

Brauchen Gesellschaft und Politik eine Ethik jenseits der Bienenfabel?

Seifert, Josef

Veröffentlichungsversion / Published Version

Sammelwerksbeitrag / collection article

Zur Verfügung gestellt in Kooperation mit / provided in cooperation with:

Rainer Hampp Verlag

Empfohlene Zitierung / Suggested Citation:

Seifert, J. (2000). Brauchen Gesellschaft und Politik eine Ethik jenseits der Bienenfabel? In K. Götz, & J. Seifert (Hrsg.), *Verantwortung in Wirtschaft und Gesellschaft* (S. 137-185). München: Hampp. <https://nbn-resolving.org/urn:nbn:de:0168-ssoar-431134>

Nutzungsbedingungen:

Dieser Text wird unter einer Deposit-Lizenz (Keine Weiterverbreitung - keine Bearbeitung) zur Verfügung gestellt. Gewährt wird ein nicht exklusives, nicht übertragbares, persönliches und beschränktes Recht auf Nutzung dieses Dokuments. Dieses Dokument ist ausschließlich für den persönlichen, nicht-kommerziellen Gebrauch bestimmt. Auf sämtlichen Kopien dieses Dokuments müssen alle Urheberrechtshinweise und sonstigen Hinweise auf gesetzlichen Schutz beibehalten werden. Sie dürfen dieses Dokument nicht in irgendeiner Weise abändern, noch dürfen Sie dieses Dokument für öffentliche oder kommerzielle Zwecke vervielfältigen, öffentlich ausstellen, aufführen, vertreiben oder anderweitig nutzen.

Mit der Verwendung dieses Dokuments erkennen Sie die Nutzungsbedingungen an.

Terms of use:

This document is made available under Deposit Licence (No Redistribution - no modifications). We grant a non-exclusive, non-transferable, individual and limited right to using this document. This document is solely intended for your personal, non-commercial use. All of the copies of this documents must retain all copyright information and other information regarding legal protection. You are not allowed to alter this document in any way, to copy it for public or commercial purposes, to exhibit the document in public, to perform, distribute or otherwise use the document in public.

By using this particular document, you accept the above-stated conditions of use.

Brauchen Gesellschaft und Politik eine Ethik jenseits der Bienenfabel?

Josef Seifert

Bernard Mandeville (1670-1733) hat in seinem „philosophischen Gedicht“, der *Bienenfabel* (1924),¹ einen der einflussreichsten Entwürfe einer Sozialethik vorgelegt, der die Entwicklung einer freien Wirtschaft und das Denken führender Köpfe wie Galiani,² Friedrich Hayek, Ludwig von Mises³ und andere maßgeblich beeinflusste. Im Folgenden sehen wir unsere Aufgabe nicht in einer historisch adäquaten und umfassenden Analyse der vielfältigen Verästelungen des Denkens Mandevilles, und auch nicht in einem Versuch, zwei einander konträr gegenüberstehende Aspekte seiner Philosophie (einen empiristischen Utilitarismus in der Ethik und ein Festhalten an rigorosen sittlichen Maßstäben der Beurteilung menschlicher Motivation) zu versöhnen oder besser, ihre Unvereinbarkeit zu beweisen. Vielmehr möchte ich nur zwei zentrale philosophische Thesen der *Bienenfabel* kurz darstellen und dann kritisch untersuchen. In seinem Hauptwerk vertritt Mandeville zwei Grundthesen: (1) Die erste ist die, dass private Laster, ja des Menschen „übelste und hassenswerteste Eigenschaften“, Fundament einer gesunden Gesellschaftsordnung sind, ja zu den „glücklichsten und blühendsten Gesellschaften“ führen. So schreibt er gleich zu Beginn seines Werkes:

... so they that examine into the Nature of Man, abstract from Art and Education, may observe that what renders him a Sociable Animal, consists not in his desire of Company, Goodnature, Pity, Affability, and other Graces of a fair Outside; but that his Vilest and most hateful Qualities are the most necessary Accomplishments to fit him for the largest, and, according to the World, the happi-

-
- 1 Zu Mandevilles Denken im Allgemeinen vgl. M. M. Goldsmith (1985).
 - 2 Galiani kannte ohne Zweifel Mandevilles *Bienenfabel*, als er 1751 die fünf Bände von *Della Moneta* publizierte. Vgl. die hervorragende, von Francesco Cossiga eingeleitete, neue Übersetzung des Werkes *Della Moneta*: Ferdinando Galiani (erstmalig ins Deutsche übertragen und kommentiert von Werner Tabarelli) (1999), S. 415-416. In einem Teil seines „Anhangs 2“ fasst Tabarelli Kerngedanken Galianis über den freien Markt zusammen, die sich fast ganz mit dem ersten unten erwähnten Grundgedanken Mandevilles decken.
 - 3 Vgl. Roman Perpina Grau (1976). Vgl. auch Nathan Rosenberg (April-June 1963).

*est and most flourishing Societies.*⁴ ... *After that I shew that those very Vices of every Particular Person by Skilful Management, were made subservient to the Grandeur and wordly Happiness of the whole.*⁵

(2) Eine zweite Grundthese Mandevilles geht noch wesentlich über die erste hinaus. Mandeville argumentiert nicht nur, dass der persönliche Egoismus und die privaten Laster *genügen*, um das öffentliche Wohl zu begründen, sondern dass sie sogar für das Allgemeinwohl *nötig* und *gut* sind. Das negative Spiegelbild dieser These ist, dass *eine tugendhafte Gesellschaft*, in der alle Menschen selbstlos, gerecht, gütig und liebevoll wären, eine Feindin des allgemeinen Wohlbefindens wäre. In einer solchen Gesellschaft würden wir nicht gerne leben und in ihr würden wirtschaftliche Anreize fehlen. Anders ausgedrückt: Während private Laster das Allgemeinwohl fördern und für es nötig sind, sind ihm private Tugenden schädlich. Mandevilles Absicht sei es dabei nicht, die Tugendhaften zu beleidigen, sondern nur, „Tatsachen aufzuzeigen“. Der Satyr, der in seinem Werk auftrete, solle daher niemanden kränken, sondern nur „die Niederträchtigkeit der Ingredienzen aufzeigen, die in ihrer Gesamtheit das nutzbringende Gemisch einer wohlgeordneten Gesellschaft“ hervorbrächten:

To shew the Vileness of the Ingredients that shall together compose the wholesome Mixture of a well-order'd Society ... to shew the Impossibility of enjoying all the most elegant Comforts of Life that are to be met with in an industrious, wealthy and powerful Nation, and at the same time be bless'd with all the Virtue and Innocence that can be wish'd for in a Golden Age; from thence to expose the Unreasonableness and Folly of those that, desirous of being an oppulent and flourishing People, and wonderfully greedy after all the Benefits they can receive as such, are yet always murmuring at and exclaiming against those Vices and Inconveniencies, that from the Beginning of the World to this present Day, have been inseparable from all Kingdoms and States that ever were fam'd for Strength, Riches, and Politeness, at the same time.⁶ ... Lastly, by setting forth what of necessity must be the consequence of general Honesty and Virtue, and Natural Temperance, Innocence and Content, I demonstrate that if Mankind could be cured of the Failings they are Naturally guilty of, they would cease to be capable of being rais'd into such vast, potent and polite Societies, as they have been under the several great Commonwealths and Monarchies that have flourish'd since the Creation.⁷

4 Bernard Mandeville (1924), vol. I, S. 3-4.

5 *Ebd.*, S. 7. Vgl. dazu auch Marie-Luise Romer (1983).

6 Bernard Mandeville (1924), vol. I, S. 6-7.

7 *Ebd.*, S. 7-8.

Diese Ideen, dass der Egoismus und die bösesten Eigenschaften des Menschen nicht nur *de facto* die treibende Kraft in der Gesellschaft seien, sondern eine zu fördernde Bedingung des Allgemeinwohls, ja dass private Laster für gesellschaftliches Wohlgedeihen sogar unerlässlich und sittliche Tugenden ihm schädlich seien, Ideen, die gewiss die Spuren von Machiavellis *Der Fürst*⁸ tragen, hatten einen gewaltigen Einfluss auf den Utilitarismus, Hedonismus und auf zahlreiche spätere Denker bis in unsere Zeit,⁹ vor allem auf jene, die den Egoismus als das Grundprinzip einer politischen Ethik proklamierten¹⁰ oder auch ausgewogenere Systeme einer Philosophie der Gesellschaft und kapitalistischen Wirtschaft oder freien Marktwirtschaft entwickelten, wie etwa Hume, Rousseau, Adam Smith, Kant,¹¹ oder Friedrich Hayek. Sogar Philosophen, die – wie Hegel – an manchen Stellen ihres Werkes eine tiefschürfende Kritik der ethischen Irrtümer einer solchen letztlich nihilistisch-konsensualistischen Wertethik entwarfen,¹² standen zweifellos in vielen Hinsichten Mandeville nahe. Erst recht gilt dies von Friedrich Nietzsche, der in Bernard Mandeville nahestehenden Denkern wie Niccolò Machiavelli gerade wegen ihrer Unmoral Vorgänger erblickte.¹³ Allerdings fügen manche Denker, die Mandeville beeinflusste, etwa Ferdinando Galiani, bedeutende Ideen hinzu, etwa den Gedanken, dass das Würfelspiel des freien und von privaten Lastern ge-

-
- 8 Vgl. Niccolò Machiavelli (1992). Zu Niccolò Machiavellis Philosophie vgl. auch Herfried Münkler (1987), bes. Teil III (S. 241 ff.). Vgl. auch Friedrich Meinecke (1957). Zu einer Biographie Machiavellis vgl. R. Ridolfi (1962). Kritische Essays finden sich etwa in Allan Gilbert (1965); Myron P. Gilmore (1972); J. H. Whitfield (1969); Martin Fleischer (1972). Vgl. auch Leo Strauss (1958).
- 9 Vgl. etwa Eugene Heath (Ap 98). Zum Einfluss Mandevilles auf eine postmoderne Kulturkritik und auf spätere Denker mit einem ähnlich pessimistischen Menschenbild vgl. Ronald Commers (1986-87). Zum kritischen Verhältnis zwischen Mandeville und Baruch Spinoza vgl. Douglas J. Den Uyl (July 87).
- 10 Vgl. dazu etwa Laurence Dickey (Sum 90). Der Autor versucht zu zeigen, wie Mandeville den Hochmut und die Eigenliebe „sozialisierte“ und als Grundprinzipien der Gesellschaft erweisen wollte und wie viele Denker ihm darin folgen.
- 11 Vgl. dazu etwa E. J. Hundert (1994); vgl. auch, insbesondere hinsichtlich des Einflusses Mandevilles auf die schottischen Aufklärungsphilosophen und das kritische Verhältnis Francis Hutchesons zu Mandeville M. M. Goldsmith (Oct-Dec 88).
- 12 G. F. W. Hegel (1970), „Einleitung“, III, B, 3.
- 13 Vgl. etwa Friedrich Nietzsche (1966/1956); und *Nietzsche-Index* (1965), Bd. I, 1028, 2: „Thukydides und, vielleicht, der Principe Machiavellis sind mir selber am meisten verwandt durch den unbedingten Willen, sich nichts vorzumachen und die Vernunft in der *Realität* zu sehn – *nicht* in der ‘Vernunft’, noch weniger in der ‘Moral’.“

triebenen Marktes Sinngesetzen unterstehe, die der einzelne Teilnehmer am Marktgeschehen nicht erkenne und die einer höheren providentiellen Weisheit zuschreiben seien, die erst aus dem unverstandenen scheinbaren Zufallsspiel des Marktes Sinn und Regel schaffen könne. So führt Galiani die von antiken und mittelalterlichen Denkern breit diskutierte göttliche Vorsehung und Weisheit als Grund dafür ein, dass das blinde Spiel der Leidenschaften auf dem freien Markt zum allgemeinen Wohlbefinden beitrage, was nicht durch die Laster selbst oder den Zufall erklärbar sei.¹⁴ Man könnte die Ideen Mandevilles über die Rolle der Laster für blühende Gesellschaften in dieser ihrer galianischen Interpretation als philosophische Explikationen jenes Gedankens sehen, den Goethe Mephisto in den Mund legte, wenn dieser sich Faust vorstellt:

FAUST. Bei euch, ihr Herrn, kann man das Wesen
Gewöhnlich aus dem Namen lesen,
Wo es sich allzudeutlich weist,
Wenn man euch Fliegengott, Verderber, Lügner
heißt.

Nun gut, wer bist du denn?

MEPHISTOPHELES. Ein Teil von jener Kraft,
Die stets das Böse will und stets das Gute schafft.¹⁵

Die von Mandeville vorgeschlagene Lehre von den „privaten Lastern“, die zu „öffentliche Tugenden“ und damit zu einem „Teil von jener Kraft, die stets das Böse will und stets das Gute schafft“ werden, hat in der Tat großen Einfluss auf die moderne kapitalistische Wirtschafts- und Gesellschaftsethik gewonnen. Sie ist jedoch der Position Platons und Aristoteles', ja fast aller antiker und mittelalterlicher Denker (außer den Sophisten),¹⁶ die Wahrheit, Ge-

14 Von diesem Gedanken kann ich bei Mandeville nichts finden. Vgl. Galiani/Tabarelli (1999), S. 132, 141, 231. Tabarelli stellt dort auch interessante historische Bezüge zu früheren und späteren Autoren her und sieht Wurzeln dieses Gedankens schon bei Augustinus und Thomas von Aquin (vgl. auch Galiani/Tabarelli, *ebd.*, S. 11 ff., 111.)

15 Johann Wolfgang von Goethe, *Faust. Eine Tragödie*, S. 60. Digitale Bibliothek, S. 22664 (vgl. Goethe-HA Bd. 3, S. 47).

16 Gorgias und Kallikles vertreten ähnliche Positionen wie Mandeville oder sogar wie Friedrich Nietzsche mit seiner Lehre vom Willen zur Macht. Vgl. Platon, *Gorgias*; hier und im Folgenden zitiert nach Heinrich Conrad (Hrsg.), (1919) und nach Karsten Worm (Hrsg.) (1998). Gorgias, Polos und Kallikles vertreten dort eine Theorie des Rechtes des Stärkeren und reduzieren die sittlichen Forderungen auf menschliche Satzungen. Vgl. etwa *ebd.*, S. 483 f.; II 239-240:

rechtigkeit und Tugend als Fundament jedes blühenden Staatswesens erklärten, radikal entgegengesetzt. Man denke etwa an den schönen Text aus Aristoteles' *Politik*:

Denn der Mensch, wenn er vollkommen ist, ist das edelste Lebewesen, aber, getrennt von Gesetz und Gerechtigkeit, ist er das schlimmste von allen ... Deshalb ist er, wenn er keine Tugend besitzt, das unheiligste und wildeste aller Tiere, und das von Gier nach Lust und Unmäßigkeit erfülltteste. Doch die Gerechtigkeit ist das Band der Einheit der Menschen in den Staaten, denn die Verwaltung der Gerechtigkeit, welche die Bestimmung des Gerechten ist, ist das Ordnungsprinzip in der politischen Gesellschaft.¹⁷

Oder man erinnere sich der berühmten und tiefsinnigen Worte, in denen Sokrates die Tugend als Quelle aller anderen Güter wie des Wohlstandes und nicht als deren Folge bezeichnet, ein Text, der aufs Erste naiv ist, sich aber im

wenn jemand von dem Gesetzlichen spricht, schiebst du in der Frage das Natürliche unter, wenn aber vom Natürlichen, dann du das Gesetzliche.

So jetzt gleich beim Unrecht tun und Unrecht leiden, als Polos vom gesetzlich //II240// Unschöneren sprach, verfolgst du das Gesetzliche, als wäre es das Natürliche. Denn von Natur ist allemal jedes das Unschönere, was auch das Üblere ist, also das Unrecht leiden, gesetzlich aber ist es das Unrecht tun. Auch ist dies wahrlich kein Zustand für einen Mann, das Unrecht leiden, sondern für ein Knechtlein, dem besser wäre, zu sterben als zu leben, weil er beleidigt und beschimpft nicht imstande ist, sich selbst zu helfen, noch einem andern, der ihm wert ist. Allein ich denke, die die Gesetze geben, das sind die Schwachen und der große Haufe. In Beziehung auf sich selbst also und das, was ihnen nutzt, bestimmen sie die Gesetze, und das Löbliche, was gelobt, das Tadelhafte, was getadelt werden soll; und um kräftigere Menschen, welche mehr haben könnten, in Furcht zu halten, damit diese nicht mehr haben mögen als sie selbst, sagen sie, es sei häßlich und ungerrecht, für sich immer auf mehr auszugehen; und das ist nun das Unrecht tun, wenn man sucht, mehr zu haben als die andern. Denn sie selbst, meine ich, sind ganz zufrieden, wenn sie nur gleiches erhalten, da sie die Schlechteren sind. Daher wird nun gesetzlich dieses unrecht und häßlich genannt, das mehr zu haben Streben als die meisten, und sie nennen es Unrecht tun.

Die Natur selbst aber, denke ich, beweist dagegen, dass es gerecht ist, dass der Edlere mehr habe als der Schlechtere, und der Tüchtigere als der Untüchtige. Sie zeigt aber vielfältig, dass sich dieses so verhält, sowohl an den übrigen Tieren, als auch an ganzen Staaten und Geschlechtern der Menschen, dass das Recht so bestimmt ist, dass der Bessere über den Schlechteren herrsche und mehr habe.

