

3 Marx' und Engels' frühe Rezeption Benthams

Im folgenden Kapitel möchte ich die Verwendung des Glücksbegriffs sowie die Rezeption des benthamschen Utilitarismus in den frühen Schriften von Karl Marx und Friedrich Engels von 1839 bis zum März 1848 betrachten. Im Rahmen seiner Religionskritik kommt Marx auf die christliche Lehre des jenseitigen Seelenheils zu sprechen. Zeitdiagnostisch konstatiert er, dass das leidende Volk im Opium der Religion Schmerzlinderung suche. Ihr Schmerz treibt sie in das „illusorische Glück“ des religiösen Versprechens, dessen Aufhebung mit einer Zuwendung zu den tatsächlichen sozialen Problemen verbunden wäre. Marx schreibt in seiner 1843 bis 1844 verfassten Einleitung zu seiner Schrift *Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie*:

„Das *religiöse* Elend ist in einem der *Ausdruck* des wirklichen Elendes und in einem die *Protestation* gegen das wirkliche Elend. Die Religion ist der Seufzer der bedrängten Kreatur, das Gemüth einer herzlosen Welt, wie sie der Geist geistloser Zustände ist. Sie ist das *Opium* des Volks. Die Aufhebung der Religion als des *illusorischen* Glücks des Volkes ist die Forderung seines *wirklichen* Glücks. Die Forderung, die Illusionen über seinen Zustand aufzugeben, ist die *Forderung, einen Zustand aufzugeben, der der Illusionen bedarf*. [...] Die Kritik des Himmels verwandelt sich damit in die Kritik der Erde, die *Kritik der Religion* in die *Kritik des Rechts*, die *Kritik der Theologie* in die *Kritik der Politik*.“¹

Der mehr als zehn Jahre zuvor verstorbene Philosoph des Utilitarismus, Jeremy Bentham (1748–1832), verstand sich ebenso wie Marx als Sozial- und Kirchenkritiker. Für Bentham galt, dass die Individuen ihr Glück nur für sich selbst definieren können. Mit Blick auf die oben zitierte marxsche Kritik eines „illusorischen

1 MEGA² I/2, S. 171.

Glücks“ wird deutlich, dass der Mensch für Marx immer schon von gemeinschaftlichen Glücksvorstellungen umgeben ist. Glücksvorstellungen seien demnach weit weniger Privatsache, als es Bentham annahm. Und auch die Vorstellung eines jenseitigen Glücks ist eine gesellschaftliche Glücksordnung, die für Marx zudem unter dem Verdacht eines Herrschaftsinteresses steht. Allein auf individuelle Glücksbestrebungen zu blicken greift für Marx und Engels zu kurz.

Unabhängig von Marx' Auseinandersetzung mit Bentham legt das obige Zitat zunächst nahe, dass „wirkliches Glück“ im Gegensatz zum illusorischen Glück des Jenseits in der sozialen Realität gesucht und antizipiert werden müsse. Es darf keine bloße Idee sein, sondern sollte vielmehr Resultat eines auf die materielle Praxis gerichteten Verbesserungsprozesses sein.

Von einem solchen Standpunkt des sozialkritisch inspirierten Veränderungswillens, wie ihn Marx hier zeigt, können Benthams Thesen Marx nicht gänzlich fehlgeleitet erscheinen, zumal sich auch dieser zumindest als Sozialreformer verstand. Wahrgenommen wurden jedoch zunächst die Unterschiede: Ein erstes Indiz darauf, was am benthamschen Denken für Marx als wesentlich problematisch erscheint, findet sich bei Friedrich Engels. Dieser beschrieb 1844 in einem Artikel des *Vorwärts* die aktuelle Debatte in England und kam dabei auch auf Bentham zu sprechen, der den Fehler begehe die Gesellschaft vom Individuum abzuleiten, statt umgekehrt vorzugehen.

