

2 Zwei konvergierende Lesarten

Im Folgenden möchte ich anhand zweier unkonventioneller Lesarten von Jeremy Bentham und Karl Marx zeigen, dass beide Denker trotz signifikanter Unterschiede einander näherstanden, als es die bisherigen Deutungen aufzeigen konnten oder wollten. Ich deute Bentham im Sinne eines „sozialen Hedonismus“ und Marxens Theorie als „kommunistischen Individualismus“. In diesen Leseweisen erscheinen beide Autoren einander in ihren Zielen und Mitteln als nah und fern zugleich. Insbesondere aber inwiefern beide Theorien einander näherstehen als zunächst vermutet, soll im Folgenden aufgezeigt werden, wobei zugleich Unterschiede nicht heruntergespielt werden dürfen. In diesem Kapitel geht es zunächst darum, beide politischen Theorien auf eine spezifische Weise zu interpretieren und diese Lesarten in dem folgenden Vergleichskapitel in systematischer Weise aufeinander zu beziehen.

Meine methodische Vorgehensweise ist die eines Theorievergleichs. Um diesen in den historischen Kontext einzubetten, ziehe ich im Folgenden an vielen Stellen sozialhistorische und kulturgeschichtliche Sekundärliteratur heran. Zu Beginn steht dabei meine eigene Lesart beider Autoren, deren Denken ich möglichst konvergierend zueinander erörtere. Dabei steht mal die Kontextualisierung im jeweiligen historischen Kontext im Vordergrund, teils aber auch die Nachzeichnung ihrer prinzipiellen Argumentation. In Abgrenzung zum Ansatz der *Cambridge School*¹ gehe ich nicht davon aus, dass eine sozialhistorische Kontextualisierung einzig an den Intentionen eines Autors innerhalb seines spezifischen geschichtlichen Rahmens interessiert sein sollte, seine Aussagen demnach nur für ihn und seine Zeit als relevant erachtet werden sollten. Vielmehr erachte ich politische Ideengeschichte immer auch als Baukasten der politischen Kreativität der Gegenwart.

Der vergleichende Ansatz dieser Arbeit basiert auch auf der folgenden Überlegung: Der Vergleich von Bentham und Marx kann keiner sein, der geschlossene

1 Siehe dazu: Mulsow, Martin; Mahler, Andreas (Hrsg.): Die Cambridge School der politischen Ideengeschichte, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2010.

Systeme oder Demokratietheorien einander gegenüberstellt. Deswegen braucht es einen Ansatz, der bei den Fragmenten ihres Schaffens beginnt. Dazu aber braucht es eine Orientierungslinie: Wenn es, wie Judith Shklar meint, einen intuitiven Sinn für alltägliche Ungerechtigkeiten gibt,² so mag es spätestens seit der Französischen Revolution auch einen Sinn dafür geben, welche Umstände mit Demokratie nicht zu vereinbaren sind.³ Wenn es also keine ausgearbeitete Gerechtigkeitstheorie braucht um Ungerechtigkeit empfinden zu können, so kann man auch annehmen, dass man undemokratischen Zustände problematisieren kann, ohne dabei zugleich eine Demokratietheorie formulieren zu müssen. Auch wenn es die Logik gebietet, dass es zunächst einen klar definierten Begriff braucht, um Abweichungen von diesem benennen zu können, so sollte man doch im Sinn behalten, dass die politische Geschichte ihre Deutung erst im Nachhinein erfährt. Zugleich sind die in ihr Zeitgeschehen verstricken Akteure – also auch Bentham und Marx – eher von ungefährnen Vorstellungen geleitet, die erst im Verlauf der Auseinandersetzungen an Konturen gewinnen.⁴ Daneben sind es oft unscharfe Begriffe wie „Freiheit“, „Ordnung“ oder „Gerechtigkeit“, mit denen politische Akteure in diesen Auseinandersetzungen um Gefolgschaft werben. Sie wissen, dass ganz verschiedene Vorstellungen in diese unscharfen Begriffe hineinprojiziert werden können.⁵ Demokratietheorien normativer und deskriptiver Art sind hingegen systematische Abstraktionen. Man sollte demnach – in Anlehnung an Marx’ bekannte Formulierung – die Logik der (politi-

-
- 2 Vgl. Shklar, Judith N.: Über Ungerechtigkeit. Erkundungen zu einem moralischen Gefühl, Fischer, Frankfurt am Main 1997 (engl. 1990).
 - 3 Auch Shklar weist auf eine Verbindung von Demokratie und Gerechtigkeitssinn hin. Für sie kommen demokratische Prinzipien einer Selbstverpflichtung gleich, gegenüber Äußerungen von Unrechtsempfindungen aufmerksam zu bleiben. Darüber hinaus verpflichten sie dazu, anhand dieser wahrgenommenen Äußerungen von Unrechtsempfindungen auch die Bereitschaft zu pflegen, die bestehenden Regeln kritisch zu prüfen. Vgl. ebd., S. 133.
 - 4 Beziüglich Marx, siehe hierzu: Bohlender, Matthias; Schönfelder, Anna-Sophie; Spekker, Matthias (Hrsg.): „Kritik im Handgemenge“, Die Marx’sche Gesellschaftskritik als politischer Einsatz, transcript Verlag, Bielefeld 2018.
 - 5 Ernesto Laclau nennt solche Begriffe „leere Signifikanten“. Sie bringen in bestimmten politischen Kontexten den von vielen empfundenen Mangel von etwas zum Ausdruck. Dabei ist den jeweiligen verschiedenen politischen Kräften daran gelegen jene Begriffe für sich zu besetzen, da sie auf diese Weise ihre Interessen als Interessen der Allgemeinheit ausgeben können. Leere Signifikanten können demnach die (immer brüchig bleibenden) Fundamente einer politischen Hegemonie bilden. Siehe dazu: Laclau, Ernesto: Was haben leere Signifikanten mit Politik zu tun? in: ders.: Emanzipation und Differenz, Turia und Kant, Wien 2002, S. 65-78.

schen) Sache nicht mit der Sache der Logik (dem Gegenstand der Philosophie) verwechseln, denn das politische Geschehen ist immer vielschichtig und mehrdeutig. Das Kapitel des systematischen Vergleichs bemüht sich deshalb Bentham's und Marx' Demokratieverstellungen über deren Problematisierung undemokratischer Zustände zu konturieren. Ihre Kritiken sind weniger als systematische Demokratietheorien zu begreifen, sondern vielmehr als Kritiken im Namen der Demokratie.

2.1 JEREMY BENTHAMS SOZIALER HEDONISMUS

„The principle of the greatest happiness to the greatest numbers is opposite to selfishness“⁶

Jeremy Bentham

Bentham's Utilitarismus speiste sich insbesondere aus den Schriften von David Hume, Joseph Priestley, Claude Adrien Helvétius und Cesare Beccaria. Während Bentham aus Humes Schriften die deskriptiven Prinzipien des individuellen Verhaltens entnahm, fand er bei Priestley das normative Leitprinzip der Regierung in dessen Formel vom „Glück der größten Zahl“ und bei Helvétius und Beccaria das Prinzip der Nützlichkeit als Bemessungsgrundlage politischen oder reformerischen Handelns.⁷ Darüber hinaus war Bentham mit den Schriften Condillac's, Maupertius, Voltaire's und D'Alemberts sowie jenen von Hobbes, Bacon, Locke, Shaftesbury, Lord Bolingbroke, Mandeville, Hutcheson und Hartley vertraut.⁸ Trotz der lebenslangen Suche nach weiteren Namen für seinen Ansatz (wie etwa „eudaimonology“ oder „felicitarianism“)⁹ wählte Bentham schließlich den Begriff des Utilitarismus für sein Denken.¹⁰

Der Utilitarismus wird heute im deutschen Sprachraum wenig rezipiert, und wenn, dann wird er oftmals einseitig dargestellt. Ein Vorurteil, das immer wieder gegenüber den Hedonisten der Antike wie später auch gegenüber dem Utilitarismus

6 Bentham, Jeremy: A Table of the Springs of Action, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism, Clarendon Press, Oxford 2002, S. 56.

7 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 102-107.

8 Vgl. ebd., S. 105.

9 Vgl. ebd., S. 226.

10 Vgl. ebd., S. 103.

Benthams und John Stuart Mills vorgebracht wurde, ist, dass jene Philosophie eine „Philosophie der Schweine“ (Thomas Carlyle) sei, die keinen Sinn für Moral besitze. In meiner Interpretation möchte ich konträr zu dieser Kritik zeigen, dass Bentham „sozialer Hedonismus“ zwar vom Individuum und dessen Bestreben, seine Bedürfnisse zu befriedigen, ausgeht, jedoch dabei immer auch zugleich den Nutzen aller im Blick hat. Der klassische Utilitarismus basiert zwar auf dem Individuum, jedoch ist er – entgegen der marxschen Interpretation Bentham's – eher altruistisch als egoistisch ausgerichtet.¹¹

Einleitend möchte ich die von Bentham selbst nur grob dargelegten Prinzipien des Utilitarismus skizzieren. Auch soll dabei gezeigt werden, dass sich der Utilitarismus seiner Zeit explizit als radikale Sozialkritik verstand. Nachdem dies geschehen ist, werde ich in meiner Auseinandersetzung mit der Utilitarismuskritik Pierre Bourdieus und der Pflichtethik Immanuel Kants zu zeigen versuchen, dass sich deren Bild des Utilitarismus als unzutreffend erweist und sich zudem die behaupteten Gegensätze in bloße Scheingegensätze verwandeln. Abschließend soll hier geklärt werden, wie sich Bentham's Utilitarismus zum Egalitarismus und zur heutigen Form europäischer Demokratien verhält.

Benthams utilitaristische Grundüberlegungen finden sich in den wenigen Prinzipien, die er in seiner einflussreichen 1789er-Schrift *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* vorangestellt hat. Ohne Umschweife beschreibt Bentham gleich zu Beginn den Kern seiner Anthropologie:

„Die Natur hat die Menschheit unter die Herrschaft zweier souveräner Gebieter – Leid und Freud – gestellt. Es ist an ihnen allein aufzuzeigen, was wir tun sollen, wie auch zu bestimmen, was wir tun werden. Sowohl der Maßstab für Richtig und Falsch als auch die Kette der Ursachen und Wirkungen sind an ihrem Thron festgemacht. Sie beherrschen uns in allem was wir tun, was wir sagen, was wir denken: Jegliche Anstrengung, die wir auf uns nehmen können, um unser Joch von uns zu schütteln, wird lediglich dazu dienen, es zu beweisen und zu bestätigen. Jemand mag zwar mit Worten vorgeben, ihre Herrschaft zu leugnen, aber in Wirklichkeit wird er ihnen ständig unterworfen bleiben. Das Prinzip der Nützlichkeit erkennt dieses Joch an und übernimmt es für die Grundlegung jenes Systems, dessen Ziel es ist, das Gebäude der Glückseligkeit durch Vernunft und Recht zu errichten. Systeme, die es in Frage zu

11 Ähnlich argumentiert etwa auch: Parekh, Bhikhu: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Routledge, London; New York 2011 (1974), S. vii-xxvii.

stellen versuchen, geben sich mit einer Laune anstatt mit der Vernunft, mit Dunkelheit anstatt mit Licht ab.“¹²

Dieses ontologische Axiom ist die Grundlage Benthams politischen Denkens, das sich der allgemeinen Nützlichkeit widmet, indem es dem Individuum wie auch dem Gesetzgeber ein Nutzenkalkül an die Hand gibt. Das Kalkül bedarf der Möglichkeit des Messens von Freud und Leid zur anschließenden Beurteilung des Nutzens. Scheinbar ermöglicht erst jenes Messen eine Vergleichbarkeit zwischen verschiedenen möglichen Handlungen eines Individuums sowie auch den Vergleich der Kosten und Gewinne des Akteurs gegenüber seinen Mitbürgern und deren stets in die Kalkulation mit einbezogenen Nutzen. Benthams Kriterienkatalog schlägt vor, eine jegliche Handlung angesichts ihrer Intensität, Dauer, Gewissheit oder Ungewissheit, Nähe oder Ferne, Folgeträchtigkeit und der Reinheit der Freude oder des Leids sowie des Ausmaßes des betroffenen Personenkreises zu beurteilen.¹³ Eine Idee, die er von Beccaria übernahm.¹⁴ Dies alles kumuliert in der zunächst krude wirkenden Anweisung:

„Man addiere die Werte aller Freuden auf der einen und die aller Leiden auf der anderen Seite. Wenn die Seite der Freude überwiegt, ist die Tendenz der Handlung im Hinblick auf die Interessen dieser einzelnen Personen insgesamt gut; überwiegt die Seite des Leides, ist ihre Tendenz insgesamt schlecht. [...] Man bestimme die Anzahl der Personen, deren Interessen anscheinend betroffen sind, und wiederhole das oben genannte Verfahren im Hinblick auf jede von ihnen. Man addiere die Zahlen, die den Grad der guten Tendenz ausdrücken, die die Handlung hat – und zwar in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt gut ist; das Gleiche tue man in Bezug auf jedes Individuum, für das die Tendenz insgesamt schlecht ist. Man ziehe die Bilanz; befindet sich das Übergewicht auf der Seite der Freude, so ergibt sich daraus für die betroffene Gesamtzahl oder Gemeinschaft von Individuen eine allgemein gute Tendenz der Handlung; befindet es sich auf der Seite des Leides, ergibt sich daraus für die gleiche Gemeinschaft eine allgemein schlechte Tendenz.“¹⁵

12 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 55-56.

13 Ebd., S. 80.

14 Vgl. Mack, Mary P.: Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 107.

15 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 81.

Diese kurze Passage zeigt deutlich, dass Benthams Utilitarismus ganz offensichtlich nicht rein egoistisch ist.¹⁶ Entgegen der dominanten Interpretation Benthams ist das beschriebene Nutzenkalkül zudem nicht als naiv zu bezeichnen, da sich dieser sehr wohl des Umstandes bewusst war, dass eine solche Kalkulation im Konkreten einen utopischen Charakter hätte.¹⁷ So fügte er zugleich hinzu:

„Es kann nicht erwartet werden, daß dieses Verfahren vor jedem moralischen Urteil und vor jeder gesetzgebenden oder richterlichen Tätigkeit streng durchgeführt werden sollte. Es mag jedoch immer im Blick sein, und je mehr sich das bei solchen Anlässen tatsächlich durchgeführte Verfahren diesem annähert, desto mehr wird sich ein solches Verfahren dem Rang eines exakten Verfahrens annähern.“¹⁸

Was aber eine weiche Kalkulation von einer Kalkulation im strengen Sinne unterscheidet, bleibt bei Bentham undeutlich. Vieles, so möchte ich behaupten, spricht jedoch dafür, dass Bentham hier etwas offenlegen will, das allgemeinhin als Abwä-

16 Und auch der Bentham-Biograf Mary Peter Mack kommt bereits 1962 zu dem Schluss: „Far-fetched as a great deal of anti-Bentham commentary is, it rises to sublime irrelevance here. What is ‚the interestphilosophy of the Bentham school?‘ It is surely not Benthamic. ‚Egoistic hedonism‘, ‚selfish‘, ‚self-interested‘, ‚laissez faire‘, ‚individualism‘: to what doctrines do these pejoratives apply? Certainly not to the Utilitarian one. The exclusive purpose of Bentham’s factual descriptions was to point the way for his prescriptions. If he drew the savage in any of his shapes as blindly self-preoccupied, his object was to help this primitive to see, to open his imagination, to teach him sympathy, benevolence, and tolerance. One of Bentham’s grand visions was an expanding universe of moral imagination. ‚Indirect‘ or ‚trancendental‘ legislation was this future science of an endless variety of civilizing tasks government might undertake when Utilitarian prescriptions became facts. It is a grave misfortune that this large, original, exciting area of Bentham’s thought should be unpublished and unknown, for it is one of the critics’ excuses for error.“ Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 208.

17 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 233.

18 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): *Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte*, Francke, Tübingen 2008, S. 81.

gen bezeichnet wird, jene alltägliche Praxis,¹⁹ die den politischen Menschen prägt.²⁰ Bentham stützt sich dabei implizit auf die Erwartungshaltungen des kalkulierenden Individuums, die sich ihrerseits aus Erfahrungswerten generieren. Für konkrete Beurteilungen sind bei Bentham „ganz wesentlich empirische Kenntnisse erforderlich“²¹. Letztere wiederum sind im Normalfall nur zum Teil bewusst. Doch ist es gerade die angeblich gesetzte bewusste Kalkulation der Akteure, die die Kritik am Utilitarismus provozierte. Wenn es also theoretisch zunächst unmöglich erscheint, den individuellen Nutzen mit dem anderer zu vergleichen, so stellt sich andererseits heraus, dass solche Vergleiche und darauf basierende Entscheidungen tagtäglich getroffen werden, wobei immer die individuelle Erfahrung im Hintergrund dessen steht.

Die Kritik Pierre Bourdieus am Utilitarismus ist sicher eine der schlagkräftigsten und wird hier deshalb exemplarisch skizziert.²² Im folgenden Abschnitt möchte ich anhand Bourdieus Kritik zeigen, dass 1.) der Begriff vom ökonomischen Handeln viel weiter gefasst werden kann, als es die häufige Engführung auf monetäre Gewinnmaximierung nahelegt, sowie 2.), dass auch Bentham, entgegen der Annahmen mancher seiner Kritiker, einen Sinn für die vielfältigen Dimensionen des ökonomischen Handelns hatte.