17 Aristoteles, *Politik*, I, 2 – 1253 a 31 ff. (eigene Übersetzung).

Sinne einer letzten Ordnung der Gerechtigkeit und des höchsten Gutes, auch der eigenen Glückseligkeit, als tief wahr erweist, da alle anderen Güter letztlich auf den sittlichen aufbauen und in ihrem Bestand dieses erste und einzig notwendige Gut voraussetzen. Diesen Text kann man als radikalste denkbare Antithese zu Mandevilles Theorie betrachten:

Und ich meines Teils glaube, daß noch nie größeres Gut dem Staate widerfahren ist als dieser Dienst, den ich dem Gott leiste. Denn nichts anderes tue ich, als daß ich umhergehe, um Jung und Alt unter euch zu überreden, ja nicht für den Leib und für das Vermögen zuvor noch überall so sehr zu sorgen als für die Seele, daß diese aufs beste gedeihe, zeigend wie nicht aus dem Reichtum die Tugend entsteht, sondern aus der Tugend der Reichtum, und alle *///II25//* andern menschlichen Güter insgesamt, eigentümliche und gemeinschaftliche.¹⁸

Aber auch ein Philosoph wie Hegel, den Soeren Kierkegaard¹⁹ zu Recht wegen seiner letztlich utilitaristischen Ethik welthistorischer Persönlichkeiten kritisierte, zeigt in einem tiefen Text aus der Einleitung in die Ästhetik die verheerenden Folgen auf, die sich ergeben, wenn man in einer von Lastern und einem ethischen Nihilismus geprägten Gesellschaft lebt und alle in sich selber schlechten Handlungen leugnet. Halten wir uns einen besonders tiefen Teil dieses Hegel-Textes vor Augen, der sich kritisch auf die Ich-Philosophie Fichtes, nach der das Ich alle Normen selbst schaffe und setze, und auf deren Auswirkungen auf Moral und Kunst bezieht:

... andererseits ist jeder Inhalt, der dem Ich [*nach Fichte und den Vertretern der 'romantischen Ironie'*] gelten soll, nur als durch das Ich gesetzt und anerkannt. Was ist, ist nur durch das Ich, und was durch mich ist, kann ich ebensosehr auch wieder vernichten ... so ist nichts *an und für sich* und in sich selbst wertvoll betrachtet, sondern nur als durch die Subjektivität des Ich hervorgebracht. Dann aber kann auch das Ich Herr und Meister über alles bleiben, und in keiner Sphäre der Sittlichkeit, Rechtlichkeit, des Menschlichen und Göttlichen, Profanen und Heiligen gibt es etwas, das nicht durchs Ich erst zu setzen wäre und deshalb vom Ich ebensosehr könnte zunichte gemacht werden. ... Dann ist es mir weder mit diesem Inhalt noch seiner Äußerung und Verwirklichung wahrhafter *Ernst*. Denn wahrhafter Ernst kommt nur durch ein substantielles Interesse, eine in sich selbst gehaltvolle Sache, Wahrheit, Sittlichkeit usf. herein – durch einen Inhalt, der mir als solcher schon als wesentlich gilt, so daß ich mich für mich selber mir nur wesentlich werde, insofern ich in solchen Gehalt mich

18 Platon, *Apologie*, II 24-25; S 30.

19 Vgl. Soeren Kierkegaard (1957/1958).

versenkt habe und ihm in meinem ganzen Wissen und Handeln gemäß geworden bin.²⁰

Hegel setzt hier seine Einsichten gegen eine Anschauung der romantischen Ironie, die er als letztlich nihilistisches Sichhinwegsetzen über alles in sich Wertvolle interpretiert. Er zeigt auf, dass es in der Sphäre der Sittlichkeit und Rechtlichkeit, aber auch in allem Menschlichen, Göttlichen, Profanen oder Heiligen nichts gibt, das durch einen solchen alle Laster legitimierenden Wertrelativismus nicht unter Umständen hinweggefegt oder verletzt werden könnte. Alle Laster könnten mit einer solchen Philosophie gerechtfertigt werden und sie könnten dann, ohne dass dagegen irgendetwas eingewandt werden könnte, alles Göttliche und Menschliche entheiligen und entwürdigen. Die Herrschaft privater Laster ist also so weit davon entfernt, Garant des Allgemeinwohls zu sein, dass es vielmehr kein einziges menschliches und gottgeschenktes Gut gibt, das nicht durch die Herrschaft der Laster gefährdet oder vernichtet werden könnte. So sehen wir, dass Mandevilles Position, so einflussreich sie auch in der Moderne vor allem auf dem Sektor der Philosophie der Wirtschaft wurde, doch eine radikale Antithese jener Anschauungen darstellt, die von Platon bis lange nach Mandeville herrschend sind. Denken wir an den großen Einfluss der keineswegs unproblematischen Ideen Mandevilles, so erkennen wir die Bedeutsamkeit der Aufgabe, uns mit ihm ernsthaft auseinander zu setzen.

Mandevilles Position von den „privaten Lastern“, die „öffentliche Tugenden“ seien, hat ohne Frage für uns schwache Menschen viel Anziehendes: Erstens ersetzt sie, die allerdings in Mandevilles Werk in einem seltsamen Kontrast zur Weiterverkündung der Heiligkeit der Moral steht, die harte und mühsame ethische Arbeit an sich selbst und in der Erziehung durch eine sehr leichte und scheinbar anziehende Ethik bzw. unethische Weltanschauung.²¹ Deren Vorbild ist nicht der von Sokrates als Beispiel der Erziehung vorgestellte Arzt und Philosoph, die um des wahren Guten willen wehtun, schneiden und brennen, sondern der Zuckerbäcker und Sophist, die dem Gaumen und der Seele schmeicheln, der Triebbefriedigung und den Leidenschaften freie Zügel geben. Die Sophisten, die an Laster appellieren und Sokrates und Platon sowie der großen

20 G. W. F. Hegel (1970), III, B, 3, „Die Ironie“.

21 Vgl. F. B. Kayes Einleitung in Mandeville (1924), S. xlvi ff., bes. S. liii:

Mandeville's adoption of the ascetic, other-worldly formula is entirely arbitrary. It is simply a final twist given to his thought after it had been worked out in harmony with the opposite or empiric viewpoint. It is a suit of clothes made for some one else

Tradition abendländischer Philosophie als Verführer der Jugend galten, sind nun die idealen Einflüsse auf die Gesellschaft. Diese Botschaft ist gewiss angenehmer zu hören als die strenge Ethik vom Verzicht, von der sozialen Verantwortung, der Selbstüberwindung, dem Kampf gegen Hochmut und Begierlichkeit, der Achtung vor dem Du, der Nächstenliebe und Solidarität im Teilen der Güter mit anderen. All diese moralischen Dimensionen des menschlichen Lebens fordern Hingabe und Tugendstreben und sind deshalb weit weniger ansprechend als Mandevilles Ansicht, dass ungehemmte Laster das Beste sind, was einer Gesellschaft passieren kann.

Doch ist es keineswegs so, dass Mandevilles Lehren nur angenehm zu hören wären, da sie eine Karikatur von Ethik predigen, die unsere Laster in Ruhe lässt. Nein, es bestätigt auch der immense praktische Erfolg des Kapitalismus,²² einer Konsumgesellschaft, in der jeder nach seinem Gewinn und Vorteil strebt, indem er seinen Lastern freies Spiel gewährt, und in der dennoch das Sozialwesen und die Wirtschaft florieren, die Thesen Mandevilles – zumindest scheinbar.

Im Folgenden sollen die zwei erwähnten Thesen Mandevilles kritisch geprüft werden: Die erste These ist die, dass eine von der Moral der Bienenfabel, also eine von den moralisch übelsten Eigenschaften geprägte Gesellschaft wirtschaftlich und politisch exzellent *funktioniere*; die zweite die, dass eine tugendhafte Gesellschaft schlechter gerate als eine lasterhafte. Diese beiden Thesen wollen wir von zwei Gesichtspunkten aus, vom Standpunkt einer historisch-sozialphilosophischen und einer rein ethischen Betrachtung aus prüfen.

1 Sind des Menschen „übelste und hassenswerteste Eigenschaften“ Fundament der „glücklichsten und blühendsten Gesellschaften“ oder sind gar Tugenden Hindernisse des Allgemeinwohls? Sozialphilosophische Erwägungen

1.1 Eine historische und politisch-sozialphilosophische Würdigung und Kritik der Bienenfabel Mandevilles

Unsere erste Frage betrifft nicht die ethische, sondern die ethisch neutrale, rein gesellschaftsphilosophische Seite der Lehren Mandevilles. Die begeisterte Auf-

22 Es gibt auch einen Einfluss Mandevilles auf Karl Marx. Vgl. Louis Dumont (1977).

nahme der Ideen Mandevilles auf der Ebene einer oberflächlichen Philosophie der Wirtschaft und Politologie ist verständlich. Denn rein politisch oder wirtschaftlich gesehen *kann* das private Laster in der Tat in jenem Sinne eine „öffentliche Tugend“ sein, als die Laster des Einzelnen, Habgier und Hochmut oder Prestigedenken, in der Tat der Gesellschaft Nutzen und viele echte Wohltaten bringen. Die Trunksucht des Wirtshausgängers schafft mehr Jobs auf dem Kellnermarkt als die Tugenden des Menschen, der freiwillig auf den Genuss von Alkohol verzichtet. Der Wirt freut sich nicht über den Asketen, der einmal im Jahr einen Becher Wein trinkt, sondern über den täglich das Wirtshaus aufsuchenden Säufer, der Autohändler nicht über den Bescheidenen, der dem Ruf zur Armut folgt und immer radelt, sondern über den Prestigesüchtigen, der immer den neuesten Porsche fährt; das Kleidergeschäft freut sich nicht über den armen Mönch, der zeitlebens eine Kutte trägt, sondern über die eitle Dame, die jeweils Kleider der neuesten Pariser Mode anschafft. Wenn ein großes Kleiderkaufhaus auf Kunden wie den hl. Franziskus von Assisi angewiesen wäre und nicht reiche Menschen, die verschwenderisch und geltungsüchtig ein Vermögen auf Kleider verschleudern, als Kunden hätten, müsste das Geschäft schließen. Und wenn Menschen Geld und Gut zusammenraffen, bei jeder Einladung in einem neuen Kleid gesehen werden wollen, die neuesten und schickesten Automodelle anschaffen, oder, um ihren gesellschaftlichen Status zu demonstrieren, sich stattliche Paläste bauen statt in Hütten zu wohnen, tragen sie zum wirtschaftlichen Allgemeinwohl der Gesellschaft entscheidend bei. Gerade diese eher triviale, aber dennoch bemerkenswerte Tatsache, dass nicht die Heiligen und auch nicht die schottischen oder schweizerischen Sparmeister, sondern die Hochmütigen, Lasterhaften und Verschwenderischen als Folge ihrer Laster im System der Wirtschaft mehr Menschen am Leben erhalten als die Heiligen, ist sicher ein Prinzip, das nicht nur dem Kapitalismus entgegenkommt, sondern auch eine empirische und wirtschaftsphilosophisch evidente Wahrheit enthält. Und hier ist es mehr als verständlich, dass nicht nur diese korrekte Beobachtung, sondern auch die satirisch-zynischen Thesen Mandevilles um dieser bemerkenswerten, in ihnen enthaltenen Wahrheit willen Aufsehen erregten und von einem hoch industrialisierten Wirtschaftsdenken, das immer neue Begierden im Menschen erzeugen muss, um alle seine Produkte zu verkaufen, gierig aufgesogen werden mussten.

Diese Einsicht Mandevilles wird jedoch auch in wirtschaftsphilosophischer Sicht durch seine gewaltigen Irrtümer und die abenteuerliche Oberflächlichkeit des geistreich wirkenden Untertitels seines Hauptwerks, dem zufolge „private Laster öffentliche Tugenden“ sind, aufgewogen. Hat Mandeville vergessen, wie historisch gesehen Millionen Male dieselben Laster der Habgier, des Ego-

ismus, der Eitelkeit und Selbstsucht, die unser sattes und konsumreiches Leben ermöglichen, unter anderen Umständen die öffentliche Wohlfahrt gefährdeten und zerstörten, nämlich dann, wenn jene Bedingungen aufgehoben wurden, unter denen die Laster dem Allgemeinwohl dienen? Hat er vergessen, dass sehr oft die Vorteile des skrupellosen Geschäftsmanns, wenn sie von einem anderen Gesichtspunkt als dem des Geschäftes aus betrachtet werden (selbst wenn sie langfristig nicht nur dem Geschäft, sondern auch der Gesellschaft dienen), kurzfristig zahlreiche Menschen in Not bringen, und also zu „öffentlichen Misständen“ führen, welche eine *soziale* Marktwirtschaft zu überwinden trachtet?²³ Denken wir nur an die jetzige Ausbeutung tausender Kinder in Indonesien, die von ihren eigenen Eltern aus den Schulen genommen und an Fabriken zur Arbeit gesandt werden, um die Schulden der Eltern abzuführen. Wenn auch extreme Armut eine solche Handlungsweise verständlich machen, ja unter Umständen, damit die Familie dem Hungerstod entrinne, rechtfertigen könnte, wie oft geschehen solche Formen der Ausbeutung als reine Konsequenz der Habsucht der Menschen? Wie dienen ferner die privaten Laster der Mafia, der Drogenhändler oder der Mädchenhändler dem Allgemeinwohl? Man denke auch an die Ausbeutung der Kleinen und Armen in den zahlreichen Auswüchsen und Formen der Depersonalisierung, die Menschen nur als „Waren“ betrachtet, in einer unmoralisch geführten kapitalistischen Wirtschaft, wie sie etwa vom jungen Marx eindrucksvoll angeprangert wurden und erheblichen Anteil am Entstehen des Marxismus hatten. Das ethische Pathos von Marx und Engels im *Kommunistischen Manifest* hat zweifellos eine gewaltige Basis in den Anfängen der Industriegesellschaft im Manchester Kapitalismus, dessen Auswüchse auch Charles Dickens so beredt in seinen Romanen schildert. So sind die erwähnten Laster nicht nur an den Giftblüten eines gerade *nicht* sozialen Kapitalismus, sondern auch an der Entwicklung des Marxismus mitschuldig, der – ähnlich wie die französische Revolution – eine falsche, ja furchtbare, aber verständliche Reaktion auf die vorhergehenden Übel darstellte.²⁴

23 Vgl. dazu die aus der Erfahrung eines Geschäftsmannes stammenden Überlegungen von Alphons Horten (1997).

24 Marx und Engels kritisierten diese Misstände mit gewaltigen Worten in Karl Marx, Friedrich Engels (1974), S. 459-493; vgl. auch Karl Marx, Friedrich Engels (1968), S. 45:

Die Bourgeoisie, wo sie zur Herrschaft gekommen, hat alle feudalen, patriarchalischen, idyllischen Verhältnisse zerstört. Sie hat die buntscheckigen Feudalbande, die den Menschen an seinen natürlichen Vorgesetzten knüpfen, unbarmherzig zerrissen und kein anderes Band zwischen Mensch und

Man denke ferner an eine Besitzgier ohne Rücksicht auf das Gut der Arbeiterfamilien, an die grauenvolle Ausbeutung der gewaltsam unterdrückten, oft aus Zweit- oder Drittweltländern stammenden Opfer der Kinderpornographie und Prostitution und an die im Dienste des „freien Marktes“ ganz ohne Respekt vor ihrer Würde und Freiheit durch immer frechere Werbetechniken verführten Kunden. Man erinnere sich an die skrupellose Vernichtung von Menschenleben durch Sklavenhändler, wie sie Spielberg in seinem wohl besten Film, *Amistad*, tief beeindruckend schildert und wie wir sie aus der Geschichte in tausend Formen und auch in wirtschaftlich florierenden Ländern kennen! Diese furchtbaren Missstände dienten oft, wenigstens kurzfristig, der freien Marktwirtschaft, vermehrten den Wohlstand, führten sogar über Steuern oder direkt aus wohltätigen Spenden der Wohlhabenden zum Wiedereinsatz des Gewinnes in soziale Leistungen. Aber kann all dies solche Handlungen wie die erwähnten rechtfertigen?! Man denke an die wirtschaftlichen Erfolge der Nazis auf dem Rücken der brutal ausgebeuteten Juden und Dissidenten oder an die Sklavenarbeit im Archipel Gulag! Es bedarf keines besonderen Tiefsinns, um zu erkennen, dass eine durch Gesetze ungezügelte, egoistische und habgierige Gesellschaft auch dem Allgemeinwohl unsäglichen Schaden zufügen kann.

Mensch übriggelassen als das nackte Interesse, als die gefühllose „bare Zahlung“. Sie hat die heiligen Schauer der frommen Schwärmerei, der ritterlichen Begeisterung, der spießbürgerlichen Wehmut in dem eiskalten Wasser egoistischer Berechnung ertränkt. Sie hat die persönliche Würde in den Tauschwert aufgelöst und an die Stelle der zahllosen verbrieften und wohl erworbenen Freiheiten die eine gewissenlose Handelsfreiheit gesetzt. Sie hat, mit einem Wort, an die Stelle der mit religiösen und politischen Illusionen verhüllten Ausbeutung die offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung gesetzt.

Die Bourgeoisie hat alle bisher ehrwürdigen und mit frommer Scheu betrachteten Tätigkeiten ihres Heiligenscheins entkleidet. Sie hat den Arzt, den Juristen, den Pfaffen, den Poeten, den Mann der Wissenschaft in ihre bezahlten Lohnarbeiter verwandelt.

Vgl. dazu etwa Balduin Schwarz (1996), Kap. 14, „Wahrheit und Lebendigkeit“, S. 281-282:

Neben den Naturwissenschaft, die ihre Ergebnisse nicht aus einem spekulativ gesetzten Ursprung heraus entwickeln, sondern ins Unbekannte hinein forschen, beobachten, entdecken, war es der junge Marx, der im Namen der im Elend der Geknechtetheit seufzenden Kreatur gegen eine Geschichtsdiagnostik protestierte, die, im Ideenhaft-Geistigen sich bewegend, den harten Schritt der Materialität durch die Geschichte nicht zur Kenntnis nahm.

Vgl. auch John F. Crosby (April, 1976).

Nicht die immanente Logik der Laster sichert in wunderbarer Weise „öffentliche Tugend“, sondern nur eine gerechte Staatsordnung, den Schutz der Opfer der Ausbeutung vor Missachtung ihrer Menschenrechte, und in tieferer Weise die Achtung vor der Würde der Person und den Rechten des Einzelnen. Welcher abgrundtiefe Wahnsinn zu denken, eine von Lastern getriebene Gesellschaft könnte auf Dauer verhindern, dass diese Laster unsägliches Unheil, ungerechte Kriege, Ausbeutung, Mord, Ausländerhass, Rassismus, Unterdrückung usf. mit sich bringen! Die Geschichte der Tyrannen und totalitären Staaten, die Ausbeutung in Ländern schrankenloser Macht von Großgrundbesitzern, die Korruption in Staat und Wirtschaft mit all ihren verhängnisvollen Folgen für die Gesellschaft, die mafiosen Strukturen unserer Gesellschaft, zahllose Verbrechen zu allen Zeiten der Geschichte der Menschheit usf. lehren uns diese Lektion, zu deren Gewinnung auch eine rein philosophische Einsicht in die intelligiblen Wirkungen der Laster genügen sollte.

