

## **Copyright Acknowledgment**

### **Publication Information**

Hösle, Vittorio. 1993. "Zur Dialektik Von Strategischer Und Kommunikativer Rationalität". Edited by Jean-Pierre Wils. *Orientierung Durch Ethik ? Eine Zwischenbilanz*, 11–35.

This publication is made available in our archive with grateful acknowledgment to the original publisher, who holds the copyright to this work. We extend our sincere appreciation.

The inclusion of this work in our digital archive serves educational and research purposes, supporting the broader academic community's access to the works of Vittorio Hösle.

### **Terms of Use**

Users are reminded that this material remains under copyright protection. Any reproduction, distribution, or commercial use requires explicit permission from the original copyright holder.

We are committed to respecting intellectual property rights and supporting the scholarly publishing ecosystem. If you are the copyright holder and have concerns about this archived material, please contact us immediately.

[obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de](mailto:obj-idealismus-heute.phil2@uni-bamberg.de)

Jean-Pierre Wils (Hrsg.)

# ORIENTIERUNG DURCH ETHIK?

Eine Zwischenbilanz

Ferdinand Schöningh

Paderborn · München · Wien · Zürich

25  
319  
. 5734  
1973

Die Deutsche Bibliothek – CIP – Einheitsaufnahme

**Orientierung durch Ethik?: Eine Zwischenbilanz /**  
Jean-Pierre Wils (Hrsg.). – Paderborn; München; Wien; Zürich:  
Schöningh, 1993  
ISBN 3-506-79752-2  
NE: Wils, Jean-Pierre [Hrsg.]

Gedruckt auf umweltfreundlichem, chlorfrei gebleichtem Papier

© 1993 Ferdinand Schöningh, Paderborn  
(Verlag Ferdinand Schöningh GmbH, Jühenplatz 1, D-33098 Paderborn)

Alle Rechte vorbehalten. Dieses Werk sowie einzelne Teile desselben sind urheberrechtlich geschützt. Jede Verwertung in anderen als den gesetzlich zugelassenen Fällen ist ohne vorherige schriftliche Zustimmung des Verlages nicht zulässig.

Printed in Germany. Herstellung: Ferdinand Schöningh, Paderborn

ISBN 3-506-79752-2

## Zur Dialektik von strategischer und kommunikativer Rationalität

Die Ausbreitung moralischer Reflexion im Ganzen einer Kultur gehört sicher zu denjenigen historischen Prozessen, die – ceteris paribus – positiv eingeschätzt werden müssen. Wer die Unhintergebarkeit reflexiver Strukturen begründungstheoretisch eingesehen und die Herausbildung von immer mehr Reflexivität als eine Haupttendenz der Entwicklung des Kosmos erkannt hat, kann schwerlich bestreiten, daß in der Bewußtwerdung der Prinzipien, die das eigene Handeln leiten, etwas Affirmatives liegt. Nur die kritische Reflexion auf die üblicherweise geringe Kohärenz dieser Prinzipien kann die Suche nach besseren motivieren; ohne sie ist moralischer Fortschritt kaum denkbar. Auf der anderen Seite ist offenkundig, daß dieser Prozeß zwei Gefahren in sich birgt. Auf die eine, praktische, ist von allen Gegenaufklärern zur Genüge hingewiesen worden: Die Phase der Kritik kann zu einer sittlichen Verunsicherung führen, deren letztes Resultat die zynische Bestreitung objektiv verbindlicher Normen ist. Die zweite Gefahr ist philosophisch unmittelbar relevant. Der berechtigte Wunsch, die Widersprüche in der lebensweltlichen Sittlichkeit auszuräumen, führt verständlicherweise zur Suche nach allgemeinen Prinzipien. Die Ungleichbehandlung Gleicher wird zu Recht abgelehnt; Differenzen, die auf reinen Machtverhältnissen beruhen, werden als unmoralisch zurückgewiesen. Doch sosehr diese Tendenz zur Universalisierung und Formalisierung im allgemeinen vernünftig ist, sosehr *kann* sie darauf hinauslaufen, die instinktiv erbrachten Differenzierungsleistungen der Tradition in einer Übersimplifikation zu unterbieten, die intellektuell eine Regressión auch und gerade dann darstellt, wenn sie mit dem Pathos größter moralischer Überlegenheit auftritt. Um ein Beispiel anzuführen: Daß die Heiligkeit des menschlichen Lebens zwar in allen Kulturen mehr oder weniger anerkannt, aber nur selten wirklich zur Grundlage des eigenen Rechtssystems gemacht wurde, ist in der Tat in höchstem Maße kritikwürdig; und die moralistischen Angriffe gegen ent-

sprechende Sittlichkeiten sind durchaus moralisch legitimiert, ja geboten. Problematisch wird allerdings der Standpunkt der Moralität, wenn er die Heiligkeit des menschlichen Lebens z.B. zur Grundlage der Ansicht macht, jeder Krieg sei stets und notwendig unmoralisch. Denn die These, daß nur die erklärte Bereitschaft zur Selbstverteidigung die Zahl der Aggressoren gering halte und dadurch Menschenleben rette, ist zumindest diskussionswürdig; und die Weigerung, sich auf eine Prüfung dieser Frage vorurteilsfrei einzulassen, ist weder intellektuell noch (da es eine Pflicht zu intellektueller Redlichkeit gibt) moralisch eine Leistung, die einem Achtung abnötigt. Mit den schrecklichen Vereinfachungen des abstrakten Moralismus, der einige wichtige, aber doch der furchtbaren Komplexität der Welt nicht gerecht werdende Abstraktionen verabsolutiert, kann sich eine Philosophie, die den Namen verdient, gerade dann nicht zufrieden geben, wenn sie die moralische Frage ernster nimmt als alles andere auf der Welt.

Es geht mir in diesem Beitrag nicht um eine konkrete Erörterung der größten moralisch-politischen Probleme der angewandten Ethik unserer Zeit, als da sind die ökologische Krise, die Entwicklungen der Gentechnologie, die Vertiefung der Kluft zwischen Norden und Süden und die neuen Möglichkeiten der Kriegsführung im Zeitalter der Massenvernichtungsmittel, und um den Nachweis, wie wenig angemessen ihrer Lösung der abstrakte Moralismus ist. Jene Fragen lassen sich nämlich ohne einzelwissenschaftliches Detailwissen und d.h. ohne eine bestimmte Form interdisziplinärer Zusammenarbeit nicht lösen, wie sie heute fast noch gar nicht besteht. Vielmehr will ich mich auf die Analyse einer Grundfrage der allgemeinen Ethik beschränken, die für alle konkreten materialen Probleme von großer Bedeutung ist: auf das Verhältnis von strategischer und kommunikativer Rationalität. Einer weitverbreiteten Theorie und, mehr noch, einer moralischen Stimmung zufolge ist strategische Rationalität für alles Böse in der Welt verantwortlich, während eine Lösung aller Probleme, privater wie öffentlicher, von Kommunikation erwartet wird. Dieses Ergebnis wird häufig als Quintessenz der Diskursethik ausgegeben, auch wenn zumindest Karl-Otto Apel seit der Einführung des sogenannten moralisch-strategischen Ergänzungsprinzips<sup>1</sup> ausdrücklich einen moralisch legitimen Gebrauch

---

<sup>1</sup> Kann der postkantische Standpunkt der Moralität noch einmal in substantielle Sittlichkeit „aufgehoben“ werden? Das geschichtsbezogene Anwendungsproblem der Diskursethik zwischen Utopie und Regression (1986), jetzt in: Diskurs und Verantwortung, Frankfurt 1988, 103-153.

strategischer Rationalität anerkennt. Ja, gelegentlich findet sich außerhalb der eigentlich akademischen Diskussion die Überzeugung, nicht nur sei in der Politik strategisches Denken abzulehnen; auch im Privatleben sei kommunikative Offenheit die *einzige* moralische Norm. So drängt sich einer sozialpsychologischen Betrachtung der Eindruck auf, als sei die Hemmschwelle bedeutend gesunken, die einen reifen Menschen gewöhnlich davor zurückhält, gewisse Dinge anderen Menschen mitzuteilen. Das Sinken dieser Hemmschwelle wird nun nicht, was noch verständlich wäre, als ein Nachgeben gegenüber einem starken Kommunikationsbedürfnis entschuldigt; es wird vielmehr als große moralische Leistung gewürdigt und gepriesen. Ja, manchmal scheint sich geradezu die Ansicht zu finden, alles sei moralisch legitim, wenn es nur mitgeteilt und nicht verborgen werde. Der Bruch eines Versprechens etwa wird damit gerechtfertigt, man habe den Geschädigten davon rechtzeitig in Kenntnis gesetzt, daß man sich nicht mehr an das Versprechen gebunden fühle. Moralisches Verhalten und kommunikative Offenheit scheinen einigen als synonym zu gelten, während der gesunde Menschenverstand stets der Ansicht war, daß weder jede Kommunikation als solche schon moralisch ist noch daß jedes moralische Verhalten auf Kommunikation reduzierbar ist. Im folgenden will ich zunächst versuchen, strategische und kommunikative Rationalität zu definieren und ihren Ort innerhalb einer Theorie der Rationalitätsformen zu bestimmen (I). Zweitens will ich das phänomenale Spektrum zwischenmenschlichen Verhaltens analysieren, dessen Grenzpunkte durch in höchstem Maße strategisches und in höchstem Maße kommunikatives Benehmen bestimmt werden (II). Drittens will ich normative Kriterien dafür entwickeln, wann strategisches Verhalten erlaubt, ja geboten ist (III). Ein Ziel dieses Abschnitts ist zu zeigen, inwiefern nur ein Zusammenspiel beider Formen von Rationalität moralisch verantwortliches Handeln konstituiert – die Verabsolutierung der einen Form von Rationalität treibt, so wird sich zeigen, die andere in einer eigentümlichen Dialektik hervor.