Bourdieu, der dem Utilitarismus das Modell des *homo oeconomicus* zuschreibt und darin nicht nur ein heuristisches Mittel, sondern eher eine ontologische Aussage zu erkennen glaubt, weist mit seinem Ansatz darauf hin, dass der Mensch nicht oder nur sehr selten kalkuliert bzw. höchst selten tatsächlich berechnend ist. Wenn er es aber doch ist, so erweist er sich als ein idealtypischer Unternehmer seiner selbst, der den kapitalistischen Geist verinnerlicht hat. Als solch kalkulierender Mensch ist er ein Ausdruck einer spezifischen historischen Epoche der westlichen Welt, nicht aber exemplarisch für den Menschen als solchen. Besonders deutlich wird dieser Unterschied in Bourdieus Studien über den Zusammenprall zweier Lebensstile während des Algerienkrieges (1954–1962). Auf der einen Seite stand die

19 Siehe dazu auch argumentativ ähnliche Ausführungen in: Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 34.

20 Siehe dazu auch Robert Dahls Überlegungen zum Zusammenhang von Demokratie und Utilitarismus: Dahl, Robert A.: Democracy and Its Critics, Yale University Press, New Haven 1989, S. 143.

21 Höffe, Otfried: Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 12.

22 Siehe dazu: Bourdieu, Pierre: Gegen den Utilitarismus, in: ders.: Praktische Vernunft. Zur Theorie des Handelns, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1998, S. 143-150.

traditionelle algerische, auf Gemeingütern basierende Reziprozitäts-Ökonomie. Innerhalb dieser wurden Gaben mit Gegengaben bedacht, wobei der Austausch niemals unmittelbar erfolgte. Der Austausch schuf soziale Kohäsion. Zwar konnte sich der Einzelne dabei nie eines vollkommenen Ausgleichs gewiss sein, doch der hohe symbolische Wert des Ehrbegriffs sicherte den verzeitlichten Gabentausch. Auf der anderen Seite kam durch die französische Kolonialisierung ein kapitalistisch-monetäres System ins Land, das auf der Ebene des Individuums funktionierte und direkten Ausgleich (monetäre Entlohnung) vorschrieb. Durch administrative Maßnahmen wurden außerdem die Gemeindegüter privatisiert und Stammes- und Familienstrukturen durch Umsiedelungen aufgelöst, um der kapitalistischen Gesellschaftsordnung die nötige Basis zu geben. Das traditionelle algerische Ethos bzw. der Habitus wurde aus französischer Perspektive nur als Widerstand gegen die Moderne oder schlicht als Faulheit interpretiert, die nicht zum unternehmerischen Erfolg führen konnte. Erst durch eine Erweiterung des Kapitalbegriffs bzw. die Einführung der Idee symbolischen Kapitals gelang es Bourdieu, zu zeigen, dass Algerier, die dem traditionellen Ethos verhaftet waren, (bewusst oder unbewusst) auf ihre eigene Weise ökonomisch handelten, jedoch nicht im monetären Sinne.

Beispielsweise offenbarten Bourdieus Feldstudien, dass es sich als durchaus rational erwies, nach einer reichen Ernte einen weiteren Ochsen zu kaufen, selbst wenn das Futter für diesen bald aufgebraucht sein würde und selbiger vor den Pflugearbeiten im Herbst wieder verkauft hätte werden müssen. Seine zeitweilige Anschaffung ermöglicht es – und dies kann erst mit dem erweiterten Kapitalbegriff Bourdieus bzw. der Einführung „symbolischen Kapitals“ überhaupt erfasst werden – sich zur Heiratszeit als das „Haus mit den zwei Ochsen und dem Maultier“ einen besonders guten Ruf zu erwerben.²³ Das Ziel ist hierbei der Erwerb von Anerkennung, die für Bourdieu das wertvollste soziale Gut überhaupt darstellt. Auch in einem solchen Sinne können Akteure also durchaus ökonomisch und interessensgeleitet handeln, wobei sie zugleich dem monetär-kalkulierenden Schema des kapitalistischen Geistes fremd bleiben. Letzterer Lebensstil bleibt für den traditionellen algerischen Ethos eine fremde Kulturpraxis.²⁴

23 Bourdieu, Pierre: *Algerische Skizzen*, Suhrkamp, Berlin 2010, S. 101.

24 Bourdieu: „Die rationale Verwendung einer begrenzten Geldsumme setzt [...] eine äußerst komplexe Berechnung voraus, bei der erstens der mögliche künftige Einsatz im Rahmen der zur Verfügung stehenden Mittel zu bestimmen ist, [...] und zweitens [...] vernünftige Entscheidungen im Hinblick auf eine hierarchisierte Struktur von Zwecken zu treffen sind. Bekanntlich widerstrebt selbst in unseren Gesellschaften, in denen mit dem Erwerb der Kulturtechniken tendenziell die Grundsätze von Sparsamkeit, Wirtschaftlichkeit, Rentabilität eingeschränkt werden, das häusliche Wirtschaften seiner Ratio-

Ich behaupte nun, dass Bourdieus Beobachtungen sich entgegen dessen Annahmen tatsächlich im Einklang mit Jeremy Bentham's Auffassungen befinden, wonach eine jede Handlung, ob altruistisch motiviert oder nach individuellem Gewinn (welcher Art auch immer) strebend, notwendig interessengeleitet sei. Inwieweit dies dem Akteur im Moment seiner Handlung ersichtlich ist, ist eine andere Frage. Eine Nähe Bourdieus zum Utilitarismus stellt auch Hans Joas heraus. Für diesen ergänzt Bourdieu das vermeintlich allein am ökonomischen Nutzen orientierte Kalkül des Utilitarismus mit weiteren möglichen Güterformen wie etwa dem Sozialprestige.²⁵

John Stuart Mill wendet in seinem frühen Text *Bemerkungen zu Bentham's Philosophie* (1833) gegenüber Bentham's Modell ein, dass es nicht ausschließlich der erwartete Lustgewinn sei, der über das Handeln entscheidet, sondern auch die augenblicklichen Gefühlslagen bei der Erwägung einer möglichen Handlung stets eine große Rolle spielen und diese durchaus auch impulsiv sein können. Dieser Einwand trifft aber nur sehr bedingt zu, da diese Anmerkung Mills letztlich nur eine Feindifernzierung ist.²⁶

Für Bentham galt, dass das, was das spezifische Glück und Interesse sei, ob nun „push-pin“ (ein Kinderspiel) oder „poetry“,²⁷ nur von den Individuen festgelegt werden könne,²⁸ während John Stuart Mill später zwischen verschiedenen Qualitä-

nalisierung. Was Wunder, daß die Algerier – namentlich auf dem Lande – die größte Mühe haben, derart komplexe, mit einem Ethos verwachsene Techniken sich anzueignen und zu handhaben, die dem Geist ihrer Tradition dermaßen fernliegen.“ Bourdieu, Pierre: *Algerische Skizzen*, Suhrkamp, Berlin 2010, S. 109.

25 Siehe dazu: Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: *Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen*, Suhrkamp, Berlin 2011, S. 518-557.

26 Mill, John Stuart: *Bemerkungen zu Bentham's Philosophie* (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): *John Stuart Mill. Ausgewählte Werke*, Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates, Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 50-51.

27 Bentham schreibt: „Prejudice apart, the game of push-pin is of equal value with the arts and sciences of music and poetry“, Bentham, Jeremy: *The Rationale of Reward*, John and H.L. Hunt, London 1825, S. 206. John Stuart Mill reformuliert Bentham's Gedanken und spitzt ihn zu: „He says, somewhere in his works, that 'quantity of pleasure being equal, push-pin is as good as poetry'.“, Mill, John Stuart: *Bentham*, in: Parekh, Bhikhu C. (Hrsg.): *Jeremy Bentham: Critical Assessments*, Volume 1, Routledge, London, New York 1993, S. 174.

28 Der Container-Charakter des Interesse-Begriffs bringt Bentham zu der Formulierung: „Interest is one of those words, which not having any superior genus, cannot in the ordinary way be defined.“, Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Fred-

ten der Freude unterschieden wissen wollte.²⁹ Geht man von Benthams Akzentuierung der persönlichen Präferenzierung einer spezifischen Form der Lust aus, ist es durchaus vorstellbar, dass sich Bentham für eine Erweiterung des Kapitalbegriffs, wie sie Bourdieu vornahm, bzw. für eine Anerkennung der möglichen Zieldifferenz dahingehend, welche Kapitalform jeweils angestrebt werde, offenherzig gezeigt hätte.³⁰ Darüber hinaus kann etwa das in Algerien von Bourdieu beobachtete Ehrgefühl, welches die Grundlage einer Gabentauschwirtschaft bildete, ohne Weiteres in Benthams Schema der individuellen Motivation verortet werden. Bentham unterschied in seiner *Einführung in die Prinzipien der Moral und Gesetzgebungen* (1789) in vier denkbare „Sanktionen“, die das dem Blick der Gesellschaft ausgesetzte Individuum treffen können. Dies sind die physische, politische, religiöse sowie die moralische oder öffentliche Sanktion. Letztere verkoppelt Bentham im Weiteren mit Begrifflichkeiten wie „Liebe zur Reputation“ und „Sinn für Scham“.³¹ Tatsächlich zeigt sich also, dass Bentham wie Bourdieu davon ausgehen, dass Menschen zwar stets notwendig interessengeleitet handeln, teils jedoch im engeren ökonomisch-monetären Sinne, teils im weiteren ökonomisch-symbolischen Sinne.

Bourdieu begreift den Menschen vor allem als ein praktisches Wesen, das von bestimmten Habitusformen geprägt ist und die Spielregeln seines jeweiligen sozialen Feldes inkorporiert hat. Insofern setzt sich der Habitus aus (empirischen) sozialen Erfahrungen zusammen. So würde sich etwa ein Fußballspieler als ein schlechter erweisen, wenn er den Versuch unternimmt die Laufbahn des Balls zu berechnen. Stattdessen orientiert sich seine körperliche Reaktion an unbewussten Erfahrungswerten, die ihn die Flugbahn des Balls perfekt antizipieren lassen. Doch auch dies kann nicht als Gegensatz zur Position Benthams aufgebaut werden, denn auch bei ihm ist die empirische Erfahrung die erste und einzige vernünftige Grundlage al-

erick (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, Athlone Press (u.a.), London 1996, S. 12.

29 Vgl. Mill, John Stuart: Bentham (1838), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): *John Stuart Mill. Ausgewählte Werke*, Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates, Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 119-172.

30 Wenn auch Bentham in diesem Punkt im Gegensatz zu Bourdieu, für den individuelle Ziele auch vom Feld mitbestimmt werden, wohl eher methodologischer Individualist geblieben wäre.

31 Diese hier aufgenommenen Begriffe wurden von Peter Niesen ins Deutsche übertragen: Niesen, Peter: *Die Macht der Publizität. Jeremy Bentham's Panoptismen*, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): *Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart*, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 237.

ler Entscheidungen.³² Erweist sich also, wie hier gezeigt, die Annahme, dass jeder utilitaristische Ansatz von einem notwendig bewusst kalkulierenden Akteur ausgeht, dem seine Präferenzordnung und die möglichen Folgen völlig transparent vor Augen stehen, als hinfällig, so fällt auch die Differenz zwischen Bentham und seinem praxistheoretischen Kritiker. Hinzugefügt werden kann, dass es Bentham's Anliegen war, die Grundlagen von Entscheidungen im politischen wie im juristischen Bereich transparenter zu machen. Keinesfalls aber nahm er eine ihm oftmals unterstellte naiven Position ein, die von einer bereits gegebenen totalen Transparenz ausging.³³

Ich komme nun zum zweiten Gegensatz zum Utilitarismus. Dies ist die Differenz zur Pflichtethik in der Tradition Immanuel Kants, die auch als deontologische Ethik bezeichnet wird („Deon“ bedeutet Pflicht). Jeremy Bentham prägte als einer der Ersten den Begriff der „Deontologie“³⁴ und verstand sich zu seiner Zeit auch als ein Anhänger dieser Pflichtethik. Steffen Luik gibt hier den Hinweis, dass Bentham und Bowring (als Herausgeber) mit der 1834 auch auf Deutsch erschienenen *Deontologie* eine Pflichtenlehre im Hinblick auf das alltägliche Sittenleben entwickeln.³⁵ In der deutschen Version der *Deontologie* heißt es entsprechend:

„Der uns vorgesetzte Zweck ist, die Verbindung zwischen Interesse und Pflicht in allen Angelegenheiten des häuslichen Lebens klar vor Augen zu legen. [...] Nach den Grundsätzen der Moral kann es keines Menschen Pflicht sein, das zu thun, was wider sein Interesse streitet. Die Moral will ihn sein Interesse und seine Pflichten richtig würdigen lehren; und die folgende Untersuchung wird die Verwandtschaft beider zeigen. [...] Deontologie ist von den griechischen Wörtern *tó ðeov* (was geeignet, nützlich, pflichtgemäß) ist und *λογία* (das Wissen) abgeleitet, und man versteht darunter die Pflichtenlehre; hier ist das Wort ganz ins Be-

32 Wenn diese auch im Gegensatz zu Bourdieus Position nicht über die Tradition vermittelt sein dürften, da diese Bentham als Gegensatz zur persönlichen Erfahrung erscheint.

33 Insofern ähnelte Bentham's Projekt dem Pierre Bourdieus, der einerseits die gesellschaftlichen Selektionsmechanismen im Bildungssystem untersuchte, die in seinen Augen dazu dienten, die Reproduktion von gesellschaftlichen Machteliten zu verschleiern, sowie andererseits das politische Feld auf strukturelle Ungleichheiten und Enteignungstendenzen. Beide Ideologiekritiker strebten insofern nach Transparenz und Reflexivität. Vgl. Bourdieu, Pierre: Politik. Schriften zur Politischen Ökonomie 2, Suhrkamp, Berlin 2013.

34 Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Ammon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002.

35 Vgl. Luik, Steffen: *Die Rezeption Jeremy Bentham's in der deutschen Rechtswissenschaft*, Böhlau, Köln (u.a.) 2003, S. 200.

sondere auf den Gegenstand der Moral angewandt, oder vielmehr auf jenen Theil der Wissenschaft, welcher ausser dem Bereiche der Gesetzgebung liegt. Als Kunst genommen, bedeutet Deontologie soviel, als, das zu thun, was recht ist, als Wissenschaft lehrt sie, wie man am schicklichsten in jedem Verhältnisse handeln müsse.“³⁶

Die Ergebnisse der *Deontologie* Benthams bleiben jedoch, wie Stephen Leslie anmerkt, eher abstrakt. Die Frage, wie Interesse und Pflicht zusammenfallen, wird nur oberflächlich behandelt, insofern dieses Zusammenfallen der dem alltäglichen Verhalten inhärenten Rationalität zugeordnet wird.³⁷ Benthams Argumentation zeigt u.a., dass der vom Mitgefühl und Sympathie geleitete Mensch in der Regel von sich aus nach moralischen, guten Handlungen strebt und diese Tendenz mit dem geschichtlichen Fortschritt noch verstärkt wird. Auch ein erweitertes Öffentlichkeitsprinzip sorge für ehrenhafte und glücksfördernde Handlungen, insofern alle Bürger nach Anerkennung streben.³⁸ Im Vergleich zur *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* kommt in der zur Explizierung gedachten *Deontologie* zu den vier bisherigen Sanktionsmechanismen menschlichen Handelns, der physischen, der moralischen oder öffentlichen sowie der religiösen, nun auch die der Sympathie (gemeint ist Empathie) hinzu.³⁹

Im Gegensatz zu Benthams Auffassung von Deontologie wird der Begriff der Deontologie heute im deutschen Sprachraum primär mit Kants Pflichtethik verbunden – wie auch Kants Philosophie mit dem an Konsequenzen orientierten Utilitarismus scharf kontrastiert wird.⁴⁰ Für Immanuel Kant, der heute als der bedeutendste deontologische Denker (Pflichtethiker) angesehen wird, muss moralisches Handeln als unabhängig von den konkreten und zufälligen Gegebenheiten, die Ent-

36 Bentham, Jeremy (Autor); Bowring, John (Hrsg.): *Deontologie oder die Wissenschaft der Moral*. Aus dem Manuscript von Jeremy Bentham, geordnet und herausgegeben von John Bowring, Band I, Allgemeine Niederländische Buchhandlung, Leipzig 1834, S. 7; 22.

37 Vgl. Stephen; Leslie: *The English Utilitarians*, Band 1, Duckworth, London 1900, S. 313.

38 Vgl. Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002, S. 190-207.

39 Goldworth, Amnon: *Editorial Introduction*, in: Bentham, Jeremy (Autor); Goldworth, Amnon (Hrsg.): *The Collected Works of Jeremy Bentham: Deontology together with A Table of the Springs of Action and the Article on Utilitarianism*, Clarendon Press, Oxford 2002, S. xxi.

