹ Eben deswegen kritisiert Reinach sowohl die psychologische Theorie von Theodor Lipps als auch die Erfolgstheorie von Wilhelm Schuppe (vgl. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 179–189).

Versprechen handelt es sich um zeitliche Gebilde, die keine Ewigkeit besitzen: Wovon hängt diese Zeitlichkeit ab? Der Grund dafür ist, dass diese rechtlichen Gebilde zum einen einen Träger und zum anderen einen Gegner brauchen. Stellen wir folgende Wesenszüge fest: Einerseits gehen mit dem Versprechen apriorische Gesetze einher, die zeitlos gelten, auch wenn niemand sie erfassen wird; andererseits ist diese Versprechung zeitlich, denn sie hängt von der Zeitlichkeit des Versprechenden und des Versprechungsadressaten ab (Personen können sich nicht für die Ewigkeit verpflichten). Daraus folgt eine Reihe von Problemen, die mit folgender Frage zusammengefasst werden können: Wer sind eigentlich der Versprechende und der Adressat des Versprechens?

Bis jetzt haben wir beide als Träger des Versprechens und Gegner als das „Gegenüber“ erkannt; diese sind die Voraussetzungen, auf die Anspruch und Verbindlichkeit zurückgeführt werden können. Doch Reinach wirft einen Blick auf die innere Seite dieser Träger, um deren Grundlegungsfunktion besser zu beschreiben. Neben dem relationalen Aspekt gibt es nämlich denjenigen, der in den Erlebnissen besteht und den man als illokutiven Aspekt dieses sozialen Aktes bzw. des Versprechens bezeichnen könnte. Ein Erlebnis kann also die Voraussetzung einer Verbindlichkeit sein, aber allein reicht es nicht, um etwas versprechen zu können. Reinach zeigt dies am Beispiel der Tiere, die, obwohl sie Erlebnisse haben, kein Versprechen machen können. Träger von Ansprüchen und Verbindlichkeiten können nur „Personen“ sein, und Reinach schließt aus, dass jedes Subjekt als Person angesehen werden kann. Trotzdem behauptet er, Versprechungsträger könnten auch Engel, Teufel und Götter sein, vorausgesetzt aber, dass solche Versprechungen vernommen werden könnten.²² Diese rätselhafte Einschränkung des Ausdrucks „Person“ wird deutlicher, wenn wir einen weiteren Wesenszug des Versprechens näher betrachten, und zwar seinen Inhalt. Der Inhalt von Ansprüchen und Verbindlichkeiten verwirklicht sich in einem zukünftigen Verhalten, weswegen der Träger einer Verbindlichkeit

²² Vgl. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 188.

nur derjenige sein kann, der über sein Verhalten verantwortlich verfügen kann. Es erscheint deutlich, dass alles, was sich um einen sozialen Akt wie das Versprechen dreht, das Ergebnis der Freigebigkeit ist. Andererseits kann eine Person durch ein Versprechen über ihr zukünftiges Verhalten verfügen, sie kann jedoch durch einen willkürlichen Akt nicht darüber verfügen, was im Wesen der Person selbst gründet. Hierauf beruht die bereits erwähnte, von Reinach hervorgehobene tiefgreifende Unterscheidung zwischen Verbindlichkeiten und ethischen Verpflichtungen, welche nicht aus bloßen Akten entstehen können, weil sie „zur notwendigen, wenn auch nicht hinreichenden Bedingung die sittliche Rechtheit von Sachverhalten“²³ haben. Es gibt natürlich auch eine Verpflichtung zu einem dem Adressaten gegenüber ausgedrückten Versprechen, doch Reinach trennt die Bereiche voneinander, denn die Versprechung erfüllt dann einen Anspruch, der anders und mehr als die Verpflichtung ist, das Wort zu halten. Diese letzte Verpflichtung stützt sich eben auf die Versprechung.

Aber worin besteht dann die Bindung, die von der Versprechung entspringt? Zuerst ist die Versprechung „eine Willenserklärung; spezieller, es ist die Äußerung oder Kundgabe der Absicht, im Interesse eines anderen, dem gegenüber die Äußerung geschieht etwas zu tun oder zu unterlassen“²⁴. Offenbar fängt die spontane Bindung von jemandem, der jemand anderem etwas verspricht, mit einem Erlebnis an; aber dies leistet weder etwas Wirkliches, noch begründet es einen Anspruch. Selbst die bloße Äußerung dieses Willens genügt nicht, einen Anspruch entstehen zu lassen. Worauf stützt sich dann diese Bindung? Reinach lehnt die Erklärungen ab, welche in der Vergangenheit auf ein künstliches, vom Staat oder Gesellschaft garantiertes Abkommen oder auf eine Erwartung des Versprechensempfängers verwiesen. Der wesentliche Unterschied, um die Versprechungsbindung zu

²³ Vgl. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 153.