## I. Zur Theorie der Rationalitätsformen

In Anbetracht der pauschalen Rationalitätskritik, wie sie im Gefolge des späten Heidegger besonders die gegenwärtige französische Philosophie kennzeichnet, kann die Bedeutung des Programms einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen kaum überschätzt werden.<sup>2</sup> Nur eine solche Theorie gestattet eine Kritik an den zu Recht als gefährlich empfundenen Gestalten der Rationalität, ohne doch auch diejenigen Momente des Logos zu verabschieden, auf deren Grundlage die gefährlichen Konsequenzen jener einseitigen Rationalitätstypen allein bewältigt zu werden vermögen; nur eine solche Theorie vermag dem performativen Selbstwiderspruch zu entgehen; nur kategoriale Differenzierungen können schließlich dem phänomenalen Bestand der recht vielschichtigen Erscheinung „Vernunft“ gerecht werden.<sup>3</sup> In der Tat hat die Tradition spätestens seit Platon Unterscheidungen eingeführt, die man nicht unterbieten sollte.

Platon und Aristoteles differenzieren erstens noetisches und dianoetisches Denken: Während jenes Prinzipien erfaßt, geht dieses, als axiomatisch-deduktives Denken, von den Axiomen aus, die es selbst nicht weiter hinterfragt.<sup>4</sup> Zweitens unterscheidet Aristoteles zwischen theoretischer, praktischer und poetischer Philosophie.<sup>5</sup> Auch wenn in Aristoteles' unscharfem Begriff des Hervorbringens – das technische Gegenstände ebenso wie Dichtungen, nicht aber etwa Institutionen um-

<sup>2</sup> Vgl. K.-O. Apel, Die Herausforderung der totalen Vernunftkritik und das Programm einer philosophischen Theorie der Rationalitätstypen, in: Philosophie und Poesie. Otto Pöggeler zum 60. Geburtstag, hg. von A. Gethmann-Siefert, Stuttgart-Bad Cannstatt 1988, 17-43.

<sup>3</sup> Es bleibt auffällig, wie gering die Differenzierungsleistungen gegenwärtigen postmodernen Denkens sind, auch wenn Differenz eine seiner Lieblingskategorien ist (vgl. J. Derrida, *L'Écriture et la différence*, Paris 1967). Zahlreichen selbstwidersprüchlichen Werken der Tradition ist wenigstens eine gewisse analytische Potenz nicht abzusprechen (Nietzsche etwa hat einige moralische Phänomene beschrieben, die vor ihm ignoriert worden waren); aber bei der Lektüre von J.-F. Lyotards „La condition postmoderne“ (Paris 1979) wird man den Eindruck nicht los, daß die analytischen Leistungen des Verfassers zu einem Verständnis der gegenwärtigen Situation nichts beitragen, sondern von beklemmender Dürftigkeit sind.

<sup>4</sup> Vgl. dazu K. Oehler, Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles, München 1962.

<sup>5</sup> Vgl. Topik 145a15ff, Metaphysik 1025b25 und 1064a16f.

faßt – Gründe genug für die Vernachlässigung einer Philosophie der Poiesis in der späteren Tradition liegen, läßt sich doch sagen, daß die Poietik u.a. Ansätze zu einer Philosophie des Technischen enthält – die freilich bezeichnenderweise über Ansätze nicht hinauskommen. Die technische Rationalität nimmt an Bedeutung zweifelsohne in der frühen Neuzeit zu; in dieser Zeit geschieht auch eine eigentümliche Unterordnung der theoretischen Erkenntnis unter die Zwecke der technischen Rationalität.

Wer das sechste Buch der „Nikomachischen Ethik“ mit dem fünften Kapitel von Hobbes' „Leviathan“ vergleicht, spürt sofort, welche einschneidenden Veränderungen im Rationalitätsbegriff stattgefunden haben. Aristoteles behandelt bekanntlich fünf intellektuelle Grundhaltungen: *techné*, *epistémé*, *phronésis*, *sophia* und *nú*s. Der *Nú*s, das Vermögen der Einsicht in die Prinzipien, ist bei Hobbes ebenso verschwunden wie die *Sophia*, die *Nú*s und *Epistémé* bei der Erkenntnis der erhabensten Seinsformen verbindet. Während Platon im Liniengleichnis der „*Politeia*“ die mathematische Rationalität, die *Dianoia*, der philosophischen *Noesis* unterordnet, reduziert Hobbes von Anfang an den Begriff der Vernunft auf denjenigen des mathematischen Kalküls: „For REASON, in this sense, is nothing but Reckoning ...“<sup>6</sup> Zwar spricht auch Hobbes von „*sapience*“; aber sie hat nichts mehr mit der Erkenntnis der Grundstrukturen des Seins zu tun, sondern rückt in die Nähe der „*prudence*“, in der die *Phronésis*, freilich beraubt um das eigentlich moralische Moment, weiterwirkt: *Sapience* ist die durch abstraktes technisches Wissen ergänzte Fertigkeit, Ziele durchzusetzen. Während Aristoteles als Repräsentanten der Weisheit Anaxagoras und Thales anführt, die zwar nicht ihren eigenen Vorteil wahrzunehmen verstünden, denen man aber doch ein Wissen um bedeutende, rätselhafte, fürs praktische Leben unnütze Dinge zuschreibe, führt Hobbes bezeichnenderweise ein Beispiel aus der Kunst des Tötens an – der strategischen Disziplin *par excellence*, wie die Etymologie des Wortes „strategisch“ zeigt: „But to make their difference appeare more cleerly, let us suppose one man endued with an excellent naturall use, and dexterity in handling his armes; and another to have added to that dexterity, an acquired Science, of where he can offend, or be offended by his adversarie, in every possible posture, or guard: The ability of the former, would

<sup>6</sup> Th.Hobbes, *Leviathan*, edited with an introduction by C.B.Macpherson, London/Harmondsworth 1987, 111.



be to the ability of the later, as Prudence to Sapience; both usefull; but the later infallible.“<sup>7</sup> Auch der Begriff der Wissenschaft wird einer radikalen Veränderung unterworfen: Ist der Gegenstand der Wissenschaft bei Aristoteles notwendig und ewig, handelt die Wissenschaft bei Hobbes von empirisch bestehenden Kausalzusammenhängen. Zwar beginnt Hobbes seine Erörterung von „science“ mit Reflexionen, die an Platon und Aristoteles erinnern und die auf den Deduktionszusammenhang zwischen Axiomen und Theoremen verweisen; aber der radikale Unterschied zwischen beiden Wissenschaftsbegriffen wird deutlich in Hobbes' Übergang von logischen Gründen zu realen Ursachen und schließlich in der klaren Ausrichtung der Wissenschaft auf praktische Ziele, die im Schlußsatz zum Ausdruck kommt: „Because when we see how any thing comes about, upon what causes, and by what manner; when the like causes come into our power, wee see how to make it produce the like effects.“<sup>8</sup> Das letzte Ziel der Wissenschaft ist das Machen und dieses Machen ist von keinen normativen Prinzipien mehr geleitet, die die natürlichen Triebe nach Selbsterhaltung und Machterweiterung transzendierten.

Während Hobbes nur hypothetische Imperative kennt, die im Bereich der Zweck-Mittel-Rationalität verbleiben, ist es eine der großartigsten Leistungen Kants, begriffen zu haben, daß ethische Rationalität unter keinen Umständen auf Zweck-Mittel-Rationalität zurückgeführt werden kann – geht es in ihr doch nicht um die Frage, welche Mittel erforderlich sind, um bestimmte Zwecke zu erreichen, sondern um das viel grundsätzlichere Problem, welche Zwecke legitim sind. Freilich fehlt in Kants Programm der Vernunftkritik eine „Kritik der hermeneutischen Wissenschaften“; das Problem des Verstehens des anderen Subjekts ist noch nicht einmal als Problem erfaßt, geschweige denn gelöst. Nach Anfängen bei Vico und Herder im 18. Jahrhundert wird die methodologische und ontologische Durchdringung der Welt des intersubjektiven Geistes im 19. und 20. Jahrhundert zu einer der wichtigsten Aufgaben der Philosophie. Sosehr die diesbezüglichen Arbeiten, etwa Diltheys, einen Fortschritt über Kant darstellen, so wenig haben sie gewöhnlich das Eigenrecht moralischer Rationalität begriffen. Die Ethik wird vielmehr verwechselt mit der Beschreibung der verschiedenen historisch verwirklichten Formen von Rationalität, und der Relativismus des Historismus ist die Folge. Nur sehr wenige Philosophen des 20. Jahrhunderts haben

---

<sup>7</sup> Op.cit., 117.