40 Vgl. Werner, Micha H.: *Deontologische Ansätze. Einleitung*, in: Düwell, Marcus; Hübenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): *Handbuch Ethik*, Metzler, Stuttgart 2011, S. 122-127.

scheidungssituationen begreifen werden. Kants Prinzip ethischen Handelns hat daher den Anspruch universell zu gelten. Das bedeutet aber auch, dass das deontologische Denken bestimmte Dinge oder Handlungen als intrinsisch gut oder schlecht qualifiziert. Eine Lüge ist hier beispielsweise immer unmoralisch. Selbst Notlügen aus altruistischen Gründen sind in Kants Ethik verboten.⁴¹ Kants Maßstab der Bewertung von Handlungen ist dabei die abstrakte menschliche Vernunft, die sich über Empirie und Gefühl erheben können soll, insofern sie die Erfahrungen strukturiert und ihnen Sinn verleiht. Dabei setzt sich Kants Philosophie explizit vom Empirismus David Humes ab. Mit der strukturellen Ausblendung gesellschaftlicher Umstände und Dispositionen kann jedoch u.a. die Genese der Moral nicht erklärt werden. Die Frage, wie und aus welchen Gründen sich die Moral entwickelt hat, bleibt bei Kant offen. Bentham's Modell der Moral kann dies schon eher leisten. Eine Vorabbestimmung von Handlungen ist für ihn unzulässig. Für Bentham kann der Maßstab der Beurteilung von Handlungen nur die wahrgenommene Nützlichkeit für die Gesellschaft sein, nicht aber eine angenommene abstrakte menschliche Vernunft. Für den Utilitarismus kann es keine intrinsisch guten oder schlechten Handlungen geben. Alle Handlungen müssen situationsabhängig betrachtet werden. In der Regel erweist es sich dann etwa als gesellschaftlich nützlich die Wahrheit zu sagen.⁴² Erst deshalb wird Ehrlichkeit in der Moral geschätzt. Das bedeutet aber

41 Siehe dazu Kants Schrift *Über ein vermeintes Recht, aus Menschenliebe zu lügen* (1797), die eine Reaktion auf die Einwände Benjamin Constants darstellte. Dieser schrieb: „Der sittliche Grundsatz: es sei eine Pflicht die Wahrheit zu sagen, würde, wenn man ihn unbedingt und vereinzelt nähme, jede Gesellschaft zur Unmöglichkeit machen. Den Beweis davon haben wir in den sehr unmittelbaren Folgerungen, die ein deutscher Philosoph aus diesem Grundsatze gezogen hat, der so weit geht zu behaupten: daß die Lüge gegen einen Mörder, der uns fragte, ob unser von ihm verfolgter Freund sich nicht in unser Haus geflüchtet, ein Verbrechen sein würde.“ Zit. in: Kant, Immanuel: Über ein vermeintes Recht aus Menschenliebe zu lügen. AA VIII, S. 425-430.

42 Die Erkenntnis, dass sich regelhafte moralische Strukturen in kontingenten Umwelten ausbilden, versucht der sogenannte Regelutilitarismus zu beschreiben. Der Regelutilitarismus nähert sich dabei jedoch der Deontologie an, indem er die Befolgung von nützlichen Regeln auch dann einfordert, wenn sie im Einzelfall schlechte Konsequenzen haben könnten. Hierbei getroffene deontologische Anwendungsregeln der konkreten Situation werden auf der theoretischen Ebene konsequentialistisch begründet. Der Regelutilitarismus besagt also, dass – auch auf die Gefahr hin, dass der Einzelne scheitert – moralische Regeln zu befolgen sind, weil sie sich als gesellschaftlich nützlich erwiesen haben. Vgl. Birnbacher, Dieter: Utilitarismus, in: Düwell, Marcus; Hüenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik, Metzler, Stuttgart 2011, S. 99-100.

auch, dass aus einer utilitaristischen Perspektive heraus eine moralische Handlung nicht an eine entleerte Form gebunden ist. Auch eine Lüge kann hier moralisch sein, wenn sie dem Glück der größten Zahl zuträglich ist. Nun kann man mit Bentham gegen Kant einwenden: Wenn Kant formuliert: „Handle nur nach derjenigen Maxime, durch die du zugleich wollen kannst, dass sie ein allgemeines Gesetz werde“⁴³, dann sind die Folgen des Handelns offenbar bereits im Blick, ohne dass Kant sich dies eingestehen will. Eine von Kant gewünschte Abkopplung der Moral von Gesellschaft und Gefühl ist für Bentham eine Fiktion. In ähnlicher Weise kritisierte auch Arthur Schopenhauer Kants Versuch die reine Vernunft, aus der die Moral entspringen soll, von Empirie und Gefühl zu trennen.⁴⁴

Doch hat Kant nicht einfach einen Denkfehler begangen. Nach seiner Auffassung erweist sich der Mensch als frei, wenn er sich einem selbst gegebenen Gesetz übereignet, dem er bedingungslos folgt und sich dabei von seinen äußerer Zwängen und inneren Gefühlslagen unabhängig macht. Man denke hier etwa an das Beispiel von Antigone, die ihren Bruder trotz ausdrücklichen Verbots und absehbarer Strafe begräbt. Die Stärke der kantschen Konzeption liegt also darin, dass der moralische Mensch hier nicht als Opfer seiner Triebe erscheint und auch nicht als bloß durch die Umstände determiniert ist. Dies ist zugleich die vermeintliche Schwäche der benthamischen Konzeption, die aufgrund ihrer „pleasure and pain“-Fundierung – liest man sie böswillig – als vom Trieb geleitet erscheint. Kants kategorischer Imperativ und seine Abkopplung von der Empirie erscheint also unter Umständen als philosophisch attraktiv, wenn nicht gar nützlich.

Der offensichtliche Gegensatz zur utilitaristischen Orientierung an Konsequenzen relativiert sich aber, wenn man bedenkt, dass auch ein jedes Gesetz, das man sich selbst gibt und sich dadurch als frei erweist – und das zudem die Freiheit des anderen nicht einschränkt –, dem Gefühl geschuldet ist, das „Richtige“ zu tun. Auch ein nach seiner individuellen Pflichtethik Handelnder dient seinem gesellschaftlichen Wunschbild, egal worin sich dieses begründet – und sei es etwa in einer abstrakten Vernunftkonzeption. Auch hierfür kann Antigone wieder als Beispiel dienen. Im zweifachen Sinne ist dies mit der utilitaristischen Theorie vereinbar. Erstens blickt

43 Kant, Immanuel: Grundlegung zur Metaphysik der Sitten, AA IV, S. 421.

44 Vgl. Schopenhauer, Arthur: Anhang: Kritik der Kantischen Philosophie, in: ders.; Lütkehaus, Ludger (Hrsg.): Die Welt als Wille und Vorstellung, Erster Band, Haffmans, Zürich 1991 (1819), S. 529-676. Siehe hierzu auch Schopenhauers Mitleidsethik, die Kants Idee eines kategorischen Imperativs einen kalkulierten Egoismus vorwirft sowie das Prinzip des Imperativs für unangemessen erachtet, insofern Ethik eher als eine beschreibende Wissenschaft konzipiert werden sollte. Schopenhauer, Arthur (Autor); Welsen, Peter (Hrsg.): Über die Grundlage der Moral, Felix Meiner Verlag, Hamburg 2007 (1839).

der Handelnde auch auf die Konsequenzen seiner Handlung, ob persönlich unmittelbar oder nicht.⁴⁵ Zweitens steigert er durch seine Handlung sein subjektives Wohlbefinden. Eine übermäßige Betonung des Gesetzescharakters der individuellen Auswahl führt daher notwendig in die Irre, wenn die Gründe der Auswahl jener Ethik durch das nach Freiheit strebende Subjekt nicht näher beleuchtet werden. Mit Bentham ließe sich argumentieren, dass der nach einem selbst gegebenen Gesetz Handelnde danach strebt, im „Reinen mit sich“ (seiner erwählten Ethik) zu sein, um subjektives Unwohlsein zu vermeiden. Auch insofern ist er an Konsequenzen, wenn nicht sogar am Nutzen orientiert. Bentham selbst fasst dies folgendermaßen zusammen:

„Wenn jemand das Prinzip der Nützlichkeit zu bekämpfen versucht, so geschieht dies mit Gründen, die, ohne daß er sich dessen bewußt ist, eben auf diesem Prinzip beruhen. Sofern seine Argumente etwas beweisen, beweisen sie nicht, daß das Prinzip *falsch* ist, sondern daß es *falsch angewendet* worden ist und somit nicht den Anwendungen entspricht, die nach seiner Ansicht möglich sind.“⁴⁶

45 Siehe dazu: Hare, R.M.: Könnte Kant ein Utilitarist gewesen sein?, in: Fehige, Christoph; Meggle, Georg: Zum moralischen Denken, Band 2, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1995, S. 11-34. Hare interpretiert Kant als einen gegenüber dem Konsequentialismus durchaus aufgeschlossenen Denker und als „Utilitarist des rationalen Willens. Denn auch ein Utilitarist kann vorschreiben, daß wir dazu beitragen sollen, die rationalen Präferenzen oder den auf Zwecke gerichteten Willen von Menschen zu erfüllen – Zwecke, die den Inbegriff des Glücks bedeuten.“ (S. 16) Hare gibt des Weiteren zu bedenken, dass bei einer Angleichung von auf der Vernunft fußendem Willen und der auf der Empirie basierten Präferenz nur diejenige Maxime wünschbar sei, die für alle von einer Handlung Betroffenen die beste Lösung sei – und dies sei letztlich utilitaristisches Denken. (Vgl. S. 19.) Weiter heißt es: „Ein Wille nämlich, der mit dem Anspruch der Universalität auftritt, muß [...] ein Wille sein, der die Zwecke der Willen anderer Menschen ebenso respektiert wie seine eigenen Zwecke“ (S. 22-23), was mit Bentham's Vorstellung der absoluten Gleichwertigkeit individueller Wünsche übereinstimmt. Jenseits der konkreten inhaltlichen Bestimmung persönlichen ethischen Handelns seien sich Utilitaristen und Kant zudem darin einig, dass, um moralische Imperative wie den kategorischen Imperativ Kants oder die Maxime des Glücks der größten Zahl zu befördern, die Form des Imperativs universell sein müsse (vgl. S. 28).

46 Bentham, Jeremy: Eine Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 59.

Solche Gegenpositionen der utilitaristischen Grundhaltung sind, wie Bentham in seinem *Fragment on Government* ausführt, der „Asketismus“, der sich am Glück in der Zukunft oder im Jenseits orientiert und daher antihedonistisch geprägt ist, und der „Ästhetizismus“, der stark klassengebunden und antidemokratisch disponiert ist. Für diese „falschen Anwendungen“ der Suche nach Glück gilt, wie Nancy L. Rosenblum anmerkt:

„Aestheticism and asceticism lie behind what Bentham conceived of as the two contemporary antilegal ideologies. Asceticism characterizes revolutionary fanatics, whose favorite political formula is natural rights; aestheticism characterizes the aristocracy and its allies, who are moved by antipathy to reform and whose political formulae are taken from classical rhetoric. Bentham was perhaps the first to treat these ideologies together and to suggest what it is the two share. His observations would become familiar later, when these dispositions made themselves manifest in the extremes of anarchy and reaction. Both, asceticism and aestheticism, are deliberate flights from utility, he argued; they are antilegal and antimodern; and they may be adopted alternately by the same man.“⁴⁷

Diese Position Benthams ist sicher nicht unproblematisch. Sie gibt eine binäre Opposition zwischen einem richtigen Utilitarismus und einem missglückten Utilitarismus vor, in den die gesamte bisherige Moralphilosopie zu fallen scheint. Die Moralphilosopie orientierte sich oftmals am Naturrecht und göttlichen Prinzipien, die es zu erkennen gelte. Neben Bentham fallen nur wenige aus diesem Schema heraus, wie etwa David Hume, der sich auf einen von Natur aus angeborenen „moral sense“⁴⁸ berief. Humes wie Benthams Positionen entsprechen jedoch dem Geist des 18. Jahrhunderts, in dem das göttliche Prinzip als höchster Orientierungspunkt immer stärker in den Hintergrund geriet und als dessen Ersatz einzig die biologische Natur oder die Gesellschaft verblieb.

Ich bin der Auffassung, dass Benthams Kriterienkatalog in erster Linie als ein Versuch verstanden werden kann, alltäglichen Entscheidungen Nachvollziehbarkeit zu verleihen und mögliche politische Optionen im Sinne des Nutzens zu überprüfen. Der Utilitarismus will aber auch Maßstäbe für unser alltägliches Handeln bieten.⁴⁹ Insofern ist er als eine Ethik zu verstehen, die sich auch auf ontologische An-

47 Rosenblum, Nancy L.: *Bentham's Theory of the Modern State*, Harvard University Press, Cambridge; Massachusetts, London 1978, S. 59.

48 Vgl. Kühn, Manfred: War Hume Utilitarist?, in: Asbach, Olaf (Hrsg.): *Vom Nutzen des Staates: Staatsverständnisse des klassischen Utilitarismus: Hume – Bentham – Mill*, Nomos Verlag, Baden-Baden 2009, S. 96.

49 Für den ursprünglichen Utilitarismus Benthams gilt das nicht so sehr, insofern dieser eher auf Entscheidungsträger, Gesetzgeber etc. blickte.

nahmen über den Menschen stützt. Für die hier vertretene Lesart, dass Bentham's Kalkül als Metapher zu verstehen ist, die zumeist unbewusste Prozesse bildlich einsehbar machen will, spricht auch Bentham's Feststellung, wonach so oder so gilt: „Men calculate, some with less exactness, indeed, some with more: but all man calculate.“⁵⁰ Die bewusste Kalkulation kann im Voraus wie im Nachhinein zur Verifizierung des Nutzens vorausgegangener Handlungen herangezogen werden.⁵¹

Bentham's utilitaristische Ethik legt somit metaphorisch offen, aus welchen mehr oder minder bewussten Motivationslagen Menschen handeln. Eine solche programmatische Offenlegung von Prinzipien, die im menschlichen Geist wirken, nennt Bentham daher auch „Logik des Willens“⁵². Letztere ist aber den Akteuren immer nur zum Teil transparent. Bentham's Forschungsprogramm ist dabei, wie

-
- 50 Bentham, Jeremy: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Athlone Press (u.a.), London 1996. S. 173-174.
- 51 Ein weitere einflussreiche Kritik des Utilitarismus stellt Talcott Parsons *The Structure of Social Action* von 1937 dar. Parsons glaubte nicht daran, dass eine angenommene Nutzenorientierung des Menschen die Vielgestaltigkeit und innere Differenziertheit sozialer Systeme erklären könnte, es vielmehr andere Logiken und Mechanismen geben müsse, die zur Erklärung herangezogen werden müssen. In seiner Kritik stützt er sich dabei auf die Schriften von Max Weber, Emile Durkheim, Alfred Marshall und Vilfredo Pareto. Parsons übersah, dass sich zumindest Jeremy Bentham nicht als erklärender Soziologe verstand, der sich auf die ontologische Annahme einer allgemeinen Nutzenorientierung berief. Vielmehr kritisierte Bentham die dem allgemeinen Nutzen (im Sinne des Glücks der größten Zahl) entgegenstehende Gestaltung der Institutionen seiner Zeit. Parsons Kritik des Utilitarismus ist nicht überzeugend, da er dem Utilitarismus, verstanden als soziale Theorie, die Annahme einer unmittelbaren und zudem undifferenzierten Nutzenorientierung unterstellt. Siehe dazu auch: Joas, Hans; Knöbl, Wolfgang: Sozialtheorie. Zwanzig einführende Vorlesungen, Suhrkamp, Berlin 2011, S. 39-142.
- 52 Frederick Rosen schreibt einleitend zu Bentham's *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* bezüglich Bentham's Intention: „He dismissed the lingering influence of Aristotle, and especially those ,who like the authority of Aristotle better than that of their own experience‘, and attempted to develop what Aristotle had apparently neglected, namely an account of the logic of the will as opposed to what he called Aristotle's logic of understanding.“ Rosen, Frederick: Introduction, in: Bentham, Jeremy (Autor); Burns, James Henderson; Rosen, Frederick (Hrsg.): The Collected Works of Jeremy Bentham: An Introduction to the Principles of Morals and Legislation, Athlone Press (u.a.), London 1996, S. xxxii.