²⁴ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 157.

verstehen, besteht in der Trennung zwischen Versprechung und Kundgabe eines Willensentschlusses. Die Mitteilung an jemanden, dass ich vorhabe, etwas für ihn zu tun, stellt kein Versprechen dar. Beide Akte können dieselbe sprachliche Form haben, doch das erlaubt nicht, die beiden für identisch zu halten. Dieser Unterscheidung werden wir im Folgenden nachgehen, zuerst betrachten wir die Typologie des Versprechungsaktes.

Reinach schreibt genau vor, was als Akt gemeint wird und welchem Bereich das Versprechen zugewiesen werden soll. Als Ausgangspunkt kann phänomenologisch nur die Mannigfaltigkeit der Erlebnisse dienen, in denen sich ein tätiges Ich zeigt, das nicht passiv und von draußen etwas erfährt, sondern sich autonom und spontan zu diesem Draußen hin bewegt. Dort, wo die Akte der Intentionalität und Spontaneität charakterisiert werden, erweist sich das Ich als „der phänomenale Urheber des Aktes“. Aktiv ist allerdings kein Ich, das bloß einen Vorsatz hat, sondern dasjenige, das ihn fasst und einen spontanen Akt vollzieht. Beispiele für diese Akte sind „das Sichentschließen, das Vorziehen, das Verzeihen, Loben, Tadeln, Behaupten, Fragen, Befehlen“²⁵. Offenbar weisen diese Akte eine Differenz zueinander auf, die es hierbei hervorzuheben gilt. Das Entschließen kann – wenngleich es nicht muss – manifestiert sein. Dasselbe gilt nicht für weitere spontane Akte: Der Befehl und die Bitte kommen ohne Äußerung nicht zustande. Warum? Weil diese Akte an ein anderes Subjekt gerichtet sind, und jeder Akt auf seine eigene Weise, wie z. B. das Verzeihen und das Befehlen. Der Befehl bedarf, im Unterschied zur Verzeihung, eines Vernehmens: Erteilte Befehle, die nicht vernommen werden, erreichen nicht ihren Zweck, denn „sie sind wie geschleuderte Speere, welche niederfallen, ohne ihr Ziel zu erreichen“²⁶. Daher dürfen nur die spontanen und vernehmungsbedürftigen Akte als „sozial“ betrachtet werden.²⁷

²⁵ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 158.

²⁶ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 159.

²⁷ Es ist klar, dass nicht alle fremd-gerichteten Akte vernommen werden müssen, um als solche verstanden zu sein (zum Beispiel das Verzeihen).

Die sozialen Akte sind dann diejenigen wie das Befehlen, Bitten, Ermahnen, Fragen, Mitteilen, Antworten und noch andere, die ein Tun des Subjekts voraussetzen, das spontan, intentional und „fremdpersonal“ ist, d. h. sich an andere Personen wendet. Darüber hinaus sind als soziale Akte diejenigen zu betrachten, „welche von dem, der sie vollzieht, im *Vollzuge selbst* einem anderen zugeworfen werden, um sie in seine Seele einzuhacken“²⁸.

Schließlich ist für soziale Akte ihre äußere Manifestation wesentlich, und diese stellt nach Reinach den Körper dieses Aktes dar, während die illokutive Seite, d. h. das Erlebnis, eher die Seele dieser Akte ist. Gewiss muss diese äußere Manifestation freiwillig und bewusst sein: Das Erröten der Wangen stellt keine Manifestation eines sozialen Akts dar. Die sozialen Akte deuten auf eine Gemeinschaft hin, in der die Erlebnisse ihre Manifestation in dem von einer anderen Person Vernehmbaren finden. Das bedeutet aber, dass die von Reinach vorausgesetzte Gemeinschaft diejenige ist, auf die die Teilnehmer für einen Ausdruck ihrer Erlebnisse angewiesen sind.²⁹