<sup>8</sup> Op.cit., 115.

es geschafft, das Verhältnis der Ethik zu den Geistes- und Sozialwissenschaften adäquat zu bestimmen.

Es ist vor diesem Hintergrund, daß die Apelsche Rationalitätstheorie eine besondere Bedeutung erhält. Einerseits lehrt Apel die Irreduzibilität des Verstehens auf das Erklären; ebenso nachdrücklich hält er andererseits an der unbedingten Geltung der ethischen Rationalität fest, die jede hermeneutische Rationalität transzendiere. Insgesamt nimmt Apel vier Formen von Rationalität an, von denen die jeweils spätere die vorangegangene begründe (statt von ihr begründet zu werden): szientifische, technologische, hermeneutische und ethische Rationalität.<sup>9</sup> Die technologische (zweckrationale) Rationalität unterteilt Apel dabei in instrumentelle und strategische – in ersterer gehe es um Subjekt-Objekt-, in dieser um Subjekt-Subjekt-Relationen. Da im Zentrum seiner Ethik der Begriff der Kommunikation steht, läßt sich sagen, daß kommunikative Rationalität bei ihm hermeneutische und ethische Rationalität übergreift: Die Wendung von der bloßen Deskription von Kommunikationsprozessen zu ihrer normativen Ausrichtung auf die Bedingungen einer idealen Kommunikationssituation kennzeichnet in seinen Augen den Übergang von der hermenutischen zur ethischen Rationalität. Sosehr ich Apels tetradische Rationalitätstheorie für eine der bedeutendsten Leistungen der Gegenwartsphilosophie halte, sowenig kann ich ihr doch in allen Punkten folgen. Übereinstimmung herrscht in zwei negativen Überzeugungen: Weder läßt sich Ethik auf Verstehen, noch Verstehen auf Erklären zurückführen. Die entscheidende Divergenz besteht darin, daß ich in Apels Rationalitätsformenlehre einen Platz für das vermisste, was die Alten *Theoria* nannten. Ganz wie Hobbes geht Apel erstens davon aus, daß die technische Intervention in die Natur sowohl Bedingung der Möglichkeit von Naturwissenschaft als auch ihr eigentliches Telos sei. Dagegen scheint mir erstens die Betrachtung der Natur ebenso wie der mathematischen Welt eine in sich wertvolle Tätigkeit auch für den Fall, daß es keine technische Anwendung der entsprechenden Erkenntnisse gäbe; und für die Mathematik scheint es mir offenkundig, daß sie geltungstheoretisch nicht auf irgendwelche technischen Interventionen angewiesen ist.<sup>10</sup> Selbst für die Naturwissenschaft scheint es mir kontingent zu sein, daß in der Großzahl der Fälle ihr Fortschritt Experimente

---

<sup>9</sup> Vgl. K.-O. Apel, *Die Erklären-Verstehen-Kontroverse in transzendentalpragmatischer Sicht*, Frankfurt a. Main 1979, 27.

<sup>10</sup> Dies halte ich gegen Hugo Dingler und Paul Lorenzen fest.

und damit technische Eingriffe benötigt – für die Astronomie war dies Jahrtausende lang nicht der Fall. Zweitens fehlt bei Apel jeder Platz für die spezifisch philosophische Theoria neben der einzelwissenschaftlichen – für die Wesensschau neben der Kausalanalyse. Das *verum-factum*-Prinzip der neuzeitlichen Erkenntnistheorie wird von Apel ohne weiteres übernommen;<sup>11</sup> es ist dominierend auch in seiner praktischen Philosophie, die ausschließlich Handlungen festlegen will und in der die Betrachtung einer vorgegebenen Wertordnung keine Rolle spielt. Überhaupt ist Apels Begriff der ethischen Rationalität insofern extrem verkürzt, als Apels Ethik rein formal, ja ausschließlich prozedural ist. Die Idee eines rationalen Konsenses scheint mir aber keinen Sinn zu machen, wenn es nicht eine objektive Güter- und Werthierarchie gibt.<sup>12</sup> Hinter Max Schelers Kritik am Formalismus<sup>13</sup> sollte m. E. die Ethik nicht zurück, auch wenn ich mit der Diskursethik Begründungsdesiderate anerkenne, denen Scheler nicht gerecht geworden ist, und auch wenn ich seinen Emotivismus nur mit Bezug auf das Motivations-, nicht jedoch das Geltungsproblem teile. Immerhin ergibt sich aus dem Programm einer materialen Wertethik, daß es auch Pflichten gegen sich selbst gibt; ethische Rationalität läßt sich also keineswegs auf kommunikative Rationalität zurückführen, auch wenn ich durchaus anerkenne, daß es besonders werthafte Formen von Kommunikation gibt – Formen, die im übrigen die Diskursethik nicht analysiert hat, da sie Kommunikation auf den Austausch von Argumenten verkürzt.

Allgemeiner ist der Einwand, das Programm einer linearen Ordnung der Rationalitätstypen sei insofern problematisch, als z.B. theoretische und praktische Rationalität deswegen nicht in ein einfaches Überordnungserhältnis zu bringen seien, weil jede Form unter dem Gesichtspunkt der anderen betrachtet werden könne. Ich kann mir die praktische Frage stellen, ob und unter welchen Bedingungen theoretische Erkenntnis sittlich erlaubt sei; ich kann aber auch umgekehrt praktisches Handeln theoretisch betrachten – sei es explanatorisch-kausal, sei es im Hinblick auf die Wesensgesetze, die diese Sphäre bestimmen.

<sup>11</sup> Zum *verum-factum*-Prinzip als Wesen der modernen Wissenschaft und Philosophie s. meine „Philosophie der ökologischen Krise“, München 1991.

<sup>12</sup> Vgl. hierzu meine Kritik in „Die Krise der Gegenwart und die Verantwortung der Philosophie. Transzendentalpragmatik, Letztbegründung, Ethik“, München 1990, bes. 251ff.

<sup>13</sup> Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Bern/München 1980.

Mir selbst scheint die grundlegende Dichotomie innerhalb einer Theorie der Rationalität diejenige zwischen theoretischer und praktischer Vernunft zu sein. Orthogonal dazu nehme ich eine Einteilung in Erkenntnis des Prinzips und des Prinzipiats ein. Die Prinzipienerkenntnis in der theoretischen Philosophie ist m.E. die Metaphysik, zu der sich die einzelwissenschaftliche Erkenntnis ebenso verhält wie die Zweckrationalität zur Wertrationalität im Bereich der praktischen Philosophie. Das Verschwinden der Metaphysik geht daher m.E. notwendig Hand in Hand mit der Beseitigung der Wertrationalität; zumindest kann sich ohne eine Metaphysik die Ethik nur auf immer leerere Formalitäten reduzieren, wie schon bei Kant, aber noch mehr in der Diskursethik ersichtlich ist. Innerhalb der theoretischen, wie der praktischen Vernunft nehme ich ferner einen Bezug auf die drei grundlegenden ontologischen Sphären der empirischen Welt an, als da sind die Welt des Physischen, die des Psychischen und die des Sozialen. Äußere Erfahrung, innere Erfahrung und Verstehen sind die drei grundlegenden erkenntnistheoretischen Operationen, mit denen wir die drei Welten erfassen. In der praktischen Philosophie entsprechen den drei Welten auf der Ebene der Wertrationalität Pflichten gegenüber der Natur, gegenüber sich und gegenüber anderen Vernunftwesen, auf Ebene der Zweckrationalität technisches Handeln im engeren Sinne (als Eingriff in die Natur), sowie strategisches Handeln. (Von der schwierigen Frage, ob zweckrationales Handeln sich selbst gegenüber denkbar ist, will ich hier absehen.)

Aus der skizzierten Rationalitätstheorie erhellt sofort, daß strategisches Handeln keineswegs per definitionem schlecht ist. Ebenso wie die Metaphysik ohne die Einzelwissenschaften nur einen sehr kleinen Teil der Wirklichkeit erkennen würde, würde auch menschliches Handeln nur eine geringe Wirkung auf die Welt haben, wenn nicht zweckrationales Handeln seine Anwendbarkeit sichern würde. Normen ergeben sich gewöhnlich als Konklusionen zweier Prämissen, einer apriorischen, die etwa statuiert, a sei ein Wert, und einer empirisch-zweckrationalen, die erklärt, b sei ein notwendiges Mittel für a; daraus ergibt sich unter bestimmten Bedingungen die Pflicht, b zu tun. Daß und unter welchen Bedingungen menschliches Leben ein Wert sei, ist ohne Zweifel kein empirischer Satz; aber erst die Medizin als zweckrationale Wissenschaft trägt in vielen Fällen zur Bewahrung des entsprechenden Wertes bei. Das Beispiel zeigt, glaube ich, deutlich, warum eine generelle Ablehnung der Zweckrationalität absurd ist – gefährlich ist nur eine Verselbständigung der Zweckrationalität, die die normative Frage vergißt; und der Verdacht ist durchaus begründet, daß im technischen Zeitalter eine

solche Autonomisierung der Zweckrationalität mit Bezug auf verschiedene Subsysteme statthat. Bezüglich der Medizin wäre einerseits an die gegenwärtige Abtreibungskultur zu erinnern, die etwa durch den Hippokratischen Eid verboten worden war, andererseits an die sinnlose Praxis der Lebensverlängerung um jeden Preis, die die philosophische Frage, was ein Leben in Menschenwürde ist, nicht mehr zu stellen vermag.