„[...] William Godwin [...] stellte zu gleicher Zeit mit J. Bentham das Utilitätsprinzip auf, wodurch das republikanische *Salus publica suprema lex* [Das öffentliche Wohl ist das oberste Gesetz, G.R.] zu seinen legitimen Konsequenzen gebracht wurde, und griff das Wesen des Staats selbst durch seinen Satz, daß der Staat ein Übel ist, an. Godwin faßt das Utilitätsprinzip noch ganz allgemein als die Pflicht des Bürgers, mit Vernachlässigung des individuellen Interesses nur dem allgemeinen Besten zu leben; Bentham dagegen führt die wesentlich sociale Natur dieses Prinzips weiter aus, indem er, in Übereinstimmung mit der gleichzeitigen Nationalrichtung, das Einzelinteresse zur Basis des allgemeinen machte, die Identität beider in dem besonders von seinem Schüler Mill entwickelten Satze: daß Menschenliebe nichts anderes ist als aufgeklärter Egoismus, anerkennt und dem ‚Allgemeinen Besten‘ die größte Glückseligkeit der größten Zahl substituiert. Bentham begeht hier in seiner Empirie denselben Fehler, den Hegel in der Theorie begangen hat; er macht nicht Ernst mit der Überwindung der Gegensätze, er macht das Subjekt zum Prädikat, das Ganze dem Theil unterthan und stellt dadurch alles auf den Kopf. Erst spricht er von der Untrennbarkeit des allgemeinen und einzelnen Interesses, und nachher bleibt er einseitig beim krassen Einzelinteresse stehen; sein Satz ist nur der empirische Ausdruck des andern, daß der Mensch die Menschheit ist, aber weil er empirisch ausgedrückt ist, gibt er nicht dem freien, selbstbewußten und selbstschaffenden, sondern dem rohen, blinden, in den Gegensätzen befangenen Menschen die Rechte der Gat-

tung. Er macht die freie Konkurrenz zum Wesen der Sittlichkeit, reguliert die Beziehungen der Menschheit nach den Gesetzen des Eigenthums [...].“²

Engels problematisiert hier Benthams Annahme, dass der Gesellschaftsnutzen nur eine Summierung einzelner Interessen, im Spezifischen der bürgerlichen Eigentumsorientierung, sei. Doch sind es auch Marx und Engels, die 1848 in ihrem *Kommunistischen Manifest* die „freie Entwicklung eines jeden [als] die Bedingung für die freie Entwicklung aller“³ proklamieren und somit, bedingt durch ihren auf das Individuum gerichteten Blick, nicht allzu fern von Benthams Vorstellung liegen. In beiden Fällen, wie im Weiteren noch deutlich werden wird, darf kein Einziger in Unfreiheit leben. In beiden Fällen ist wahre Freiheit nur für alle Menschen zu haben.

Im Folgenden gilt es, Marx' kritischen Blick auf Bentham anhand des marx-schen Frühwerks präziser zu bestimmen. Es gilt, Marx' Sichtweise auf das Utilitätsprinzip und die sozialhistorische Bedeutung, die Marx jenem zuschreibt, zu ergründen. Zunächst muss man dafür genauer auf Marx' Einschätzung Benthams, dessen Quellen und Grundidee blicken. In der ersten gemeinsam mit Friedrich Engels verfassten Schrift *Die heilige Familie, oder Kritik der kritischen Kritik* (1845)⁴ fassen Marx und Engels die ihnen bekannten Thesen Benthams zusammen. Dabei stützt sich deren Interpretation auf die simplifizierte Übersetzung Étienne Dumonts.⁵ Die Autoren paraphrasieren Bentham und stellen dabei heraus, dass Bentham die Vorstellung eines politischen Gesamtinteresses bekämpft:

„Das Interesse der Individuen ... soll dem Gesamtinteresse weichen. Aber ... was bedeutet das? Ist nicht jedes Individuum ebenso sehr Teil des Gesamten wie jedes andere? Dieses Gesamtinteresse, das ihr personifiziert, ist nur ein abstrakter Ausdruck; es repräsentiert nur die Masse der individuellen Interessen ... Wenn es gut wäre, das Vermögen eines Individuums zu opfern, um das der anderen zu vergrößern, dann wäre es noch besser, ein zweites, ein drittes zu opfern, ohne daß man irgendeine Grenze angeben könnte ... Die individuellen Interessen sind die einzigen wirklichen Interessen.““⁶

2 MEGA² I/3, S. 555.

3 MEW 4, S. 482.

4 Diese Schrift ist Teil des Textkonvoluts der sogenannten Deutschen Ideologie (erstmalig zusammengestellt 1932). Die historisch-kritische Ausgabe erschien erst 2017 (MEGA² I/5).