Georg Kramer-McInnis schreibt, als ein sensualistisches Konzept zu verstehen, das dem rationalistischen Konzept der reinen Vernunft zunächst entgegensteht.⁵³

Die Frage der Verrechnung von Individual- und Gruppeninteresse ist damit aber noch nicht hinreichend geklärt. Der Ideenhistoriker Élie Halévy unterschied bezüglich Benthams Utilitarismus einerseits in einen „psychologischen Hedonismus“, der besagt, dass Akteure faktisch nutzenmaximierend handeln, sowie andererseits in einen „ethischen Hedonismus“, nach dem soziale Akteure im Interesse der größten Zahl handeln sollten.⁵⁴ Dem benthamischen Gesetzgeber oblag es nun, beide Formen miteinander in Einklang zu bringen, wobei, wie P.J. Kelly betont, die Lösung hier nicht, wie manche Bentham-Interpreten glaubten, darin bestehe, dass der Gesetzgeber den „ethischen Hedonismus“ per Diktat aufkroyiere.⁵⁵ Vielmehr ginge es Bentham, laut Kelly, um die Etablierung eines indirekten Prinzips im Sinne des „größten Glücks der größten Zahl“, das vor allem in einer klugen und indirekten Gesetzgebung bestand. Diese etabliere einen Rahmen, der Besitz garantiere und jene Sicherheit schaffe, auf die Bentham stets besonderen Wert gelegt habe.⁵⁶ John Stuart Mill kritisiert 1833, in einer frühen Auseinandersetzung mit seinem ehemaligen Mentor, Benthams Auffassung von der Gesetzgebung dahingehend, dass Bentham blind für die Notwendigkeit der institutionell fundierten Charakterbildung der Nation gewesen sei. Bentham nehme die Menschen zwar so, wie sie seien, indem er ihren Egoismus akzeptierte und diesen durch eine entsprechende Gesetzbegehung einrahmen wollte, aber eine wirkliche Verbesserung des Nationalcharakters hin zu mehr Tugend und Moral – und somit zum Glück – könne so nach Mill nicht erreicht werden.⁵⁷ Und auch Benthams Ideal einer repräsentativen Demokratie sei keine universell implementierbare Lösung, da bei der Suche nach politischen Reformen stets der jeweilige Stand einer Nation beachtet werden müsse.⁵⁸

53 Vgl. Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Benthams Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 58.

54 Halévy, Élie: The Growth of Philosophic Radicalism, Martino Publishing, Mansfield 2013 (1928), S. 14.

55 Vgl. Kelly, P.J.: Utilitarianism and Distributive Justice: The Civil Law and the Foundations of Bentham's Economic Thought, in: Utilitas, Volume 1, Issue 1, 1989, S. 65-66.

56 Vgl. ebd., S. 62-81.

57 Mill, John Stuart: Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): John Stuart Mill. Ausgewählte Werke, Band III: Freiheit, Fortschritt und die Aufgaben des Staates, Teil 1: Individuum, Moral und Gesellschaft, Murmann-Verlag, Hamburg 2014, S. 46-47.

58 Ebd., S. 56-57.

Wenn Bentham's Liberalismus, so wie es Kelly nahelegt, tatsächlich Sicherheit und Erwartungssicherheiten in den Vordergrund seiner utilitaristischen Theorie stellte, so ließe sich dies nur sehr schwer mit dem heutigen Neoliberalismus in Einklang bringen, als dessen Vorläufer Bentham, bedingt durch sein Streben nach einer Ökonomisierung gesellschaftlicher Zusammenhänge sowie auch des Staates, teils gedeutet wird,⁵⁹ da der Neoliberalismus stets mit einer umfassenden Prekarisierung ökonomischer und auch sozialer Verhältnisse einhergeht. Die dadurch geschaffene umfassende Unsicherheit für die Mehrzahl der Bürger, insbesondere auch für die Mittelschicht, deren Reproduktion nun gefährdet scheint, müsste demnach dem größten Glück der größten Zahl, so wie es Bentham's verstand, diametral entgegenstehen.

Offen ist bisher, ob der Utilitarismus Bentham's auch in seiner Funktion als Inspirationsquelle für den Gesetzgeber eine ganz bestimmte Form der Verteilungsrechtheit bevorzugt. Denkbar wäre etwa ein meritokratisches System, das nach Verdienst verteilt, ein solidarisches System, das nach Bedarf verteilt, sowie ein Prinzip der staatsbürgerlichen Gleichheit, das eine egalitäre Verteilung von Rechten, Pflichten und Gütern anstrebt.⁶⁰

Ein demokratisches System setzt als Fundament eine Gleichheit der Rechte (Isonomie) voraus, doch über die sozioökonomische Verteilung von Gütern scheint dabei noch nichts gesagt. Es stellt sich nun die Frage, inwiefern Bentham's utilitaristische Philosophie überhaupt demokratisch ist und wie genau sie sich zur Verteilung von Gütern verhält. Hilfreich ist dafür ein Seitenblick auf den historischen Kontext Bentham's:

„Entwickelt wird der hedonistische Kalkül im spätfeudalen und frühkapitalistischen England. Angesichts der damals bestehenden Konzentration von Macht und Reichtum in den Händen einer dünnen Schicht Privilegierter enthält die in das Kalkül übersetzte demokratische Maxime, jeden ohne Unterschied gleich zu berücksichtigen; Bentham's Diktum ‚everybody to count for one, and nobody to count for more than one‘, eine geradezu revolutionäre Gesellschaftskritik.“⁶¹

59 So etwa: Engelmann, Stephen G.: „Indirect Legislation“. Bentham's Liberal Government, in: Polity 35(3), 2003, S. 369-388.

60 Vgl. Miller, David: Grundsätze sozialer Gerechtigkeit, Campus-Verlag, Frankfurt am Main (u.a.) 2008.

61 Höffe, Otfried: Einleitung, in: Höffe, Otfried (Hrsg.): Einführung in die utilitaristische Ethik: Klassische und zeitgenössische Texte, Francke, Tübingen 2008, S. 19.

1789, im Jahr der Französischen Revolution, forderte Bentham in *Einführung in die Prinzipien der Moral und der Gesetzgebung* eine Gleichberücksichtigung aller und erscheint daher als ein liberaler Demokrat. Der Liberalismus seiner Zeit forderte nicht nur ein Recht auf den ungehinderten Erwerb und Verkauf von Gütern auf dem freien Markt, sondern auch und vor allem politische Mitbestimmung des Bürgertums, das sich, gestützt auf seinen ökonomischen Aufstieg, zusehends gegen das politische Monopol des Adels stellte.

Um Bentham's Überlegungen zum Grad des angebrachten demokratischen Gehalts politischer Teilhabe einerseits und der materiellen Güterverteilung andererseits beurteilen zu können, ist es angezeigt zunächst analytisch klar zwischen der Sphäre der Wirtschaft und der Sphäre der Politik zu unterscheiden. Bentham weist diesen distinkten Sphären unterschiedliche Funktionsprinzipien zu. Als Anhänger von Adam Smiths Wirtschaftstheorie darf auch für Bentham die Wirtschaft – im Normalfall – nicht direkt von politischen Entscheidungen beeinflusst werden.⁶² Gesellschaftlicher Wohlstand kann nur von frei handelnden Bürgern erarbeitet werden, und dafür braucht es vor allen Dingen (Erwartungs-) Sicherheit, Rechtsstaatlichkeit und Eigentumsschutz. Ohne diesen ermöglichen Rahmen fehlt nach Bentham jede Motivation Investitionen zu tätigen, deren Ertrag mehr als unsicher ist. Für ihn stand genauso wie für Adam Smith fest, dass der Marktteilnehmer nach seinem Eigennutz strebt, und täte er es nicht, wäre er kaum überlebensfähig. Hier wird deutlich, dass der Eigennutz des materiellen Erwerbs nur durch Sicherheit garantiert werden kann. Dafür aber wurden seit Anbeginn der bürgerlichen Gesellschaft Steuern erhoben, um einen Rechts-, Militär- und Polizeiapparat zu finanzieren.⁶³ Die Bürger tragen seit jeher diese Kosten. Und erst dadurch wird ihr verbleibendes Eigentum erst tatsächlich materiell garantiert. Zugleich galt aber für Bentham, dass der utilitaristische Gesetzgeber davon ausgehen sollte, dass der wohlhabende Bürger im Durchschnitt als glücklicher anzusehen sei als der mittellose. Eine gleichmäßige Besteuerung würde also mehr Leid unter den ärmeren Bevölkerungsteilen schaffen. Daher trat Bentham für ein proportionales Steuersystem ein, das die

62 Hier gibt es jedoch wichtige Ausnahmen zu beachten. So hat sich Bentham zwar mit seiner Schrift zur Verteidigung des Wuchers (*Defence of Usury*, 1787) als Anhänger Adam Smiths erwiesen, doch erachtete er ebenso eine Marktpreisbindung für Getreide im Namen der gesellschaftlichen Sicherheit und Stabilität als sinnvoll und legitim. Vgl. Crimmins, James E.: Contending Interpretations of Bentham's Utilitarianism, in: Canadian Journal of Political Science, Volume 29, No. 4 (Dec. 1996), S. 764-766.

63 Vgl. Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 242-243.

Wohlhabenderen stärker in die Pflicht nahm.⁶⁴ Auch Marx und Engels warben im *Kommunistischen Manifest* für eine progressive Besteuerung. Nach Mary P. Mack steht in der utilitaristischen Hierarchie das Prinzip der Ungleichheitsreduzierung nur sehr knapp hinter dem Prinzip der notwendigen Erwartungssicherheit, unter das auch der Eigentumsschutz und eine kalkulierbare Besteuerung fallen sollten.⁶⁵

Doch damit sind noch nicht alle Transaktionen materieller Güter erfasst. Eine demokratische und repräsentativ verfasste Gesellschaft braucht mehr als bezahlte Richter, Polizisten und Abgeordnete. Da Bentham der Überzeugung war, dass eine jede politische Gemeinschaft auch ein Grundmaß an sozialer Homogenität bedürfte, die nicht nur politisch und rechtlich, sondern durchaus auch in begrenztem Maße materiell zu verstehen sei, gilt er heute auch als Vordenker des Wohlfahrtsstaats. Wenn es auch für Bentham unvorstellbar war die Armut, die ihm auch als motivierend und letztlich als Quelle der Arbeit und damit des Reichtums gilt, abzuschaffen,⁶⁶ dürfe die Schere zwischen Arm und Reich nicht zu weit auseinanderklaffen. Jedoch nicht etwa weil jeder Mensch von Natur aus ein Recht auf Leben oder gar Menschenwürde hätte, sondern weil der Wohlfahrtsstaat im Namen des „größten Glücks der größten Zahl“ jene Grundbedürfnisse auch an der gesellschaftlichen Peripherie zu sichern hat, die der Ausgangspunkt Benthams sensualistisch inspirierten politischen Denkens sind. Der Mensch besitzt nach Bentham zudem ein einstmal auf die Familie oder die Kleinstgruppe beschränktes, durch die kulturelle Evolution aber auf die ihn umgebende Gesellschaft erweitertes Mitgefühl.⁶⁷ Insofern mindert das offensche Leid des Bettlers unser Wohlbefinden. Wenn wir spenden, gleicht die Transaktion für Bentham keinem Nullsummenspiel, bei dem wir verlieren und der Bettler gewinnt.⁶⁸ Vielmehr gleicht sie einer Win-win-Situation, in der das Glück

64 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 288.

65 Vgl. ebd., S. 288

66 Vgl. Bohlender, Matthias: *Metamorphosen des liberalen Regierungsdenkens. Politische Ökonomie, Polizei und Pauperismus*, Velbrück, Weilerswist 2007, S. 199.

67 Siehe dazu: Hofmann, Wilhelm: *Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken*, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 179.

68 Dieter Birnbacher erläutert: „Für den psychologischen Egoismus sind auch scheinbar von Motiven wie Mitleid und Solidarität bestimmte altruistische Handlungen egoistisch motiviert, z.B. durch Wünsche nach gesellschaftlicher Zuwendung, Zugehörigkeit und Anerkennung. Scheinbar moralisch motivierte Handlungen zielen auf die Vermeidung äußerer (Strafe, Tadel, Entzug sozialer Anerkennung) und innerer Sanktionen (Gewissensbisse, Selbstvorwürfe, verminderter Selbstachtung). Bentham und Mill, die Begründer des Utilitarismus, standen dem psychologischen Egoismus zumindest zeitweilig nahe. Bentham

der größten Zahl ungleich gesteigert wird. Bentham begründet dies mit seinem Theorem des *abnehmenden Grenznutzens*, wonach der erste Penny seinem Besitzer hilfreicher ist als der millionste. Dem Millionär wird der Verlust von wenigen Pennys kaum emotional schaden, dem Bettler hingegen erscheint ein noch so kleiner Gewinn emotional wie materiell ungleich wertvoller. Bentham erläutert seine These des abnehmenden Grenznutzens folgendermaßen:

„So far as depends upon wealth, – of two persons having unequal fortunes, he who has most wealth must by a legislator be regarded as having most happiness. But the quantity of happiness will not go on increasing in anything near the same proportion as the quantity of wealth: – ten thousand times the quantity of wealth will not bring with it ten thousand times the quantity of happiness. It will even be matter of doubt, whether ten thousand times the wealth will in general bring with it twice the happiness. Thus it is, that, the effect of wealth in the production of happiness goes on diminishing, as the quantity by which the wealth of one man exceeds that of another goes on increasing: in other words, the quantity of happiness produced by a particle of wealth (each particle being of the same magnitude) will be less and less at every particle; the second will produce less than the first, the third than the second, and so on.“⁶⁹

Die Art und Weise der benthamschen Thematisierung des abnehmenden Grenznutzens entkräftet einen immer wieder vorgebrachten Einwand gegen den Utilitarismus: dass dieser kein Prinzip distributiver Gerechtigkeit kenne, stattdessen nur die Maximierung des Gesamtnutzens fordere.⁷⁰ So könnte man mit Rekurs auf Bentham für eine starke Progressivsteuer plädieren, wie sie auch im *Kommunistischen Manifest* gefordert wird.

erwartete die Befolgung einer utilitaristischen Moral weniger von genuin moralischen Motiven wie Pflichtbewusstsein und Gewissenhaftigkeit als von dem Wunsch, äußeren Sanktionen wie staatlichen und göttlichen Strafen, sozialer Ablehnung und Meidung sowie anderen widrigen Folgen von Pflichtverletzung zu entgehen.“ Birnbacher, Dieter: Utilitarismus, in: Düwell, Marcus; Hüenthal, Christoph; Werner, Micha H. (Hrsg.): Handbuch Ethik, Metzler, Stuttgart 2011, S. 98.

69 Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engelmann, Stephen G. (Hrsg.): Selected Writings: Jeremy Bentham, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 275-276.

70 Diese Auffassung vertritt auch der Philosoph Wilfried Hinsch, der sich ebenfalls um eine Rehabilitierung des im deutschen Sprachraum oft missverstandenen Utilitarismus bemüht: Hinsch, Wilfried: Die Gerechte Gesellschaft. Eine philosophische Orientierung, Reclam, Stuttgart 2016. S. 45-81.

Auch der Wirtschaftswissenschaftler Amartya Sen teilt diese falsche Kritik, indem er etwa schreibt, dass Utilitaristen „[...] im Allgemeinen nicht wollen, dass verschiedene Menschen den gleichen Nutzen genießen, sondern nur die Maximierung des *Gesamtnutzens* ohne Rücksicht auf die Verteilung im Blick haben [...]“, um dies dann als „keine besonders egalitäre Einstellung“ zu qualifizieren.⁷¹ Seine Kritik relativiert er jedoch zugleich und unterstreicht damit die auffällige Ambivalenz des Utilitarismus, der sich stets in verschiedene Richtungen deuten lässt:

„Und doch suchen auch Utilitaristen eine Gleichheit, nämlich die Gleichbehandlung aller Menschen, insofern, als Nutzengewinne und Nutzeneinbußen für alle Menschen ohne Ausnahme gleiche Bedeutung haben sollen. Indem Utilitaristen darauf bestehen, dass Nutzengewinn für alle gleich wichtig ist, machen sie sich eine besondere Art egalitären Denkens zu eigen. Gerade dieser egalitäre Zug steht im Zusammenhang mit dem Grundsatz des Utilitarismus, ‚den gleichen Ansprüchen aller Parteien gleiches Gewicht zu geben‘ [...].“⁷²

Benthams Utilitarismus ist, wie gezeigt, gerade nicht indifferent gegenüber einer materiellen Verteilung, auch wenn sich aus seinen Schriften keine explizite Gerechtigkeitstheorie herausdestillieren lässt, wie sie John Rawls später als Grundlage einer liberalen Gerechtigkeitstheorie anmahnte, die er als Fortführung der Pflichtethik Immanuel Kants verstand.⁷³ Benthams Werk ist ein komplexes Mosaik aus Schriften über die Handlungsgründe des Menschen und Skizzierungen rationaler politischer Institutionen, die sich abseits von tradierten Naturrechten am Nutzen aller Bürger orientieren. Im Gegensatz zu diesem heterogenen Lebenswerk Benthams unternahm John Rawls mit seiner *Theorie der Gerechtigkeit* aus dem Jahr 1971 (dt. 1979) den Versuch einer konzisen Formulierung eines universales Gerechtigkeitsprinzips. Dazu suchte er nach den Bedingungen, unter denen gesellschaftliche Regeln gefunden werden können, die allen Bürgern als gerecht gelten, und kommt dabei zu dem Schluss, dass diese nur in einem abstrakten Urzustand gefunden werden können, in dem die Einzelnen nichts über ihre tatsächliche gesellschaftliche Position wissen. Um nun einen Modus zu beschreiben, in dem solche gerechten Institutionen gefunden werden können, bringt Rawls in seiner Vertragstheorie den hypothetischen „Schleier des Nichtwissens“⁷⁴ als spezifisches Modell des Urzustandes ins Spiel. Erst unter einem solchen Schleier, entkleidet von ihren Lagen und Interessen,

71 Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2010, S. 319.