Denn wo eine gesellschaftliche Gruppe, Rasse, oder jene, welche die Macht innehaben, den Lastern nicht mehr nützen, sondern im Wege stehen, und die Ungerechten und Habgierigen die politische und zivile Macht haben, ihre Ziele außerhalb einer naturrechtlich fundierten Ordnung zu erlangen, brechen die Laster in ihrer ganzen dunklen Gewalt hervor. Unter solchen Umständen führt die Herrschaft der übelsten Eigenschaften der Menschheit nicht zu blühenden Gesellschaftsordnungen, sondern zu katastrophalen Zuständen, in denen das Schiff des Staates ohne Orientierung von Demagogen in den Abgrund geführt wird und das Volk verführt oder zum Spielball der Mächtigen wird, wie Platon dies immer wieder beschreibt, so etwa im *Staat*²⁵ und auch in den *Gesetzen*, wo

25 Vgl. das gewaltige Bild des von Lastern regierten Staates in Platons *Der Staat*, Buch VI, 488-489:

Denn so schwierig ist das, was gerade den Vortrefflichsten mit dem Staate begegnet, dass es auch nirgends etwas ganz Ähnliches gibt, sondern von vielerlei her muß man zusammenbringen, womit man sie vergleichen und was man zur Verteidigung für sie sagen will, wie die Maler Bockhirsche und andere dergleichen Mischlinge zeichnen. Denke dir also, sei es nun über viele Schiffe oder über eines, ein solcher Schiffsherr gesetzt, der zwar an Größe und Stärke alle andern im Schiffe übertrifft, übrigens aber ist er harthörig, sieht auch wenig und versteht von der Schifffahrt ungefähr ebensoviel, und die Schiffsleute in Fehde unter sich wegen des Befehls, indem jeder glaubt, er müsse steuern, der jedoch nie die Kunst erlernt hat und weder seinen Lehrer aufzeigen kann noch die Zeit, in der er sie gelernt hätte, ja dass sie überdies noch alle behaupten, man könne sie auch nicht //V231// lernen und jeden, der behauptet, sie sei lehrbar, gleich herunter-

er die Einsichten des Aristoteles in die Furchtbarkeit eines von Trieben und Lastern regierten Staates vorwegnimmt:

Die Menschen müssen notwendig Gesetze haben und unter Gesetzen leben, oder aber sie werden sich in nichts von den allerwildesten Tieren unterscheiden. //S875// ...²⁶ Und fürs zweite, wenn jemand auch hinreichend zu der Erkenntnis, daß es wirklich nach der Natur der Sache sich so verhalte, auf dem Wege der Kunst gelangt ist, so wird er doch, sobald er zu einem unumschränkten Staatsherrscher, welcher niemandem Rechenschaft abzulegen braucht, werden sollte,

hauen wollen; denke dir nun, dass diese immer den Schiffsherrn umlagern, bittend und alles versuchend, damit er ihnen das Steuerruder übergebe, zuweilen aber, wenn einige ihn nicht überreden können, sondern es scheint andere eher, dann jene diese andern töten oder aus dem Schiff herauswerfen, den edlen Schiffsherrn aber durch Zauberbeeren oder Rausch oder anderswie fesseln und so das Fahrzeug regieren mit Hilfe dessen, was sich eben darin findet, und so zechend und schmausend schiffen, wie es von solchen zu erwarten ist; überdies aber, dass sie jeden loben, und als Meister in der Schifffahrt und wohl kundig alles dessen, was zum Fahrzeug gehört, auspreisen, der ihnen dazu behilflich zu sein versteht, dass sie ans Ruder kommen, werde es nun durch Überredung oder durch Gewalt von dem Schiffsherrn erlangt; und jeden, der das nicht tun will, tadeln als unbrauchbar, von dem wahren Steuermann hingegen nicht einmal so viel wissen, dass er notwendig auf die Jahreszeit und die Tageszeit und den Himmel und die Sterne und die Winde und was sonst zur Kunst gehört, acht haben muß, wenn er in Wahrheit ein Schiffslenker werden will, sondern nur meinen, dass man die Kunst und Geschicklichkeit, die dazu gehört, ans Ruder zu kommen, mögen nun einige es wollen oder nicht, dass man diese unmöglich haben könne und dabei die Steuermannskunst zugleich. Wenn nun dergleichen in den Schiffen vorgeht, meinst du nicht, dass der wahre Schifffahrtskundige gewiß nur werde ein Wetterprophet und Buchstabenkrämer und unnützer Mensch //S489// genannt werden, von denen die in so bewirtschafteten Schiffen segeln?

26 Der Text fügt hinzu:

Der Grund hievon aber ist der, dass kein Mensch bereits unmittelbar von Natur weiß, was der bürgerlichen Gesellschaft zuträglich ist, noch auch, wenn er wirklich erkannt hat, was für dieselbe das heilsamste ist, dies bereits auszuführen die Kraft und den Willen hat. Denn fürs erste ist es schwer sich davon zu überzeugen, dass die Staatskunst nicht den Nutzen des Einzelnen, sondern das allgemeine Wohl im Auge haben müsse, weil das Gemeinwohl den Staat zusammenhält, das Sonderinteresse aber ihn zerreißt, und dass es beiden, nicht bloß dem Staate, sondern auch dem Einzelnen, besser zustatten kommt, wenn die Sorge für das Gemeinwohl als wenn das Privatinteresse voransteht.

schwerlich stark genug sein diesem Grundsatz treu zu bleiben und sein ganzes Leben hindurch vor allem andern stets das allgemeine Beste des Staates zu fördern und ihm sein eigenes Sonderinteresse nachzustellen, sondern die Schwäche der Menschennatur wird ihn stets zur Habsucht und zur Wahrnehmung seines eigenen Vorteils treiben, wird ihn ohne weitere Überlegung alles Unangenehme fliehen und jeder Lust nachjagen und diese Rücksicht höher stellen heißen als die, ob was er tun will auch //G832// das Gerechtere und Bessere ist, wird so immer größere Finsternis über sein Gemüt verbreiten und zuletzt auf ihn selbst und den ganzen Staat das äußerste Unheil häufen.²⁷

Besonders in Notzeiten wie einer Hungersnot, Verfolgung, schweren Plage oder Unterdrückung führen die Laster nicht zum Allgemeinwohl, sondern entweder zu Exzessen, wie sie oft Revolutionen vorausgingen oder zu den Gräueln lasterhafter Hungriger oder vor Krankheit fliehender Menschen, wie sie uns Alessandro Manzoni in den *Verlobten*, in seiner Schilderung der Zustände während der Hungersnot und Pest in Mailand, oder Goya in seinem Bild „*Die Revolution frisst ihre Kinder*“ in gewaltigen Strichen vor Augen stellt.²⁸ Robespierres, Lenins und die Schrecken einer Französischen oder Russischen Revolution – sind diese Früchte privater Laster die „öffentlichen Wohltaten“, von denen Mandeville redet?! Mandeville sieht dies an verschiedenen Stellen seines Werkes selbst,²⁹ selbst wenn er fast auf denselben Seiten seine allgemeine Theorie wieder aufgreift.³⁰ Man bedenke doch, wie die Masken der Wohlanständigkeit habsüchtiger Menschen, die unter guten Verhältnissen hochangesehene Kunden sind, in einer Zeit der Not abfallen werden, und wie dann jene Habsucht in ihrer wahren, widerlichen und alle Solidarität zerstörenden Gewalt hervorbricht. Doch brauchen wir gar nicht auf solche Extremsituationen zu verweisen, um zu erkennen, dass das *bonum commune* nicht auf privaten Las-

27 Platon, *Nomoi*, S 874; G 831-832.

28 Viktor E. Frankl sagt zu Recht, in extremen Zeiten wie den KZs zeigten sich die edelsten und die schlimmsten Eigenschaften der Menschen viel deutlicher als in ruhigen Zeiten. Vgl. Viktor E. Frankl (1994).

29 Zum Beispiel wenn er in Mandeville (1924) Bd. I, [293], S. 260, von den Lastern schreibt:

But tho' Malice by itself is little to be fear'd, yet assisted with Pride, it is often mischievous, and becomes most terrible when egg'd on and heighten'd by Anger.

30 So schreibt Mandeville *ebd.*, S. 262 [294]:

Pride and Vanity have built more Hospitals than all Virtues together.

tern aufgebaut sein kann. Man bedenke die Tatsache, dass doppelte Bezüge der Arbeitslosenversicherungen durch Anmeldung mehrerer Wohnsitze, absichtliche Beibehaltung von Arbeitslosenversicherungen durch Vermeiden ernsthaften Suchens nach einer neuen Arbeitsstelle, Korruption und Steuerhinterziehung den Staat betrügen und den einzelnen Bürgern höhere Steuerbelastungen verursachen. Man bedenke ferner jene privaten Laster der Abtreibung, Kinderscheu usf., die zu einer ständigen Verschiebung der Bevölkerungspyramide zur Seite der Pensionisten und zu kaum tragbaren Lasten für die immer dünner gesäte arbeitende Bevölkerung führen. Wie tragen solche Laster zum Wohl der Gesellschaft bei? Betrachten wir all dies, zeigt sich die Ethik der Bienenfabel als das, was sie ist: eine große Lüge über jene Kräfte, die wahre Solidarität, das wahre Allgemeinwohl – nicht nur in Gesundheit, sondern auch in Krankheit, nicht nur in guten Zeiten, sondern auch in schlechten – garantieren. Selbst das Kapital lässt sich auf Dauer nicht auf dem Boden des Lasters der Habgier und Faulheit aller sichern; es wird durch Verschwendungssucht, Korruption oder Bequemlichkeit verloren gehen.

In einer ganz anderen Sphäre, derjenigen sexueller ehelicher Beziehungen, hat Karol Wojtyła den Irrtum, der der Ethik der Bienenfabel zugrundeliegt, hervorragend kritisiert. Das Arrangement zweier Egoisten, das nach der hedonistischen Auffassung der Liebe den ehelichen Beziehungen zugrundeliegt, mag äußerlich betrachtet das Gut der Lust *beider* Egoisten, die an einander Gefallen finden und sich gegenseitig befriedigen, durch den Egoismus jedes Einzelnen fördern. Aber was, wenn der andere aufhört, Lustobjekt zu sein? Dann führt dasselbe Prinzip und Laster des reinen Egoismus zu einem *homo homini lupus* und wird von innen her aufgebrochen. Doch selbst solange die beiden Egoisten gut mit einander funktionieren, gibt es keine wahre Gemeinschaft, kein wahres Glück, und findet keine echte Überbrückung des Abstandes zweier Personen statt. Jeder bleibt in seine Immanenz eingeschlossen. Da aber echtes Glück und das wahre Gut der Gesellschaft nur in der Liebe, in der Gemeinschaft, die gegenseitige Hingabe erfordert und voraussetzt, möglich ist, bleibt der Weg zu wahren Glück und damit zu den wichtigsten Dimensionen des Gutes einer Gemeinschaft vom Egoismus und den Lastern aus verschlossen.³¹ Und was für die Mikrogemeinschaft der Ehe gilt, das gilt in anderer Weise und analogem Sinn auch für die Makrogesellschaft.

An dieser Stelle sind wir gezwungen, noch auf einer tieferen sozialphilosophischen Ebene Kritik an Mandevilles Theorie zu üben. Das Allgemeinwohl einer

31 Vgl. Karol Wojtyła (1979).

Gesellschaft hängt nicht nur vom florierenden Markt ab, es hängt ebenso sehr und noch mehr von der Kultur, der Erkenntnis, der moralischen Tiefe und von zahlreichen geistigen, kulturellen und religiösen Werten ab. Schon aus diesem Grund können die Laster, die nicht einmal das ökonomische Allgemeinwohl sichern, erst recht nicht das höhere Gut des Menschen garantieren. Der Reiche ist nicht notwendig glücklich; erst recht hängt sein höchstes Gut und Glück, sein Heil, nicht von seinem Wohlstand ab. Ja wenn er keinen tieferen Sinn als den Reichtum findet, wird gerade der Reiche sich das Leben nehmen. Eine Person, die an jenen ökonomischen *publick benefits* partizipiert, von denen Mandeville redet, kann sich in sich verschließen, in Begierlichkeit und Hochmut von ihrer eigenen Würde abfallen. Das interpersonale Gut im Vollsinn wird der Person erst durch die liebende, sich selbst transzendierende Haltung zuteil. Wahres Glück und Allgemeinwohl kann nur von jener Person erlangt werden, die ihren Selbstbesitz als Person durch ihre personale Hingabe und Selbstschenkung in gegenseitiger personaler Liebe verwirklicht, dabei ihr Eigenleben und Glück jedoch nicht nihilistisch auslöscht, sondern erst auf einer tieferen Ebene als superabundantes Geschenk, das ihre Tugend und ihren Einsatz für das Gute, sowie ihre sich selbst schenkende Liebe voraussetzt, gewinnt.³²

Nicht nur Mandevilles Irrtümer über die Person und die Gemeinschaft unter Menschen, auch die soziale und politische Ungenügendheit seiner Thesen verdienen scharfe Kritik.

Die Notwendigkeit einer solchen Kritik erweist sich eindringlich, wenn man an die Gräueltaten der rassistischen Naziherrschaft oder an jene des kommunistischen Systems samt ihrer Millionen von Menschen knechtenden Wirksamkeit denkt.

Man mag einwenden, dass gerade Mandevilles Lehren erklären könnten, dass und warum die „Wirtschaft“ des Kommunismus ein ungeheurer wirtschaftlicher Fehlschlag war, der zum Zusammenbruch des Weltkommunismus 1989 führte. Hätte doch der Marxismus in seinen Kernideen gerade jene Laster töten wollen, von denen Mandeville als positive Faktoren für die Gesellschaft ausging. Gerade der Weltkommunismus habe sich auf Prinzipien der Gleichheit und gerechten Verteilung wirtschaftlicher Ressourcen und damit auf Tugenden gestützt, die den Lastern, von denen Mandeville redete, entgegengesetzt seien. So sei der Kommunismus mit seinen „puristischen Idealen“ des Teilens ökonomischer Werte keine Widerlegung, sondern eine Bestätigung der Richtigkeit

32 Siehe auch R. Buttiglione (1982), S. 121 ff., 168 ff.

der Ansichten Mandevilles, da eben der Kommunismus alle egoistische lasterhafte Ausbeutung abschaffen wollte und gerade durch diese falschen Tugendlehren, die die Laster der Bourgeoisie abschaffen wollten, den Nationen, die er beherrschte, unbeschreiblich viel Übles zufügte. Dieser Einwand übersieht jedoch erstens den keineswegs „tugendvollen“, sondern in vielen Hinsichten zutiefst unmoralischen Charakter der marxistischen Ideologie sowie die Tatsache, dass gerade die kommunistischen Staaten sehr wohl von Lastern wie Ressentiment gegen die Reichen, Grausamkeit im Dienste der Parteidole, einer tiefen Verachtung der Menschenwürde und einem unheimlichen totalitären Machthunger getrieben waren und solche tiefen Laster wie Meineid, Mord etc. propagierten. Außerdem übersieht der Einwand, dass ganz abgesehen von der historischen Frage, inwieweit der Kommunismus eine Art Rechtfertigung von Lastern lieferte, die Verteidigung des Egoismus und der Untugenden Mandevilles ganz falsch und oberflächlich ist. Denn es liegt in der inneren Logik der Laster, dass sie, wenn auf ihren wirtschaftlichen Erfolg ausgerichtete Menschen die Macht haben, ihre moralischen Fehler auszuleben, diejenigen gewaltsam eliminieren möchten, die sich gegen moralisch verkehrte Handlungen und solche „Strukturen der Sünde“ richten, die wirtschaftlichen Aufschwung fördern, den z. B. die Sklaverei in vielen Ländern ermöglichte.

1.2 Unerklärbarkeit des Friedens im heutigen Europa als elementaren Teiles des Allgemeinwohls und seiner Fundamente durch Mandevilles Bienenfabel: eine implizite Kritik Mandevilles bei Augustinus und Kant

Besonders treten die sozial- und wirtschaftsphilosophischen Irrtümer eines auf Mandevilles Bienenfabel basierenden Gesellschaftssystems hervor, wenn man sich die Fundamente gesellschaftlichen und politischen Friedens nach dem weitgehenden Zusammenbruch der letzten großen totalitären Ideologie unseres Jahrhunderts vor Augen hält.³³ Hätte Mandeville Recht, so müsste wohl dieses hohe, für das Allgemeinwohl entscheidende Gut des Friedens als eine automatische Folge der privaten Laster der Menschen eingetreten sein, die durch eine freie Marktwirtschaft entfesselt wurden und so das Allgemeinwohl hätten fördern müssen. In der Tat aber lagen die Dinge völlig anders. Nach 1989 bestanden zwar in einer durch freie Marktwirtschaft beherrschten Gesellschaft zweifellos einmalige welthistorische Chancen, einen echten Frieden und nicht bloß einen Scheinfrieden zu verwirklichen. Doch erlagen bedeutende Teile Europas

33 Vgl. dazu Arnold Buchholz (1991).

der großen Gefahr, dass an der Stelle der starren Blöcke, innerhalb deren äußere Ruhe und Ordnung, wenn auch kein echter Friede herrschten, sondern schreckliche Unterdrückung bestand, Kriege und andere Zwistigkeiten ausbrachen, in denen nicht nur in Kroatien, Bosnien und Kosovo, sondern auch in Tschetschenien und anderen Teilen der früheren Einflusszone der Sowjetunion grauenhafte Laster hervortraten und sich ausbreiteten, die neben vielen Missständen und viel Korruption beispielloses und unnennbares Leid und Grauen über die Bevölkerung brachten. Es wurde also durch das Überhandnehmen und die Befreiung der Laster keineswegs jene Ruhe, die zum Frieden gehört, hergestellt, und dies zeigte, dass die These Mandevilles, private Laster dienen dem Allgemeinwohl, höchstens in ganz beschränktem Umfang Geltung beanspruchen darf.

Überdies lassen ein rein ökonomisch-politischer Friede und damit ein Teil des Allgemeinwohls, selbst wenn sie durch private Laster gefördert werden könnten, alle Dimensionen jener Ordnung vermissen, die Augustinus als wesentlich notwendiger für den Frieden erachtet hat als die Ruhe. Denn nur im Guten und als Ausstrahlung seiner Harmonie ist ein echter Friede und damit ein wahres soziales Wohlbefinden möglich; die Ruhe der Unterdrückung und Ungerechtigkeit ist dem Frieden sogar noch mehr entgegengesetzt als der gerechte Krieg und Streit; und jene „Ehrlichkeit“ des Kaufmanns, die nur dem Eigennutz dient und sich ganz von der sittlichen Tugend der Ehrlichkeit unterscheidet, wie Kant scharf sieht,³⁴ sowie jene Ruhe und jener Friede, die nur im Dienste der Eigeninteressen des Geschäftsmanns stehen, der wegen seines blühenden Handels Krieg und Gewalt ablehnt, sollten sich nicht mit dem Namen „Frieden“ schmücken.