Reinach unterscheidet ferner einige soziale Akte aufgrund der reziproken Verflochtenheit voneinander: Es gibt einfache soziale Akte, dann gibt es diejenigen, die andere soziale Akte voraussetzen, und diejenigen, die weitere soziale Akte als Folge verwirklichen. Außerdem legt Reinach ein weiteres wesentliches Merkmal der Eigentlichkeit dieser sozialen Akte in der Identität zwischen Innerem und Äußerem, zwischen Erlebnis und Ausdruck fest. Freilich ist das nicht immer der Fall, aber das Wesen der sozialen Akte bringt mit sich, dass die Frage den Willen enthält, sich über etwas Unbekanntes zu vergewissern, und dass die Bitte in der gewünschten Verwirklichung des in der Bitte Ausgesprochenen gründet. Eben die Notwendigkeit dieser

²⁸ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 160.

²⁹ Trotzdem haben wir schon gesehen, dass es eine Gemeinschaft gibt, in der kein Ausdruck und also keine direkte Mitteilung notwendig ist: Diejenige Gemeinschaft, die in einem Gebet, d. h. in einem inneren Erlebnis entsteht.

„Gleichartigkeit“ zwischen Erlebnis und Ausdruck ist der Grund für die Ablehnung des kausalen Zusammenhangs zwischen Erlebnis und Äußerung.³⁰ Aber was geschieht mit den sozialen Akten, in denen es keinen Vollzug, sondern einen Scheinvollzug gibt, der auf kein wahrhaftes Erlebnis verweist? Aufgrund seiner Perspektive wird dieses Problem von Reinach überhaupt nicht behandelt, auch weil dafür ein anderes Element ins Spiel gebracht werden müsste, das auch andere Philosophen als verstärkte Versprechung angesehen haben, der Eid oder das Gelübde.³¹

Nun kann nach derartiger Auslotung des Wesens der sozialen Akte das Spezifikum des Versprechens zusammengefasst werden: „Das Versprechen ist weder Wille noch Äußerung des Willens, sondern es ist ein selbstständiger spontaner Akt, der, nach außen sich wendend, in äußere Erscheinung tritt.“³² Reinach ist eben der Meinung, dass die Welt der rechtlichen Beziehungen sich nicht auf Willensentschlüssen, sondern auf die rechtlichen Wirkungen von sozialen Akten gründet. Um in einem Ausdruck der Versprechung den Ursprung von Anspruch und Verbindlichkeit anzusehen, ist es nicht nur notwendig, dass er mit einem Willensentschluss des Versprechenden verbunden ist, sondern auch dass der Adressat des Versprechens ihn versteht. Deswegen erscheint die Interpretation Michael Theunissens zutreffend, welcher in der Versprechungsbeziehung Reinachs eine Dialogik sieht.³³

³⁰ Vgl. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 170.

³¹ In Bezug auf das Verhältnis zwischen Versprechen und Eid sieht Reinach eine Unversöhnlichkeit zwischen der Kundgabe des Versprechens und seiner Annahme durch das Geloben oder ein anderes Versprechen, denn diese würden in ein *regressus in infinitum* führen (vgl. Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 172).

³² Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 166.

³³ Mit dieser Interpretation vertritt Theunissen auch die These, dass Reinach durch diese vermeintliche Identität zwischen innerem Geschehen und äußerlichem Ausdruck sich von einer transzendentalen Phänomenologie distanziert und gleichzeitig einem dialogischen Denken im Sinne Martin Bubers Philosophie nähert (vgl. Michael Theunissen, *Der Andere. Studien zur Sozialontologie der Gegenwart*. Berlin/New York 1977, 381).

Dieses Problem hat auch ein anderer Göttinger Schüler Husserls bedacht, Hans Lipps, der eben in Anlehnung an Reinach den unüberwindbaren hermeneutischen Aspekt betonte, der auf dem semantischen und nicht nur auf dem denotativen Charakter der Sprache beruht.³⁴ Der Adressat des Versprechens braucht eine Äußerung nicht formell zu akzeptieren, aber er muss sie verstehen, damit der mit dem Erlebnis des Trägers entstehende Kreis zwischen Verbindlichkeit und Anspruch sich schließt:

Mit der Kenntnisnahme des Versprechens entstehen – streng gleichzeitig – Anspruch und Verbindlichkeit. Ihre Träger und Gegner stehen in der früher schon gekennzeichneten Beziehung. Wir wollen das ganze auf Grund des Versprechens sich entfaltende Verhältnis als eine obligatorische bezeichnen.³⁵