72 Ebd., S. 319.

73 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990;

Rawls, John: Gerechtigkeit als Fairneß. Ein Neuentwurf, Suhrkamp, Berlin 2006.

74 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 36.

würden die Bürger sich auf gerechte, da allgemein anerkannte Institutionen und Verfahren einigen können. Diese gelten Rawls als „fair“, insofern sie von allen gemeinsam und freiwillig getragen werden.⁷⁵

Doch auch mit der Verwendung des „Schleiers des Nichtwissens“ als heuristisches Mittel würden Ungleichheiten bestehen. Rawls stellt die Prinzipien der Marktwirtschaft nicht infrage. Dabei geht er jedoch davon aus, dass man sich unter jenem Schleier des Nichtwissens auch darauf einigen würde, der denkbar schlechtesten Position, in die ein jeder geraten könnte, ein möglichst hohes Maß an Hilfsmitteln zur Seite zu stellen. Sein „Differenzprinzip“⁷⁶ besagt, dass Ungleichheiten durchaus legitim sind, wenn sie sich auch den Schlechtgestellten im Schnitt als hilfreich erweisen. Das andere, diesem übergeordnete Prinzip, auf das sich geeinigt werden würde, ist das „Freiheitsprinzip“⁷⁷, mit dem Rawls die klassischen liberalen Grundfreiheiten meint.

Den klassischen, an Konsequenzen orientierten Utilitarismus, der ihm als Hauptgegner gilt, da er im angloamerikanischen Raum über lange Zeit die Gerechtigkeitstheorie dominierte,⁷⁸ kritisierte Rawls vor allem für dessen Annahme der Transparenz von Handlungsfolgen⁷⁹ sowie für die von diesem vermeintlich angenommene Möglichkeit der Verrechenbarkeit individueller Nutzengewinne.⁸⁰ Rawls will dem ein apriorisches Prinzip entgegenstellen, das einerseits ohne Messungen und Verrechnungen auskommt und andererseits gleichsam als Leitfaden für die faire Institutionen- und Verfahrensbildung in liberalen Nationalstaaten fungiert. Das (scheinbar) vom Utilitarismus allgemeinhin anerkannte notwendige Übel der Benachteiligung einiger zum Wohle vieler glaubt er dabei umgangen zu haben. Problematisch an Rawls Utilitarismus-Rezeption, die sich hauptsächlich auf Bentham und Henry Sidgwick (1838–1900) stützt, ist jedoch dessen verkürzte Lesart der von Bentham skizzierten Distributionsprinzipien. So scheint für Rawls der klassische Utilitarismus in folgendem Aspekt eindeutig:

„Das erstaunliche Merkmal der utilitaristischen Gerechtigkeitsvorstellung ist nun, daß es keine – oder höchstens eine mittelbare – Rolle spielt, wie diese Summe der Befriedigungen über die einzelnen Menschen verteilt ist [...]. Die Gesellschaft muß ihre Güter – Rechte und

75 Vgl. ebd., S. 30

76 Siehe dazu: ebd., S. 336-337.

77 Siehe dazu: ebd., S. 336-337.

78 Siehe dazu: ebd., S. 19-65.

79 Vgl. ebd., S. 45.

80 Vgl. ebd., S. 46.

Pflichten, Chancen und Vorrechte, die verschiedenen Formen des Reichtums oder was es sonst noch geben mag – so verteilen, daß nach Möglichkeit dieses Maximum erreicht wird.“⁸¹

Dass dies bei Bentham so nicht der Fall ist, wurde weiter oben bereits anhand seines Prinzips des abnehmenden Grenznutzens und der von ihm angedachten Umverteilung dargelegt. Weiterführend gibt Rawls, im Hinblick auf die vermeintliche absolute Fixierung des Utilitarismus auf den Gesamtnutzen, zu bedenken, dass es nicht naheliegend sei, „[...] daß Menschen, die sich als Gleiche sehen und ihre Ansprüche gegeneinander geltend machen können, sich auf einen Grundsatz einigen sollten, der einigen geringere Lebenschancen auferlegt, nur weil die Summe der Vorteile für die anderen größer ist“⁸². Doch versteht sich zumindest Benthams Utilitarismus, der zwar als politisches Leitprinzip gedacht werden kann, kaum im gleichen Sinne als Vertragstheorie, wie es Rawls hier unterstellt. Deshalb findet sich bei Bentham auch keine Urzustandskonzeption. Benthams Utilitarismus ist weit weniger eindeutig zuordenbar als Rawls streng systematisierter Theorieentwurf. Benthams vielfältige und über einen langen Zeitraum entstandene Schriften treffen zum einen ontologische Aussagen über den Menschen, wie sie gleichermaßen am Nutzen orientierte politische Verfassungen entwerfen.

Abseits seiner Kritik teilt Rawls die auch von mir vertretene Annahme, dass es sich beim Utilitarismus Benthams in der Tendenz um eine soziale Ethik handelt:

„Der Utilitarismus gilt herkömmlicher Weise als individualistisch, und dafür gibt es gewiß gute Gründe. Die Utilitaristen setzten sich entschieden für die Freiheitsrechte und die Gedankenfreiheit ein, und sie waren der Überzeugung, daß das Wohl der Gesellschaft im Wohl des Einzelnen besteht. Und doch ist der Utilitarismus nicht individualistisch, jedenfalls wenn er auf dem natürlichen Wege hergeleitet wird, indem er nämlich alle Bedürfnisse zusammenfaßt und auf die Gesellschaft das Entscheidungsprinzip für den Einzelmenschen anwendet.“⁸³

Einzig ein Aspekt der Gerechtigkeitstheorie des Utilitaristen Henry Sidgwicks erscheint Rawls als denkbare Alternative zu seinem Entwurf der Gerechtigkeit als Fairness. In einem Vorwort zum 1981er-Wiederabdruck Sidgwicks *The Methods of Ethics* aus dem Jahr 1874 lobt er dessen Werk als die klarste und zugänglichste Ausformulierung der klassischen utilitaristischen Doktrin.⁸⁴ Rawls beurteilt Sid-

81 Ebd., S. 44.

82 Ebd., S. 31.

83 Ebd., S. 48.

84 Vgl. Rawls, John: Foreword to *The Methods of Ethics*, 1982, in: Sidgwick, Henry: *The Methods of Ethics*, Hackett Publishing Company, Indianapolis, Cambridge 1981, S. v.

wicks Schrift als „[...] the first truly academic work in moral philosophy which undertakes to provide a systematic comparative study of moral conceptions, starting with those which historically and by present assessments are the most significant“⁸⁵. Dabei greift Rawls in seiner *Theorie der Gerechtigkeit* Sidgewicks, die von diesem selbst wieder verworfene, Idee eines am Einzelnen orientierten „Durchschnittsprinzip“ der Glücksmaximierung heraus, mit dem nicht auf den gesellschaftlichen Gesamtnutzen geblickt wird, sondern darauf, dass es der breiten Mitte der Gesellschaft Nutzen einträgt.⁸⁶ Rawls hält dieses Konzept für eine ernst zu nehmende Alternative zu den von ihm definierten Axiomen bei einer fiktiven Wahl im Urzustand. Im Umkehrschluss unterstellt Rawls damit aber dem klassischen Utilitarismus erneut, dass, in Anbetracht eines von einem „unparteiischen Beobachter“⁸⁷ festgestellten maximierten Gesamtnutzens, wenige extrem glückliche Bürger in der Koexistenz zu einer Masse an mehr oder weniger Unglücklichen durchaus als legitim gelten könnten. Rawls erscheint eine solche Ordnung nicht gerecht und so beschreibt er den Vorteil seines Ansatzes mit den folgenden Worten: „Wir definieren die Unparteilichkeit nicht anhand eines mitführenden Beobachters, sondern aus dem Blickwinkel der Beteiligten selbst“, und fügt resümierend hinzu: „Der Fehler des Utilitarismus ist die Verwechslung von Unparteilichkeit mit Nicht-Person-Sein.“⁸⁸

Aus einer weniger abstrakten Argumentation heraus lässt sich aber nun mit Recht behaupten, dass angesichts Benthams Attacken gegen das „sinister interest“ des Establishments eine u.a. von Rawls unterstellte Indifferenz gegenüber der Verteilung (von Gütern, Rechten etc.) unzutreffend ist. Benthams demokratischer Impetus legt es vielmehr nahe, dass auch seine theoretischen Abhandlungen nicht nur den Genuss aller berücksichtigen, sondern, wie weiter oben mit der Idee des abnehmenden Grenznutzens gezeigt werden konnte, zum Wohl der breiten Mitte hin tendieren.

Bevor ich in einem später folgenden Kapitel über das Verhältnis von Öffentlichkeit und Parlament genauer darauf eingehen möchte ich hier die Hypothese aufstellen, dass für Bentham gerecht ist, was vor einer aufgeklärten, d.h. von einem ideologischen Schleier befreiten Öffentlichkeit rechtfertigbar ist.⁸⁹ Statt eines spezi-

85 Ebd., S. v.

86 Rawls, John: Eine Theorie der Gerechtigkeit, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1990, S. 211.

87 Vgl. ebd., S. 215.

88 Ebd., S. 217.

89 Im Sinne von: Forst, Rainer: Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 121; sowie

fischen Gerechtigkeitsprinzips findet sich bei Bentham demnach ein Gerechtigkeitsbegriff, der rein diskursiv bestimmt ist, je nach der spezifischen Glücksvorstellung einer sich immer im Wandel befindenden Gesellschaft. Letztlich aber bleibt diese Gerechtigkeitsvorstellung an die Empfindsamkeiten ihrer Träger sowie ihre Vorstellung von Nützlichkeit gebunden. Selbiges gilt, wie es Rainer Forst dargelegt hat, auch für Karl Marx. So liegt es sehr nahe an Bentham's Anspruch auf Gleichberücksichtigung aller fühlenden Wesen, wenn Forst im Hinblick auf Marx, dem es um die Subjektwerdung des Proletariats gehe,⁹⁰ formuliert:

„Der Grundimpuls gegen die Ungerechtigkeit ist nicht der des Etwas- oder Mehr-haben-Wollens, sondern der, nicht mehr beherrscht, bedrängt oder übergeangen werden zu wollen als jemand mit einem Anspruch und *Grund-Recht auf Rechtfertigung*. Dieser Anspruch enthält die Forderung, dass es keine politischen oder sozialen Verhältnisse geben soll, die gegenüber den Betroffenen nicht adäquat gerechtfertigt werden können. Darin liegt das zutiefst *politische* Wesen der Gerechtigkeit, das der Satz des *Suum cuique* eher verdrängt, denn worum es in der Gerechtigkeit im Wesentlichen geht, ist, wer bestimmt, wer was erhält. Die Forderung nach Gerechtigkeit ist diesem Verständnis nach eine emanzipatorische; reflexiv gesprochen, liegt ihr der Anspruch zugrunde, als autonomes Rechtfertigungswesen respektiert zu werden, d.h. in der Würde als Wesen, das Rechtfertigungen geben und verlangen kann. Als Opfer der Ungerechtigkeit ist nicht primär die Person anzusehen, der bestimmte Güter fehlen, sondern die, die bei der Herstellung und Verteilung von Gütern nicht ‚zähl‘.“⁹¹

Auch innerhalb eines freien Marktes ist ein jeder gleich im Wettbewerb, insofern er frei von Privilegien ist. Bentham kann als ein Anhänger des freien Marktes verstanden werden,⁹² auch wenn für ihn in Ausnahmesituationen der Staat im Namen der Sicherheit und Stabilität intervenieren können sollte.⁹³ Philip Schofield sieht Bent-

vgl. Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 251.

90 Vgl. Forst, Rainer: Gerechtigkeit nach Marx, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 116-118.

91 Ebd., S. 111.

92 Stark, Werner: Introduction, in: Stark, Werner (Hrsg.): Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, Volume 1, Routledge, London 2003 (1952), S. 7-60.

93 Vgl. Crimmins, James E.: Contending Interpretations of Bentham's Utilitarianism, in: Canadian Journal of Political Science, Volume 29, No. 4 (Dec. 1996), S. 764-766.

ham als einen Gegner eines gesetzlich forcierten materiellen Egalitarismus.⁹⁴ Zugeleich trat Bentham jedoch auch, wie gezeigt, für eine gesellschaftliche Redistribution zugunsten der Armen und Unfähigen ein. Gerade diese Balance macht ihn zum entscheidenden Vordenker der heutigen europäischen Rechts- und Wohlfahrtstaaten,⁹⁵ auch wenn diese sich, entgegen Benthams antimetaphysisch fundiertem Denken, durch Menschen- und Bürgerrechte zu legitimieren suchen. Insofern kann Bentham als ein Demokrat im Sinne heutiger Wohlfahrtsstaaten, spezifischer noch als sozialliberal bezeichnet werden.⁹⁶ Einschränkend gilt es hier allerdings anzumerken, dass die panoptisch strukturierten Arbeitshäuser, die nicht nur für Verbrecher, sondern auch für Landstreicher gedacht waren, einen offenen Zwang ausübt. Einen Zwang, der seit Marx immer wieder als die disziplinierende Rückseite des liberalen Kapitalismus beschrieben wurde – und wohl auch immer noch die Rückseite heutiger sozialliberaler Ordnungen bildet.

Nachdem weiter oben Benthams Blick auf die notwendige Form materieller Verteilung innerhalb demokratischer Gesellschaften beschrieben wurde, möchte ich nun seine Position in Bezug auf politische Teilhabe skizzieren. Das Sonderproblem der benthamischen Kritik am antiegalitären Rechtssystem des Common Law wird hier später in einem eigenen Kapitel diskutiert, ebenso wie seine Positionsverschiebung vom optimistischen Reformator in Diensten des Königs hin zum radikalen Demokraten, Elitenkritiker und Monarchiegegner. An dieser Stelle soll nun sehr knapp gezeigt werden, dass Politik für Bentham, entgegen der Verlautbarung mancher seiner Kritiker, mehr ist als nur die institutionelle Ermöglichung des radikalen Egoismus freier Marktkonkurrenten.⁹⁷ Zugleich aber bleibt bei ihm die Politik, dem

94 Vgl. Schofield, Philip: Bentham. A Guide for the Perplexed, Continuum, London; New York, S. 68.

95 Vgl. Sen, Amartya: Die Idee der Gerechtigkeit, C.H. Beck, München 2010, S. 300.

96 Dem sozialen Kern Benthams Philosophie ist es auch geschuldet, dass sich unter seinen engsten Vertrauten und Bewundern auch der Philosoph William Thompson findet, der sich zu einem der führenden Sozialisten Englands entwickelte und später von Karl Marx, der 1845 bei seinem Besuch in Manchester auf dessen Schriften stieß, mehrfach lobend erwähnt wurde. Vgl. Pollard, Sidney: Der klassische Utilitarismus. Einflüsse, Entwicklungen, Folgen, in: Gähde, Ulrich; Schrader, Wolfgang H.: Der klassische Utilitarismus. Einflüsse – Entwicklungen – Folgen, Akademie Verlag, Berlin 1992, S. 23.

97 Auch John Stuart Mill problematisiert die Dominanz des von Bentham vermeintlich angenommenen ubiquitären Egoismus, der Bentham alle Momente der Nächstenliebe oder des aufopferungsvollen Patriotismus erkennen lasse. Siehe dazu: Mill, John Stuart: Bemerkungen zu Benthams Philosophie (1833), in: Ackermann, Ulrike; Schmidt, Hans Jörg (Hrsg.): John Stuart Mill. Ausgewählte Werke, Band III: Freiheit, Fortschritt und die

liberalen Paradigma gemäß, als Mittel zum Zweck dem „größten Glück der größten Zahl“ verpflichtet.