Die Medizin hat innerhalb der zweckrationalen Disziplinen insofern einen besonderen Status, als sie zwar mit Menschen, aber doch mit deren Leibern zu tun hat; sie vermittelt insofern zwischen den Ingenieurwissenschaften und den Sozialtechnologien, zwischen den technischen und den strategischen Formen zweckrationalen Handelns. Doch auch gegenüber den rein strategischen Formen scheinen mir generelle moralische Zweifel unbegründet. Nach der oben angeführten Definition verstehe ich unter strategischer Rationalität jede Zweckrationalität, die ihre Ziele am intersubjektiven Material verwirklicht. Wenn bestimmte soziale Ziele erstens moralisch sind und zweitens allgemein gewollt werden, besteht kaum etwas Bedenkliches darin, strategisches Wissen einzusetzen, um sie zu erreichen. Was ist gegen organisationspsychologisches know-how zu sagen, um den Ablauf bestimmter billigenswerter sozialer Prozesse zu beschleunigen? Selbst die perfektste Demokratie könnte ohne strategische Rationalität nicht bestehen – jeder Wahlleiter (um von höheren Aufgaben und Verantwortungen zu schweigen) wäre hoffnungslos überfordert, wenn er kein organisatorisches, also strategisches Wissen hätte, und die rührende Hilfslosigkeit, die so kennzeichnend ist für Philosophen und abstrakte Moralisten, die praktisch wirksam zu werden versuchen, ist nur ein Beweis *e contrario* für die Unumgänglichkeit strategischer Rationalität, um etwas in der Welt zu bewegen und die Sphäre wohlmeinender Absichten zu verlassen.

Das moralische Unbehagen, das irgendwie trotzdem bestehen bleibt, rührt aus drei Quellen. In der zweiten Formulierung des kategorischen Imperativs lehrt Kant bekanntlich, man dürfe die Menschheit sowohl in der eigenen als auch in der Person eines anderen niemals bloß als Mittel brauchen;<sup>14</sup> dies scheint aber in strategischem Verhalten zu geschehen. Immerhin ist zu beachten, daß der kategorische Imperativ nur verbietet, sich und andere *ausschließlich* als Mittel zu benützen – Kant war Realist genug, um zu wissen, daß eine partielle Instrumentalisierung unumgänglich ist. In strategischem Verhalten als solchem liegt es nun keineswegs, daß die Instrumentalisierung total ist. Zweitens ist strategi-

<sup>14</sup> Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, A 67

sches Verhalten – zwar keineswegs begriffsnotwendig, aber doch in der Regel – mit der Realisierung von Zielen beschäftigt, an deren Verhinderung andere ein Interesse haben. Ich betone ausdrücklich, daß dies keineswegs aus dem Begriff strategischer Rationalität folgt; auch das Erreichen von allen gewollter Ziele bedarf strategischer Fähigkeiten. Aber da die Menschen Organismen sind, die Selbsterhaltung und Machterweiterung anstreben, da auch viele soziale Gebilde als partikulare Selbsterhaltungssysteme angesehen werden können, sind Konflikte vorprogrammiert; und es versteht sich, daß strategische Fertigkeiten diese Konflikte verschärfen, da mit der effizienteren Organisation des sozialen Stoffes (ebenso wie mit den Fortschritten in der Naturbeherrschung) größere Machtklumpen aufeinander prallen. Der dritte Einwand gegen die strategische Rationalität folgt aus einer weiteren Eigentümlichkeit des Menschen, daß er nämlich im Kampf um die Verwirklichung seiner Ziele seine mittelbaren und unmittelbaren Absichten zu verbergen vermag. Mehr noch als Gewalt können List und Betrug geeignete Mittel sein, die eigenen Zwecke durchzusetzen; und wenn die strategische Rationalität nicht mehr die Frage nach der Legitimität der eigenen Mittel und Zwecke zu stellen, geschweige denn zu beantworten vermag, dann ist der Einsatz von List geradezu vorprogrammiert. Es ist in der Tat diese Verwendung von List zum Zwecke der Durchsetzung der eigenen Absichten gemeint, wenn man „strategisch“ „kommunikativ“ entgegensetzt. Als strategisch in diesem Sinne gilt ein Mensch, der ständig Hintergedanken hat, die er nicht mitteilt, nicht kommuniziert, ja der durchaus auch Dinge sagt, die er nicht denkt, der also lügt. Nochmals: Nach der oben angeführten Definition von strategischer Rationalität ist keineswegs jedes strategische Verhalten „strategisch“ in diesem letzteren, nicht-kommunikativen Sinne; der Einsatz für allgemein anerkannte, ja selbst für Individual- oder Gruppeninteressen kann vollständig offen sein. Doch ist dieses letztere Verhalten das eigentlich moralische Problem; denn während strategisches Verhalten in den eingangs angeführten Beispielen zwar über das ethische Prinzip hinausführt, steht es keineswegs in Widerspruch zu ihm. Dies scheint hingegen im zuletzt angeführten Verhalten der Fall zu sein, wenn denn, wie die Diskursethik mit guten Gründen meint, kommunikative Offenheit Bedingung der Möglichkeit gemeinsamer Wahrheitserkenntnis und daher als – zumindest *ein* – Prinzip der Ethik letztbegründbar ist.

## II. Strategisches und kommunikatives Benehmen in der Phänomenologie menschlichen Verhaltens

Bevor ich mit der moralischen Bewertung verschiedener Formen strategischen bzw. kommunikativen Verhaltens beginne, will ich mich zunächst der Phänomenanalyse widmen. Festzustellen ist gleich zu Beginn, daß Bedingung der Möglichkeit der Differenz von strategischem und kommunikativem Handeln die Dualität von Leib und Seele ist. Gäbe es keine Innenseite, würde sich das Problem, was hinter dem äußeren Verhalten stecke, gar nicht ergeben. Aber auch der unmittelbare Kontakt zwischen zwei leiblosen Seelen – eine Möglichkeit, deren Realität ich nicht behaupte, die ich aber auch nicht für a priori ausgeschlossen erachte – würde strategisches Verhalten unmöglich und Kommunikation überflüssig machen; denn die Seelen würden einander gleichsam nackt gegenüberreten. Mit tiefem Sinn für den Wesenszusammenhang zwischen Leiblichkeit und Kommunikation hat Dante im *Paradiso* die merkwürdige Erfahrung geschildert, daß die Seligen immer schon genau wußten, was er sagen würde, bevor er den Mund öffnete; ihr wissendes Lächeln ersetzt die manchmal mühsamen Versuche der Kommunikation, die noch für das *Inferno* charakteristisch sind.

Leibwesen können ihre Innenseite einander primär durch die Sprache eröffnen. Sicher ist die Auffassung naiv, es gäbe eine von der Sprache unbeeinflusste Innenseite – was wir empfinden, ist offenbar *auch* eine Folge der sprachlichen Mittel, die uns zur Verfügung stehen. Innovative Dichter schildern nicht bloß zum ersten Mal altbekannte Erlebnisse; durch ihre Schilderungen setzen sie viele Menschen überhaupt erst instande, ihre eigene Innenseite wahrzunehmen. Ich sage freilich „wahrnehmen“, weil ich durchaus nicht der Ansicht bin, der etwa Apel zuzuneigen scheint, daß es keinen vorsprachlichen Bewußtseinsstrom gebe. Wie die Phänomenologie<sup>15</sup> gehe ich vielmehr von einem solchen aus, auch wenn das distinkte Wahrnehmen der einzelnen Differenzierungen dieses Stromes m.E. von dem Vorhandensein einer Sprache abhängt. Aber die existierende Sprache vermag nicht immer den inneren Reichtum adäquat auszudrücken; und vermutlich ist das Leiden derjenigen, denen kein Gott gab zu sagen, was sie leiden, noch schmerzlicher

<sup>15</sup> Zum folgenden vgl. M.Scheler; *Wesen und Formen der Sympathie*, Bern/München 1974, 246f.

als dasjenige der Dichter, auch wenn sie nicht so eloquent darüber zu reden vermögen. Die Schablonen, die die Sprache zur Verfügung stellt, sind zwar ein Kategorisierungsinstrument, das immerhin noch besser ist als unartikulierte Stummheit; aber gerade in Epochen, in denen sich die Innenseite des Menschen erweitert, können sie eine furchtbare Angst vor unentrinnbaren Mißverständnissen erzeugen – ich erinnere an Hofmannsthals „Schwierigen“, aber auch an Schillers Verse „Spricht die Seele, so spricht, ach, die Seele nicht mehr“. Doch nicht nur kann die Sprache zu Mißverständnissen führen; sie kann auch ausdrücklich zum Zwecke eingesetzt werden, einen anderen (manchmal auch sich selbst) über den Zustand der eigenen Innenseite zu betrügen. Immerhin ist es von Wichtigkeit zu begreifen, daß die Lüge erstens Verständnis des Mitgeteilten voraussetzt; wer die Botschaft eines anderen nicht versteht, kann von ihm auch nicht belogen werden. Zweitens ist die Lüge insofern parasitär, als sie, um zu wirken, den Schein der Wahrheit annehmen muß: Sie setzt das, dessen Negation sie ist, voraus, was man von der Wahrheit nicht sagen kann.