Diese Beziehung beruht aber nicht auf sich selbst, wie z. B. das Eigentum, sondern in ihr liegt ein Streben nach der Verwirklichung ihres Inhaltes oder nach ihrer Auflösung. Dieser Bezug des Versprechens auf die Verwirklichung wird von Reinach wie die Zusammengehörigkeit der Bewunderung mit einem Kunstwerk oder der Empörung mit einer schlechten Handlung beschrieben. Wie bereits gesagt, kann auch der Verzicht eine Auflösung des Verbindlichkeitsverhältnisses sein: Dies ist ein sozialer Akt, der, obwohl er sich an eine andere Person bzw. an den Träger der Verbindlichkeit wendet, den Gegenstand der Versprechung intendiert. Auch in diesem Fall zeigt sich die Vernehmungsbedürftigkeit, da Verbindlichkeit und Anspruch sich erst in diesem Augenblick auflösen. Ein anderes Ereignis, das das Versprechungsverhältnis ungültig macht, ist der Widerruf. Auch dieser Sozialakt ist nicht fremdpersonal, sondern hat als intentionales Korrelat das Versprechen selbst. Aber welche

³⁴ Vgl. Lipps, *Bemerkungen über das Versprechen*, 97 f.

³⁵ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 172.

Bedingung die bindende Kraft eines Widerrufs unterstützen kann, kann Reinach meiner Meinung nach nicht überzeugend verdeutlichen, da sich ein bindendes Element des Widerrufs nicht auf der Grundlage des positiven Rechtes begründen lässt.

Bevor ich zum Schluss meines Beitrags gelange, möchte ich die Frage nach dem Verhältnis zwischen den aus der Versprechung entstandenen Verbindlichkeiten und den ethischen Verpflichtungen erneut stellen. Der Ausgangspunkt ist hierbei die Verschiedenartigkeit der Quellen:

Die sittliche Verpflichtung setzt voraus, daß ihr Inhalt sittlich recht ist. [...] Die Verbindlichkeit dagegen hat keinen sittlich rechten Sachverhalt zur Voraussetzung; sie gründet vielmehr ausschließlich in der Willenserklärung oder besser in dem Versprechen.³⁶

Reinach behauptet, dass es einerseits sittlich recht ist, der Erfüllungsverbindlichkeit zu entsprechen, aber dass diese „Sittlichkeit“ sich auf das Wesensgesetz der Versprechung bezieht und von ihrem Inhalt absieht. Bedeutet es vielleicht, dass das Versprechen auch mit einem unsittlichen Inhalt verbindlich ist? Gibt es hier eine sittliche Verbindlichkeit, versprochene böse Handlungen zu vollziehen? Reinach beantwortet beide Fragen mit einem Nein: Auch wenn die Unsittlichkeit des Versprechungsinhaltes das wesentliche Gesetz, das die Versprechung normiert, nicht auswechseln kann, muss sich der Konflikt zwischen Inhalt und Form der Versprechung zugunsten der Sittlichkeit vom Inhalt lösen, denn niemand kann dazu verpflichtet werden, eine unsittliche Handlung zu vollziehen. So wird das Unterlassen der Versprechungsverbindlichkeit gegenüber der Erfüllung dieser Verbindlichkeit vorzuziehen sein.

Reinachs Interesse besteht also darin, durch eine Lehre über das Versprechen die apriorische Grundlage des bürgerlichen Rechtes darzulegen. Die Art seiner Argumentation ist phänomenologisch,

³⁶ Reinach, *Die apriorischen Grundlagen*, 186.

insofern er versucht, nicht zu erklären, sondern die Evidenz dessen aufzuzeigen, was in den sozialen Akten und vor allem in der Versprechungsbeziehung geschieht. Dadurch entwirft er eine Welt von Wesensgesetzen, die wir meiner Meinung nach auch als virtuell einstufen können und in der die reine Form der sozialen Verhältnisse die vor-juristischen Beziehungen regelt.