34 Vgl. Immanuel Kant (1968), 397:

Zum Beispiel ist es allerdings pflichtmäßig, dass der Krämer seinen unerfahrenen Käufer nicht übertheure, und, wo viel Verkehr ist, thut dieses auch der kluge Kaufmann nicht, sondern hält einen festgesetzten allgemeinen Preis für jedermann, so dass ein Kind eben so gut bei ihm kauft, als jeder andere. Man wird also ehrlich bedient; allein das ist lange nicht genug, um deswegen zu glauben, der Kaufmann habe aus Pflicht und Grundsätzen der Ehrlichkeit so verfahren; sein Vortheil erforderte es; dass er aber überdem noch eine unmittelbare Neigung zu den Käufern haben sollte, um gleichsam aus Liebe keinem vor dem andern im Preise den Vorzug zu geben, läßt sich hier nicht annehmen. Also war die Handlung weder aus Pflicht, noch aus unmittelbarer Neigung, sondern bloß in eigennütziger Absicht geschehen.

Augustinus nennt den Frieden ein so hohes Gut, dass nichts vom Menschen mit größerer Freude vernommen werde als die Botschaft vom Frieden.³⁵ Das gilt gewiss nicht von jeder Ruhe, die wir gewöhnlich als Frieden bezeichnen und die vielleicht noch Frucht der „privaten Laster“ sein könnte, solange in Geschäftsbeziehungen „mein Vorteil auch der deine“ ist. Was aber sollen wir angesichts der Bienenfabel mit ihrem niedrigen ethischen Niveau von jenem Frieden im tieferen Sinn sagen, von dem Augustinus spricht? Lässt er sich durch die „privaten Laster“ und ihr Arrangement verwirklichen?

Wenn man die Bienenfabel im Hinblick auf das hohe Gut des Friedens interpretiert, muss man unterscheiden zwischen: 1) dem inneren Frieden in der Person selbst, 2) dem Frieden zwischen verschiedenen Personen in einem Gemeinwesen sowie zwischen Staaten; und 3) dem metaphysischen Frieden zwischen Mensch und Gott, wie er auch in der religiösen Idee des Friedens intendiert ist. Nicht nur im Wort der Engel an die Hirten, das ihnen die Erlösung kundtut: „Ehre sei Gott in der Höhe und Frieden den Menschen auf Erden“, finden wir diesen letzten metaphysisch-religiösen Sinn von Frieden, sondern auch in Friedrich Nietzsches Fragment *Excelsior*, in dem er zum Atheisten spricht:

Excelsior! „Du wirst niemals mehr beten, niemals mehr anbeten, niemals mehr im endlosen Vertrauen ausruhen – du versagst es dir, vor einer letzten Weisheit, letzten Güte, letzten Macht stehenzubleiben und deine Gedanken abzuschirren³⁶ ... – es gibt keine Vernunft in dem mehr, was geschieht, keine Liebe in dem, was dir geschehen wird – deinem Herzen steht keine Ruhestatt mehr offen, wo es nur zu finden und nicht mehr zu suchen hat, *du wehrst dich gegen*

35 *Tantum est enim pacis bonum, ut etiam in rebus terrenis atque mortalibus nihil gratius soleat audiri, nihil desiderabilius concupisci, nihil postremo possit melius inveniri.*

So groß ist nämlich das Gut des Friedens, dass selbst in den irdischen und sterblichen Verhältnissen nichts mit größerer Freude vernommen und nichts sehnsüchtiger begehrt wird, und endlich nichts besseres gefunden werden kann als er.

Augustinus, *De civitate Dei*, XIX, xi.

36 Der volle Text fügt hinzu:

– du hast keinen fortwährenden Wächter und Freund für deine sieben Einsamkeiten – du lebst ohne den Ausblick auf ein Gebirge, das Schnee auf dem Haupte und Glut in seinem Herzen trägt – es gibt für dich keinen Vergelter, keinen Verbesserer letzter Hand mehr –

*irgendeinen letzten Frieden*³⁷ ... – Mensch der Entsagung, in alledem willst du entsagen? Wer wird dir die Kraft dazu geben? Noch hatte niemand diese Kraft!³⁸

Mandevilles Betrachtungen über das öffentliche Gut – wie auch Kants Schrift zum ewigen Frieden – gelten zweifellos in erster Linie einem Teil jener Ebene des Allgemeinwohls, welcher der zweiten Bedeutung von Frieden entspricht, nämlich dem politischen Frieden in einem Land und zwischen Ländern.

Wir sehen hier davon ab, dass ein Mensch, der keinen inneren Frieden besitzt, sondern gejagt und gequält wird, kaum den Frieden mit anderen Menschen halten und umgekehrt ein streitsüchtiger Mensch keinen inneren Frieden finden kann.

An grundlegendster Stelle unter den Bedingungen echten Friedens stehen nicht die privaten Laster und am wenigstens jenes eines der Wahrheit widerstehenden Stolzes, sondern im Gegenteil die Existenz und freie Anerkennung einer Wahrheit über die Dinge und über den Menschen, die objektiv und dem Erkenntnisakt und Urteil gegenüber transzendent sind und deshalb nicht der Willkür des Einzelnen oder staatlicher Autoritäten unterstehen. Denn wenn es keine Wahrheit und keine Tugend der Liebe zu ihr gäbe, so könnte es auch keine Schranken staatlicher Willkür in der Verfolgung oder Ausbeutung des Einzelnen mehr geben, ebenso wenig wie eine Anerkennung irgendeiner dauerhaften und friedlichen Ordnung. Jede Handlung wäre – nach dem Untergang des Maßes objektiver Wahrheit – zu rechtfertigen und dürfte begangen werden, ohne im Licht von Wahrheit verworfen oder zurückgewiesen werden zu können.

Dabei ist es von größter Bedeutung, dass das Wesen der Wahrheit als Übereinstimmung von Urteilen mit von diesen selbst unabhängigen Sachverhalten begriffen wird. Denn wenn Wahrheit des Urteils nicht in dessen Wirklichkeitsgemäßheit im Verhältnis zu Sachverhalten, die dem Urteil selbst transzendent sind, bestünde, sondern nur im Konsens oder in der Kohärenz, oder gar in dem, was dem deutschen oder polnischen oder russischen Volke nützt, oder was im Interesse einer politischen Partei oder des freien Marktes liegt, so wäre der Willkürherrschaft und Tyrannei keine Schranke mehr gesetzt. Nur die Willkür und Macht der Parteien und Einzelnen könnten gegeneinander streiten

37 Hervorhebung von mir.

38 F. Nietzsche (1966/1956), *Die fröhliche Wissenschaft*, „Excelsior“ IV, 285.

und Menschen könnten nur zufällig, oder solange der Friede ihren Eigeninteressen dient, mit einander in Frieden leben.

Aber sind es nicht, so wird man einwenden, gerade der Skeptizismus und die Urteilsenthaltung, auf denen eine friedliche demokratische Ordnung beruht? Hängen Frieden und Demokratie nicht von einem Verzicht auf absolute Wahrheitsansprüche ab und sind deshalb mit der Freiheit, seine Laster auszuleben, eng verbunden? Und sind es nicht gerade umgekehrt jene absoluten Tugendmaßstäbe oder Wahrheiten, in deren Namen der Markt eingeschränkt und das Allgemeinwohl durch Totalitarismen aller Art gefährdet wird?

Begründen aber wirklich, so müssen wir dagegen fragen, der Zweifel an der Wahrheit und jene Subjektivität des Werturteils, die dem freien Lauf der Laster entspricht, Demokratie und Frieden? Wenn auch, wie der kritische Rationalismus betonen würde, tatsächlich eine gewisse Skepsis gegenüber der Wahrheit mit zum Sturz der fraglos angenommenen marxistischen Ideologie in der Sowjetunion beitrug; und wenn auch der Nationalsozialismus, Faschismus und Marxismus-Leninismus als Dogmatismen auftraten und es an sich auch durchaus denkbar ist, dass es objektivistische totalitäre Regime gibt, so haben doch Augusto del Noce und andere Denker gezeigt, dass im Gegenteil ein radikaler Relativismus, der alles jenseits der politischen Macht liegende Maß der Wahrheit leugnete, an der Wurzel der modernen totalitären Systeme stand.³⁹ So

39 Dieser Zusammenhang zwischen Relativismus und Totalitarismus sowie eine Reihe anderer wichtiger philosophischer und theologischer Themen, die die Grundlagen des Friedens betreffen, werden in der bedeutenden Sozialenzyklika Papst Johannes Paul II., *Centesimus Annus* (1991) analysiert, die als ein Meilenstein in der Geschichte der Entwicklung der christlichen Soziallehre gelten wird. Dabei durchzieht diese Enzyklika, die zweifellos zu den bedeutendsten dieses Pontifikats zählt, eine eminent philosophische Sicht des Menschen in seiner Beziehung zur Wahrheit, Gerechtigkeit (Menschenrechte), Würde der Person und Freiheit (inklusive der Religionsfreiheit). Vgl. besonders die Ausführungen des V. Kapitels der Enzyklika, *ebd.*, S. 94 ff.; zur Rolle des Relativismus für Totalitarismen, vgl. S. 96 f. Daher erstaunt es nicht, dass diese Enzyklika in den ersten Reaktionen von Vertretern der freien Marktwirtschaft wie Michael Novak und sogar von früher der Soziallehre der Kirche kritisch gegenüberstehenden Denkern ebenso wie von Vertretern der Theologie der Befreiung (wie Leonardo Boff) als bedeutendes Dokument gewürdigt wurde. Dies ist nicht etwa darauf zurückzuführen, dass diese Enzyklika eine verwässerte Botschaft enthält, sondern vielmehr darauf, dass sie mit großer Klarheit ebenso sehr die Wurzeln der freien Marktwirtschaft und des Zusammenbruchs des Kommunismus analysiert, wie sie die berechtigten Anliegen der Freiheitstheologie und des realen Sozialismus erkennt, aber indem sie die berechtigten Anliegen beider Seiten in einem höheren Standpunkt verbindet, der ein eindeutiges Bekenntnis zu einer naturrechtlich und philosophisch begründeten freien Marktwirt-

sehen wir im Relativismus, aber auch in einer Herrschaft der Laster statt der Liebe zur Wahrheit, eine Wurzel des Totalitarismus und Despotismus und weder des Friedens noch der Demokratie. Auch von einem historischen Blickpunkt aus ließe sich zeigen, dass zwar in Lenins *Empiriokritizismus* eine Widerspiegelungstheorie der Erkenntnis mit realistischen Aspirationen vorlag, dass aber in der *Deutschen Ideologie* von Marx-Engels gerade der Schein jener Unabhängigkeit der Philosophie zerstört werden sollte, der sie nur von den Sachen, ihren Objekten, selbst abhängig sieht, anstatt sie von Klassen und ökonomischen Faktoren abhängig und auf dieselben relativ zu sehen. Auch unterscheidet sich dieser Relativismus von Marx' Philosophie nicht wesentlich vom marktbezogenen Wertrelativismus und vielen kapitalistischen liberalen Ideen. Auch Mussolini war ein radikaler Relativist, und gleichfalls war die Nazi-Idee, dass „wahr sei, was dem deutschen Volke nützt“, eine ebenso grundsätzlich utilitaristische wie – *eo ipso* – relativistische Wahrheitstheorie.⁴⁰

Mandeville leugnet im Unterschied zu Marx nicht objektive Wertmaßstäbe menschlicher Motivation. Doch kann eine Philosophie der privaten Laster und damit auch des Desinteresses an einer objektiven Wahrheit und Wirklichkeit sowie dem Guten prinzipiell keine das Subjekt mit seiner Willkür und schrankenlosen Suche nach Lust (*libido*) ordnende und eindämmende Macht anerkennen und daher niemals das tragende Fundament der *public benefits* sein, wie Mandeville behauptet.

Doch genügt für den Frieden die Existenz einer objektiven Wahrheit, und speziell einer objektiven Wahrheit über den Menschen, nicht, wenn diese nicht vom einzelnen Menschen und vom Repräsentanten des Staates erkannt und in

schaft ablegt. Die von den verschiedenen Parteien gesehenen Wahrheiten (wie etwa die Notwendigkeit privater Initiativen und der Achtung der Rechte der Arbeiter) hebt die Enzyklika ebenso stark hervor, wie sie deren Irrtümer (etwa eine automatische Ethik des freien Marktes im Sinne Adam Smiths oder die Abschaffung des Privateigentums im Kommunismus) bekämpft. Gerade die profunde und zugleich schlichte philosophische Erkenntnis über den Menschen, die jenes bestechende großartige Bild seiner Würde entwirft, das in vielen Dokumenten dieses Papstes beeindruckt (wie *Laborem Exercens*, *Familiaris Consortio*, *Salvifici Doloris*), steht zugleich ganz im Dienst einer Konkretisierung der spezifisch geoffenbarten Schau der menschlichen Person in Christus, deren essentieller historischer und universaler Beitrag zur Sicht und Lösung sozialer und humaner Probleme hier deutlich hervortritt.

40 Dasselbe haben andere gezeigt. Vgl. z. B. D. von Hildebrand, der selbst einen radikalen geistigen Kampf gegen den Nationalsozialismus und den Bolschewismus zugleich foht, (1974), S. 309-339. Vgl. dazu Dietrich von Hildebrand (1994); vgl. auch Josef Seifert (1998).

den Gesetzen und deren Vollstreckung anerkannt wird. Und um Wirklichkeit zu erkennen, muss nicht nur objektiv die Wahrheit in einem Verhältnis des Urteils zu den ihm selbst transzendenten Sachverhalten bestehen, sondern auch der Erkenntnisakt muss es dem Subjekt erlauben, sich selbst zu überschreiten und die Wahrheit der Dinge zu berühren.⁴¹ Bei genauerer Betrachtung würde sich zeigen, dass die Transzendenz der Wahrheit und jene der Erkenntnis noch einmal ganz verschieden sind⁴² und dass beide ganz wesentliche moralische Voraussetzungen haben.

Doch sind die Voraussetzungen von Wahrheits- und Werterkenntnis nicht rein intellektuelle und theoretische, die das Wesen des Erkennens und des Menschen betreffen. Vielmehr gibt es auch konkrete Bedingungen dieser Erkenntnis im Subjekt, unter denen neben intellektuellen und interessenbezogenen gerade die moralischen, die Mandeville untergräbt, die wichtigsten sind. Ein Mensch, der seinen „privaten Lastern“ frönt, wird notwendigerweise der partiellen oder totalen Wertblindheit und Wahrheitsblindheit verfallen, weshalb auch der auf objektiven Wert- und Rechtsfundamenten beruhende Friede durch private Laster nicht gewährleistet sein kann und diese deshalb auch nicht in einer tieferen Weise dem *public benefit* dienen können.⁴³

Das Allgemeinwohl, und der Friede als sein wichtiger Teil, hängen also notwendig von der Fähigkeit des Menschen ab, Wahrheit, besonders Wahrheit über Werte, die unabhängig vom Menschen bestehen und den Dingen eigen sind, zu erkennen. Und eine solche Erkenntnis setzt die prinzipielle, aber auch die tatsächliche Transzendenz des Subjekts im Erkenntnisakt voraus, die an moralische Voraussetzungen geknüpft ist.⁴⁴

Bei Kant verliert das Allgemeinwohl *prinzipiell* sein unentbehrliches Fundament in der Fähigkeit, Wahrheit über eine dem Subjekt gegenüber transzendente Wirklichkeit zu erkennen, auch wenn Kant mit Recht am Empirismus

41 Das ist auch bei jeder evidenten Erkenntnis unzweifelhaft der Fall.

42 Vgl. Josef Seifert (1976 b), Kap. 1; Anhang zur zweiten Aufl.

43 Vgl. zu dieser von Mandeville völlig verkannten Beziehung zwischen Tugend und Werterkenntnis Dietrich von Hildebrand (1982).