Neben der Sprache ist auch der äußere Ausdruck einer Person-Mimik, Gestik, usf. – Manifestation seiner Innenseite. (Dies gilt um so mehr, je besser man einen Menschen kennt; denn dann weiß man u.U., auch ohne ihn anzusehen, wie er auf ein bestimmtes Ereignis reagieren wird. Gewöhnlich wirken Kenntnis des vorangegangenen Bewußtseinstromes und Beobachtung des äußeren Ausdrucks zusammen, wenn man die Innenseite eines anderen Menschen zu verstehen sucht.) Während die Beziehung zwischen Worten und Bewußtseinszuständen zumindest in den entwickelten Sprachen<sup>16</sup> eine Zeichenrelation, also willkürlich ist, spricht manches für die Annahme, daß die Beziehung zwischen manchen Ausdrucksphänomenen und den ihnen korrespondierenden Zuständen der Innenseite nicht vollständig kontingent, also nicht etwa ein bloßes Resultat der Evolution ist, das auch ganz anders hätte ausfallen können. Klar ist jedenfalls, daß für den Menschen der Ausdruck viel schwerer zu kontrollieren ist als die Sprache – ich kann in Worten eine Freude heucheln, die mein Gesichtsausdruck nur zu leicht widerlegen wird. Immerhin zeigt das Phänomen der Schauspielkunst, daß die Abkoppelung des Ausdrucks von der Innenseite wenigstens partiell möglich ist, sosehr der Kunstcharakter der Schauspielerei auch wie-

---

<sup>16</sup> Ich sehe hier ab von einem möglichen onomatopoetischen Beginn der Sprache, wie ihn etwa Platon, Vico, Herder annehmen.



der einen sehr engen Zusammenhang von Innen- und Außenseite voraussetzt.

Es scheint mir für eine historische Betrachtung offenkundig, daß sowohl onto- als auch phylogenetisch die Fähigkeit, sich zu verstellen, mit der Zeit zugenommen hat. Der archaische Mensch ist ebenso wie das Kind zur Lüge unfähig (um von der Kontrolle des eigenen Gesichtsausdrucks zu schweigen). Schon der Übergang von der *Ilias* zur *Odyssee* zeigt trefflich den epochemachenden Wandel: Während Achill Verstellung aufs tiefste zuwider ist, lebt das spätere Epos von den ständigen Lügen seines Helden, die z.T. geradezu als Selbstzweck genossen werden.<sup>17</sup> Offenbar ist eine weitere einschneidende Zäsur in der frühen Neuzeit gegeben. Indem Descartes die Subjektivität aus der Welt herausreflektiert, legt er die Grundlage für eine neue Leib-Seele-Theorie, deren dualistischer Charakter weltgeschichtlich einzigartig ist. Mit der Abkopplung der Innenseite von der Außenseite erhält natürlich auch die strategische Rationalität ganz neue Entfaltungsmöglichkeiten; bzw. umgekehrt, die Cartesische Leib-Seele-Theorie ist ein Indiz dafür, daß der Mensch nicht als Leib-Seele-Einheit empfunden wird, weil der Leib nicht mehr als unmittelbarer Ausdruck der Innenseite gilt.<sup>18</sup> Der Dualismus von Leib und Seele ebenso wie von strategischem und kommunikativem Verhalten gehen Hand in Hand; sie scheinen mir konstitutiv für die moderne, bürgerliche Subjektivität. Es ist kein Zufall, daß sich im 16. und 17. Jahrhundert die strategische Rationalität zunehmend von der moralischen abkoppelt: Mit Machiavelli löst sich die Politik, wenn auch noch keineswegs in dem Grade, der für den späteren Machiavellismus charakteristisch ist, von der Moral; bei Hobbes erhält die strategische Rationalität eine Artikulation, die dem Programm der modernen Naturwissenschaft nacheifert. Auch das komplexe Phänomen des neuzeitlichen Kapitalismus hat offenkundig mit einer Systematisierung des wirtschaftlich berechnenden Verstandes zu tun; sein Siegeszug unterwirft immer mehr Menschen dem Zwang, die eigenen wirtschaftlichen Absichten geheim zu halten.

Es ist von äußerstem Interesse zu beobachten, wie parallel mit der Autonomisierung der strategischen Rationalität auch das Bedürfnis nach

<sup>17</sup> Vgl. V. Hösle, Die Vollendung der Tragödie im Spätwerk des Sophokles, Stuttgart-Bad Cannstatt 1984, 27ff.

<sup>18</sup> Natürlich bin ich mir dessen bewußt, daß Descartes' Argumente für den Dualismus auch dann gültig blieben, wenn der Leib als Ausdruck der Seele gedeutet würde. Aber es ist eben mehr ein Zufall, daß eine derartige Deutung bei Descartes nicht statthat.

„eigentlicher“, „zwangsfreier“ Kommunikation zunimmt. Wenig zeigt besser, was ich im Auge habe, als ein Vergleich des antiken mit dem modernen Ökonomiebegriff. Oikonomia ist im Griechischen die Lehre von der Hausverwaltung; zu ihr gehören ebenso Ratschläge zur Verwaltung des eigenen Vermögens als auch zur Gestaltung der Beziehung zwischen Ehegatten. Gewiß bilden die drei Bücher des pseudoaristotelischen „Oikonomikos“ keine Einheit; aber es bleibt doch auffällig, daß unter dem gleichen Titel derart verschiedene Traktate versammelt werden konnten: Buch II zählt in seinem zweiten Teil Beispiele dafür auf, wie man Kassen füllen kann; Buch III ist eine manchmal geradezu zarte Abhandlung über die wechselseitigen Pflichten von Mann und Frau.<sup>19</sup> Indem sich nun in der Neuzeit die ökonomische Vernunft von der Hausverwaltung abkoppelt und ihren emotionalen Nährboden verliert, autonomisiert sich auch die Erotik: Es geht jetzt nicht mehr darum, in der Liebe jemanden zu finden, mit dem man dann auch eine Familie gründet und das eigene Vermögen verwaltet; die Rücksicht auf derlei profane Rücksichten wird ausdrücklich als inkompatibel mit dem Ideal voller Kommunikation in der Liebe angesehen. In dem berühmten fünften Essay des dritten Buches hat Montaigne diese neue Überzeugung bekanntlich dahingehend ausgesprochen, daß Ehe und Liebe unverträglich seien. Die Verselbständigung strategischen Denkens im modernen Kapitalismus und allgemein in der modernen Welt und die Ideologie der freien Liebe sind nun offenbar zwei Seiten derselben Medaille.<sup>20</sup> Denn ganz offenbar resultieren beide aus der Verschärfung einer ursprünglich geringeren Differenziertheit zwischen strategischem und kommunikativem Verhalten; und psychologisch scheint mir die These nicht unplausibel, daß der Wunsch nach völlig enthemmter, nicht durch Institutionen und außerkommunikative Rücksichten eingeschränkter Kommunikation im allgemeinen direkt proportional ist zu dem Ausmaß des Zwanges, den die Funktionsbedingungen der modernen Welt der Subjektivität auferlegen. Je strategischer ein Mensch ist, desto tiefer sitzt in der Regel das Bedürfnis nach Entgrenzung in der vollen Kommunikati-

<sup>19</sup> Immerhin ließe sich sagen, daß sich in dem Unterschied zwischen Buch II und Buch III die spätere Trennung ankündigt, während Buch I, das deutlich vom ersten Buch der Aristotelischen *Politik* beeinflusst ist, beide Themen noch zusammen behandelt.

<sup>20</sup> W.Sombart hat in seinem Buch „Liebe, Luxus und Kapitalismus“ (1922, Nachdruck München 1967) den ökonomischen Zusammenhang zwischen der freien Liebe und dem Kapitalismus eindrucksvoll geschildert, die psychologische Seite dieser Relation aber vernachlässigt.

on der Liebe. Die literarische Figur des Don Giovanni – ebenso wie die Faustgestalt eine wesentlich neuzeitliche Erscheinung – zeigt diesen Zusammenhang aufs deutlichste; strategische Berechnung und Streben nach freier Liebe sind in ihm derart verbunden, daß Ziel der strategischen Berechnung eben die freie Liebe ist. In Choderlos de Laclos' „Les liaisons dangereuses“ plant Valmont seine Verführungen wie die militärische Einnahme von Städten; und das „Tagebuch des Verführers“ in Kierkegaards „Entweder-Oder“ ist insofern ein weiterer Schritt, als Johannes seine Erfolge nur für sich genießt, während Valmont sie immerhin noch der Marquise de Merteuil mitteilt, mit der ihn ein perverses Band verbindet: Wie nahezu alle strategischen Bösewichter bedarf Valmont jemandes, der um seine strategischen Absichten weiß, der ihn anerkennt als der, der er ist.<sup>21</sup>