Blickt man auf die Ökonomie, ergibt sich das folgende Bild: Die Marktteilnehmer verfügen nach Bentham über eine (mehr oder weniger) rationale Einsicht über ihre Präferenzordnungen. Ein potenzielles Handeln zugunsten der Gemeinschaft ist hier, im Feld der Ökonomie, nur Nebeneffekt von egoistisch motivierten Einzelhandlungen. Gemeinsames Handeln beschränkt sich auf Zweckverbände, während dem Gemeinwohl nur indirekt durch den erarbeiteten gesellschaftlichen Wohlstand gedient wird. Erst im zweiten Durchlauf diffundiert der erarbeitete Wohlstand in weitere Gesellschaftsschichten. Blickt man hingegen auf die Politik, ergibt sich ein anderes Bild: So lassen sich insbesondere bei Bentham Überlegungen finden, wie der Mitbürger in den Glückskalkulus des politisch agierenden Einzelnen mit einzubringen sei. Insbesondere in der Figur des Gesetzgebers wird das Problem der notwendig sozialen Verrechnung von Glücksinteressen offenbar. Zunächst sei hier daran erinnert, dass es Bentham nicht um das Glück des Einzelnen, sondern um das Glück einer Gruppe, dem der „größten Zahl“, ging. Das Glück des Individuums bildet nur eine Zwischenstation. Bentham's oft problematisierte (und auch hier bisher nicht vollständig aufgelöste) Ambivalenz besteht vor allem in der Spannung zwischen seinem ethischen Utilitarismus im Dienste der größten Zahl und seiner an Adam Smith angelehnten ökonomischen Theorie, in der ein jeder seines eigenen Glückes Schmied ist. Das Rätsel löst sich jedoch auf, wenn man mit Kramer-McInnis bedenkt, dass für Bentham und dessen Vorläufer Adam Smith und David Hume die folgende Einsicht galt:

„Durch die individualistische Beschränkung der Menschen auf ihr eigenes Glück waren die Interessenskonflikte in der sozialen Interaktion vorprogrammiert. Der Glaube an das spontane Zusammenspiel der von moralischen Fesseln befreiten Individuen beschränkte sich somit primär auf ökonomische Belange. Da das Prinzip Laissez-faire in letzter Konsequenz die Negation jeder Politik bedeuten musste, forderte niemand ernsthaft, dass es über die Wirtschaftspolitik hinaus Anwendung finden sollte. In den Bereichen aber, in denen der Einfluss der unsichtbaren Hand nicht ausreichend war, um die Individualinteressen mit den Interessen der Gemeinschaft spontan zu verknüpfen, musste eine weltliche Instanz die Unzulänglichkeit des Weltschöpfers kompensieren und die Interessen der Individuen mit den Interessen der

Gemeinschaft künstlich verbinden. Diese sichtbare weltliche Ordnungsmacht konnte nur der staatliche Souverän sein.“⁹⁸

Genauer gesagt bestand die zentrale Aufgabe des weltlichen Gesetzgebers darin, „[...] durch ein kluges Management der Leidenschaften und Interessen den Eigen-nutz der Individuen sozial verwertbar zu machen“⁹⁹. Diese Ansicht wiederum basierte auf der antimetaphysischen bzw. deistischen Wende der politischen Philosophie, über die Kramer-McInnis schreibt:

„Was in der normativen Leere übrig geblieben war, war der biologisch bedingte Drang des Menschen nach Glück und materiellen Gütern und die Erkenntnis, dass nur das Wohl der Ge-sellschaft die Voraussetzungen für das Glück der einzelnen Menschen schuf. In den Trüm-mern der Tugendmoral wurde im Verlauf des 18. Jahrhunderts deshalb das allgemeine Wohl als Dogma einer neuen, positiven moralischen Ordnung aufgebaut. Die Moral hatte damit wieder normativen Anspruch: Gut ist, was nützlich für die Allgemeinheit ist. Die Schwierig-keit einer utilitaristischen Gesellschaftstheorie musste aber darin bestehen, dass die Gesell-schaft nur dann funktionieren konnte, wenn sich die Menschen möglichst vollumfänglich für das allgemeine Wohl einsetzen, während sich durch die [damalige] Psychologie gleichzeitig die Erkenntnis durchsetzte, dass sich der Mensch nur für sich selbst interesseierte.“¹⁰⁰

Festzuhalten ist an dieser Stelle, dass die Zeit vom 18. bis zum 19. Jahrhundert die Epoche der Ideologie des freien Marktes war, einer Ideologie, die insbesondere in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts auch faktisch wirkungsmächtig werden sollte. Karl Polanyi zeigt in seinem Werk *The Great Transformation*¹⁰¹ (1944), dass dem „freien Markt“, entgegen der Behauptungen seiner Verfechter, nie eine natürliche Qualität zukam, insofern er bereits in seinen Anfängen mittels einer ganzen Reihe von politischen Maßnahmen gewaltsam etabliert und gestützt wurde. Detailliert be-schreibt Polanyi, wie die lokalen Märkte des 18. Jahrhunderts, auf denen nur wenige spezifische Waren gehandelt wurden und die in soziale Reglements eingebunden waren, in der ersten Hälfte des 19. Jahrhunderts „entbettet“ und in einen einzigen großen Markt verwandelt wurden, in dem nun auch Arbeit, Land und Geld¹⁰² als

98 Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Bentham's Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 25.

99 Ebd., S. 28.

100 Ebd., S. 28-29.

101 Polanyi, Karl: *The Great Transformation*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1978 (1957).

102 Ebd., S. 102-112.

Waren „frei“, d.h. ohne jegliche gesellschaftliche Reglements, gehandelt werden konnten, zumal die industrielle Produktionsweise unbedingt auf die Verfügbarkeit ebenjener „Produktionsfaktoren“ angewiesen war.¹⁰³

Exemplarisch verweist Polanyis Studie dabei auf die sogenannte Speenhamland-Gesetzgebung, die ab 1795 in mehreren englischen Grafschaften eingeführt wurde.¹⁰⁴ Diese garantierte u.a. jeder Person ein gesetzliches Mindesteinkommen durch staatliche (am Brotpreis bemessene) Zuschüsse auf zu geringe Fabriklohn. Zeitgleich war die Freizügigkeit der Arbeiter verboten, um die lokalen Sozialstrukturen nicht zu gefährden. Dadurch aber, dass die zu jener Zeit in den Fabriken gezahlten Löhne nun durch staatliche Mittel aufgestockt wurden, sanken die Fabriklohn in den Betrieben noch weiter. Parallel dazu wurden schon seit längerer Zeit mit dem Aufstieg der industriellen Wollwirtschaft Einfriedungen von Landgütern vollzogen. Dies war ein Prozess, der viele Bauern um ihre Subsistenz brachte. Immer größere Teile der Gesellschaft mussten nun mit staatlichen Mitteln aufgefangen werden. Die Speenhamland-Gesetzgebung hatte so zwar tatsächlich das Überleben vieler gesichert und war zudem allseitig entsprechend beliebt, zugleich aber hatte sie dazu beigetragen, dass sich eine strukturelle Armut etablierte. Um dieser finanziellen Belastung, die das Subventionssystem mit sich brachte, zu entgehen, wurde mit den Reformen des Jahres 1832 und der neuen Armengesetzgebung von 1834 die Freizügigkeit erlaubt und das Zuschussystem aufgehoben. Nun sollte der Hunger die Arbeiter in die Fabriken treiben und die Produktivität steigern,¹⁰⁵ während diejenigen, die körperlich oder geistig nicht zur Fabrikarbeit geeignet waren, in Armen- und Arbeitshäusern untergebracht werden sollten. Für Polanyi zeigte sich an diesem Beispiel, dass sich die Politik, dem wirtschaftsliberalen Zeitgeist gehorachend, zusehends zurückzog und die Gesellschaft so zum „Anhängsel des Marktes“¹⁰⁶ wurde, der nun, in seiner „entbetteten“ Form, keiner demokratischen Kontrolle mehr unterlag. Resümierend schreibt Polanyi:

„Die Form, in der diese neue Realität in unser Bewußtsein drang, war die Nationalökonomie. Ihre verblüffenden Regelmäßigkeiten und verblüffenden Widersprüche mußten in das Schema der Philosophie und Theologie eingeordnet werden, damit sie mit menschlicher Sinngebung vereinbar würden. Die hartnäckigen Tatsachen und unerbittlich harten Gesetzmäßigkeiten, die unsere Freiheit aufzuheben schienen, mußten auf irgendeine Weise mit der Freiheit in

103 Vgl. ebd., S. 111.

104 Vgl. ebd., S. 113-146.

105 Aus der Sicht mancher Kritiker trug das Speenhamland-Subventionssystem auch dazu bei, die Arbeitsmotivation sinken zu lassen: Vgl. ebd., S. 115.

106 Ebd., S. 88.

Einklang gebracht werden. Dies war die Haupttriebfeder jener metaphysischen Kräfte, die heimlich die Positivisten und Utilitaristen stärkten.“¹⁰⁷

Auch der Utilitarist Bentham setzte sich intensiv mit dem Problem des Pauperismus auseinander. Hier sei vorab nur angemerkt, dass auch Bentham (eventuell im Rahmen eines von Polanyi unterstellten hintergründigen Harmonisierungsstrebens)¹⁰⁸ Politik und Wirtschaft in weiten Teilen perspektivisch auseinanderhielt: Während der Marktteilnehmer aus Benthams Sicht, die sich an Adam Smith orientierte, aufgrund des Wirkens der „unsichtbaren Hand“ nicht gezwungen war, das Glück anderer in seinen Glückskalkulus einzubeziehen, war der Staatsbürger sehr wohl gehalten, sein Glück mit dem seiner Mitbürger zu verrechnen. Hier, auf der Ebene des Politischen, fehlte ein wundersamer und gleichsam automatischer Mechanismus, der Eigeninteresse und Allgemeinwohl zusammenfallen ließ.

Bentham ging aber auch von einem sozialen Individuum aus, das am Wohl seiner Gruppe interessiert war und insofern in seinen Alltagshandlungen schon immer eine Tendenz zum utilitaristischen Prinzip aufwies. Eine herausgehobene Rolle im Feld der Politik ließ Bentham dem Gesetzgeber als Leidenschaftsmanager zukommen. Georg Kramer-McInnis formuliert dies folgendermaßen: „Im Utilitarismus bedeuten Politik und Moral nicht die weise Hinlenkung zu einem guten und gerechten Leben der Bürger, sondern die gezielte sozialtechnologische Instrumentalisierung der Leidenschaften und Interessen für das allgemeine Wohl.“¹⁰⁹

Michel Foucault beschreibt, ungeachtet des Umstandes, dass er Bentham selektiv las,¹¹⁰ diesen Zusammenhang im Kontext seiner Problemstellung ein wenig ausführlicher und weist dabei ebenso wie Polanyi auf die historische Doppelbewegung von Freiheit und Zwang hin, die die liberale Regierungskunst der Moderne kennzeichnet und die sich in Benthams Panoptikum verdichtet widerspiegelt:

107 Ebd., S.122.

108 Polanyi äußert sich wiederholt sehr kritisch gegenüber den Utilitaristen und insbesondere Jeremy Bentham sowie Plänen zur „Kommerzialisierung der Arbeitslosigkeit im gigantischen Maßstab“, ebd., u.a. S. 146; 152; 165-170; 193-194.

109 Kramer-McInnis, Georg: Der „Gesetzgeber der Welt“: Jeremy Bentham's Grundlegung des klassischen Utilitarismus unter besonderer Berücksichtigung seiner Rechts- und Staatslehre, Dike (u.a.), Zürich (u.a.) 2008, S. 29.

110 Siehe dazu: Niesen, Peter: Die Macht der Publizität. Jeremy Bentham's Panoptismen, in: Rölli, Marc; Krause, Ralf (Hrsg.): Macht. Begriff und Wirkung in der politischen Philosophie der Gegenwart, transcript Verlag, Bielefeld 2008, S. 221-243.

„Die [...] Konsequenz dieses Liberalismus und dieser liberalen Regierungskunst ist natürlich die gewaltige Ausweitung von Verfahren der Kontrolle, der Beschränkung, des Zwangs, die das Gegenstück und Gegengewicht der Freiheit bilden. Ich habe die Tatsache hinreichend betont, daß diese berüchtigten großen Disziplinartechniken, die täglich bis ins kleinste Detail die Verantwortung für das Verhalten der Individuen übernehmen, in ihrer Entwicklung, ihrer explosionsartigen Verbreitung, ihrer Ausbreitung durch die ganze Gesellschaft hindurch völlig zeitgleich mit dem Zeitalter der Freiheiten sind. Wirtschaftliche Freiheit, Liberalismus im gerade vorgestellten Sinne und Disziplinartechniken, auch hier sind die beiden Dinge vollkommen miteinander verknüpft. Jenes berühmte Panopticon, das Bentham [...] 1792–1795 als das Verfahren vorstellte, durch das man innerhalb bestimmter Institutionen wie Schulen, Werkstätten, Gefängnissen usw. das Verhalten der Individuen überwachen können sollte, wodurch man die Rentabilität und Produktivität ihrer Arbeit steigerte, präsentierte Bentham am Ende seines Lebens in seinem Entwurf der allgemeinen Kodifizierung der englischen Gesetzgebung so, daß es die Formel der gesamten Regierung sein sollte, indem er sagte: Das Panopticon ist im Grunde die eigentliche Formel einer liberalen Regierung, denn was muß eine Regierung im Grunde tun? Sie muß selbstverständlich allem, was die natürliche Mechanik sowohl des Verhaltens als auch der Produktion ist, einen Platz einräumen. Sie muß diesen Mechanismen Raum gewähren und darf auf sie in keiner anderen Weise Einfluß ausüben – zumindest in erster Instanz – als durch Überwachung. Und nur dann, wenn die Regierung, die zunächst auf ihre Funktion der Überwachung beschränkt ist, feststellt, daß etwas nicht so geschieht, wie es nach der allgemeinen Mechanik des Verhaltens, des Tauschs, des Wirtschaftslebens usw. geschehen sollte, hat sie einzutreten. Der Panoptismus ist keine regionale und auf Institutionen beschränkte Mechanik. Der Panoptismus ist für Bentham eine allgemeine politische Formel, die einen Regierungstyp charakterisiert.“¹¹¹

Foucault vergisst, zumindest an jener Stelle, zu erwähnen, dass der uneinsehbare Turm der kreisrunden Überwachungsarchitektur des Panoptikums nach Bentham's Planung allen Bürgern offen stehen sollte. Das panoptische Gefängnis sollte, vermittelt durch den wachenden Blick des Volkes, resozialisierend auf seine darin internierten Delinquenten wirken.

Heutige liberale Politik, wie auch das politische und utilitaristische Programm Bentham's, sind, wie Foucault es beschrieb, durch eine „Führung der Selbstführung“ bestimmt, die durch geschickte Anreizsetzung funktioniert und dabei von Akteuren ausgeht, die insbesondere im Feld der Wirtschaft ein Eigeninteresse verfolgen. Für Bentham kommt es nun politisch darauf an ein Institutionensystem zu gestalten, das

111 Foucault, Michel: Geschichte der Gouvernementalität II. Die Geburt der Biopolitik, Suhrkamp, Frankfurt am Main 2004, S. 102-103.

ausgehend von einem immer auch egoistischen Menschenbild den bestmöglichen Output im Sinne des „Glücks der größten Zahl“ realisiert.¹¹²

Unter anderem bedarf es dazu, wie man es mit Bourdieus Worten zum Ausdruck bringen kann, eines sozialen Feldes, in dem die Entlohnung nicht monetär ausfällt, sondern das einer eigenen Ökonomie gehorcht, die eigene Kapitalformen hervorbringt. Auch Bentham war sich durchaus dessen bewusst, dass ein demokratisches, repräsentatives System immer auch von seinem politischen Personal lebt. Daher braucht es eine gesellschaftlich generierte Achtung, die dem politischen Akteur Prestige und Anerkennung einbringt. Alle Gesellschaften brauchen ein solches symbolisches Kapital, um zu funktionieren. Dieses ist der Lohn für Engagement im Sinne des Gemeinwohls. Wilhelm Hofmann erläutert dies, auch mit Blick auf Bentham's Person, mit den folgenden aufschlussreichen Worten:

„Eine Gesellschaft, in der es besser zugehen soll, braucht Menschen, [...] die vom ‚public spirit‘ erfüllt sind, und wird alles daran setzen müssen, sie auch zu fördern und in ihr Recht einzusetzen. Mit den ‚public spirited‘ men, den ‚heroic few‘, wird die repräsentative Demokratie im Durchschnitt zwar nicht rechnen können, sie sind aber trotzdem für das Funktionieren der Aufklärung unabdingbar. [...] Bentham, der sich selbst gern als eine Art Newton der Gesetzgebung begriff und auch bezeichnen ließ, hat in seiner Selbststilisierung sozusagen den idealen Agenten des Gemeinwohls porträtiert, dem es vor allem darum geht, ein auch für andere nützliches Leben zu führen und dabei die nebenher anfallenden Gratifikationen von Ruhm und Ehre zwar nicht in erster Linie anstrebt, sie aber auch nicht verschmäht.“¹¹³

Die von Bentham erstmals systematisch erdachte Sozialtechnologie der sparsamen Anreizsetzung, die je nach sozialem Feld durchaus verschieden ausfallen kann, ist im theoretischen Vergleich zum vorhergehenden disziplinierenden Politikmodell vor allem auch eins: ökonomisch. Die strikte Scheidung der Wirtschaft von der Politik bedeutete für Bentham nicht, dass die Politik nicht auch von ökonomischen

112 Dabei bleibt jedoch der Zwang, oder zumindest dessen Androhung, ein zentrales Element, wie es etwa in Bhikhu Parekhs Skizzierung Bentham's politischer Idealgestaltung deutlich wird: „Every Member of society is to be helped to develop benevolence and love of praise; he is to be educated to pursue his interests intelligently; and he is to be amused and terrorized out of his antisocial passions.“ Parekh, Bhikhu: Introduction, in: ders. (Hrsg.): Jeremy Bentham. Ten Critical Essays, Routledge, London; New York 2011 (1974), S. xxiv.

113 Hofmann, Wilhelm: Politik des aufgeklärten Glücks. Jeremy Bentham's philosophisch-politisches Denken, Akademie Verlag, Berlin 2002, S. 299-300.

Prinzipien bestimmt sein kann. Mit seinen Betrachtungen über die Effektivierung politischer Institutionen betreibt Bentham daher politische Ökonomie.