44 Kant erkennt in gewisser Hinsicht diese erste Transzendenzbedingung des Friedens an, und es liegt ihm ferne zu leugnen, dass es objektive Bedingungen für den Frieden gibt, die er im Einzelnen aufzählt und erörtert. Zugleich vertritt Kant jedoch eine „kopernikanische Wende“, die prinzipiell den entdeckend-hinnehmenden Charakter der Erkenntnis gegenüber dem Sein und der Wahrheit leugnet und vielmehr umgekehrt das Objekt von der Erkenntnis bestimmt sein lassen will.

der Mandeville'schen Ethik Kritik übt und die Art, in der er die Transzendenzbedingung des Friedens und damit des Allgemeinwohls philosophisch untergräbt, ganz anders ist als jene Mandevilles.⁴⁵ Bei Mandeville werden nicht so sehr die allgemeinen erkenntnistheoretischen Fundamente objektiver Wahrheits- und Werterkenntnis geleugnet, als vielmehr in seiner Idee der Quelle des gesellschaftlichen Lebens und der Erkenntnis in Lastern die moralischen Bedingungen, ja die Wünschenswertheit einer solchen Erkenntnis in Frage gestellt. Insofern hat man in Mandevilles Ideen weniger eine Art Vorboten der Kant'schen Grundkonzeption der Erkenntnis und der Umdeutung von deren seinsentdeckender Struktur in eine spontan-setzende Struktur in der kopernikanischen Wende vor sich, als einen Vorboten jener auf Kant folgenden Position Nietzsches, der den *Wert des Willens zur Wahrheit in Frage stellte*. Warum soll der Bürger Wahrheit wollen und nicht lieber ein nach seinen Lastern sich richtendes Maß wählen, so können wir mit Mandeville fragen? Sicher hat Mandeville diesen „Willen zur Wahrheit“ nicht so grundlegend in Frage gestellt wie Nietzsche,⁴⁶ aber dennoch nimmt er diesem Willen durch seine Philosophie der Laster als Bedingungen gesellschaftlichen Wohlseins seine ethischen Fundamente. So zerstört Mandevilles Philosophie die Grundlagen der ethi-

45 Vgl. Immanuel Kant (1968 b), V, 40.

46 Friedrich Nietzsche (1966/1956), *Jenseits*, I, 1:

Der Wille zur Wahrheit, der uns noch zu manchem Wagnisse verführen wird, jene berühmte Wahrhaftigkeit, von der alle Philosophen bisher mit Ehrerbietung geredet haben: was für Fragen hat dieser Wille zur Wahrheit uns schon vorgelegt! Welche wunderlichen, schlimmen, fragwürdigen Fragen! Das ist bereits eine lange Geschichte und doch – scheint es, dass sie kaum eben angefangen hat? Was Wunder, wenn wir endlich einmal mißtrauisch werden, die Geduld verlieren, uns ungeduldig umdrehn? Dass wir von dieser Sphinx auch unsrerseits das Fragen lernen: Wer ist das eigentlich, der uns hier Fragen stellt? Was in uns will eigentlich „zur Wahrheit“? – In der Tat, wir machten lange halt vor der Frage nach der Ursache dieses Willens – bis wir, zuletzt, vor einer noch gründlicheren Frage ganz und gar stehenblieben. Wir fragten nach dem Werte dieses Willens. Gesetzt, wir wollen Wahrheit: *warum nicht lieber Unwahrheit?* Und Ungewißheit? Selbst Unwissenheit? – Das Problem vom Werte der Wahrheit trat vor uns hin – oder waren wir's, die vor das Problem hintraten? Wer von uns ist hier Ödipus? Wer Sphinx? Es ist ein Stelldichein, wie es scheint, von Fragen und Fragezeichen. – Und sollte man's glauben, dass es uns schließlich bedünken will, als sei das Problem noch nie bisher gestellt – als sei es von uns zum ersten Male gesehn, ins Auge gefaßt, gewagt? Denn es ist ein Wagnis dabei und vielleicht gibt es kein größeres.

schen Erkenntnis in der Tugend und Liebe zur Wahrheit. Wenn sein Beherrschtwerden durch subjektive Interessen⁴⁷ es dem Menschen keineswegs erlaubt, je wieder einen objektiven Zugang zur Welt oder auch zum Subjekt in seiner objektiven Beschaffenheit rational zu begründen, so zerstört Mandevilles Ethik der „privaten Laster“ auch die Grundlagen jener Grundtugend der Wahrheitsliebe und damit gerade den Zugang der Einzelnen und Gesellschaften zu einem aller subjektiven Willkür enthobenen Maß der Wahrheit als Bedingung der Moral und des sozialen und politischen Friedens.

Eine weitere Grundsäule, auf der jede Ruhe der Ordnung,⁴⁸ wie Augustinus den Frieden definiert, beruht, ist die Existenz und freie Anerkennung objektiver Güter und Werte. Denn wenn die Wahrheit darin bestünde, dass alle Dinge neutral wären oder dass sie gut und schlecht nur durch das würden, was wir über sie denken – wie jeder Wertrelativismus impliziert⁴⁹ – dann könnten prinzipiell auch alle Werte umgewertet werden, dann wären der Willkür und dem Streit zwischen Individuen und Staaten keine Grenzen gesteckt und es könnte weder Ideal noch Realität eines rational begründeten Friedens unter den Menschen geben. Und gerade eine solche Verwurzelung des Friedens in der Wahrheit und in echten Werten wird durch Laster nicht gefördert, sondern gehindert.

Außerdem gäbe es in einer wertfreien Welt jene zwischen-personale Dimension des Friedens nicht, die Augustinus als *concordia* bezeichnet. Denn in einer solchen Welt gäbe es jene Güter und Werte nicht, die allein Personen tiefer vereinigen können, den Menschen echte Gemeinschaft ermöglichen und sie über ein bloßes ungestörtes Nebeneinanderleben hinausgehen lassen. Denn nur echten Werten und Gütern, d. h. hier Dingen, die in sich selber auf Grund ihres Wesens und Daseins gut und positiv bedeutsam sind, und nicht privaten Lastern, kommt jene vereinigende Kraft zu, die im Innern der Einzelperson und zwischen Personen personale Eintracht und Frieden stiften können.⁵⁰ Auch aus diesem Grund können Laster nicht der Weg zum hohen Allgemeingut des Friedens sein.

47 Man denke auch an Jürgen Habermas (1968).

48 „... *pax omnium rerum tranquillitas ordinis*“, Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 13.

49 und wie man eine berühmte Stelle aus Shakespeares *Hamlet* interpretieren darf.

50 Zur vereinigenden Kraft der Werte (der *virtus unitiva* derselben) und zum hier verwendeten objektiven Wertbegriff vgl. Dietrich von Hildebrand (1975), Kap. 1 ff.

Anthropologisch gesehen muss der Mensch eine Sonderstellung gegenüber der Welt anderer Lebewesen besitzen, so sehr auch diese in ihrem Wert und ihrer Naturteleologie eine gewisse Achtung fordern.⁵¹ Der Mensch muss – als Grundlage des dauernden Friedens – eine einzigartige Würde besitzen, die in seiner Vernunft und Freiheit wurzelt und die es verbietet, ihn abzuschlachten wie das Vieh oder ihn der Freiheit zu berauben, zu züchten oder ohne Erziehung zu lassen, ihn gegen sein Gewissen zu zwingen oder sexuell zu missbrauchen usf. Solange eine solche menschliche Würde in sich oder durch die Herrschaft unserer Laster unerkennbar ist oder durch die realpolitische Herrschaft der Laster verletzt wird, kann kein Friede auf einem zuverlässigen Fundament ruhen. Solange deshalb nur „private Laster“ eine Gesellschaft beherrschen, ist eine wohl fundierte und dauernde Anerkennung dieser Personwürde als Bedingung von Frieden und Gerechtigkeit pure Illusion.

Moralisch gesehen muss der Mensch, um der für den Frieden nötigen Transzendenz fähig zu sein, aus seinem egozentrischen Glücks- und Luststreben heraustreten und Güter, vor allem Personen, um ihrer selbst willen achten und lieben können. In einer mandevilleschen Welt des grenzenlosen Egoismus und der privaten Laster muss letzten Endes – wenigstens in Grenzsituationen – der Mensch für den Menschen zum Raubtier werden und lässt sich keine dauernde Basis für Achtung, Liebe oder Frieden finden. Egoismus ist keine solche tragfähige Basis. Denn im Augenblick, in dem der andere z. B. den Interessen einer freien Marktwirtschaft nicht mehr nützt oder ihr nur dadurch nützt, dass man ihn (durch Mord oder auch durch das Abtreibungs-, Prostitutions- oder Pornogeschäft in Drittweltländern) eliminiert oder ausbeutet, müsste man das tun, wenn allein der Egoismus unsere treibende Kraft und Menschen keiner sittlichen Transzendenz in der Achtung anderer Personen fähig wären.

Nur wenn es in der Person selbst und auch in den Dingen außer ihr Güter und Werte gibt, die Anerkennung fordern, und wenn der Mensch als Person eine einmalige Würde besitzt, kann es verhindert werden, dass die Einzelnen von den Staaten unterdrückt und ausgebeutet und kann es in vernünftiger Weise gefordert werden, dass bestimmte Teile des Allgemeingutes und des Gutes des Individuums von jedem Staat anerkannt und geachtet werden. Ist der Mensch hingegen wertlos oder besitzt er auch nur jene einzigartige Werthaftigkeit

51 In ihren Protesten gegen die Verseuchung der Natur, aber auch gegen grausame und oft sinnlose Tierexperimente stimmen wir Peter Singer und vielen Umweltschützern zu und meinen, die Ethik darf sich nicht ausschließlich auf Personen beschränken; auch untermenschliche Werte sind sittlich relevant.

nicht, die wir als Personwürde bezeichnen und auf die Kant so eindringlich hingewiesen hat, oder wird diese Würde in einer von moralischen Übeln beherrschten Gesellschaft missachtet, so ist eine Gesellschaft die Folge, wie Peter Singer sie uns vorschlägt und wie sie in unserem Jahrhundert nur allzu oft verwirklicht wurde: eine Gesellschaft, in der Menschen und Menschengruppen eliminiert oder vernichtet werden können, wenn sie nicht nützlich oder wenn sie zu unbequem sind. In einer solchen Gesellschaftsordnung nach dem Abschluss jenes Prozesses, den Singer als „Entheiligung des Lebens“ bezeichnet und der schon Teile der von Soeren Kierkegaard kritisierten Staatsphilosophie Hegels⁵² und des Marxismus beherrscht, in einer Gesellschaft ohne unverletzliche Würde der Person oder vielmehr ohne deren Anerkennung kann unmöglich ein echter Friede entstehen; in ihr kann es erst recht keine Garantie des Friedens geben.

Nietzsche hat in seiner Vision des Nihilismus eines Europa und einer Welt, aus der wir allen Sinn und Wert herausgezogen haben, viele Aspekte und Konsequenzen des Wertrelativismus vorausgesehen, die wir heute erleben. Und heute ziehen Menschen wie Peter Singer in gewissem Maß nichts als die Konsequenz der Leugnung objektiver Werte und vor allem der Heiligkeit menschlichen Lebens, wenn sie erneut die Vernichtung lebensunwerten Lebens fordern.⁵³ In einer solchen Welt aber kann jederzeit der Friede zwischen Personen einem Krieg aller gegen alle weichen und daher das öffentliche Gut vernichtet werden, das daher, so müssen wir schließen, auf der Basis der privaten Laster keinerlei festen Boden hat.

Es ist wichtig, uns heute auf dieses Wertfundament jeden wahren öffentlichen Wohls und jeden Friedens zu besinnen, die Mandeville völlig übersieht. Denn niemand garantiert uns, dass in unserer Zeit keine neue antihumane Diktatur

52 Vgl. vor allem Soeren Kierkegaard (1957/1958).

53 Vgl. Peter Singer (1979). In seinem Buch, in dem Singer vorschlägt, die Heiligkeit des menschlichen Lebens aufzugeben (*“my proposal that we reject the sanctity of human life”*, *ibd.*, S. 59), betont er mit Recht die Inkonsistenz einer Position, die auf der einen Seite die Abtreibung sanktioniert und auf der anderen andere Gruppen menschlicher Wesen als unverletzlich ansieht. *Ebd.*, S. 43; S. 50: Indem er dort die Tötung geborener Kinder befürwortet, sagt er:

I will only point out that if we believe it is the potential of the infant that makes it wrong to kill it, we seem to be committed to the view that abortion, however soon after conception it may take place, is as seriously wrong as infanticide.

wie jene Hitlers und Stalins entstehen könnte; ja die Gräueltaten der Kurden, die Invasion Kuwaits, die Kriege in Bosnien und Kosovo, in Ost-Timor, ebenso wie der weltweite Krieg gegen Ungeborene, der zu einer Masse von vermutlich über 50 Millionen abgetriebener Kinder pro Jahr führt, und andere Schrecken unserer Zeit wie die kaum erst überwundenen Totalitarismen in Ost und West mahnen daran, dass auch unsere Gesellschaft jederzeit wieder eine des Krieges aller gegen alle werden kann, in der keine Forderung nach der Achtung vor der Person und dem Leben sowie vor anderen Grundwerten anerkannt wird.

Eine friedliche Ordnung kann es also nur in einer Welt geben, in der es in sich achtungswürdige Güter gibt und diese auch in angemessener Weise anerkannt und geachtet werden. Sind Individuen und Familie, Liebe und Ehe, Gerechtigkeit und intellektuelle Werte nicht objektiv gut, ja unverletzliche Güter, für deren Schutz der Einzelne und der Staat sich einsetzen sollen, sondern können alle diese Dinge nach Willkür aufgebaut oder niedergerissen werden, so ist ein dauerhafter Friede undenkbar. Nichts als potentiell Chaos, Streit, Unterdrückung oder Tyrannei oder allzu verletzliche, willkürlich eingeführte und leicht wieder gebrochene Ruhe könnten in einer Welt gerechtfertigt oder erwartet werden, die nur durch die „privaten Laster“ Mandevilles regiert wird. Denn ohne objektive Güter gibt es keinen Frieden. Ja selbst Übel – insofern sie als Übel begriffen werden – setzen jene Werte und Güter voraus, aus deren Verletzung ihr übler Charakter erwächst.

Gabriel Marcel bemerkt, dass Friede zwischen Menschen nur in einer Welt herrschen kann, in der die Person des anderen brüderlich bejaht und ihr Gut gewollt wird und nicht jeder als potentieller Rivale des anderen erscheint, weil er in einer Gleichmacherei den Unterschied anderer nicht annehmen oder in einem Egoismus alles für sich selbst beanspruchen will.⁵⁴ Dieser Friede, der aus der Bejahung des Gutes anderer entspringt, besteht auch in der Bewahrung einer anderen Dimension der ethischen Ordnung, nämlich dass der Mensch in erster Linie anderen nicht schadet und erst danach ihnen nach Kräften beisteht, ein Prinzip, das gleichfalls der Herrschaft der privaten Laster anheim fallen muss, die daher gerade *nicht* Grundlage des öffentlichen Wohles sind.⁵⁵

54 Vgl. Gabriel Marcel (1964), S. 18 f.

55 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 14: „*primum ut nulli noceat, deinde ut etiam prosit cui potuerit*“.

Auch ist – selbst wenn die Motivation der Personen dämonisch wäre⁶ – die Achtung der äußeren Rechte des Menschen entscheidend für den gesellschaftlichen und zwischenstaatlichen Frieden, und zwar sowohl die Achtung jener Rechte, die der Gesetzgeber in der Form positiver Rechte einräumt und auf deren Anerkennung die Exekutive und die Gerichtsbarkeit eines Landes beruhen müssen, als auch jener Naturrechte, an die jeder Staat gebunden ist und die kein positiver Gesetzgeber antasten darf. In *De re publica* und *De legibus* hebt Cicero hervor, dass ohne ein solches ewiges Recht, das auf der Natur gegründet ist und nicht in der Willkür von Völkern oder Einzelnen seine Wurzel hat, eine gerechte und friedliche Ordnung undenkbar ist. Denn ohne ein solches Naturrecht könnte z. B. der Gesetzgeber Gesetze erlassen, die die Verurteilung des Einzelnen ohne ein ordentliches Gericht und Ermittlungsverfahren gestatten würden, könnten Personen wegen ihrer Rasse oder ihres Geschlechts getötet werden, sobald es ihrem Gesetzgeber einfiel, dies zu tun, und könnten alle möglichen anderen Verbrechen gerechtfertigt werden; damit aber würde evidenterweise Ungerechtigkeit und radikaler Unfriede, Hass und Chaos entstehen. Jeder Archipel Gulag, jedes Konzentrationslager, jede ungerechte oder rassistische Gesetzgebung, solange sie einer kollektiven Selbstbestimmung entspränge, könnten gerechtfertigt werden, wenn es keine inhaltlichen Rechte gäbe, wie wir sie als Naturrechte zu bezeichnen gewohnt sind. Unbequeme Individuen könnten in Heilanstalten gesteckt werden, politische Zielsetzungen könnten es erlauben, im Stile eines Saddam Hussein Massenmorde an Kurden oder anderen ethnischen Minderheiten zu begehen. Jede gerechte und friedliche Ordnung wäre auf einer solchen Grundlage einer Gesellschaft, in der nur positive Gesetze gelten, die keine naturrechtliche Verankerung besitzen, unmöglich. Selbst dann, wenn ein solcher Zustand von allen Mitgliedern eines Staates mit Ruhe geduldet würde, was kaum denkbar ist, ließe derselbe immer

56 Ich beziehe mich dabei auf ein Wort von Thomas Morus, das auch im Film *A Man for all Seasons* (ein Mann für jede Jahreszeit) vorkommt und wo er sagt, dass er den Teufel selbst nicht ins Gefängnis schicken würde, solange er die Gesetze achtet.

57 Diese sieht Augustinus nur in einer Verbundenheit mit Gott und miteinander in Gott. Vgl. Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 17:

ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo.

Vgl. auch *ebd.*, XIX, 13, vor allem Kapitel 17, Buch XIX. Zur angegebenen Definition der Tugend vgl. Augustinus, *ebd.*, 15, 22: „unde mihi uidetur, quod definitio brevis et uera uirtutis ordo est amoris“. [(1996) CCL 48 S. 488/34].

noch jene Elemente der Ordnung vermissen, die nach Augustinus das Wesen des Friedens ausmachen.

Der höchste transzendente Friede, sagt Augustinus, ist nur möglich in der höchsten Herrschaft der Ordnung des Guten und im Reich der Liebe, sowie in einer transzendenten Welt,⁵⁸ von der ein geistig fundierter irdischer Friede nur Abbild jenes Friedens ist, der ausschließlich dann wahrhaft Friede ist (*quae vere ita pax est*), wenn die rationale Kreatur einer über alle Maßen geordneten und einträchtigsten Gemeinschaft der Seligkeit teilhaftig wird.⁵⁹

Durch diese Überlegungen über den inneren und geistigen Frieden tritt die Idee des ewigen Friedens besonders deutlich als eine solche objektive Wesenheit und so hohe Vollkommenheit zutage, dass sie alle Bereiche irdisch-staatlicher Verwirklichung des Friedens überschreitet und damit auch die engen Grenzen der hegelschen und jeder immanentistischen Staatsphilosophie und Geschichtsphilosophie aufzeigt, die sich utopisch den ewigen Frieden von Veränderungen ökonomischer und politischer Verhältnisse oder gar von der Herrschaft privater Laster erhofft, wie Mandeville. Mit Recht schreibt Gabriel Marcel über derartige Utopien in seinem Vortrag über den Frieden:

... dieses Ziel [des Friedens ist] seinem Wesen nach ohne Zweifel überhistorisch ... Der Friede ist zweifellos eine eschatologische Vorstellung, und dennoch muß jeder von uns – und um wieviel mehr gilt das für die, die uns regieren – so dafür arbeiten, als wenn der Friede morgen zu erreichen wäre, als wenn er im Rahmen der irdischen Welt errichtet werden könnte.⁶⁰

Ja der Friede verlangt, so zeigt Augustinus, ebenso wie das Glück, dessen Vollendung er darstellt, Unsterblichkeit. Denn solange Angst vor Verlust uns

58 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, 17:

quod licet diversum in diversis nationibus, ad unum tamen eundemque finem terrenae pacis intenditur, si religionem, qua unus summus et verus Deus colendus docetur, non impedit.

59 Diese sieht Augustinus nur in einer Verbundenheit mit Gott und miteinander in Gott. Vgl. Augustinus, *ebd.*, XIX, 17:

ut rationalis dumtaxat creaturae sola pax habenda atque dicenda sit, ordinatissima scilicet et concordissima societas fruendi Deo et invicem in Deo.