Aber in der „Lehre“ Reinachs werden einige Züge nicht konsequent ausgeführt, so dass es gilt, näher auf diese einzugehen. Ich glaube nicht, wie Theunissen meint, dass die intentionale Beziehung um einer dialogischen Philosophie willen abzulehnen sei, aber zweifellos muss man zugeben, dass die Lehre Reinachs zwischen einer egologischen Subjektivität und einer personalen Bezüglichkeit schwankt. Die Dialogik, die von einer auf einem Versprechen begründeten Beziehung vorausgesetzt wird, dreht sich um einander begegnende Körper, die aber Reinachs Analyse nicht zur Geltung bringt, obwohl er selbst sich in Anlehnung an die Vernehmungsbedürftigkeit der Versprechung auf Gesten und Mienen beruft.

Eine weitere Voraussetzung, die Reinach nicht ausführt, aber die nichtsdestotrotz sehr bedeutsam ist, ist die gezogene Grenze zwischen der apriorischen Rechtslehre und jeder anderen historischen oder wissenschaftlichen Überlegung über das Recht. Diese Voraussetzung ist das wahrheitsgemäße Prinzip, das für die vorausgesetzte Identität zwischen Erlebnis und Ausdruck als wesentlich erscheint, während sie im Gegenteil quasi gar keine Rolle im Bereich des positiven Rechtes spielt.³⁷ Eben diese Notwendigkeit, zwischen Erlebnis und Ausdruck eine Entsprechung zu finden, führt zum Verständnis dessen, was apriorisch als die wahrhafte Kraft eines sozialen Akts im

³⁷ Die eidetische Rechtswissenschaft verwendet Sätze, die Urteile aussagen, also ihr Bereich ist der vom Wahren und Falschen; ganz in Gegenteil hat das positive Recht keinen Bezug auf die Frage nach der Wahrheit (vgl. Léon Loiseau, „Le pouvoir créateur de la disposition : un obstacle au Projet des Fondements?“, in: *Adolf Reinach. Entre droit et phénoménologie*, ed. Jocelyn Benoist, Jean-François Kervégan, Paris 2008 131–147, hier 132).

Allgemeinen und einer Versprechung im Besonderen betrachtet werden kann: Die Verbindlichkeit der Sprache.³⁸

Dass die apriorische Auffassung der Versprechungsverbindlichkeit bei Reinach keine Strafandrohung für denjenigen einschließt, der sein Wort nicht hält, ist einerseits Kennzeichnung der „Virtualität“ dieses Bereiches und auch zugleich seiner Perfektion. Reinach, der das römische Recht studierte, kannte ohne Zweifel die These Ulpians, wonach die Voraussicht einer Strafe für ein Gesetz Merkmal seiner Unvollkommenheit ist: Perfekt ist das Gesetz, das Strafe ausschließt.³⁹ Oder genauer: das Unwirksamkeit der gegen das Gesetz verstoßenden Handlung auch ohne Strafdrohung nach sich zieht.

Das apriorische Gesetz berücksichtigt keine Strafe, weil es sich auf die Schönheit der Sprachvollkommenheit richtet, in der die Mitteilung auf das Erlebnis verweist. Einige Jahre nach Reinachs Tod erklärte Walter Benjamin in seinem Aufsatz *Zur Kritik der Gewalt*, wie das Gespräch der menschliche „Ort“ sei, in dem die Gewalt keinen Platz hat, d. h. in dem die Reinheit der Sprache vor der Machtgewalt bewahrt wird.⁴⁰ Wenn wir das beachten, dann ist es einsichtig, warum nach Thomas Hobbes die Worte der Versprechung in dem natürlichen Zustand zu schwach sind und durch einen promissorischen Eid verstärkt werden müssen.⁴¹ Aber

³⁸ Vgl. Lipps, *Bemerkungen über das Versprechen*.

³⁹ Zitiert nach Giorgio Agamben. *Il sacramento del linguaggio. Archeologia del giuramento*, Roma/Bari 2008, 39.

⁴⁰ Walter Benjamin, *Zur Kritik der Gewalt*, in: *Gesammelte Schriften*, Bd. II.1, herausgegeben von R. Tiedemann e H. Schweppenhäuser, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1999, 192.