2.2 KARL MARX' KOMMUNISTISCHER INDIVIDUALISMUS

„Jeder nach seinen Fähigkeiten, jedem nach seinen Bedürfnissen!“¹¹⁴

Karl Marx

Bisher wurde gezeigt, dass sich Jeremy Bentham's Werk als signifikant „sozialer“ deuten lässt als, es vielfach geschehen ist. In diesem Abschnitt nun geht es darum, die Mauer zwischen Bentham und Marx noch weiter zu erodieren, insofern hier eine Marxlesart stark gemacht werden soll, die diesen letztlich als einen individualistischen, auf die menschlichen Bedürfnisse achtenden Denker vorstellt, der sich nicht gegen die historischen Errungenschaften des politischen Liberalismus stellt, sondern vielmehr dafür plädiert, über diese hinauszuschreiten.

Die wohl bekannteste Stelle, auf die sich die These des „kommunistischen Individualismus“¹¹⁵ gründet, findet sich in der Auftragsarbeit *Das Kommunistische Manifest* (1848). Dort heißt es:

„Wenn das Proletariat im Kampfe gegen die Bourgeoisie sich notwendig zur Klasse vereint, durch eine Revolution sich zur herrschenden Klasse macht und als herrschende Klasse gewaltsam die alten Produktionsverhältnisse aufhebt, so hebt es mit diesen Produktionsverhältnissen die Existenzbedingungen des Klassengegensatzes, die Klassen überhaupt und damit seine eigene Herrschaft als Klasse auf. An die Stelle der alten bürgerlichen Gesellschaft mit ihren Klassen und Klassengegensätzen tritt eine Assoziation, worin die freie Entwicklung eines jeden die Bedingung für die freie Entwicklung aller ist.“¹¹⁶

Darüber hinaus galt für Marx: „Solange überhaupt jemand unterdrückt wird, können weder Völker, Klassen noch Individuen frei sein, da die Unterdrückung anderer auf sie beschädigend zurückwirkt.“¹¹⁷ In diesem Umstand liegt das absolute Mo-

114 MEGA² I/25, S. 15.

115 Siehe dazu: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005.

116 MEW 4, S. 482.

117 Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 77.

ment in Marx' Freiheitsverständnis, das ansonsten mehrdeutig und wenig systematisch bleibt.¹¹⁸

In den zwischen 1857–1858 erarbeiteten *Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie* charakterisiert Marx das Individuum erneut systematisch als grundlegenden Bezugspunkt, mit Referenz auf die altgriechische Vorstellung des „guten Lebens“, und stellt dabei einen Begriff des Reichtums heraus, der nicht auf die Produktion oder den monetären Gewinn gerichtet ist:

„Wir finden bei den Alten nie eine Untersuchung, welche Form des Grundeigenthums etc. die productivste, den größten Reichthum schafft? [...] Die Untersuchung ist immer, welche Weise des Eigenthums die besten Staatsbürger schafft. Als Selbstzweck erscheint der Reichthum nur bei den wenigen Handelsvölkern [...]. Nun ist der Reichthum einerseits Sache, verwirklicht in Sachen, materiellen Producten, denen der Mensch als Subject gegenübersteht; anderseits als Werth ist er bloses Commando über fremde Arbeit nicht zum Zweck der Herrschaft, sondern des Privatgenusses etc. In allen Formen erscheint er in dinglicher Gestalt, sei es Sache, sei es Verhältniß vermittelst der Sache, die ausser und zufällig neben dem Individuum liegt. So erscheint die alte Anschauung, wo der Mensch, in welcher bornirten nationalen, religiösen, politischen Bestimmung auch immer als Zweck der Production erscheint, sehr erhaben zu sein gegen die moderne Welt, wo die Production als Zweck des Menschen und der Reichthum als Zweck der Production erscheint. In fact aber, wenn die bornirte bürgerliche Form abgestreift wird, was ist der Reichthum anders als die im universellen Austausch erzeugte Universalität der Bedürfnisse, Fähigkeiten, Genüsse, Productivkräfte etc. der Individuen? Die volle Entwicklung der menschlichen Herrschaft über die Naturkräfte [...]?“¹¹⁹

Wahrer Reichtum besteht hier in einer vielgestaltigen Lebensführung des Individuums, das sich frei gewählter sozialer Beziehungen erfreut. Teil dieser „reichen Individualität“¹²⁰ ist daher, frei über seine Zeit bestimmen zu können,¹²¹ wie auch „wirkliche Ökonomie“ (im Sinne von Sparsamkeit) von Marx als die Kunst verstanden wird seine Arbeitszeit zu verkürzen.¹²² Marx' starke Betonung von individuellen „Bedürfnissen, Fähigkeiten und Genüssen“ rückt ihn in die Nähe eines „sozialen Hedonismus“. Im marxschen anti-asketischen „sozialen Hedonismus“ ist al-

118 Vgl. ebd., S. 77.

119 MEGA² II/1.2, S. 391-392.

120 MEGA² II/1.1, S. 241. Siehe auch: Priddat, Birger P.: „Reiche Individualität“, in: Pies, Ingo (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 125-146.

121 Vgl. MEGA² II/1.2, S. 589.

122 Vgl. MEGA² II/3.4, S. 1388.

lerdings das Genussstreben des Einzelnen seiner Persönlichkeitsentwicklung zugewiesen; Genuss als Wert wird hierbei nicht zum Selbstzweck erhoben, sondern vielmehr sozial und sittlich eingebettet.¹²³ Auch zeigt sich hier, dass nicht nur Bentham, sondern auch Marx seinen Orientierungsmaßstab letztlich im Individuum findet, während dieses von beiden Theoretikern in einem gesamtgesellschaftlichen Kontext verortet wird.

In den *Grundrisse* zeichnet Marx ein geschichtsphilosophisches Bild der Entwicklung des Individuums. Dabei wird die letzte Stufe, die Stufe des freien Individuums, mit einer gemeinschaftlich verwalteten Produktion verbunden, die nun nicht mehr über den Einzelnen herrscht.¹²⁴ Diese freie Entwicklung des Individuums ist für ihn erst jenseits fremdbestimmter Arbeit möglich.¹²⁵ Eigentliche Individualität als paradoxe kollektive Individualität, die den vereinzelt lebenden kritischen Geist der Aufklärung ablöst, wird bei Marx der Zukunft zugeordnet. Erst hier, in einer Gesellschaft ohne Güterknappheit, findet sich ein vielstimmiger Chor frei assoziierter Individuen, die trotz ihrer Verschiedenheit mehr oder weniger harmonisch zusammenwirken (sollen). Marx' Kritik am Liberalismus seiner Zeit störte sich demnach nicht an der Idee der Individualität. Das heute historisch stark nachwirkende Bild des Marxismus als einer Kollektivbewegung ließ dies allerdings vielfach in Vergessenheit geraten. Ingo Pies schreibt dazu treffend:

„Folgt man dem Stereotyp, so erscheint Marx als Illiberaler, als Kollektivist. Dieses bis in den Kanon der Schulbildung hineinreichende Urteil erweist sich bei genauer Textlektüre als krasses Fehlurteil. Zwar lehnte Marx den zeitgenössischen Liberalismus ab. Aber er lehnte ihn nicht ab, weil ihm als vermeintlich Illiberalen die individuelle Freiheit unwichtig gewesen – oder gar Kollektivismus vorzugswürdig erschienen – wäre, sondern vielmehr deshalb, weil ihm die individuelle Freiheit so überaus wichtig war, dass er sie vor einem Missverständnis bewahrt wissen wollte. Das von Marx bekämpfte Missverständnis besteht darin, die Freiheit des Einzelnen als Freiheit *von* der Gesellschaft zu denken [...]. Marx hielt dagegen, dass es Freiheit nur *in* und *durch* die Gemeinschaft mit anderen Menschen gibt, dass Freiheit sich nur im sozialen Prozess entfalten kann.“¹²⁶

123 Vgl. Kühne, Lothar: Denkübungen zu Marx: Gestaltungen des Reichtums, in: ders.: Haus und Landschaft. Aufsätze, VEB Verlag der Kunst Dresden, Dresden 1985, S. 234.

124 Vgl. MEGA² II/1.1, S. 90-91.

125 Vgl. Bluhm, Harald: Freiheit in Marx' Theorien, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 74.

126 Pies, Ingo: Theoretische Grundlagen demokratischer Wirtschafts- und Gesellschaftspolitik – Der Beitrag von Karl Marx, in: Pies, Ingo; Leschke, Martin (Hrsg.): Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 2.

Methodisch bleibt der liberale Reformer Bentham gegenüber dem soziologisch historisierenden Marx ein methodologischer Individualist. Trotz des gewollten Individualismus weiß Marx, dass die kollektive Bewegung die einzige mögliche Aktionsform des Proletariats darstellt. Jenes kämpfende Kollektiv ist für ihn jedoch Mittel und nicht Zweck.¹²⁷ Die Gesellschaft braucht nach Marx letztlich eine Verständigung über die Grenzen der Ökonomie bzw. des monetären Strebens. In diesem Axiom findet sich ein entscheidender Unterschied zu Jeremy Bentham's Ansatz, der in der Arbeit eine das Individuum befreie Kraft sah.

Bentham's Ziel war Maximierung des Glücksempfindens der Mehrzahl durch die universalisierte Implementierung des ökonomischen Verhaltens. Tatsächlich sind alle von Bentham angedachten Reformen daher solche, die mehr und mehr Zeiteinheiten dem ökonomischen Streben verfügbar machen. Das „Glück der größten Zahl“, das nicht unbedingt mit dem Glück des Einzelnen zusammenfällt, scheint Bentham in der Wirtschaft durch die unsichtbare Hand des Marktes (Adam Smith) gestaltet zu sein, aber eben nur insofern hiermit das spezielle Wissen der erfahrenen Unternehmer gemeint ist, die zu Bentham's Zeit dem ökonomischen Wissen der politischen Klasse oftmals voraus waren. Bentham sah sich in der Pflicht, ökonomisches Wissen auch in die politische Klasse zu tragen. Für den politischen Rahmen hingegen ist ein kluger Gesetzgeber gefragt. Daher ist Bentham nicht einfach als ein Anhänger einer undifferenzierten Liberalisierung aller Gesellschaftsbereiche anzusehen, für den er oftmals gehalten wird.¹²⁸ In vielen seiner Ansätze zeigen sich, wie noch deutlich werden wird, staatsdirigistische Ansätze, die ihn nach Werner Stark, dem Herausgeber Bentham's ökonomischer Schriften, in letzter Konsequenz weniger zu einer liberalisierten Wirtschaftsordnung als vielmehr zu einem egalitären Staatssozialismus geführt hätten.¹²⁹

Dennoch sollte dem Markt, in dem der einzelne Unternehmer nach „pleasure“ strebt und „pain“ vermeidet, und dem sich dabei gebildeten ökonomischen Wissen ein möglichst großer Freiraum gewährt werden. Menschen, die bisher außerhalb der Ökonomie standen, wie etwa die Gefangenen der Haft- und Verwahrungsanstalten sowie auch die Massen des Pauperismus, sollen in diese nach und nach mit einbe-

127 Heiligt der Zweck für Marx also generell die Mittel? Nur bedingt, insofern Marx eben auch die freie Entwicklung eines jeden als die Vorbedingung der freien Entwicklung aller betont.

128 Vgl. Mack, Mary P.: *Jeremy Bentham: An Odyssey of Ideas 1748–1792*, Heinemann, London; Melbourne; Toronto 1962, S. 69.

129 Vgl. ebd., S. 289–299; Stark, Werner (Hrsg.): *Jeremy Bentham's Economic Writings. Critical Edition Based on Printed Works and Unprinted Manuscripts, Volume 1*, Routledge, London 2003 (1952).

zogen werden, indem sie durch aufgezwungene Arbeit moralisiert und dadurch zu utilitaristisch denkenden Wirtschaftssubjekten herangezogen werden. In der Ökonomie sah Bentham eine befreiende Kraft des Fortschritts, da er davon ausging, dass sich in erster Linie materieller Gewinn in Glücksempfinden übersetzen ließe¹³⁰ und dass darüber hinaus unter den Bedingungen des Freihandels alle Marktteilnehmer profitieren. Zugleich scheint ihm jedoch auch jener Markt die Pauper hervorzubringen.

Marx' politisches Ziel hingegen bestand in der freien Entfaltung eines jeden, wobei nur eine gemeinschaftliche Verwaltung der Produktionsmittel dies ermöglichen könne, da sie sich vom Tauschwert als Leitprinzip befreien und sich auf den Gebrauchswert rückbesinnen könne.¹³¹ Letztlich solle so eine Sphäre außerhalb der Tauschwert-Ökonomie geschaffen werden.

Theorie als Handlungsgrundlage galt Marx als revolutionäre Praxis, als Fundament der politischen Veränderung. Eine Politik der universellen Emanzipation brauchte notwendig ein neues Weltverständnis, das auch neue Klassifikations- und Identifikationsmuster bot. Seine Gesellschaftstheorie sollte auf die Praxis rückwirken. Um nun die verborgene Logik der Ungleichheit hinter den teils liberalisierten konstitutionellen Monarchien seiner Zeit aufzudecken und einen ersten Schritt in Richtung Veränderung zu gehen, bediente sich Marx der Kritik der politischen Ökonomie als Methode.

Seine Untersuchung historischer Produktionsverhältnisse und Produktionsmittel sollte seine zweite Lebenshälfte prägen. Ursprünglich hoffte Marx, diese oftmals trockenen Untersuchungen, die ihm keinerlei Möglichkeit für jene unterhaltsamen Polemiken boten, die er aus seiner journalistischen Tätigkeit gewohnt war, möglichst schnell beenden zu können. In einem Brief an Engels vom 2. April 1851 schrieb er: „Ich bin so weit, daß ich in 5 Wochen mit der ganzen ökonomischen Scheiße fertig bin [...].“¹³² Letztlich nahm seine Beschäftigung mit der Ökonomie wesentlich mehr Zeit in Anspruch. Akratisch widmete er sich den Zyklen und Formen des Kapitals, um die Herausbildung gesellschaftlicher Klassen zu verstehen, die ihm immer wieder aufs Neue in Gegensatz zu geraten schienen. Erst mit dem

130 Vgl. Bentham, Jeremy: Pannomial Fragments, in: Bentham, Jeremy (Autor); Engemann, Stephen G. (Hrsg.): Selected Writings: Jeremy Bentham, Yale University Press, New Haven; London 2011, S. 275.

131 Dass eine solche Fokussierung auf den Gebrauchswert nicht unproblematisch ist, zeigt Gareth Stedman Jones: Vgl. Stedman Jones, Gareth: Das Kommunistische Manifest von Karl Marx und Friedrich Engels, Einführung, Text, Kommentar, C.H. Beck, München 2012, S. 219-228.

132 MEGA² III/4, S. 85.

Entstehen des Proletariats gelangt diese Konfliktgeschichte nach Marx an ihr Ende, jedoch nur insofern es diesem gelänge sich der Produktionsmittel zu bemächtigen. Kurz gefasst: Bentham's programmatischer Ökonomisierung des Sozialen stellte Marx eine Sozialisierung der Ökonomie gegenüber.

Die Kernbegriffe, die sich im Fokus beider Denker finden, fallen unterschiedlich aus. Während Marx eine sozial grundierte Freiheit ins Zentrum seines Denkens stellte, sind bei Bentham Glück, aber auch Sicherheit zentral. Diese Differenz begründet wohl den markantesten Unterschied zwischen beiden Denkern, die sich dennoch zugleich auf das Individuum und seine Entfaltungsmöglichkeiten beziehen.

Im Gegensatz zu Bentham ist es durchaus möglich, Marx als einen eher an Pflichten als an Freuden orientierten politischen Denker zu verstehen. Der ihm vor Augen stehende Geschichtsverlauf beinhaltete den politischen Klassenkampf zwischen Bourgeoisie und Proletariat, wobei sich dem proletarischen Revolutionär ein steiniger Weg auftat. Nimmt der Proletarier seine ihm durch Marx zugeschriebene geschichtliche Rolle an, stehen ihm zunächst ungleich mehr Leid und schmerzhafte Auseinandersetzungen bevor, als er unter den alltäglichen kapitalistischen Ausbeutungsverhältnissen erfahren würde. Sieht er den Klassenkampf als ethische Aufgabe an, so erscheint ihm Bentham's vermeintliches Prinzip des eher auf die Unmittelbarkeit ausgerichteten hedonistischen Lustgewinns seltsam fremd. Das von Marx entworfene Panorama der freien Entfaltung des Menschen im Kommunismus gibt es nicht umsonst. Das Klasseninteresse einer Minderheit steht dem entgegen.

Marx, dem die Notwendigkeit des kämpferischen Einsatzes der Arbeiter deutlich vor Augen stand wie auch die Kosten, die eine solche aktive Auseinandersetzung fordern würde, wandte sich deshalb gegen die Utopisten seiner Zeit wie etwa Wilhelm Weitling, Charles Fourier und Henri de Saint Simon, die seiner Auffassung nach allein auf die Kraft ihrer intuitiven Ideen vertrauten, dabei aber auf eine fundierte ökonomische und gesellschaftstheoretische Basis verzichteten. Die bloße pathetische Rede von Glück, Liebe, Brüderlichkeit für alle Menschen werde gegen die Klassenherrschaft der Bourgeoisie nichts ausrichten können. Nach dem Beitritt Marx' und Engels' wurde der *Bund der Gerechten*, der von Weitling 1836 in Paris mitgegründet wurde, in London im Jahr 1847 in *Bund der Kommunisten* umbenannt. Das Motto lautete nun nicht mehr „All Men are Brothers“, sondern dezidiert konfrontativer „Working Men of all Countries, Unite!“. Im Verlauf der Weltgeschichte rechtfertigte das Ziel einer Überwindung der Klassenherrschaft für viele Marxisten den Einsatz fraglicher Mittel.