Vgl. auch *ebd.*, XIX, 13.

60 Vgl. Gabriel Marcel (1964), S. 30 f.

quält, gibt es weder echtes Glück noch wahren Frieden.⁶¹ Deshalb ist der Friede seiner Natur nach ein transzendentes Gut, ein ewiger Friede.

Da der Mensch nicht vom Brot und dem blühenden Kommerz allein lebt, hängen die höheren Güter der Gesellschaft und Gemeinschaft von Menschen ab, die eines Einsatzes um wahrer objektiver Werte willen fähig sind und nicht einfach um Marktwerte kreisen, die auf die jeweiligen Bedürfnisse relativ sind oder gar nur von „privaten Lastern“ umgetrieben werden.

Eine weitere und nicht weniger bedeutsame Säule⁶² eines dauerhaften Friedens berührt alle drei Typen des Friedens (in der Person selbst, zwischen Personen und mit Gott). Ich meine jenes Element der Ordnung, das selbst bei vollendeter Ruhe im Gemeinwesen, einer Ruhe, in der alle Bedürfnisse der Bürger erfüllt sind und niemand im Streit miteinander lebt, dennoch unerfüllt

61 *Ebd.*, XIX, 17.

Wieder finden wir bei Kant die eigentümliche Doppeltheit, indem er auf der einen Seite im Postulat der Unsterblichkeit diese Dimension des eschatologischen Charakters des Friedens deutlich sieht und wahrscheinlich den Begriff des „ewigen Friedens“ als transzendente Vernunftidee begreift; auf der anderen Seite reduziert er den ewigen Frieden und dessen eschatologischen Charakter auf ein subjektives Postulat, dem jede objektive Begründung der Transzendenz wirklicher Unsterblichkeit fehlt. So vernichtet Kant wieder jenen Frieden, den er zuerst zu bewahren suchte, wenn auch weniger drastisch als Mandeville.

Damit aber unterminiert Kant die letztlich transzendente Natur des Friedens. Denn nur in der höchsten gerechten Ordnung, die auch die wesenhaft soziale und in der irdischen Situation des Menschen auf ein Staatswesen angelegte Natur des Menschen einschließt, aber zugleich das Prinzip der Ordnung des *ordo amoris* vollkommen einhält, lässt sich der Friede verwirklichen.

62 Das hat auch Kant gesehen, wenn er in (1968 c), im Anhang (B 87) schreibt:

Aus allen diesen Schlangenwendungen einer unmoralischen Klugheitslehre, den Friedenszustand unter Menschen aus dem kriegerischen des Naturzustandes herauszubringen, erhellet wenigstens so viel: dass die Menschen, eben so wenig in ihren Privatverhältnissen, als in ihren öffentlichen, dem Rechtsbegriff entgehen können, und sich nicht getrauen, die Politik öffentlich bloß auf Handgriffe der Klugheit zu gründen, mithin dem Begriffe eines öffentlichen Rechts allen Gehorsam aufzukündigen (welches vornehmlich in dem des Völkerrechts auffallend ist), sondern ihm an sich alle gebührende Ehre widerfahren lassen, wenn sie auch hundert Ausflüchte und Bemäntelungen aussinnen sollten, um ihm in der Praxis auszuweichen, und der verschmitzten Gewalt die Autorität anzudichten, der Ursprung und der Verband alles Rechts zu sein.

bleiben könnte. Ich meine jene Ordnung, die der Einzelne erst durch sein angemessenes Verhältnis zur Hierarchie der Werte und Güter und vor allem zum absoluten Gute verwirklichen kann. Denn wenn der Mensch ein ungeordneter Geist im Sinne Augustins ist, wenn er seine eigene Endlichkeit nicht begreift oder akzeptiert und damit kein angemessenes Verhältnis zum absoluten göttlichen Wesen einnimmt, so kann bei allem äußeren Frieden ein tiefer Unfriede in seinem Gewissen herrschen, wie ihn etwa Dostojewski in *Schuld und Sühne*, im *Spieler* oder in der Erzählung über den geheimnisvollen Gast in den *Brüdern Karamasow* unnachahmlich geschildert hat.

Wenn wir von diesem inneren Frieden der Person, der vom Inneren auch in den Frieden zwischen Personen ausstrahlt, sprechen, so handelt es sich hier um einen Frieden,⁶³ der den Bezug zu einer alle endlichen und einzelnen Güter und zwischenmenschlichen Beziehungen transzendierenden Ordnung voraussetzt.

Dieser Friede kann ohne die Ruhe des Gewissens nicht existieren. Gemeint ist hier nicht die Ruhe eines schlafenden oder abgestumpften Gewissens, sondern eines sensiblen Gewissens. Dieser transzendente Friede in der Person und zwischen Personen ist nur durch einen Bezug zur gesamten Hierarchie der Güter begründbar.

Dieser Friede im Inneren des Menschen und in seinem Verhältnis zum andern setzt übrigens voraus, dass die großen Quellen der Disharmonie und des Unfriedens beseitigt und überwunden werden. Da gilt es erstens, die Disharmonie der Eifersucht, des Neides, Hasses und aller dem Frieden entgegengesetzten und bösen Haltungen zu beseitigen. Niemals also lassen sich diese Dimensionen des Friedens in einer Gesellschaft der „übelsten Eigenschaften“ und Laster des Menschen verwirklichen. Aber auch alle Verzweiflung oder Schuld sind zu überwinden, also jene Disharmonie, die daraus entspringt, dass das Subjekt gegen die Stimme seines Gewissens und damit gegen das Gute handelt; sonst kann der tiefere Friede nicht bestehen.⁶⁴ Feind des Friedens ist also jede Unordnung, die daraus entsteht, dass der Mensch seinen Platz im Gesamten des

63 Eine schlichte und überaus differenzierte Untersuchung des inneren und geistlichen Friedens, wie er auch Gegenstand einer zentralen und spezifisch christlichen Tugend ist, findet sich im Kapitel „Selig die Friedfertigen“ in D. von Hildebrand (1988), S. 233-271.

64 Der gläubige Christ wird nicht annehmen, dass der Mensch dies aus eigener Kraft leisten und ohne Erlösung erreichen kann.

Universums nicht richtig einnimmt.⁶⁵ An dieser Stelle enthüllt sich das ungeheure Ausmaß der Oberflächlichkeit der Thesen Mandevilles: Einer von Lastern beherrschten Gesellschaft, selbst wenn sie in dauerndem äußerem Frieden leben könnte, sind all diese tieferen und letzten Dimensionen des Friedens und damit des Gemeinwohles verschlossen.

Zweitens setzt der tiefere Friede voraus, dass eine Antwort auf alle äußeren Gegner des Friedens gefunden wird: auf Angst, Leid, Not, Tod und Krieg. Und wie soll eine Mandevillesche Gesellschaft, die von Lastern regiert wird, auf diese Übel auch nur den leisesten Anflug ihrer Überwindung liefern?

Drittens müssen zur Erlangung des inneren und umfassenden Friedens jene Quellen des Unfriedens, die zwar in sich berechnete Antworten sind oder sein können, wie Empörung, Kampf für das Gute usw., die aber oft wegen unserer Unvollkommenheit kein friedfertiger, sondern ein friedloser Aspekt des Lebens sind, überwunden werden bzw. eine tiefere Schicht erreichen, in der sie mit dem Frieden verträglich werden.⁶⁶

In dem vielleicht tiefgründigsten kurzen Text, der jemals über den Frieden geschrieben wurde, bezieht sich Augustinus auch auf den Zusammenhang zwischen Frieden und dem Guten bzw. dem Wert, indem er den vollendeten Frieden nur dort für möglich hält, wo eine Gemeinschaft das höchste Gut besitzt.⁶⁷ Augustinus setzt also voraus, dass das, was Kant als die von der Vernunft erzeugten Ideen „Gott“ und „Seele“ (Unsterblichkeit) bezeichnet, die – weil sie auf Erfahrungsgegenstände nicht anwendbar sind – auch keinen theoretischen Erkenntniswert haben, in Wirklichkeit in gewissem Ausmaß erkennbar und dabei nicht transzendente subjektive Ideen, sondern unserem Geist gegenüber transzendente Wirklichkeiten sind, die eine wahre Natur, eine von uns vorge-

65 Kant (1968 c), B 112:

Wenn es Pflicht, wenn zugleich gegründete Hoffnung da ist, den Zustand eines öffentlichen Rechts, obgleich nur in einer ins Unendliche fortschreitenden Annäherung wirklich zu machen, so ist der *ewige Frieden*, der auf die bisher fälschlich so genannte Friedensschlüsse (eigentlich Waffenstillstände) folgt, keine leere Idee, sondern eine Aufgabe, die, nach und nach aufgelöst, ihrem Ziele (weil die Zeiten, in denen gleiche Fortschritte geschehen, hoffentlich immer kürzer werden) beständig näher kommt.

66 Hildebrand (1988), S. 257-258.

67 Augustinus, *De Civitate Dei*, XIX, xi:

profecto finis civitatis huius, in quo summum habebit bonum ...

fundene Wesenheit besitzen. Nachdem er im zwölften Kapitel des XIX. Buches von *De Civitate Dei* ausführt, wie sehr selbst jeder Krieg nur um des Friedens willen geführt wird, geht er in demselben Kapitel auf die Tatsache ein, dass der Friede nicht irgendeine Ordnung sein kann, sondern dass nur der gerechte Friede Gottes, nicht der ungerechte Friede der Stolzen den Namen Frieden verdiene. Dennoch könne selbst der Böse nicht umhin, einen gewissen Frieden zu lieben. Denn keines Menschen Laster sei so radikal gegen die Natur gerichtet, dass es selbst die letzten Spuren der Natur vertilgen könnte.

Augustinus hebt hervor, dass der Friede der Ungerechten im Vergleich zum Frieden der Gerechten nicht verdient, Friede genannt zu werden.⁶⁸ Denn der wahre Friede setzt voraus, dass man das Gerechte dem Schlechten vorzieht und das Geordnete dem Perversen. Von da leitet Augustinus zu einer großen Betrachtung des universalen Friedens über, die er im dreizehnten Kapitel von *De Civitate Dei* entwickelt. Dort betrachtet er das Thema des Friedens, anfangend von der ruhigen Ordnung der Körper bis hinauf zu den höchsten Dimensionen des Friedens. Der Friede im Menschen und in der Natur kann nur bestehen, wenn alles Tierische im Menschen der Herrschaft seines Geistes und seiner Vernunft unterworfen ist, und diesen Frieden nennt Augustinus den Frieden der rationalen Seele⁶⁹.

Wir wollen aber abschließend vor allem der Frage des universalen und in der Transzendenz begründeten Friedens nachgehen.

Augustinus definiert den Frieden aller Dinge als die Ruhe der Ordnung.⁷⁰ Unter Ordnung versteht Augustinus letzten Endes, dass alle Dinge jeweils an den ihnen entsprechenden Ort und an ihre wahre Position im Universum gestellt werden. Deshalb sind die Bösen niemals im Frieden, weil sie der Ruhe der Ordnung entbehren, einer Ruhe also, in der es ebenso wenig innere geistige Unordnung wie äußere Störung gibt. Deshalb sind auch die Bösen gerechterweise unglücklich, denn an der eigenen Bosheit leiden sie selbst und können also selbst in ihrer Bosheit nicht außerhalb jeder Ordnung verbleiben, die gerechterweise dem Bösen Strafe und Elend zuweist. In diesem Kontext muss auch der berühmte Satz Augustins gelesen werden: „*iussisti enim et sic est, ut poena sua sibi sit omnis inordinatus animus*“ (Und so hast Du es angeordnet und so ist es, dass jeder ungeordnete Geist sich selbst zur eigenen Strafe

68 Vgl. Hildebrand (1988), S. 269 ff.

69 „*pacem rationalis animae*“.

70 „*pax omnium rerum tranquillitas ordinis*“.

werde).⁷¹ Wenn deshalb Menschen nur in Eintracht miteinander leben, aber ohne die Verwirklichung der wahren Ordnung der Werte, so liegt auch in ihrer äußerlich friedlichen Ruhe keine Ruhe der Ordnung und deshalb auch kein wahrer Friede. Nichts von all diesen Dimensionen des Allgemeinwohles und des Friedens als seines wesentlichen Elementes kann die oberflächliche Theorie einer an Mandeville orientierten Wirtschaftsethik erklären.

2 Ethische Kritik der Identifizierung privater Laster mit öffentlichen Tugenden und der These, moralische Tugenden seien Feinde des Allgemeinwohls

Die These Mandevilles, private Laster seien öffentliche Tugenden, krankt nicht vor allem an ihrer politisch-historischen Naivität, die durch von lasterhaften Gesellschaften beherrschte totalitäre Regimes und aufgehetzte Massen im 20. Jahrhundert, aber vor allem durch eine Betrachtung der notwendigen inneren Logik des Lasters und der von ihm erzeugten „Strukturen des Bösen“, mehr als widerlegt wird. Sie krankt nicht nur daran, dass sie das eigentliche Fundament des Friedens nicht erkennt. Vielmehr verkennt sie auch den eigentlichen Sinn des Guten, nämlich jenes Guten, das mehr ist als das ökonomische Gut und auch als die subjektive Lust, als das, was die privaten Laster befriedigt. Aristipp erkennt ausschließlich das Lustbereitende, das *hedü* (ἡδύ), als Gegensatz zum Indifferenten an. Dieses deutet er im Sinne des rein subjektiv Befriedigenden. Folgerichtig und ohne diese Bedeutung des Guten als des Lustvollen zu verlassen, formuliert Aristipp vier Gesichtspunkte, unter denen wir vom Standpunkt der Lust aus handeln sollten: 1. Die Intensität der Lust, 2. ihre Dauer, 3. die Frage, ob die Lust ein Missbehagen zur Folge hat, und schließlich 4. ob sie leichter zu erreichen sei als eine andere. Alle diese Gesichtspunkte kann tatsächlich der anwenden, der ausschließlich vom Standpunkt seiner subjektiven Lust aus an die Welt herantritt und z. B. nur das wählt, was seine privaten Laster befriedigt. Denn diese Laster werden ja von nichts anderem motiviert als dem subjektiv Lustvollen, Befriedigenden, der eigenen Lust, Größe oder Macht. Aus diesen von Mandeville *privat* genannten Lastern kann man keinerlei objektive Werte ableiten, wenn man diese auch in einer Philosophie der privaten Laster im Verhältnis zum Allgemeinwohl unweigerlich voraussetzt. Wie Aristipp trotz seiner hedonistischen Theorie, die objektive Wertmaßstäbe nicht zulässt, dennoch im Weisen, der die erwähnten

71 Augustinus, *Confessiones*, 1, 19.

Kriterien der vernünftigen Suche nach Lust anwendet, etwas objektiv Gutes erblickt, so kann auch Mandeville nicht umhin, objektive Güter als Teil des Allgemeinwohls anzuerkennen. Mandeville, wie jeder andere Denker, der einem Wertsubjektivismus zuneigt, kann diese Meinung nicht vertreten, ohne z. B. die Wahrheit oder andere Güter anzuerkennen, die nicht auf den Markt, auf die Laster oder andere subjektive Faktoren zurückzuführen sind. Daraus zeigt sich auch, dass Wert ebenso sehr wie Wahrheit zu jenen Urgegebenheiten gehört, die nicht nur in sich evident sind, sondern auch von jedermann vorausgesetzt werden.⁷²

Zweifellos gibt es etwas rein subjektiv Befriedigendes, das wir rein um der Lust willen, die es uns spendet, wählen können. Auch darüber besteht wohl universaler Konsens. Weder Hume noch Kant, mit seinem Begriff des Handelns aus Neigung, weder Augustinus noch Platon noch Dietrich von Hildebrand oder Max Scheler oder sonst ein Ethiker werden dies leugnen. Doch was, wenn wir die Handlung eines Tyrannen, der jemanden auf bloßen unbegründeten Verdacht hin hinrichten lässt, oder die Handlung des Mr. Grange,⁷³ der den armen Onkel Tom, nur weil er andere Sklaven nicht verrät, zu Tode prügeln lässt, böse nennen? Meinen wir auch dann nur, dass diese Taten uns subjektive Unlust bereiten? Oder wenn wir das heroische Verzeihen, mit dem Onkel Tom jenen vergibt, die ihn martern, gut nennen, meinen wir dann nur, dass diese Handlungen uns oder der Gesellschaft Lust und wirtschaftlichen Nutzen bringen? Oder wenn wir die Würde der Person, die später seinen Peinigern in seinem blutüberströmten Gesicht oder die dem Starez Sosima in Dostojewskis *Brüdern Karamasow* aufleuchtet, wenn er sich an das Gesicht des von ihm misshandelten Dieners Affanasij erinnert, betrachten? Ist hier nur ein *publick benefit* oder ein subjektiver Nachteil im Spiel?⁷⁴ Gewiss nicht. Versuchen wir, diese beiden Typen des Bedeutsamen einander gegenüberzustellen und zu sehen, ob wir hier nicht zwei ganz verschiedene Typen des Guten antreffen.⁷⁵

72 Siehe Hildebrand (1973), S. 46, 99.

73 Im berühmten Roman, *Onkel Toms Hütte*.

74 Diese beiden Beispiele zeigen, dass E. Levinas etwas Tiefes sieht, wenn er die Person als *visage* beschreibt, die gleichsam das Individuellste im Menschen ist und auch der Teil des Leibes, der am unmittelbarsten die sittlich bedeutsame Personwürde verkörpert.