Doch auch wenn historisch eine Tendenz der Vertiefung der Innenseite und damit des strategischen Potentials unverkennbar ist, läßt sich auch in synchroner Betrachtung feststellen, daß es in jeder Kultur Menschen mit sehr unterschiedlichen strategischen Fähigkeiten gibt, worunter ich hier das Vermögen verstehe, die eigenen Absichten zu verbergen, zumindest zurückzuhalten. Erstens finden sich Menschen, deren Innenseite gleichsam offen liegt, deren Gesichtsausdruck alles, was sie empfinden und denken, abzulesen ist und die durch jede ironische Bemerkung, die mit der Differenz von Sein und Schein, Tiefe und Oberfläche spielt, aufs äußerste verunsichert werden. Ferner gibt es Menschen, die zwar nicht leicht lesbar sind, aber doch meistens mitteilen, was sie bewegt; schließlich solche, die viel verbergen; und hier kann es entweder so sein, daß zumindest dies deutlich ist, daß sie etwas verbergen, oder es kann selbst ihre Doppelbödigkeit unentdeckt bleiben. Von Wichtigkeit ist, daß das Kriterium, wieviel jemand verbirgt, nichts zu tun hat mit dem inneren Reichtum eines Menschen – es gibt äußerst differenzierte Menschen, die nahezu alles mitteilen, was sie bewegt, und es gibt verschlossene Menschen, die nichts mitteilen, weil sie nichts zu sagen haben. Immerhin ist die Täuschung recht häufig, trübe Gewässer für tief zu halten, auch wenn es sich nur um seichte Pfützen handelt; und da in der modernen Epoche, aufgrund der oben angegebenen Entwicklungstendenz, bei der erotischen Attraktion die Suche nach einer wirklich vorhandenen oder auch nur vermeinten tieferen Schicht des anderen eine immense Rolle spielt, findet sich im Wunsch, den eigenen Marktwert zu

---

<sup>21</sup> Diese Struktur spielt in vielen großen Dichtungen eine wichtige Rolle; erinnert sei hier nur an Adrian Leverkühns Lebensbeichte in Thomas Manns „Doktor Faustus“.

erhöhen, ein ausreichender Grund, eine Doppelbödigkeit vorzutäuschen, die gar nicht besteht. Oscar Wilde hat sich in der „Sphinx ohne Geheimnis“ über diese Tendenz in brillanter Weise lustig gemacht; Alfred Hitchcock schildert in „Vertigo“ bzw. „Shadow of a Doubt“ glänzend, wie eine – vorgetäuschte – psychische Krankheit bzw. das mysteriöse Wesen eines Mörders eine Verliebtheit auslösen, die für die Verliebten in beiden Fällen beinahe tödlich wird.

Doch nicht nur in dualen, auch in politischen Beziehungen spielt die Fähigkeit, sich zurückzuhalten, eine bedeutende Rolle. Das gilt nicht nur in dem relativ banalen Sinne, daß in der politischen Auseinandersetzung derjenige begünstigt ist, dessen Absichten, zumindest in der Phase des Aufstiegs, nicht zu Tage liegen, weil es sonst für seine Gegner sehr leicht ist, sie zu durchkreuzen; auch unabhängig davon eignet dem Menschen, der den Eindruck erweckt, in ihm sei mehr, als was er gerade zu erkennen gibt, eine Aura, die ihn, *ceteris paribus*, zur Führungsperson eher prädisponiert als denjenigen, dem sie abgeht. Nur ein gewisses Gefühl der Distanz schafft die Bereitschaft zum Gehorsam; und es ist daher nicht nur eine Ehre, sondern auch eine Gefahr, wenn der Machthaber, nicht aus politischen Gründen, sondern aus einem menschlichen Bedürfnis nach Nähe und einem Leiden an der eigenen Einsamkeit, die Distanz zu einem Untergebenen aufhebt. Allerdings ist die Situation insofern außerordentlich komplex, als eine Führungskraft auch Vertrauen erwecken muß – dazu muß sie das Wesentliche zu kommunizieren wissen; und insbesondere darf sie nicht den Eindruck erwecken, als habe sie gefährliche Hintergedanken. Sosehr strategische Intelligenz eine Bedingung für Führungsaufgaben ist, gibt es doch auch einen Punkt, ab dem sie kontraproduktiv wird, und zwar wenn sie Vertrauen zu zerstören beginnt. Natürlich gibt es auch technische Fertigkeiten, um Vertrauen zu gewinnen – die älteste von ihnen ist die Rhetorik, die man gewissermaßen eine Strategie zu erfolgreicher Kommunikation nennen kann. Freilich gehört Vertrauen zu jenen Dingen, die man nicht rein intentional anstreben kann, sondern die gewöhnlich das Nebenprodukt einer anderen Absicht sind. Wer eine Sachfrage zu lösen offensichtlich bemüht ist, zu dem faßt man eher Vertrauen als zu demjenigen, bei dem man sofort spürt, daß es ihm nicht um einen Beitrag zur Lösung des fraglichen Sachproblems, sondern primär um seinen Erfolg geht. Wenig schadet der Wirkung mehr als das Deutlichwerden der Absicht zu wirken, auch wenn das Verbergen dieser Absicht durchaus erfolgreich sein kann und man sich durchaus eine degenerierte Kultur vorstellen kann, in der die Effekthascherei als Akt der Schmeichelei genossen wird. Ver-

sucht man, die soeben geschilderten Formen zwischenmenschlichen Verhaltens zu ordnen, so könnte man mit einer idealen Ehe beginnen, in der die beiden Partner erstens tendenziell alles vom anderen wissen (und zwar auch die Intimsphäre des anderen kennen, in die nicht vorgedrungen werden darf) und zweitens durch ein starkes und lebenslanges Wir-Erlebnis verbunden sind. Es ist von Wichtigkeit zu sehen, daß das Wir-Erlebnis etwas kategorial Neues gegenüber vollständiger Kommunikation darstellt; denn auch zwischen zwei Menschen, die nicht zum Wir vorstoßen, ist weitestgehende Kommunikation denkbar. Allerdings ist es doch so, daß tiefere Kommunikation ohne zumindest begründete Hoffnung auf ein Wir-Erlebnis etwas Unverbindliches und Unbefriedigendes hat, das die Erfahrung der Aufhebung von Fremdheit, die geglückter persönlicher Kommunikation zukommen kann, zwangsläufig inflationiert und entwertet; und es ist ein untrügliches Zeichen von Unreife (die mit dem Alter nicht notwendig verschwindet), wenn man derartige Erlebnisse hektisch sucht, ohne die Fähigkeit zu besitzen, zum Wir vorzustoßen. Daß im übrigen im Wir die Differenz zwischen Ich und Du nicht getilgt ist, versteht sich von selbst; das Wirgefühl ist nicht das Einsgefühl der Horde oder Masse, in dem jede rationale Verantwortung ausgeschaltet ist.

Die Intensität, die dem Wir in Ehe und Familie zukommt, nimmt mit der Ausdehnung auf größere Kreise zwangsläufig ab. Dennoch ist es das Wesen jeder Gemeinschaft (etwa eines Volkes), daß man sich zumindest immer wieder Rechenschaft darüber gibt, daß man Teil eines größeren Wir ist, aus dem man sich nicht ohne schweren Identitätsverlust herausreflektieren kann. Dies unterscheidet das Wir der Gemeinschaft grundsätzlich vom Wir der Gesellschaft,<sup>22</sup> denn sosehr beiden sozialen Formen ein Wir-Erlebnis zugesprochen werden muß, unterscheiden sie sich doch dadurch, daß das Wir der Gemeinschaft auf gemeinsamen Werten, dasjenige der Gesellschaft auf gemeinsamen Interessen gründet. Letztere sind wandelbar und sind per definitionem auf das Individuum bezogen, während dieses seinen letzten Halt nur aus Werten beziehen kann, die es transzendieren. Die Träger des Wirs sind in der Gesellschaft austauschbar; ihre Funktion, nicht ihre Person ist das Wesentliche. Wechselseitige Instrumentalisierung kennzeichnet Gesellschaften im Gegensatz zu Gemeinschaften; denn die Gesellschaft und ihre Glieder sind nicht Selbstzweck, sondern Mittel zur Erreichung der Zwecke des einzelnen. Es scheint mir im übrigen offenkundig, daß die

<sup>22</sup> Vgl. F.Tönnies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, Darmstadt 1979 (1887).

diskursethische Kommunikationsgemeinschaft eine reine Kommunikationsgesellschaft ist; denn ihre *raison d'être* ist – zumindest in der Kuhlmannschen Rekonstruktion der Ethik<sup>23</sup> – das egoistische Interesse des einzelnen, die Wahrheit über bestimmte Geltungsfragen zu erfahren. Immerhin ist zuzugeben, daß das gemeinsame Interesse an der Wahrheit der entsprechenden Gesellschaft einen anderen Charakter gibt als das gemeinsame Interesse an finanziellem Gewinn eine Aktiengesellschaft determiniert; aber das ändert nichts daran, daß es sich in beiden Fällen um Gesellschaften handelt. Zu unterscheiden von der Kooperation aus Eigeninteresse ist der Fall offener Konkurrenz. Hier gibt es kein Wirgefühl mehr; man wird die eigenen Absichten verbergen, aber keineswegs notwendig schon lügen. Gelegentlich kann in dieser Situation durchaus ein gemeinsames Bewußtsein darüber bestehen, daß die Konkurrenz sinnvoll und im Interesse des Gemeinwohls ist. Ich denke etwa an sportliche Wettkämpfe, aber auch an wirtschaftliche Konkurrenz in einer sozialen Marktwirtschaft. In einer eigenwilligen Dialektik können sich übrigens die Konkurrenten, die zwar einander negieren wollen, aber doch auf den anderen angewiesen sind, um sie selbst zu sein,<sup>24</sup> sich einander näher fühlen als den ihnen zujubelnden Anhänger: Auch wenn etwa in einem ritterlichen Turnier die Gegner das unbedingte Interesse haben, den jeweils andern zu besiegen, können sie sich doch dessen bewußt sein, daß sie, und nur sie, nicht die zugehörigen Knappen, Werte teilen, die eine tiefere Gemeinsamkeit begründen. Dies ist selbst im Kriege möglich; und es besteht kein Anlaß anzunehmen, etwa Cäsars Rührung in Anbetracht des Hauptes des ermordeten Pompeius sei geheuchelt gewesen: Im Gegner, nicht in den Mitarbeitern erkannte er den ihm ähnlichsten Menschen.