5 MEGA² II/6, S. 558. Marx' Quellenangabe: „J. Bentham: Théorie des Peines et des Récompenses, trad. Et. Dumomnt, 3ème éd. Paris 1826“.

6 MEW 2, S. 141.

Dass Bentham sich ebenso mit Gruppeninteressen und deren negativer Wirkung auf Demokratisierungsprozesse auseinandersetzte, scheint Marx und Engels nicht bekannt. Einsichtig sind den Koautoren aber Benthams Quellen und deren Wirkungskreis. In der Beschreibung dieser äußern sich Marx und Engels implizit anerkennend über Bentham:

„*Fourier* geht unmittelbar von der Lehre der französischen Materialisten aus. Die *Babouvisten* waren rohe, unzivilisierte Materialisten, aber auch der entwickelte Kommunismus datiert direkt von dem *französischen Materialismus*. Dieser wandert nämlich in der Gestalt, die ihm *Helvétius* gegeben hat, nach seinem Mutterlande, nach *England*, zurück. *Bentham* gründet auf die Moral des *Helvétius* sein System des *wohlverstandenen Interesses*, wie *Owen*, von dem System *Benthams* ausgehend, den englischen Kommunismus begründet. Nach *England* verbannt, wird der Franzose *Cabet* von den dortigen kommunistischen Ideen angeregt und kehrt nach Frankreich zurück, um hier der populärste, wenn auch flachste Repräsentant des Kommunismus zu werden. Die wissenschaftlicheren französischen Kommunisten, *Dezamy*, *Gay* etc., entwickeln, wie *Owen*, die Lehre des *Materialismus* als die Lehre des *realen Humanismus* und als die *logische Basis des Kommunismus*.“⁷

Demnach spielt Bentham, hier in *Die heilige Familie*, für den englischen Kommunismus und Materialismus eine wichtige Vermittlerrolle. Ein Jahr vor dieser gemeinsamen ersten Schrift äußert sich Friedrich Engels in *Die Lage Englands. Die englische Konstitution* (1844) ebenfalls durchaus anerkennend über Benthams Sozialkritik, wenn es diesem darum geht, geschichtlich überreife Minderheitsprivilegien zu attackieren:

„Die englische Kirche hat zwar ein Publikum, obwohl sie auch, besonders in Wales und den Fabrikdistrikten, ziemlich von den Dissenters verdrängt worden ist, aber die wohlbezahlten Seelenhirten bekümmern sich eben nicht viel um die Schafe. ‚Wenn ihr eine Priesterkaste in Verachtung bringen und stürzen wollt, so bezahlt sie gut‘, sagt Bentham, und die englische und irische Kirche zeugen für die Wahrheit dieses Ausspruchs. Auf dem Lande und in den Städten in England ist dem Volke nichts verhaßter, nichts verächtlicher als eine church-of-England [...]. Und bei einem so frommen Volk wie dem englischen will das was bedeuten.“⁸

Wichtiger aber als diese von Engels vereinzelt wiedergegebenen sozialkritischen Ideen Benthams ist Engels indirekte Würdigung des benthamschen Utilitarismus in seinem 1845er-Frühwerk *Die Lage der arbeitenden Klasse in England*. Darin legt

7 MEW 2, S. 139.

8 MEGA² I/3, S. 579-580.

Engels dar, dass er in Benthams Philosophie einen wichtigen Baustein des Chartismus sieht:

„Die beiden größten praktischen Philosophen der letzten Zeit, *Bentham* und *Godwin*, sind, namentlich letzterer, ebenfalls fast ausschließliches Eigentum des Proletariats; wenn auch *Bentham* unter der radikalen Bourgeoisie eine Schule besitzt, so ist es doch nur dem Proletariat und den Sozialisten gelungen, aus ihm einen Fortschritt zu entwickeln. Das Proletariat hat sich auf diesen Grundlagen eine eigene Literatur gebildet, die meist aus Journalen und Broschüren besteht und an Gehalt der ganzen Bourgeoisie-Literatur bei weitem voraus ist.“⁹

Inwiefern Benthams Philosophie von der Arbeiterbewegung assimiliert wurde, beschreibt Engels an anderer Stelle des Frühwerkes:

„*Der Chartismus ist wesentlich sozialer Natur*. [...] ‚Politische Macht unser Mittel, soziale Glückseligkeit unser Zweck‘, das ist jetzt der deutlich ausgesprochene Wahlspruch der Chartisten. [...] Und wenn auch ihr Sozialismus noch sehr wenig entwickelt ist, wenn bis jetzt ihr Hauptmittel gegen das Elend in der Parzellierung des Grundbesitzes (allotment-system) besteht, die doch schon durch die Industrie überwunden wurde [...], wenn überhaupt ihre meisten praktischen Vorschläge (Schutz für den Arbeiter etc.) dem Scheine nach reaktionärer Natur sind, so ist einesteils schon in diesen Maßregeln selbst die Notwendigkeit begründet, daß sie entweder der Macht der Konkurrenz wieder fallen und den alten Zustand erneuern – oder aber die Aufhebung der Konkurrenz selbst herbeiführen müssen; und andernteils bestimmt es der jetzige unklare Zustand des Chartismus, die Lostrennung von der rein politischen Partei, daß gerade *die unterscheidenden Merkmale* des Chartismus, die in seiner sozialen Seite liegen, weiterentwickelt werden müssen. Die Annäherung an den Sozialismus kann nicht ausbleiben [...]“.¹⁰

Engels sympathisierte mit dem Chartismus, dessen Zweck die „Glückseligkeit“ des Arbeiters sei. Und so verwundert es nicht, dass er sich in seinen öffentlichen Reden auf das „Lebensglück“ berief und sich somit sehr nahe an die „aufgeklärt egoistische“ Metaphorik Benthams und der Chartisten begab.¹¹ In einer Rede in Elberfeld im Februar 1845 sprach Engels auch von Interessen:

9 MEW 2, S. 455.

10 MEW 2, S. 451.

11 Der in seinen Ursprüngen utilitaristisch inspirierte Chartismus wurde durch den gebürtigen deutschen Ernest Charles Jones (1819–1869), der persönlich mit Marx und Engels bekannt war, in seiner Endphase in den fünfziger Jahren zunehmend sozialistisch geprägt. Die Bewegung des Chartismus endete mit dem letzten Konvent im Jahr 1858.

„Meine Herren, was ist der eigentliche Grund dieser Übelstände? Woraus entspringt der Ruin der Mittelklasse, der schroffe Gegensatz von arm und reich, die Stockungen des Verkehrs und die daraus entstehende Verschwendung von Kapital? Aus keiner anderen Ursache als aus der Zersplitterung der Interessen. Wir arbeiten alle, ein jeder für seinen eigenen Vorteil, unbekümmert um das Wohl der anderen, und es ist doch eine augenscheinliche, eine sich von selbst verstehende Wahrheit, daß das Interesse, das Wohl, das Lebensglück jedes einzelnen mit dem seiner Mitmenschen unzertrennlich zusammenhängt. Wir müssen uns alle gestehen, daß keiner von uns seine Mitmenschen entbehren kann, daß schon das Interesse uns alle aneinander fesselt, und doch schlagen wir dieser Wahrheit mit unseren Handlungen geradezu ins Gesicht, und doch richten wir unsere Gesellschaft so ein, als ob unsere Interessen nicht dieselben, sondern einander ganz und gar entgegengesetzt wären. Wir haben gesehen, was die Folgen dieses Grundirrtums waren; wollen wir diese schlimmen Folgen beseitigen, so müssen wir den Grundirrtum reformieren, und das beabsichtigt eben der Kommunismus.“¹²

Engels sieht nur allzu deutlich, dass dem Arbeiter trotz aller bürgerlichen Ratschläge – sich etwa mit Tugendhaftigkeit aus der persönlichen Misere zu befreien – das Glück, in jener Gesellschaftsordnung nicht garantiert ist.¹³ Für ihn hat „[...] die menschliche Gesellschaft ihr Glück bisher auf einem falschen Wege gesucht [...]“¹⁴. Das Glück (bzw. die Abwesenheit dessen) ist ihm eines der zentralen Motive der Arbeiterbewegung:

„Man wird mir zugeben, selbst wenn ich es nicht so oft im einzelnen nachgewiesen hätte, daß die englischen Arbeiter sich in dieser Lage nicht glücklich fühlen können; daß die ihrige keine Lage ist, in der ein Mensch oder eine ganze Klasse von Menschen menschlich denken, fühlen und leben kann. Die Arbeiter müssen sich also bestreben, aus dieser vertierenden Lage herauszukommen, sich eine bessere, menschlichere Stellung zu verschaffen, und dies können sie nicht tun, ohne gegen das Interesse der Bourgeoisie als solcher, das eben in der Ausbeutung der Arbeiter besteht, anzukämpfen [...]“¹⁵

Trotz Engels' Rede von Glück und umfassenden Gesellschaftsinteressen sowie seiner Sympathie für den Chartismus bleibt er distanziert gegenüber Benthams direkten Schülern, die einen wirtschaftsliberalen Weg eingeschlagen haben. Im Jahr 1847 berichtete Engels von einem ökonomischen Kongress führender europäischer Geistesgrößen in Brüssel. Dort hat auch John Bowring, die ehemalige rechte Hand

12 MEW 2, S. 538-539.

13 Vgl. MEW 2, S. 258-259.

14 MEW 2, S. 371.

15 MEW 2, S. 430.

Jeremy Benthams und zugleich der Herausgeber seiner Werke,¹⁶ einen Auftritt. Bowring richtete sich dabei, in Engels Lesart, an den Scheinformen der bürgerlichen Ideologie aus, wozu etwa der unbedingte Glaube an den freien Markt gehört:

„Dann kam der Dr. Bowring, radikales Parlamentsmitglied und Erbe der Weisheit Benthams, dessen Gerippe er besitzt. Er ist selbst eine Art benthamsches Knochengerüst. Man merkte, daß die Wahlen vorüber sind; Herr Bowring fand es nicht mehr nötig, dem Volke Konzessionen zu machen, sondern trat als echter Bourgeois auf. Er sprach fließendes und korrektes Französisch mit starkem englischen Akzent und unterstützte den Effekt seiner Worte durch die heftigsten und possierlichsten Gestikulationen, die wir je gesehen zu haben uns erinnern. Herr Bowring, der Repräsentant der sehr interessierten englischen Bourgeoisie, erklärte, es sei endlich Zeit, daß man Egoismus beiseite werfe und sein eigenes Glück auf das der andern begründe. Natürlich die alte ökonomische ‚Wahrheit‘, daß man mit einem Millionär mehr Geschäfte machen, also auch mehr an ihm verdienen kann als an einem Inhaber von nur tausend Talern.“¹⁷

Doch an anderer Stelle, um das Jahr 1845, wenn es um die Kritik anderer Sozialisten geht, zeigen sich Marx und Engels gegenüber dem Glück distanzierter. Dies ist vermutlich dadurch bedingt, dass Zeitgenossen wie Rudolph Matthäi oder Karl Grün, zu denen sich Marx und Engels in einem Konkurrenzverhältnis stehen sahen, sehr häufig auf das Glücksstreben der Menschheit rekurrierten.¹⁸ In der Auseinandersetzung mit diesen Aktivisten mag sich ein Sinn dafür entwickelt haben, dass die Rede vom Glück in die Irre führt.¹⁹

16 Diese elf Bände erschienen bei William Tait in Edinburgh in den Jahren 1838 bis 1843. Damit lagen die gesammelten Benthamwerke zur Zeit des Frühwerks von Marx und Engels bereits vor. Marx kannte und zitierte jedoch nur die von Dumont herausgegebenen Bände, die jene Benthamtexte aufbereiteten, die aus dessen in vielerlei Hinsicht konservativeren Phase stammten. Vgl. Dinwiddy, John R.: Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S.115.

17 MEW 4, S. 294.

18 Siehe dazu die auf Rudolph Matthäi bezogenen Kritiken MEW 3, S. 460-461; MEW 3, S. 469; MEW 3, S. 471; sowie mit Bezug auf Karl Grün MEW 3, S. 474.