75 Siehe Hildebrand (1973), Kap. 3, S. 39 ff.

Der gesellschaftliche Nutzen im Sinne eines bloßen Anwachsens des Wohlstands und der Bequemlichkeit oder die rein als befriedigend erstrebte Lust heben den Gegenstand unseres Begehrens und die Ursache unserer Lust zwar aus dem Bereich des Indifferenten heraus, aber nur in Relation auf unsere subjektive Befriedigung. Die Bedeutsamkeit zehrt hier aus ihrer Relation auf unsere subjektive Befriedigung und sänke zum Indifferenten herab, wenn sie uns nicht subjektiv befriedigte.⁷⁶

Ebenso wie wir dies mit Evidenz erkennen, können wir jedoch auch einsehen, dass die Bedeutsamkeit der Person, sowie die der guten oder schlechten Handlung, keineswegs von ihrer Relation auf unsere Lust, ja auch nicht auf einen anderen subjektiven Faktor, abhängt. Wir könnten mit Kant⁷⁷ diese Bedeutsamkeit als „absoluten Wert“ bezeichnen, der nicht auf unsere Neigungen relativ ist, oder wir könnten einfach mit Hildebrand von Wert ausschließlich in diesem Sinne reden. Auf alle Fälle ist die Bedeutsamkeit, um die es sich hier handelt, nicht auf unsere subjektive Befriedigung relativ. Vielmehr erkennen wir sie als eine Art des Guten an, die einem Ding in sich selber zukommt, als einen Wert, der in sich ruht.⁷⁸

Auch sprachlich drückt sich dieser Gegensatz der beiden Arten von Bedeutsamkeit aus: Während es völlig natürlich ist zu sagen, ein Luxus sei mir angenehm oder die feine Schokolade, die wir in einer blühenden Schweizer Gesellschaft genießen, schmecke mir und sei für mich befriedigend, während sie für jemanden anderen nicht befriedigend ist oder ihm nicht schmeckt, wäre es absurd zu sagen, die Person besäße *für* jemanden Würde. Die sprachliche Hinzufügung eines „für“, das sich auf ein Subjekt bezieht, ergibt beim Wert keinen

76 Man müsste hier noch zwei Dinge unterscheiden, nämlich die Lust und Befriedigung selbst, deren Bedeutsamkeit zwar subjektiv ist, von denen aber nicht dasselbe gilt, was man vom Objekt der Befriedigung und seiner Bedeutsamkeit aussagen muss. Meines Erachtens beachtet Hildebrand diesen Unterschied weder in seiner *Ethik* noch in seinen *Moralia*, vielleicht weil er ihn für unwichtig hält, um seine Einsicht zu entwickeln. Doch könnte vielleicht gerade die Herausarbeitung dieses Unterschieds dazu beitragen, das von Hildebrand Gesehene noch klarer aufzuweisen.

77 Siehe I. Kant (1968).

78 Damit ist freilich nicht gemeint, dass das Seiende, dem Wert zukommt, notwendig auch in sich selber sein müsste im Sinne des Dings an sich. Vielmehr ist die Bedeutsamkeit selbst eine objektive, die in sich ruht und nicht vom Subjekt abhängt. So sind die Farben eines Gemäldes Erscheinungen, die sich auch erst für ein Sinneswesen, wie der Mensch es ist, konstituieren und nicht einfach in der physikalischen Welt da sind. Dies macht jedoch in keinem Sinne die ästhetischen Werte des Gemäldes subjektiv.

Sinn. Dies lenkt unseren Blick auf die freilich aus der Sprache allein nicht ableitbare Tatsache, dass die eine Art der Bedeutsamkeit in sich selber ruht und deshalb mit einem „für“ unverträglich ist, während die andere eben wesentlich subjektiv lustvoll *für* ein Subjekt ist und daraus ihre Bedeutsamkeit schöpft.

Der Einwand, beide Wirklichkeiten, die Gerechtigkeit oder die Personwürde, ebenso wie das rein subjektiv Befriedigende, hätten einen Bezug auf unser Glück, führt uns auf eine weitere Unterscheidung: Gewiss, Gerechtigkeit oder eine Person kann uns sogar viel tiefer beglücken als das rein subjektiv Befriedigende. Auch die Lust gewährt uns ein gewisses „Glück“. Aber gerade wenn wir die beiden Arten des Glücks gegenüberstellen, so leuchtet ein, dass es hier um zwei ganz verschiedene Bedeutungen des Ausdrucks „Glück“ geht, von denen Augustinus spricht. Das eine ist ein selbstbezogenes Glück, das die Bedeutsamkeit des Objekts darauf reduziert, uns zu befriedigen. Das Glück hingegen, das uns die Gerechtigkeit spendet, ist gerade ein Glück, das notwendig voraussetzt, dass wir erkennen, dass die Bedeutsamkeit der Gerechtigkeit keineswegs von deren Relation auf dieses Glück abhängt. Ganz im Gegenteil, wir müssen uns der majestätischen Bedeutsamkeit der Gerechtigkeit in sich bewusst sein, um überhaupt dieses Glück fühlen zu können.

Ein weiterer Unterschied liegt in der Weise, wie die beiden „Güter“ sich an uns wenden. Die Personwürde eines Onkel Tom appelliert an unser Gewissen. Das werttragende Gut im Allgemeinen wendet sich mit einer objektiven Forderung an uns, das eigene Handeln dem Gut zu konformieren. Es fordert eine angemessene Antwort, sodass eine Disharmonie entsteht, wenn wir nicht die angemessene Antwort geben oder Tat setzen. Das rein subjektiv Befriedigende des durch Reichtum möglichen Luxus hingegen stellt keine Forderung nach angemessener Antwort an uns. Es wendet sich nicht gebieterisch an uns und verlangt nicht eine bestimmte Antwort. Es verlockt uns vielmehr. Während der Wert sich an unsere Freiheit wendet und wir uns ihm nur in einem freien Ja angemessen zuwenden können, hat das rein subjektiv Befriedigende viel eher die Tendenz, unsere Freiheit zu entthronen. Oft handelt es sich um eine Versuchung.

Auch die Art unserer Antwort auf ein bloß subjektiv Befriedigendes und auf etwas in sich Gutes ist von Grund auf verschieden: Das in sich Wertvolle fordert unsere Hingabe um des Gutes selbst willen – das rein subjektiv Befriedigende konsumieren wir bloß.

Neben dem in sich Guten, das eine Sozialtheorie wie jene Mandevilles verkennen muss, und dem rein für Laster und subjektive Tendenzen Anziehenden gibt

es noch eine dritte Kategorie der Bedeutsamkeit, auf die Dankbarkeit und Verzeihen antworten: das objektive Gut oder Übel für die Person, das, was im objektiven Interesse einer Person liegt und wahrhaft für sie bedeutsam ist, oder dem objektiven Gut für sie schadet. Dieses objektive *Gut für eine Person* ist es auch, worauf Sokrates' Satz vom Unrecht tun sich bezieht: „Es ist für den Menschen schlimmer, Unrecht zu tun als Unrecht zu leiden.“⁷⁹ Und Sokrates begründet dies nicht daraus, dass das Unrecht tun einen größeren Schaden tut, sondern dass es in sich selber hässlicher ist als Unrecht leiden und deshalb der Seele etwas Hässlicheres und Schändliches widerfährt,⁸⁰ ja dass unschuldiges Leiden gar nicht hässlich ist. „Besser“ kann hier weder das rein subjektiv Befriedigende noch den Wert als solchen meinen, obgleich dieser hier vorausgesetzt ist. Vielmehr bezieht sich Sokrates auf dieses *objektive Gut für die Person*. Und das gilt ebenfalls für die ganze Sphäre des Gemeinwohls, das Mandeville durch private Laster gut bedient sieht: Auch das Allgemeinwohl muss *objektiv gut für die Menschen* sein. Mandevilles Theorie muss in seiner Theorie der *public benefits* ein objektives Gut für die Menschen voraussetzen, das sich gerade von der rein subjektiven Befriedigung der Laster unterscheidet, kann aber die Objektivität dieses Gutes für die Menschen nicht rechtfertigen.

Das objektive Gut *für* die Person setzt übrigens auch Werte voraus, die in sich selber gut sind, vor allem den Wert der Person, die Empfänger des Gutes *für* sie ist, aber oft auch den Wert der Kunst, der Schönheit oder jener Werte, welche die tiefste Quelle des objektiven Gutes für die Person sind. Auch *dass* ein objektives Gut für die Person existiert, ist Träger von in sich selber bedeutsamen Werten.

All diese Dimensionen des Guten, vor allem das in sich selber Gute und das objektive Gut für die Menschen, sollten von einer adäquaten philosophischen Theorie des öffentlichen Gutes gesehen werden. Mandeville kann von seiner Theorie aus nur jenen winzigen Teil dieses Gutes sehen, der sich von den „pri-

79 Vgl. Platons *Gorgias*, 473, die Worte des Sokrates: „Ich sagte doch wo im vorigen, unrecht tun wäre schlimmer als unrecht leiden“.

Vgl. auch *ebd.*, 469:

POLOS: Du also wolltest unrecht leiden lieber als unrecht tun?

SOKRATES: //II220// Ich wollte wohl keines von beiden; müßte ich aber eines von beiden, unrecht tun oder unrecht leiden, so würde ich vorziehen, lieber unrecht zu leiden als unrecht zu tun.

80 Vgl. *Gorgias*, 488-489.

vaten Lastern“ aus erkennen lässt. Freilich ist seine These die, dass gerade ein subjektives Gerichtetsein auf das nur egoistisch Befriedigende durch eine stauenswerte Ordnung das *objektive Gut der Gesellschaft* fördert, aber er kann von seinem Ansatzpunkt her weder erklären, wie sich aus dem bloßen Gerichtetsein auf das, was unsere subjektive Habsucht, unseren Geiz, unsere Lust befriedigt, die Realisierung objektiver Werte und des objektiven Gutes *für die Menschen* erklären lassen soll noch wie in einer Gesellschaft angemessene Antworten auf das in sich Gute möglich sind. Vor allem übersieht er den letzten Eigenwert des Sittlichen und seinen Charakter als höchstes objektives Gut für die Person. Es sind jedoch gerade die hohen und überlegenen moralischen Werte selbst, welche die innerste *raison d'être* des Menschen und des Gemeinwohls ausmachen. Darauf werden wir gleich noch zurückkommen.

Eine verwandte Grundvoraussetzung eines dauerhaften Allgemeinwohles, und zugleich eine Konkretisierung und Konsequenz der Anerkennung der Werte im Allgemeinen und der Menschenwürde im Besonderen, ist die Existenz und Anerkennung von moralischen Werten und von Rechten. Dabei sind die moralischen Werte als solche, insofern sie in den innersten Gesinnungen und Stellungnahmen der Person wurzeln, weniger für den äußeren staatlichen Frieden vorausgesetzt, als sie einen höchsten inneren Eigenwert besitzen und für den spezifisch zwischen-personalen Frieden und für das eigentlichste und höchste Gut der Person selbst verantwortlich sind.

Kant hat wie kaum ein anderer vor ihm die Absolutheit der sittlichen Werte und der Menschenwürde sowie der Sonderstellung der Person erkannt. Ja er hat trotz seines ethischen Formalismus, der jeden sittliche Verpflichtungen begründenden Inhalt ablehnt, dennoch an manchen Stellen seines Werkes dem kategorischen Imperativ auch eine inhaltliche Formulierung gegeben, wenn er die Achtung vor der Person, die immer auch als Ziel und niemals nur als Mittel betrachtet werden dürfe, fordert und wenn er den absoluten Wert der Person mit eindrucksvollen Worten hervorhebt:

Gesetzt aber, es gäbe etwas, dessen *Dasein an sich selbst* einen absoluten Wert hat, was als Zweck *an sich selbst*, ein Grund bestimmter Gesetze sein könnte, so würde in ihm, und nur in ihm allein, der Grund eines möglichen kategorischen Imperativs, d. i. eines praktischen Gesetzes, liegen.

Nun sage ich: der Mensch und überhaupt jedes vernünftige Wesen, existiert *als Zweck an sich selbst, nicht bloß als Mittel* ... Alle Gegenstände der Neigungen haben nur einen bedingten Wert; denn wenn die Neigungen und darauf

gegründeten Bedürfnisse nicht wären, so würde ihr Gegenstand ohne Wert sein.⁸¹

Durch diese Einsichten ist Kant auch der große Inspirator des „personalistischen Prinzips“ der polnischen Ethik geworden: „*persona est affirmanda propter seipsam*“.⁸² Auch wurden ähnliche Einsichten durch die materiale Wertethik und phänomenologische Ethik begründet.⁸³

Doch ist die Würde der Person, des Ungeborenen, des Jungen, des Alten, des Guten und des Bösen⁸⁴ noch kein *sittlicher* Wert. Wenden wir daher abschließend unseren Blick auf die sittlichen Werte der Person selbst, die in einzigartiger Weise die Berufung und die *raison d'être* der Person ausmachen und ihr eine ganz neue Würde verleihen. Diese sittlichen (und die sie voraussetzenden und implizierenden religiösen) Werte können sich am allerwenigsten in einer Gesellschaft einfach ergeben, in welcher die Laster des Einzelnen dominieren. Sie sind ja wesenhaft Personwerte, die nicht der Gesellschaft als solcher, sondern der je einzelnen Person, und zwar ausschließlich auf Grund ihrer freien Stellungnahmen, zukommen. Die sittliche Gutheit stammt aus der *freien* und den sittlich bedeutsamen Gütern *angemessenen* Stellungnahme des Subjekts und kann sich daher niemals als Folge aus Lastern ergeben. Durch sein Wurzeln in der Freiheit besitzt ein sittlicher Wert eine ganz neue innere Gutheit, die nur deshalb möglich ist, weil das moralische Gutsein eben nicht einfach der Natur, der instinkthaften Neigung oder Zufällen, sondern der innersten freien und rationalen Stellungnahme der Person entspringt. Schon dieses sich selber Beherrschen, sich selber Bestimmen und dieser Selbstbesitz durch Freiheit besitzen einen hohen ontologischen Wert. Doch besitzt der rechte Gebrauch dieser Freiheit im *guten Willen* einen ungleich höheren, erhabenen Wert, der nur dem Eingehen auf den objektiven Rhythmus der Werte und Güter anhaftet. Ja, der Missbrauch der Freiheit ist Quelle eines so großen Übels, dass er in gewisser Weise den Wert der Freiheit in sein Gegenteil, in einen so großen Unwert, dass die ganze Schönheit und Lebendigkeit der Natur ihn nicht wettmachen kann, verkehrt. Gerade deshalb ist nur das sittliche Drama auch mit der Verantwortung verknüpft, kraft deren das moralische Subjekt für seine Taten und Akte zu antworten hat, Rechenschaft über sie ablegen muss. Eng mit

81 Kant (1968), BA 64, 65.

82 Vgl. Karol Wojtyła (1979); vgl. auch Tadeusz Styczeń, Andrzej Szostek, Karol Wojtyła (1979). Vgl. ebenfalls Rocco Buttiglione (1997).

83 Vgl. Max Scheler (1966); vgl. auch Dietrich von Hildebrand (1973), Kap. 1-3; 17-18.

84 Dem Bösen fehlt eine entscheidende Quelle der Personwürde. Vgl. Josef Seifert (1997).

diesem Merkmal sittlicher Werte und Zeichen ihrer Überlegenheit verknüpft ist auch jene Eigenschaft, die dem platonischen Sokrates in der *Apologie* dazu dient, das Unrecht als ein schlimmeres Übel zu erkennen als den Tod, da jene halb göttliche, halb menschliche Stimme, das *daimonion*,⁸⁵ ihm zwar von vielem, vor allem vor dem Begehen des Unrechts, abgeraten habe,⁸⁶ ihn aber nicht vor dem Tod gewarnt hätte; wenn dieser ein größeres Übel wäre als sittliches Unrecht, hätte diese eindruckliche Stimme des Gewissens, die er hier als ein „göttliches Zeichen“ deutet, ihn sicher vor dem Tod gewarnt.⁸⁷ Das Gewissen, das die Seele mehr als irgendetwas anderes quält und uns zugleich eine unmittelbare Erfahrung eines personalen Richters gibt, eine Erfahrung, von der John Henry Cardinal Newman glaubt, dass sie das „kreative Prinzip“ aller Religion sei, ist *nur* mit sittlichem Recht und Unrecht verknüpft und macht deutlich, dass sittliche Werte alle anderen übertreffen, wie auch moralische Übel über alle anderen Übel der Seele hinausgehen. Sittliche Werte allein sind deshalb auch mit den Dimensionen des Gerichts, des gebührenden Lohnes und der

85 Von *Daimon*, Halbgott, abgeleitet.

86 Vgl. Platon, *Die Verteidigung des Sokrates (Apologie)*, II, 26:

Mir aber ist dieses von meiner Kindheit an geschehen, eine Stimme nämlich, welche jedesmal, wenn sie sich hören läßt, mir von etwas abredet, was ich tun will, zugeredet aber hat sie mir nie.

87 Vgl. *Apologie*, II, 36-37:

Mir ist nämlich, ihr Richter, denn euch benenne //II37// ich recht, wenn ich euch Richter nenne, etwas Wunderbares vorgekommen. Meine gewohnte Vorbedeutung nämlich war in der vorigen Zeit wohl gar sehr häufig, und oft in großen Kleinigkeiten widerstand sie mir, wenn ich im Begriff war, etwas nicht auf die rechte Art zu tun. Jetzt aber ist mir doch, wie ihr ja selbst seht, dieses begegnet, was wohl mancher für das größte Übel halten könnte, und was auch dafür angesehen wird; dennoch aber hat mir weder, als ich des morgens von Hause ging, das Zeichen des Gottes widerstanden, noch auch als ich hier die Gerichtsstätte betrat, noch auch irgendwo in der Rede, wenn ich etwas sagen wollte. Wiewohl bei andern Reden es mich oft mitten im reden aufhielt. Jetzt aber hat es mir nirgends bei dieser Verhandlung, wenn ich etwas tat oder sprach, nicht im mindesten widerstanden. Was für eine Ursache nun soll ich mir hiervon denken? Das will ich euch sagen. Es mag wohl, was mir begegnet ist, etwas Gutes sein, und unmöglich können wir Recht haben, die wir annehmen, der Tod sei ein Übel. Davon ist mir dies ein großer Beweis. Denn unmöglich würde mir das gewohnte Zeichen nicht widerstanden haben, wenn ich nicht begriffen gewesen wäre, etwas Gutes auszurichten.