In meiner Marxinterpretation möchte ich weniger die etwaigen Implikationen der marxschen Politik, sondern Marx' Grundidee akzentuieren. Marx' Vorstellung von Glück und Freiheit, die dieser in Anbetracht der Auftritte der utopischen Sozia-

listen eher im Hintergrund beließ, gleicht wohl am ehesten Aristoteles Idee vom „guten Leben“.¹³³ Der „Telos“ des von Natur aus politischen Menschen besteht für Aristoteles im gemeinsamen öffentlichen Handeln im Rahmen des Staates. Erst hier ist die praktische Entfaltung der Tugend möglich, können sich Philosophie und Kultur entfalten. Keinesfalls aber soll das „gute Leben“ durch das Prinzip des „Oikos“ bestimmt sein, der einzig die bloße Existenz, das nackte Leben zu sichern hat.

Durch seine humanistische Bildung hatte Marx einen starken Bezug zur Antike.¹³⁴ Wohl bekannt ist, dass er seine Dissertation, die zwischen 1840 und 1841 entstand, der *Differenz der demokritischen und epikureischen Naturphilosophie* widmete.¹³⁵ Der spätere Marx relativiert mit soziologisch-historischem Blick das Leitbild Antike, das seine Jugendjahre prägte, und hebt ganz bewusst dessen sozioökonomische Basis hervor, die agrarisch geprägt war und nach Autarkie statt nach Akkumulation strebte und zudem insbesondere auf der Arbeitsleistung von Sklaven beruhte.¹³⁶ Von einer unkritischen Idealisierung der Antike im Politischen hielt Marx ebenso wenig wie etwa Benjamin Constant.¹³⁷ Panajotis Kondylis gibt hierzu folgenden vertiefenden Hinweis:

„Gewiß weiß Marx, daß die ideologische Berufung auf idealisierte demokratische Vorbilder aus der Antike eine erhebliche Rolle in den sozialpolitischen Kämpfen der Neuzeit (und insbesondere in der Zeit der Französischen Revolution) gespielt hat; andererseits nimmt er aber die ideologischen Positionen nicht in ihrem Nominalwert, und er unterscheidet die Erfassung

133 Siehe dazu: Gilbert, Alan: Marx' Moral Realism: Eudaimonism and Moral, in: McCarthy, George (Hrsg.): Marx and Aristotle. Nineteenth Century German Social Theory and Classical Antiquity, Rowman & Littlefield, Savage Maryland 1992, S. 303-328. Gilbert, der Marx mit dem Utilitarismus kontrastiert, schreibt u.a. auf Seite 316: „Following Aristotle, he [Marx, G.R.] suggested that humans must engage in activities for their own sakes if they are to further happiness. If they cannot, the world of action is turned upside down. Marx' aim was to set the world aright, to make the social accord with the (humanly) natural. This eudamomist view underlies Marx' communist conception of social individuality that measures out resources: ,From each according to ability, to each according to need.““

134 Kondylis, Panajotis: Die Wandlungen in Marx' Bild vom antiken Griechenland, in: ders.: Marx und die griechische Antike: 2 Studien, Manutius Verlag, Heidelberg 1987, S. 43-44.

135 Vgl. MEGA² I/1, S. 5-92.

136 Vgl. MEGA² I/1, S. 41.

137 Vgl. Constant, Benjamin: Über die Freiheit der Alten im Vergleich zu der der Heutigen, in: Constant, Benjamin (Autor); Gall, Lothar; Blaeschke, Axel (Hrsg.): Werke Band 4: Politische Schriften, Berlin 1972, S. 363-396.

der geschichtlichen Vergangenheit, wie sie durch diese oder jene ideologische Position bedingt wird, von der konkreten Struktur der Herrschaft in einer Gesellschaft, die nicht mehr existiert. Die Wiederbelebung der Antike und der antiken demokratischen Vorbilder erscheint daher als riesige Maskerade, zumal, wie Marx schreibt, die Geschichte sich nur als Komödie wiederholt. Solche Auferstehungen der Antike sollten dem Autorität, Glanz und Größe verleihen, was sich später als prosaisch-bürgerliche Sozial- und Lebensauffassung bzw. als konkrete Herrschaftsform erwiesen hat; gerade deswegen wurden sie auch überflüssig, als diese letztere ihre eigene Sprache und ihren eigenen geschichtlichen Stil fand.“¹³⁸

Marx' Auffassung der klassischen Griechen fasste dieser in ein Sinnbild:

„Ein Mann kann nicht wieder zum Kind werden oder er wird kindisch. Aber freut ihn die Naivität des Kindes nicht, und muß er nicht selbst wieder auf einer höhern Stufe streben seine Wahrheit zu reproduciren? Lebt in der Kindernatur nicht in jeder Epoche ihr eigner Charakter in seiner Naturwahrheit auf? Warum sollte die geschichtliche Kindheit der Menschheit, wo sie am schönsten entfaltet, als eine nie wiederkehrende Stufe nicht ewigen Reiz ausüben? Es giebt ungezogene Kinder und altkluge Kinder. Viele der alten Völker gehören in diese Categorie. Normale Kinder waren die Griechen. Der Reiz ihrer Kunst für uns steht nicht im Widerspruch zu der unentwickelten Gesellschaftsstufe, worauf sie wuchs. Ist vielmehr ihr Resultat und hängt vielmehr unzertrennlich damit zusammen, daß die unreifen gesellschaftlichen Bedingungen, unter denen sie entstand, und allein entstehen konnte, nie wiederkehren können.“¹³⁹

Im der Gesellschaft nach dem Kapitalismus, die von Marx nur andeutend als „freie Assoziation“ entworfen wird, sollen Freiheit und gelebte Individualität sozial und allumfassend sein.¹⁴⁰ Sie sollen daher nicht wie in der Antike nur wenigen Bürgern vorbehalten bleiben. So ist der preußische Obrigkeitsstaat genauso wie die antike Polis zum Absterben bestimmt. Dabei ist Marx' Glücksdefinition ebenso antiökonomisch wie die des Aristoteles. Mit der Abschaffung der Kapitalisten als Klasse ist auch das System der Lohnsklaverei beseitigt, in dem die Mehrzahl gefangen ist. Die

138 Kondylis, Panajotis: Die Wandlungen in Marx' Bild vom antiken Griechenland, in: ders.: Marx und die griechische Antike: 2 Studien, Manutius Verlag, Heidelberg 1987, S. 62-63.

139 MEGA² II/1.1, S. 45.

140 Siehe dazu: Bluhm, Harald: Das Verständnis von Assoziation bei Alexis de Tocqueville und Karl Marx, in: Bluhm, Harald; Fischer, Karsten; Llanque, Marcus: Ideenpolitik: Geschichtliche Konstellationen und gegenwärtige Konflikte, Akademie Verlag, Berlin 2011, S. 243-266.

auch im Kommunismus immer noch lebensnotwendige Arbeit wird gemeinsam verwaltet und kann nun zugunsten einer wachsenden Freizeit zurückweichen. In dieser antiökonomischen Sphäre steht die Beschäftigung mit kulturellen Selbstzwecken im Vordergrund. Marx formuliert dies folgendermaßen:

„Das Reich der Freiheit beginnt in der That erst da, wo das Arbeiten, das durch Noth und äußere Zweckmäßigkeit bestimmt ist, aufhört; es liegt also der Natur der Sache nach jenseits der Sphäre der eigentlichen materiellen Produktion. Wie der Wilde mit der Natur ringen muß, um seine Bedürfnisse zu befriedigen, um sein Leben zu erhalten und zu reproduciren, so muß es der Civilisirte, und er muß es in allen Gesellschaftsformen und unter allen möglichen Produktionsweisen. Mit seiner Entwicklung erweitert sich dies Reich der Naturnothwendigkeit, weil die Bedürfnisse [sich] aber zugleich erweitern[, so erweitern] sich [auch] die Productivkräfte, die diese befriedigen. Die Freiheit in diesem Gebiet kann nur darin bestehn, daß der vergesellschaftete Mensch, die associirten Producenten, diesen ihren Stoffwechsel mit der Natur rationell regeln, unter ihre gemeinschaftliche Kontrolle bringen, statt von ihm als von einer blinden Macht beherrscht zu werden; ihn mit dem geringsten Kraftaufwand und unter den, ihrer menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen vollziehn. Aber es bleibt dies immer ein Reich der Nothwendigkeit. Jenseits desselben beginnt die menschliche Kraftentwicklung, die sich als Selbstzweck gilt, das wahre Reich der Freiheit, das aber nur auf jenem Reich der Nothwendigkeit als seiner Basis aufblühn kann. Die Verkürzung des Arbeitstags ist die Grundbedingung.“¹⁴¹

Marx' Freiheit ist eine Freiheit von fremdbestimmter Arbeit, soweit dies möglich ist. Der Anteil selbst gewählter schöpferischer Arbeit wird in der kommunistischen Gesellschaft weiter wachsen. Arbeit wird somit selbst zum Lebensbedürfnis einer allseitigen Entwicklung, sodass sich auch die Produktivkräfte weiter entfalten werden.¹⁴² Erst in der universellen Assoziation ist die Arbeit selbstbestimmt. Der Mensch wird somit zum Subjekt, statt weiterhin ein ohnmächtiges Objekt eines un durchsichtigen – und zugleich der eigenen Trägheit folgenden – Produktionsprozesses zu sein. Marx stellt sich hier deutlich gegen den liberalen Freiheitsbegriff, insfern dieser den Menschen auf sein Recht auf Privateigentum oder etwa auf das Recht, seine Arbeitskraft zu verkaufen, reduziert. Die anderen, auf Selbstbestimmung zielenden Momente des liberalen Freiheitsbegriffs können sich jedoch für die

141 MEGA² II/15, S. 794-795. Die zusätzlichen Einfügungen wurden vom Autor vorgenommen.

142 Vgl. MEGA² I/25, S. 15.

Mehrzahl in einer solchen Produktionsordnung nicht realisieren.¹⁴³ Dennoch will ich einschränkend anmerken, dass die Freiheit, seine Arbeitskraft zu verkaufen, auch nach Marx eine größere ist als die, die der Leibeigene des Feudalismus kannte.¹⁴⁴ Marx' Punkt könne daher nicht, wie Frederick Neuhouser anmerkt, der sein,

„[...] dass der Kapitalismus *in keiner Weise* Freiheit verwirkliche, sondern vielmehr, dass die Freiheit, die er verwirkliche, nicht das Ganze dessen darstellt, was Freiheit sein kann, und dass ihr Wert erheblich durch die Tatsache vermindert wird, dass sie notwendigerweise mit Ausbeutung, materieller und gesellschaftlicher Ungleichheit sowie der Verelendung weiter Teile der Gesellschaft Hand in Hand geht“¹⁴⁵.

Neben der tatsächlichen oder relativen Verelendung thematisiert Marx insbesondere die psychische Verkrüppelung durch auferlegte Arbeitszwänge. Man denke hier nicht nur an hungernde Proletarier, sondern vielmehr auch an verschuldete Angestellte oder das leidvolle obligatorische Lächeln in Dienstleistungsberufen. Die Entfremdung innerhalb der arbeitsteiligen Welt des Kapitalismus ist für Marx Haupthindernis der Bedürfnisbefriedigung. Der Mensch kann, wie oben dargelegt, unter der Bedingung entfremdeter Arbeit Freiheit nur im geringen Maße, nicht aber in einem vollen Umfang erlangen. Wirkliche Befriedigung des menschlichen Freiheitsbedürfnisses könne, so behauptet Marx, erst nach der Ersetzung des Lohnsystems durch eine kommunistische Gesellschaftsform erreicht werden, die dem Einzelnen bisher nicht bekannte Entfaltungsräume eröffnet:

„Und endlich bietet uns die Theilung der Arbeit gleich das erste Beispiel davon dar, daß, so lange die Menschen sich in der naturwüchsigen Gesellschaft befinden, solange also die Spaltung zwischen dem besondern & gemeinsamen Interesse existiert, solange die Tätigkeit also nicht freiwillig, sondern naturwüchsig geteilt ist, die eigne That des Menschen ihm zu einer fremden, gegenüberstehenden Macht wird, die ihn unterjocht, statt daß er sie beherrscht. So wie nämlich die Arbeit verteilt zu werden anfängt, hat jeder einen bestimmten ausschließlichen Kreis der Thätigkeit, der ihm aufgedrängt wird, aus dem er nicht heraus kann; er ist Jäger, Fischer oder Hirt oder kritischer Kritiker, & muß es bleiben, wenn er nicht die Mittel zum Leben verlieren will – während in der kommunistischen Gesellschaft, wo Jeder nicht einen ausschließlichen Kreis der Tätigkeit hat, sondern sich in jedem beliebigen Zweige ausbil-

143 Neuhouser, Frederick: Marx (und Hegel) zur Philosophie der Freiheit, in: Jaeggi, Rahel; Loick, Daniel (Hrsg.): Nach Marx. Philosophie, Kritik, Praxis, Suhrkamp, Berlin 2013, S. 30-31.

144 Vgl. ebd., S. 39.

145 Ebd., S. 40-41.

den kann, die Gesellschaft die allgemeine Produktion regelt & mir eben dadurch möglich macht, heute dies, morgen jenes zu thun, Morgens zu jagen, Nachmittags zu fischen, Abends Viehzucht zu treiben u. nach dem Essen zu kritisieren, wie ich gerade Lust habe, ohne je Jäger, Fischer, Hirt oder Kritiker zu werden.“¹⁴⁶

Bemerkenswert ist, dass Marx an dieser bekannten Passage Bedürfnisse und nicht etwa abstrakte Moralprinzipien in den Vordergrund seiner Argumentation stellte. Vielmehr wird die individuelle Selbstentfaltung von Marx an Gefühle, präziser an ein Lustprinzip gekoppelt, das Bentham „pleasure and pain“-Gedanken nicht fernliegt. Dabei gilt allerdings auch, dass die Entwicklung der Produktionsweisen ein wachsendes Maß an individuellen Bedürfnissen mit sich bringt, die wiederum nur durch eine Erweiterung der Produktivkräfte gedeckt werden können.¹⁴⁷

Und noch ein weiteres Axiom teilt Marx mit Bentham. Bentham's Idee eines abnehmenden Grenznutzens zeigt, dass für diesen individuelle Bedürfnisse jenseits des physischen Existenzminimums relational bestimmt waren. Der Einzelne zieht den Vergleich zu seinen gesellschaftlichen Nachbarn, wobei das Handlungsresultat des Vergleichs zunächst unbestimmt ist. Mal ist das Resultat Sozialneid, mal Empathie und Wohltätigkeit gegenüber Benachteiligten. Karl Marx war sich in ähnlicher Weise der Relativität menschlicher Bedürfnisse bewusst. Dies zeigt sich beispielsweise darin, dass dieser, um die nicht einsetzende Verelendung der englischen Proletarier theoretisch doch noch fassen zu können, das bisherige physische Existenzminimum, auf das der Kapitalismus den Arbeiter zu drücken schien, durch die Kategorie eines gesellschaftlich bestimmten Existenzminimums ersetzte, das an eine Möglichkeit zur sozialen Teilhabe gekoppelt ist. So schrieb Marx 1848 in seiner, zunächst in der Form von Leitartikeln der *Neuen Rheinischen Zeitung* veröffentlichten Schrift *Lohnarbeit und Kapital*:

„Selbst die günstigste Situation für die Arbeiterklasse, möglichst rasches Wachsen des Kapitals, so sehr sie das materielle Leben des Arbeiters verbessern mag, hebt den Gegensatz zwischen seinen Interessen und den Bourgeoisinteressen, den Interessen des Kapitalisten nicht auf. Profit und Arbeitslohn stehen nach wie vor in umgekehrtem Verhältnis. Ist das Kapital rasch anwachsend, so mag der Arbeitslohn steigen; unverhältnismäßig schneller steigt der Profit des Kapitals. Die materielle Lage des Arbeiters hat sich verbessert, aber auf Kosten seiner gesellschaftlichen Lage. Die gesellschaftliche Kluft, die ihn vom Kapitalisten trennt, hat sich erweitert.“¹⁴⁸

146 MEGA² I/5, S. 34-37.

147 Vgl. MEGA² II/15, S. 794-795.

148 MEW 6, S. 416.

Noch deutlicher wird Marx' antiessenzialistische Vorstellung des menschlichen Bedarfs in folgender, ebenfalls aus *Lohnarbeit und Kapital* stammender Formulierung: „Unsere Bedürfnisse und Genüsse entspringen aus der Gesellschaft; wir messen sie daher an der Gesellschaft; wir messen sie nicht an den Gegenständen ihrer Befriedigung. Weil sie gesellschaftlicher Natur sind, sind sie relativer Natur.“¹⁴⁹

149 MEW 6, S. 412.