Sicher führt der Krieg durch die erklärte beiderseitige Absicht, den Gegner unschädlich zu machen, zu einer Verschärfung der strategischen Situation gegenüber etwa bloßer wirtschaftlicher Konkurrenz. Immerhin gibt es auch innerhalb des Krieges Steigerungsmöglichkeiten; insbesondere geht es darum, inwiefern die Täuschung des Gegners erlaubt sei. Es ist auffällig, daß Kulturen, die die Tötung von Hunderttausenden gegnerischer Soldaten im Krieg für moralisch unbedenklich hielten, den Einsatz von List und Lüge lange Zeit verwarfen, selbst wenn er die Dauer des Krieges verkürzen konnte. Dennoch ist die Täuschung des Geg-

---

<sup>23</sup> W.Kuhlmann, *Reflexive Letztbegründung*, Freiburg/München 1985.

<sup>24</sup> Dieses besondere Verhältnis nenne ich in Anschluß an Hegels Logik wesenslogische Relation.

ners während des Krieges und in der dem Krieg unmittelbar vorangehenden Zeit gesteigerten wechselseitigen Mißtrauens noch nicht der Gipfel strategischen Verhaltens. Denn im Krieg ist man, zumindest auf einer bestimmten Kulturstufe, auf List eingestellt; und die Bereitschaft zur Täuschung ist gewöhnlich beiderseitig. Es besteht, so läßt sich sagen, ein gewisser Konsens darüber, daß man während einer bestimmten Zeit alle Mittel strategischer Rationalität einschließlich der Lüge benutzen wolle; und dieser Konsens ebenso wie die Symmetrie der Situation sind es, die die Täuschung moralisch noch erträglich machen.

Dies ist dort nicht mehr der Fall, wo die eine Seite mit der Aggression weder rechnet noch zu rechnen Anlaß hat, ja wo sie durch konkludentes Verhalten ein implizites oder gar ein ausdrückliches Versprechen erhalten hat, die andere Seite werde nicht angreifen, ja sogar hilfreich zur Seite stehen. Es sind diese Fälle, die man Verrat nennt und in denen das moralische Empfinden fast aller Kulturen das größte Verbrechen erkennt: Dante hat den letzten Höllenkreis für Verräter vorgesehen, unter denen die Verräter an den eigenen Wohltätern den schlimmsten Platz einnehmen.<sup>25</sup> Entscheidend am Verrat ist nicht die Verweigerung kommunikativen Verhaltens: Ganz im Gegenteil gehört es zum Wesen des Verräters, daß er sich in das Vertrauen des zu Schädigenden einschleicht, manchmal – nicht notwendig immer – von Anfang an in der Absicht, das errungene Vertrauen zu mißbrauchen.

### III. Zur normativen Krieriologie strategischen Verhaltens

Wie sollen wir das eben geschilderte Verhaltensspektrum normativ einschätzen? Um mit der Kommunikation der tiefsten personalen Schichten zu beginnen, der Öffnung der Person, wie sie in Freundschaft und Liebe geschieht, so scheint sie mir etwas außerordentlich Werthafte – in ihr realisiert sich eine Struktur als Selbstzweck wissender Intersubjektivität, die bloßer Subjektivität überlegen ist. In der Fähigkeit zu Freundschaft und Liebe liegt ein wichtiges Kriterium für den Wert eines Menschen. Freilich versteht es sich, daß sich wahre Freundschaft und

<sup>25</sup> Vgl. auch A.Schopenhauer, Preisschrift über die Grundlage der Moral, § 17, in: Zürcher Ausgabe. Werke in zehn Bänden, Zürich 1977, Bd. VI, 259f.

Liebe nicht in irgendwelchen Emotionen oder gar Affekten, sondern in der dauernden Arbeit am gemeinsamen Wir-Erlebnis bewähren. Da eines der ehernsten Gesetze intersubjektiver Beziehungen die Irreversibilität von Öffnung ist, da man sich also zwar im Laufe der Zeit näher kommen kann, aber eine Abnahme schon erreichter Herzlichkeit selten eine Freundschaft weiterbestehen läßt, ist ein Sinn für die Grenze, bis zu welcher man vorstoßen kann, eine der wichtigsten Voraussetzungen für stabile Freundschaften. Der Verlust dieses Sinnes in formlosem Fraternisieren (das gar zu leicht kannibalisch wird) ist für eine Kultur der Freundschaft tödlich; und da eine direkte Abfuhr kränkend ist, ist es wichtig, daß in Gestik, Mimik usf. Signale ausgetauscht werden, die andeuten, wo die Grenze besteht. Da eine einseitige Sympathie eine Abhängigkeit erzeugt, die mit Freiheit und Würde nicht kompatibel ist, besteht eine Pflicht, dem anderen diese Grenze rechtzeitig zu zeigen; wer dies unterläßt, ja den anderen, sei es unbewußt, sei es bewußt, zu unerwiderbaren Sympathiekundgebungen verlockt, handelt verantwortungslos.<sup>26</sup> Unmoralisch ist es natürlich ebenfalls, anderen eine Nähe aufzudrängen, die sie nicht wünschen; Freundschaften können (außer in Extremsituationen, wo bestimmte Charakterzüge gleichsam aufblitzen) nur langsam wachsen, und gewöhnlich belegt nur die Fähigkeit, sich zurückzuhalten und nicht mit der Tür ins Haus zu fallen, jene Differenziertheit, die die Freundschaft eines Menschen erstrebenswert macht. Nur das richtige Verhältnis von Nähe und Distanz macht dauerhafte personale Kommunikation möglich; wem der Sinn für Distanz abgeht, weil er seine kommunikativen Bedürfnisse unmittelbar befriedigen will, beraubt sich selbst der Möglichkeit stabiler Freundschaften. Tiefergehende Kommunikation setzt, so scheint es, Strategien der Entfernungsbestimmung voraus. Sie setzt auch einen Sinn für persönliche Loyalitäten voraus – wenn mich ein besonders intensives Kommunikationsverhältnis mit A verbindet, dann verletze ich die Besonderheit dieses Verhältnisses, wenn ich über nur uns beide angehende Probleme mit jemandem spreche, der mir nicht vergleichbar nahesteht und jedenfalls nicht zur Problemlösung beitragen kann. Menschen, die Wildfremden oder oberflächlichen Bekannten über ihre Eheprobleme berichten, sind nicht kommunikativer als solche, die dies unterlassen, sondern zu wahrhafter Kommunikation unfähig. Im übrigen tun sie mit derartiger Kommunikation nicht nur ihrem Ehepartner, sondern häufig auch den Opfern ihres Kommunikationsbedürfnisses ein Unrecht an, die in einer Epoche der

---

<sup>26</sup> Man denke an Thomas Manns Erzählung „Der kleine Herr Friedemann“.



„Tyrannei der Intimität“ (Sennett) das legitime Bedürfnis haben, von der Privatisierung und Psychologisierung sämtlicher zwischenmenschlichen Beziehungen verschont zu werden.

In diesem Zusammenhang ist ein Wort über Höflichkeit zu sagen. Während es bloß kontraproduktiv ist, zumindest differenzierteren Menschen gegenüber in zudringlicher Weise Sympathie zu zeigen, ist es eine unmittelbare Verletzung des dem Mitmenschen als Mitmenschen geschuldeten Respekts, Antipathien, die nicht durch unmoralische Handlungen begründet sind, offen zu manifestieren. Zwar werden derartige Flegeleien zunehmend damit legitimiert, man wäre ja unehrlich, wenn man die Antipathie verbärge; aber das Argument zieht nicht nur deswegen nicht, weil Ehrlichkeit nicht die einzige Pflicht ist. Die eigenen Stimmungen und Gefühle haben zwar eine faktische Realität, aber sie sind nicht die Wahrheit der menschlichen Seele; wer sie überwindet – und zwar nicht aus extrinsischen Gründen wie Rücksicht auf Karriere, sondern aus Respekt vor der Menschenwürde, die jedem Menschen zukommt – handelt wahrhafter sich selbst gegenüber, als wer sich gehen läßt.