Strafe verknüpft und zeigen, wie Recht Kant hatte, wenn er sagte, nichts anderes, auch alle sozialen und politischen Folgen des Guten, sei von so hohem Wert wie allein ein guter Wille, d. h. der freie Wille als Träger bzw. Quelle des sittlichen Wertes der Person:

Es ist überall nichts in der Welt, ja überhaupt auch außer derselben zu denken möglich, was ohne Einschränkung für gut könnte gehalten werden, als allein ein *guter Wille*. Verstand, Witz, Urteilskraft, und wie die *Talente* des Geistes sonst heißen mögen, oder Mut, Entschlossenheit, Beharrlichkeit im Vorsatze, als *Eigenschaften des Temperaments*, sind ohne Zweifel in mancher Absicht gut und wünschenswert; aber sie können auch äußerst böse und schädlich werden, wenn der Wille, der von diesen Naturgaben Gebrauch machen soll und dessen eigentümliche Beschaffenheit darum *Charakter* heißt, nicht gut ist. Mit den Glücksgaben ist es ebenso bewandt. Macht, Reichtum, Ehre, selbst Gesundheit, und das ganze Wohlbefinden und Zufriedenheit mit seinem Zustande, unter dem Namen der *Glückseligkeit*, machen Mut und hiedurch öfters auch Übermut, wo nicht ein *guter Wille da ist ... Mäßigung in Affekten und Leidenschaften, Selbstbeherrschung und nüchterne Überlegung* sind nicht allein in vielerlei Absicht gut, sondern scheinen sogar einen Teil vom *innern* Werte der Person auszumachen; allein es fehlt viel daran, um sie ohne Einschränkung für gut zu erklären (so unbedingt sie auch von den Alten gepriesen worden). Denn ohne Grundsätze eines guten Willens können sie höchst böse werden, und das kalte Blut eines Bösewichts macht ihn nicht allein weit gefährlicher, sondern auch unmittelbar in unseren Augen noch verabscheuungswürdiger, als er ohne dieses dafür würde gehalten werden.⁸⁸

Auch wenn Kant hier infolge des Formalismus seiner Ethik übersieht, dass dieser gute Wille neben der freien Tat auch allgemeine Grundhaltungen und durch Freiheit sanktionierte affektive Erlebnisse umfasst, und vor allem dass ein freier Akt erst in Beziehung auf sittlich relevante Güter auf der Objektseite, von denen sittliche Verpflichtungen und ein sittlicher Ruf ausgehen und an deren Verwirklichung dem sittlich Guten liegen muss, sittlich gut ist,⁸⁹ so sieht er doch tief den einzigartigen Wert des sittlich Guten selber, des Willens, der

88 I. Kant (1968), BA 1, 2. Mit dieser Stelle zwingt Kant mindestens zu einer radikalen Revision der sogenannten Kardinaltugenden. Diese können ausschließlich als Tugenden bezeichnet werden, insofern sie an der *sittlich guten, wertantwortenden Qualität anderer Tugenden* partizipieren; dies gilt jedenfalls für Klugheit, Tapferkeit und Mäßigung. Diese sind ausschließlich dann *sittlich gut*, wenn sie kluge sittliche Gutheit, tapfere Gutheit, mäßige Gutheit oder Liebe sind. Gerechtigkeit hingegen ist wesentlich eine elementare sittliche Tugend. Auf eine nähere kritische Analyse der Kardinaltugenden muss in diesem Rahmen verzichtet werden.

89 Zur Kritik an diesem Formalismus der Kant'schen Ethik vgl. Max Scheler (1966), und Josef Seifert (1976).

nicht in irgendwelchen Erfolgen und Zwecken besteht, nicht in jenen Wirkungen, von denen Mandeville redet, sondern im Herzen des sittlich guten Aktes selbst und der Person liegt, die ihn vollzieht. Und dieser Wert, von dem das eigentlichste Wohl und Schicksal jedes Einzelnen, jeder Gemeinschaft und der Menschheit selber abhängt, kann niemals von den privaten Lastern hervorgerufen werden, stellt der sittlich gute Wille doch die radikalste Antithese zu jeder Form von Laster dar.

Zusammenfassung

Erst in dieser spezifisch ethischen Perspektive enthüllt sich vollends die Antwort, die wir auf die im Titel dieses Beitrags gestellte Frage geben müssen: Gesellschaft und Politik brauchen in der Tat eine Ethik jenseits der Bienenfabel, welche private Laster als Grundlage des öffentlichen Wohlseins, ja moralische Tugend als Feindin des Allgemeinwohls betrachtet. Die Ethik der Bienenfabel, diese Schlussfolgerung erreichten wir, ist deshalb – trotz mancher wertvoller Einsichten in die gelegentliche positive Wirkung des Lasters für die Gesellschaft – nicht nur naiv, was die gesellschaftlichen Wirkungen der Laster angeht: Diese tragen nur unter gewissen Umständen zur öffentlichen Wohlfahrt bei, unter anderen jedoch führen sie zu großen sozialen Übeln. Die Ethik der Bienenfabel wird vor allem der Überlegenheit sittlicher Werte über alle anderen und der Tatsache nicht gerecht, dass Tugend und sittliches Gutsein, und nicht wirtschaftlicher Wohlstand, das höchste Gut für den Einzelnen wie für jede menschliche Gemeinschaft und für die ganze Menschheit ist. Und dieses sittliche Gut des Menschen kann selbstverständlich durch ökonomischen Wohlstand weder bewirkt noch verhindert werden, da es einer völlig anderen Ordnung angehört. Daher kann das Allgemeinwohl in seinem umfassenden und in seinem höchsten Sinne nicht durch private Laster, sondern nur durch je persönliche Tugenden verwirklicht werden.

Dieses Ergebnis deckt sich auch mit jenen Erkenntnissen Platons, denen wir im *Gorgias* begegneten, und jenen, die am Endes des *Staatsmanns* festgehalten sind und uns die den Staat zerstörenden Laster sowie die den Frieden garantierenden Tugenden des Staatsmanns vor Augen stellen. Diese platonischen Einsichten in die schlechthin zentrale Bedeutung der sittlichen Tugenden in sich selber und für das Allgemeinwohl und die Wahrheit, dass eine gute Gemeinschaft nur auf sittlichen Werten gründen kann, können wir abschließend den irrigen Thesen Mandevilles über das Verhältnis von privater Sittlichkeit und Allgemeinwohl entgegenstellen:

FREMDER: ...

Wenn wir dies nun durchsetzten, daß alles Erwähnte nach Vorschriften geschehe und //III368// über die Vorschriften uns ein durch Stimmenmehrheit Erkorener oder einer, den es zufällig träfe, die Aufsicht führte, dieser aber unterstände sich dann, ohne sich um die Vorschriften zu bekümmern, aus Eigennutz oder aus besonderer Gunst abweichend von ihnen anders zu handeln ohne alle Einsicht: würde daraus nicht noch ein weit größeres Übel entstehen als das vorige? ...

FREMDER: ... Denn besonnener Herrscher Gemütsart wird zwar für das Vorsichtige, Gerechte und Heilsame sorgen, aber einer gewissen durchgreifenden Schärfe und Keckheit des Handelns ermangeln.

SOKRATES D. J.: Das dünkt mich freilich auch.

FREMDER: Die Tapferkeit hingegen wird in Absicht auf Gerechtigkeit und Vorsichtigkeit hinter jener zurückstehn, aber im Handeln selbst sich sehr auszeichnen. Daß es aber um den Staat in allen Dingen, was das Allgemeine und was die einzelnen betrifft, wohlstehn könne, wenn diese nicht einmal beide vorhanden sind, ist ganz unmöglich.

SOKRATES D. J.: Wie sollte es auch nicht!

FREMDER: Dies also, wollen wir sagen, sei die Vollendung des Gewebes der ausübenden Staatskunde, daß ineinander eingeschossen und verflochten werde der tapferen und der besonnenen Menschen Gemütsart, wenn die königliche Kunst durch Übereinstimmung und Freundschaft beider Leben zu einem gemeinschaftlichen vereinigend, das herrlichste und trefflichste aller Gewebe bildend, alle übrigen Freien und Knechte in den Staaten umfassend, unter diesem Geflechte zusammenhält und, wieweit es einem Staate gegeben sein kann glücklich zu werden, davon nirgend etwas ermangelnd herrsche und regiere.

SOKRATES: Vortrefflich, o Fremdling, hast du uns nun auch den königlichen und Staatsmann dargestellt.⁹⁰

Literaturverzeichnis

Aristoteles, *Politik*.

Augustinus, *De civitate Dei*. In: Eligius Dekkers, Hrsg. (1961). *Clavis patrum latinorum*. C. Beyaert, Brugis - M. Nijhoff, Hagae Comitum.

90 Platon, *Politikos/Der Staatsmann*, 299; 311.

- *De civitate Dei*. In: (1996) Corpus Augustinianum Gissense (CAG) a Cornelio Mayer editum (CD-ROM).
- *Confessiones*. In: Eligius Dekkers, Hrsg. (1961). *Clavis patrum latinorum*. C. Beyaert, Brugis – M. Nijhoff, Hagae Comitum.
- Buchholz, Arnold (1991). Vom Niedergang des Marxismus-Leninismus. *Osteuropa. Zeitschrift für Gegenwartsfragen des Ostens*, 219-235.
- Buttiglione, Rocco (1982). *Il Pensiero di Karol Wojtyła*. Milano: Jaca Book.
- (1997). *A Philosophy of Freedom: the Thought of Karol Wojtyła*. Introduction by Michael Novak, Trans. and Afterword by Paolo Guietti and Francesca Murphy. Washington, D.C.: Catholic University of America Press.
- Commers, Ronald (1986-87). L'Apologie radicale de l'hétéronomie morale de Bernard Mandeville: un conservatisme précoce du début du dix-huitième siècle. *Tijdschr Stud verlich Denken*, 14-15, 405-430.
- Crosby, John F. (April 1976). Evolutionism and the Ontology of the Human Person. *Review of Politics*, 38, 208-243.
- Den Uyl, Douglas J. (July 1987). Passion, State, and Progress: Spinoza and Mandeville on the Nature of Human Association. *J Hist Phil*, 25, 369-395.
- Dickey, Laurence (Sum 1990). Pride, Hypocrisy and Civility in Mandeville's Social and Historical Theory. *Crit Rev*, 387-431.
- Dumont, Louis (1977). *From Mandeville to Marx: the Genesis and Triumph of Economic Ideology*. Chicago: Univ of Chicago Press.
- Engels, Friedrich: siehe Marx, Karl.
- Fleischer, Martin (Hrsg.) (1972). *Machiavelli and the Nature of Political Thought*. New York: Atheneum.
- Frankl, Viktor E. (1994). *Logotherapie und Existenzanalyse. Texte aus sechs Jahrzehnten* (2. Auflage). Berlin/München: Quintessenz Verlag.
- Galiani, Ferdinando (1999). *Della Moneta*. Erstmals ins Deutsche übertragen und kommentiert von Werner Tabarelli: *Über das Geld*. Düsseldorf: Verlag Wirtschaft und Finanzen.
- Gilbert, Allan (1965), Übers. *Machiavelli: The Chief Works and Others*. 3 Bde. Durham, N.C.: Duke University Press.
- Gilmore, Myron P. (Hrsg.) (1972). *Studies on Machiavelli*. Florenz: Sansoni.
- Goethe, Johann Wolfgang von. *Faust. Eine Tragödie*. Digitale Bibliothek (vgl. Goethe HA Bd. 3).
- Goldsmith, M. M. (1985). *Private Vices, Public Benefits: Bernard Mandeville's Social and Political Thought*. Cambridge: Cambridge Univ Pr.

- (Oct-Dec 88). Regulating anew the Moral and Political Sentiments of Mankind: Bernard Mandeville and the Scottish Enlightenment. *J Hist Ideas*, 49, 587-606.
- Habermas, Jürgen (1968). *Erkenntnis und Interesse*. Frankfurt.
- Heath, Eugene (Ap 1998). Mandeville's Bewitching Engine of Praise. *Hist Phil Quart*, 15 (2), 205-226.
- Hegel, G. W. F. (1970). *Vorlesungen über die Aesthetik I*. Einleitung. III, B, 3, Die Ironie. In: G. W. F. Hegel, *Werke in zwanzig Bänden*, Bd. 13. Theorie Werkausgabe. Frankfurt am Main: Suhrkamp Verlag.
- Hildebrand, Dietrich von (1973). *Ethik*. In: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. 2. Stuttgart: Kohlhammer.
- (1974). Die Enthronung der Wahrheit. Übers. v. J. Habel, jun. In: Hildebrand, *Idolkult und Gotteskult*, *Gesammelte Werke*, Bd. 7, S. 309-339. Regensburg: J. Habel.
- (1975). *Metaphysik der Gemeinschaft*. In: Dietrich von Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. 4 (4. Auflage). Regensburg: Habel.
- (1982). *Sittlichkeit und ethische Werterkenntnis. Eine Untersuchung über ethische Strukturprobleme* (3. durchgesehene Auflage). Vallendar-Schönstatt: Patris-Verlag.
- (1988). *Die Umgestaltung in Christus*. In: D. v. Hildebrand, *Gesammelte Werke*, Bd. 10 (7. Aufl.). St. Ottilien: Eos Verlag.
- (1994). *Memoiren und Aufsätze gegen den Nationalsozialismus 1933-1938*. Veröffentlichungen der Kommission für Zeitgeschichte, mit Alice von Hildebrand und Rudolf Ebner hrsg. v. Ernst Wenisch. Mainz: Matthias Gründewald Verlag.
- Horten, Alphons (1997). *Rückblick auf ein Jahrhundert. Erinnerungen eines Zeitzeugen*. Freiburg-Basel-Wien: Herder/Spektrum.
- Hundert, E. J. (1994). *The Enlightenment's „Fable“*. Cambridge Univ Pr, New York.
- Kant, Immanuel (1968). *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*. In: *Kants Werke*, Akademie-Textausgabe, Bd. IV. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- (1968 b) *Kritik der praktischen Vernunft* (1788). In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Bd. V. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- (1968 c) *Zum ewigen Frieden. Ein philosophischer Entwurf* (1795 erste Auflage=A, 1796 zweite Auflage=B). In: *Kants Werke*. Akademie-Textausgabe, Bd. VIII. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- Kierkegaard, Soeren (1957/1958). *Abschließende Unwissenschaftliche Nachschrift zu den philosophischen Brocken*. In: *Ges. Werke* 16. Abteilung. Teil I und II. Düsseldorf/Köln: Diederichs.
- Machiavelli, Niccolò (1992). *Tutte le opere*. A cura di Mario Martelli. Firenze: Sansoni Editore. Vgl. auch die englische Ausgabe *The Prince* (1977), transl., ed., R. M. Adams. New York: Norton and Company.

- Mandeville, Bernard (1924). *The Fable of the Bees or Private Vices, Publick Benefits*. With a Commentary, critical, historical and explanatory by F. B. Kaye, 2 vols. Oxford: Clarendon Press.
- Marcel, Gabriel (1964). *Der Philosoph und der Friede*. Frankfurt a. M.: J. Knecht.
- Marx, Karl/Friedrich Engels (1974). *Manifest der Kommunistischen Partei*. In: Marx-Engels. *Werke*, Bd. 4, S. 459-493. Berlin: Dietz Verlag.
- (1968). *Manifest der Kommunistischen Partei*. Berlin: Dietz Verlag.
- Meinecke, Friedrich (1957). *Machiavellism: The Doctrine of Raison d'Etat and its Place in Modern History*. Ed. W. Stark, transl. D. Scott. London: Routledge.
- Münkler, Herfried (1987). *Machiavelli: Die Begründung des politischen Denkens der Neuzeit aus der Krise der Republik Florenz* (5. Auflage). Frankfurt a. M.: Fischer Taschenbuch Verlag.
- Nietzsche, Friedrich (1966/1956). *Werke in drei Bänden*. Hrsg. v. Karl Schlechta. München: C. Hanser (1966, Bd. I und II; 1956, Bd. III).
- Nietzsche-Index* zur Ausgabe von K. Schlechta, Bd. I. (1965). München: C. Hanser.
- Papst Johannes Paul II. (1991). *Centesimus Annus*. Vatikanstadt: Libreria Editrice Vaticana.
- Perpina Grau, Roman (1976). *Filosofía de la acción frente a la crucial crisis mundial. Espíritu*, 25, 5-19.
- Platon. In: Heinrich Conrad (Hrsg.) (1919), *Platons Ausgewählte Werke. Deutsch von Schleiermacher*. Klassiker des Altertums Erste Reihe. München: Verlag Georg Müller; zitiert nach Karsten Worm (Hrsg.) (1998), *Platon im Kontext Plus*. Berlin: InfoSoftWare.
- Ridolfi, R. (1962). *The Life of Machiavelli*. London: Routledge.
- Romer, Marie-Luise (1983). Bernhard De Mandevilles 'Apologie des Lasters'. *Deut Z Phil*, 31, 1231-1237.
- Rosenberg, Nathan (April-June 1963). Mandeville and Laissez-Faire. *J Hist Ideas*, 24, 183-196.
- Scheler, Max (1966). *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* (5. Aufl.). Bern und München: Francke.
- Schwarz, Balduin (1996). Hrsg. Paula Premoli/Josef Seifert. *Wahrheit, Irrtum und Verirrungen. Die sechs großen Krisen und sieben Ausfahrten der abendländischen Philosophie*. Heidelberg: C. Winter.
- Seifert, Josef (1976). *Was ist und was motiviert eine sittliche Handlung?* Salzburg: Universitätsverlag A. Pustet.
- (1976 b) *Erkenntnis objektiver Wahrheit. Die Transzendenz des Menschen in der Erkenntnis* (2. Auflage). Salzburg: A. Pustet.

- (1997). Die vierfache Quelle der Menschenwürde als Fundament der Menschenrechte. In: Burkhardt Ziemke (Hrsg.), *Staatsphilosophie und Rechtspolitik. Festschrift für Martin Kriele zum 65. Geburtstag*. München: Verlag C. H. Beck.
- (1998). Personalistische Philosophie und Widerstand gegen Hitler. Zum Kampf Dietrich von Hildebrands gegen den Nationalsozialismus, seine Ideologie und seinen rassistischen Antisemitismus. In: Josef Seifert (Hrsg.), *Dietrich von Hildebrands Kampf gegen den Nationalsozialismus* (Reihe Akademie-Reden/Internationale Akademie für Philosophie im Fürstentum Liechtenstein), S. 107-163. Heidelberg: Universitätsverlag C. Winter.
- Singer, Peter (1979). Unsanctifying Human Life. In: *Ethical Issues Relating to Life and Death*, S. 41-61. Melbourne.
- Strauss, Leo (1958). *Thoughts on Machiavelli*. Chicago/London: University of Chicago Press.
- Styczeń, Tadeusz; Andrzej Szostek, Karol Wojtyła (1979). *Der Streit um den Menschen. Personaler Anspruch des Sittlichen*. Kevelaer.
- Szostek, Andrzej (1979): siehe Styczeń, Tadeusz.
- Tabarelli, Werner (1999): siehe Galiani, Ferdinando.
- Whitfield, J. H. (1969). *Discourses on Machiavelli*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Wojtyła, Karol (1979). *Liebe und Verantwortung*. München: Kösel-Verlag.
- (1979 a): siehe Styczeń, Tadeusz.