⁴¹ „The force of words being (as I have formerly noted) too weak to hold men to the performance of their covenants, there are in man’s nature but two imaginable helps to strengthen it. And those are either a fear of the consequence of breaking their word, or a glory or pride in appearing not to need to break it. [...] All therefore that can be done between two men not subject to civil power is to put one another to swear by the God he feareth: which swearing, or oath, is a form of speech, added to a promise, by which he that promiseth signifieth that unless he perform he renounceth the mercy of his

dieser Eid benötigt einen Staat, und dann eine rechtliche Gewalt im Sinne Benjamins, um Erfüllung zu gewährleisten. Reinach scheint sich dessen bewusst zu sein und richtet sich daher auf einen Bereich von virtuellen Beziehungen, in denen die von sozialen Akten entstehenden Verbindlichkeiten keine vom Staat gewährten Künstlichkeiten sind, sondern Verbindlichkeiten, die der Schönheit der Natur und der Sprache entsprechen. Also scheint dieser vor-juristische Bereich auch vor-politisch zu sein, wenn wir mit Politik alle innerweltlichen Machtverhältnisse meinen.

Eben deswegen ist das von Reinach ausgeführte Beispiel des römischen Sklaven höchst interessant. Die Sklaven durften für das damalige Recht keine Träger einer Versprechung sein, weil eben eine juristische Bestimmung das vorschrieb: Aber dieser weltlichen Bestimmung widerspricht das Wesensgesetz Reinachs, nach dem alle Personen Versprechungen empfangen und machen dürfen.

Schließlich möchte ich zusammen mit der vorliegenden Interpretation der Lehre Reinachs eine kurze Erläuterung der Bedeutung von Virtualität anbieten. Bei Reinach handelt es sich natürlich nicht um technologische Virtualität, d. h. um simulierte Realität, vielmehr um eine Anschauung der formell bindenden Kraft eines virtuellen Bereiches. Dieser Bereich aber scheint eben derjenige zu sein, den die philosophische Tradition als Ort für den Begriff des Menschlichen, bzw. des Menschen als *zoon logon echon* verwendet hat. Diese Virtualität kann man jedoch nicht durch einen Abstraktionsvorgang, d. h. durch die Entmaterialisierung des Innerweltlichen gewinnen, sondern erst durch eine reine Anschauung. So zeigt sich eine Sprachhaftigkeit, die rein formell gesehen ein Reich von Gesetzen ist, in dem die Lüge zu fehlen scheint. Der Ausdruck von Logos erkennt in seiner Reinheit keinen Widerspruch an und verleiht sich selbst, eben

God, or calleth to him for vengeance on himself“ (Thomas Hobbes, Leviathan, prepared for the McMaster University Archive of the History of Economic Thought, by Rod Hay, 1651, XIV– 87).

durch seine Reinheit, Kraft: Die Wirksamkeit des Versprechens besteht in seiner Reinheit. Die Nicht-Widersprüchlichkeit dieser „virtuellen“, bzw. wahrhaftigen Welt Reinachs scheint nicht anders zu sein als die menschliche Deklination des göttlichen Wortes, das nennend schafft, also ohne Zäsur zwischen Welt und Sprache.

Auf der anderen Seite erfordert aber diese Reinheit, die immer in seiner ursprünglichen Apriorität unberührt und makellos bleibt, eine wirkliche und interpersonale Dialogik, sonst würde ihre Wirksamkeit undekliniert und undekludierbar bleiben. Aber die metaphysische Reinheit, die in die weltliche Zerstreung fällt, macht sich zunächst und zumeist uneigentlich (wie Heidegger gezeigt hat), auch für die Augen einer „eigentlichen“ Phänomenologie.

Die apriorischen Gesetze des Rechtes sind also machtlos, insofern sie keine Kraft haben, in die Wirklichkeit überzugehen, es sei denn durch eine Gemeinschaft, die solche apriorische Gesetze mit ihren sozialen Akten verwirklicht. Diese Verbindlichkeit des Versprechens stützt sich auf einen weiteren Grund, und zwar auf dasjenige Vertrauen, auf das man nicht verzichten kann und das stillschweigend aber ständig jeden alltäglichen Augenblick unseres Lebens und unseres Miteinander-in-Beziehung-seins der menschlichen sprachlichen Gemeinschaft begleitet.⁴²

⁴² Nicht zufällig haben sich zwei der Münchener-Göttinger Phänomenologen, die das Thema der Gemeinschaft behandelt haben, ausdrücklich auf Reinachs *Grundlage* berufen: vgl. Dietrich v. Hildebrand, *Die Metaphysik der Gemeinschaft. Untersuchungen über Wesen und Wert der Gemeinschaft*, Regensburg 1955, 25 und Gerda Walther, „Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften“, in: *Jahrbuch für Philosophie und Phänomenologische Forschung*, Bd.VI (1923), 1-158, hier 15.