Es gehört zweifelsohne zum Wesen idealer Kommunikation, daß sie symmetrisch ist. Sowenig ich die Überlegenheit symmetrischen Verhaltens gegenüber asymmetrischem Verhalten in Zweifel ziehen will, müssen allerdings zwei Klarstellungen getroffen werden. Erstens ist offenkundig, daß Symmetrie keine hinreichende Bedingung für moralisches Verhalten ist. Zwei Menschen können einander symmetrisch instrumentalisieren oder symmetrisch versuchen, einander zu betrügen oder zu töten – die bloße Symmetrie ist es nicht, die dieses unmoralische Verhalten von beiderseitigem Kooperationswillen unterscheidet. (Ich habe an anderer Stelle zu zeigen versucht, daß affirmative intersubjektive Beziehungen sowohl symmetrisch als auch transitiv sind.) Zweitens gibt es durchaus asymmetrisches Verhalten, das moralisch ist – ich denke einerseits an Fälle, in denen die Asymmetrie die Herstellung von Symmetrie bezweckt, wie etwa in der Erziehung, andererseits an Fälle, in denen die Asymmetrie wegen verbleibender objektiver Ungleichheiten nicht zu beheben ist, wie etwa bei unaufhebbaren Intelligenzunterschieden. Mir scheint eine wesentliche Grenze des modernen moralischen Bewußtseins gerade dies zu sein, daß es von asymmetrischen Situationen überfordert ist, mit denen es vielmehr gilt leben zu lernen. Dies hängt natürlich mit dem Formalismus der modernen Ethik zusammen. Denn da sie nur an formalen Strukturen und nicht an materialen Inhalten interessiert ist, vermag sie nicht zu sehen, daß die formale Unzulänglichkeit, die der

in einem bestimmten Sinne notwendig asymmetrischen Beziehung zu einem intellektuell oder moralisch Höherstehenden zukommt, kompensiert werden kann durch den überlegenen materialen Gehalt, den die höherstehende Person repräsentiert. Ohnehin würde vollständige Gleichheit zwischen Personen jeden Kontakt überflüssig machen; gegen Verschiedenheit ist nicht nur nichts einzuwenden, sie ist sogar zumindest dann etwas Affirmatives, wenn etwa gleichstarke Begabungen auf verschiedenen Gebieten einander begegnen. (In diesem Falle besteht in beiden Richtungen, jeweils in einer verschiedenen Sphäre, Asymmetrie, wodurch auf einer höheren Ebene Symmetrie wiederhergestellt wird.) Es ist nun leicht zu sehen, daß in asymmetrischen Beziehungen ein strategisches Verhalten in bestimmten Fällen legitim ist – wenn, und nur wenn, das Wohl des strategisch Behandelten dies erforderlich macht. Ohnehin ist klar, daß das Begriffspaar „strategisch“-„kommunikativ“ nicht mit demjenigen „egoistisch“-„altruistisch“ deckungsgleich ist. Es gibt egoistische Kommunikation, die nur den prickelnden Trieb, seine Meinung zu sagen, befriedigt und niemandem nützt; es gibt eine strategische, also der betreffenden Person nicht bewußte Lenkung durch eine andere, die aus Verantwortungsgefühl geschieht. Erziehung etwa ist mehr als Informationstransfer; gewisse Dinge, besonders moralischer Natur, können nicht einfach mitgeteilt werden – jedenfalls ist es mit der bloßen Mitteilung nicht getan. Erfahrungen sind unabdingbar – aber eben kontrollierte Erfahrungen, und kontrolliert können sie offenbar nicht werden durch den educandus selbst, sondern nur von dem im Hintergrund wirkenden Erzieher. Das Erziehungsideal in Goethes „Wilhelm Meisters Wanderjahren“ mag dem Autonomiegedanken nicht voll gerecht werden; es zeugt jedoch von einem tieferen Sinn für Verantwortung als die zeitgenössische Antipädagogik.

Aber nicht nur gegenüber dem Kinde, auch gegenüber Erwachsenen ist Führung stets durch ein gewisses Zurückhalten der eigenen Einsicht charakterisiert, also durch ein nicht kommunikatives Moment. Führung kann nur legitim sein, wenn sie im Interesse der Geführten geschieht; ihre Notwendigkeit ergibt sich aus dem verschiedenen Grad der Einsicht in das Gemeinwohl. Aber eben dieser verschiedene Grad der Einsicht impliziert Grenzen der Kommunikation; und zumal in Zeiten eines moralisch-politischen Paradigmenwechsels kann die Führungspersönlichkeit nur wirken, wenn sie die tiefsten Werte und drängendsten Interessen der Geführten versteht und auf dieser Ebene die eigenen Absichten darstellt – und d.h. wenn sie ihre höheren Einsichten verschweigt. Daß diese Struktur gefährlich ist, weil die strategische *forma mentis* allzuleicht

eine rauschhafte Suggestion erzeugt, man spiele die Rolle Gottes, ist absolut richtig. Aber Politik in Epochen des Paradigmenwechsels ist stets gefährlich; und dennoch läßt sich auf sie auch und gerade in derartigen Epochen nicht verzichten. Es ist im übrigen erwähnenswert, daß sich in der dramatischen Literatur immer wieder ein Genre findet, das ich „Regiedrama“ nennen möchte und in der eine Figur gewissermaßen den Regisseur des ganzen Geschehens spielt. Diese Figur, die die Fäden in der Hand hält, kann moralisch abscheulich sein – ich erinnere an den Großinquisitor in Schillers „Don Carlos“; es ist dies aber keineswegs immer der Fall. Theodor in Hofmannsthals „Unbestechlichem“ stellt durch seine Intrigen die sittliche Ordnung wieder her; und Shakespeare hat in seinem (wahrscheinlich) letzten und m.E. großartigsten Drama, „The Tempest“, in der Gestalt des Prospero eine menschlich höchst faszinierende Regiefigur dargestellt. Freilich ist es kein Zufall, daß Prospero sich am Ende des Dramas seiner besonderen, magisch begründeten Macht entledigt; nachdem er seinen moralisch legitimen Zweck erfüllt hat, gibt er seine Sonderstellung auf, kehrt in die normale Menschengemeinschaft zurück und unterwirft sich der Gnade Gottes.

Während Prospero das Wohl aller seiner Gegner im Auge behält, seine strategische Tätigkeit also niemandem wirklich schadet und nur das formale Autonomieprinzip verletzt, läßt sich eine moralisch legitime strategische Tätigkeit denken, die die Vernichtung des Gegners in Kauf nimmt. Dies ist offenbar nur in naturzustandsähnlichen Situationen der Fall, in denen keine übergeordnete Institution den Rechtsfrieden garantiert; und so wichtig es ist, die Mentalität zu überwinden, die jahrtausendlang, vor der Entstehung des modernen Staates, das Überleben im Naturzustand allein möglich gemacht hat, so unabdingbar ist es doch anzuerkennen, daß der Naturzustand erstens nicht vollständig überwunden ist (insbesondere nicht in den zwischenstaatlichen Beziehungen) und daß zweitens in ihm andere ethische Prinzipien gelten müssen als innerhalb des Rechtsstaats. Immerhin ist es eine unabdingbare Pflicht, an der Errichtung von Institutionen zu arbeiten, die den Naturzustand minimalisieren und dadurch Extremformen strategischen Verhaltens überflüssig machen; Institutionen, die strategisches Verhalten etwa auf die für das Gemeinwohl unverzichtbare wirtschaftliche, politische oder wissenschaftliche Konkurrenz reduzieren. Allerdings sind solche Institutionen, in Anbetracht des Bösen in der Welt, ohne den moralisch legitimierte Einsatz von strategischer Rationalität nicht zu schaffen; wer auf letztere verzichtet, liefert sich nur jener strategischen Rationalität aus, die moralisch nicht mehr kontrolliert ist. Freilich ist ebenso klar,

daß mit strategischer Rationalität alleine der Naturzustand nicht zu überwinden ist – ohne gegenseitiges Vertrauen wird niemand bereit sein, aus ihm herauszutreten; und Vertrauen kann nur wachsen, wenn durch Kommunikation hinter den strategischen Fertigkeiten ein gemeinsames normatives Anliegen erkennbar wird. Die Bereitschaft, auf den anderen zuzugehen, ihm einen Vertrauensvorschuß zu geben, kann manchmal kontraproduktiv sein; doch ohne sie hätte es moralische Durchbrüche in der Weltgeschichte nie gegeben.

Immerhin ist eine logische Asymmetrie zwischen kommunikativer und strategischer Rationalität insofern anzuerkennen, als eine Welt ohne strategische Rationalität (im Sinne von Lug und Trug) durchaus denkbar ist, während das Umgekehrte nicht gilt – auch der Bösewicht muß etwa seinen engsten Mitarbeitern zumindest seine unmittelbaren Ziele kommunizieren.<sup>27</sup> Aber eine moralische Betrachtung der Welt, die über das bloße Sollen hinausgelangen möchte, muß auch in der gegenwärtigen Situation etwas Affirmatives erkennen – allein in der Tatsache, daß die Differenz zwischen Innen und Außen konstitutiv für endliche Subjektivitäten ist, liegt der Grund dafür, warum die Erringung von Inter-subjektivität eine sittliche Aufgabe sein kann.

---

<sup>27</sup> Vgl. das analoge Argument zum Verhältnis von Tapferkeit und Gerechtigkeit bei Aristoteles (Topik 117a33ff).