19 Ähnliches gilt für den Begriff der Gerechtigkeit, den Marx ebenso zu vermeiden sucht. Siehe dazu Euchner, Walter: Marx' Aufhebung der Gerechtigkeit in der kommunistischen Gesellschaft, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): Konzeptionen der Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Nomos Verlag, Baden-Baden 1999, S. 173-187; sowie: Bluhm, Harald: Dekonstruktionsprobleme. Gerechtigkeit in Marxens Theorien, in: Münkler, Herfried; Llanque, Marcus (Hrsg.): Konzeptionen der

Aus dieser nun skeptisch gewordenen Perspektive gegenüber dem Glück erscheint etwa das amerikanische „pursuit of happiness“ verdächtig, als ein bloßer Ausdruck bürgerlicher Ideologie. So gesehen lebt das Einwanderungsland USA von einem kleinbürgerlichen Traum, der von der kommunistischen Vorstellung grundverschieden ist, oder wie Marx und Engels 1848 schreiben:

„Welche Europäer sind denn das, deren ‚Träume‘ hier in Erfüllung gehen? Nicht die kommunistischen Arbeiter, sondern bankrote Krämer und Handwerksmeister oder ruinierte Kotsassen, die nach dem Glücke streben, in Amerika wieder Kleinbürger und Bauern zu werden. Und was für ein ‚Wunsch‘ ist es, der durch die 1400 Millionen Acres realisiert werden soll? Kein anderer als der, *alle Menschen in Privateigentümer* zu verwandeln, ein Wunsch, der ebenso ausführbar und kommunistisch ist wie der, alle Menschen in Kaiser, Könige und Päpste zu verwandeln.“²⁰

In einem Manuskriptkonvolut, das in den Jahren 1845 bis 1847 entstand und das erst viel später im Jahr 1932 erstmals unter dem Titel *Deutsche Ideologie* publiziert wurde, kommen Marx und Engels spöttisch auf Bentham und das ihm zugerechnete Interessendenken zu sprechen: „Im Interesse schiebt der reflektierende Bourgeois immer ein Drittes zwischen sich & seine Lebensäußerung, eine Manier, die wahrhaft klassisch bei Bentham erscheint, dessen Nase erst ein Interesse haben muß, ehe sie sich zum Riechen entschließt.“²¹

Die *Deutsche Ideologie* ist in erster Line eine Kritik der Junghegelianer, insbesondere eine Kritik ehemaliger Weggefährten wie Bruno Bauer und Max Stirner. Darin wird Max Stirner (1806–1856), der Autor von *Der Einzige und sein Eigentum* (1844), von Marx und Engels höhnisch als „Sankt Sancho“ oder auch „Sankt Max“ bezeichnet. In Stirners Hauptwerk sehen beide Anklänge an die Werke Benthams. Überraschend aber ist, dass die Kritik an Bentham im Weiteren relativiert wird, während die Kritik an Stirner im Vergleich viel deutlicher ausfällt:

„Das Kunststück, den ‚Aufopfernden‘ nachzuweisen, daß sie Egoisten seien, ist ein alter Kniff, bereits bei Helvetius & Bentham hinlänglich exploitiert. Sankt Sanchos [Max Stirner, G.R.] ‚ignes‘ Kunststück ist die Verwandlung der ‚Egoisten im gewöhnlichen Verstande‘, der Bourgeois, in Nichtegoisten. Helvetius & Bentham weisen allerdings den Bourgeois nach, daß sie durch ihre Borniertheit sich *praktisch* schaden, aber Sankt Maxens [Max Stirner,

Gerechtigkeit: Kulturvergleich – Ideengeschichte – Moderne Debatte, Nomos Verlag, Baden-Baden 1999, S.189-217.

20 MEW 4, S. 10.

21 MEGA² I/5, S. 268.

G.R.] ‚eignes‘ Kunststück besteht darin, ihnen nachzuweisen, daß sie dem ‚Ideal‘ [...] des Egoisten nicht entsprechen & sich nicht als absolute Negation zu sich selbst verhalten.“²²

Bentham wird hier zugesprochen, die Widersprüche der bürgerlichen Gesellschaft ansatzweise offengelegt zu haben, während Stirner abgesprochen wird, Benthams Interessenslehre zu verstehen, da ihm die historische Bedingtheit dieser unbekannt ist. Im Rundumschlag wird hier allerdings auch Benthams Ansatz im Folgenden als „Buchführung“ verspottet. Stirners Kritik im Namen des „Einzigens“, die sich an der einfachen Formel orientiere: „Volks-Glück = Nicht Mein Glück“²³, wird aus der Perspektive von Marx und Engels völlig wirkungslos bleiben:

„[Marx/Engels:, G.R.] Dies feindselige Verhalten gegen sich selbst, diese feierliche Parodie der Benthamschen Buchführung über seine eignen Interessen & Eigenschaften, wird jetzt von ihm selbst ausgesprochen: [...] [Zitat Stirner:, G.R.] ‚Ein Interesse, es sei, wofür es wolle, hat an Mir, wenn Ich nicht davon loskommen kann, einen Sklaven erbeutet, & ist nicht mehr Mein Eigenthum, Ich bin das Seine. Nehmen Wir daher die Weisung der Kritik an, Uns nur wohl zu fühlen im Auflösen.‘ [Marx/Engels:, G.R.] ‚Wir!‘ – Wer sind ‚Wir‘? Es fällt ‚Uns‘ gar nicht ein, die ‚Weisung der Kritik‘ ‚anzunehmen‘. – Also fordert hier Sankt Max [Max Stirner, G.R.], der augenblicklich unter der Polizeiaufsicht ‚der Kritik‘ steht – ‚Ein und dasselbe Wohlsein Aller‘, ‚das Gleichwohlsein Aller bei Einem & demselben‘, ‚die direkte Gewaltherrschaft *der Religion*‘. – Seine Interessiertheit im außergewöhnlichen Verstande zeigt sich hier als eine himmlische Interesselosigkeit. – Wir brauchen übrigens hier gar nicht mehr darauf einzugehen, daß es in der bestehenden Gesellschaft keineswegs von Sankt Sancho [Max Stirner, G.R.] abhängt, ob ‚ein Interesse‘ ‚an ihm einen Sklaven erbeutet‘ & ‚er nicht mehr davon loskommen kann‘. Die Fixierung der Interessen durch die Theilung der Arbeit & die Klassenverhältnisse liegt noch viel mehr auf der Hand, als die der ‚Begierden‘ & ‚Gedanken‘.“²⁴

Interessen gibt es demnach sehr wohl, doch sind die geschichtlich relevanten nur die der Klassen, nicht aber individuelle Begierden, die höchstens Ausdruck der sozialen Position sein können. Stirners Fixierung auf den „Einzigens“ macht ihn für Marx und Engels blind für geschichtliche Klassenkämpfe, die erst aus einer materialistischen Perspektive hervortreten. Die Interessenslehre Benthams hingegen hat für Marx und Engels ihre Bedeutung für das bürgerliche Selbst- und Gesellschaftsbild. Sie selbst spielte eine Rolle in den geschichtlichen Umwälzungen, indem sie

22 MEGA² I/5, S. 299.

23 MEGA² I/5, S. 335.

24 MEGA² I/5, S.316.

sich gegen die Überreste der feudalaristokratischen Ordnung stellte. Bentham ist für Marx und Engels ein ideelles Epiphänomen, zunächst des bürgerlichen Kampfes um Anerkennung, später der bürgerlichen Herrschaft. Der Utilitarismus, der auch als demokratisch und sozialhedonistisch gelesen werden kann, wird durch jene Lesart jedoch auf eine Selbstbeschreibung der bürgerlichen Marktordnung verkürzt. Dies kommt in der folgenden, längeren Passage aus der sogenannten *Deutschen Ideologie* zum Ausdruck:

„Wie sehr diese Theorie der wechselseitigen Exploitation, die *Bentham* bis zum Ueberdruß ausführte, schon im Anfange dieses Jahrhunderts als eine Phase des vorigen aufgefaßt werden konnte, beweist Hegel in der Phänomenologie. Siehe daselbst das Kapitel: Der Kampf der Aufklärung mit dem Aberglauben, wo die Brauchbarkeitstheorie als das letzte Resultat der Aufklärung dargestellt wird. – Die scheinbare Albernheit, welche alle die mannichfaltigen Verhältnisse der Menschen zueinander in das *Eine* Verhältniß der Brauchbarkeit auflöst, diese scheinbar metaphysische Abstraktion geht daraus hervor, daß innerhalb der modernen bürgerlichen Gesellschaft alle Verhältnisse unter das Eine abstrakte Geld- & Schacherverhältniß praktisch subsumirt sind. Diese Theorie kam auf mit Hobbes u. Locke, gleichzeitig mit der ersten & zweiten englischen Revolution, den ersten Schlägen, wodurch die Bourgeoisie sich politische Macht eroberte. Bei ökonomischen Schriftstellern ist sie natürlich schon früher stillschweigende Voraussetzung. Die eigentliche Wissenschaft dieser Nützlichkeitstheorie ist die Ökonomie; in den Physiokraten erhält sie ihren wahren Inhalt, da diese zuerst die Oekonomie systematisch zusammenfassen. Schon bei Helvétius & Holbach findet sich eine Idealisierung dieser Lehre, die ganz der oppositionellen Stellung der französischen Bourgeoisie vor der Revolution entspricht. Bei Holbach wird alle Betätigung der Individuen durch ihren gegenseitigen Verkehr als Nützlichkeits- & Benutzungsverhältniß dargestellt, zB. Sprechen, Lieben &c. Die wirklichen Verhältnisse, die hier vorausgesetzt werden, sind also Sprechen, Lieben, bestimmte Bethätigungen bestimmter Eigenschaften der Individuen. Diese Verhältnisse sollen nun nicht die ihnen *eigenthümliche* Bedeutung haben, sondern der Ausdruck u. die Darstellung eines dritten, ihnen untergeschobenen Verhältnisses sein, des *Nützlichkeits- oder Benutzungsverhältnisses*. Diese *Umschreibung* hört erst dann auf, sinnlos & willkürlich zu sein, sobald jene Verhältnisse den Individuen nicht ihrer selbst wegen gelten, nicht als Selbstbethätigung, sondern vielmehr als Verkleidungen keineswegs der Kategorie Benutzung, sondern eines wirklichen dritten Zwecks & Verhältnisses, welches Nützlichkeitsverhältniß heißt. Die Maskerade in der Sprache hat nur dann einen Sinn, wenn sie der unbewußte oder bewußte Ausdruck einer wirklichen Maskerade ist. In diesem Falle hat das Nützlichkeitsverhältniß einen ganz bestimmten Sinn, nämlich den, daß ich mir dadurch nütze, daß ich einem Andern Abbruch thue [...] in diesem Falle ist ferner der Nutzen, den ich aus einem Verhältnisse ziehe, diesem Verhältnisse überhaupt fremd, wie wir oben beim Vermögen sahen, daß von jedem Vermögen ein ihm fremdes Produkt verlangt wird, eine Beziehung, die durch die gesellschaftlichen Verhältnisse bestimmt ist – & diese ist eben die Nützlichkeitsbeziehung.

Dies Alles ist wirklich bei dem Bourgeois der Fall. Ihm gilt nur *ein* Verhältniß um seiner selbst willen, das Exploitationsverhältniß; alle andern Verhältnisse gelten ihm nur so weit, als er sie unter dies eine Verhältniß subsumiren kann, & selbst wo ihm Verhältnisse vorkommen, die sich dem Exploitationsverhältnis nicht direkt unterordnen lassen, subordiniert er sie ihm wenigstens in der Illusion. Der materielle Ausdruck dieses Nutzens ist das Geld, der Repräsentant der Werthe aller Dinge, Menschen & gesellschaftlichen Verhältnisse.“²⁵

Die Bürgerklasse ist hier in der marxschen Darstellung der historische Träger jener Nützlichkeitsideologie, die neben sich keine Selbstzwecke mehr kennen will. Der von seinen Interessen sprechende Bürger ist für Marx und Engels ein ständig kalkulierendes Wesen, der glaubt, dass alle anderen Menschen sich ebenso wie er verhielten. Das ökonomische Denken wird hier als ein geschichtlicher Ausdruck des aufstrebenden Bürgertums verstanden. Im Weiteren schildern die Autoren, wie die Ökonomie während der Aufklärung eine Erhebung zur Fachwissenschaft erlebte und deren gesamtgesellschaftlicher Einfluss damit noch weiter wuchs. In dieser Bewegung wurde das Selbst- und Gesellschaftsbild des idealtypischen Bürgers universalisiert und für alle Klassen verbindlich gemacht:

„Die Oekonomie, die früher entweder von Finanzmännern, Bankiers & Kaufleuten, also überhaupt von Leuten, die unmittelbar mit ökonomischen Verhältnissen zu tun hatten – oder von allgemein gebildeten Männern wie Hobbes, Locke, Hume behandelt wurde, für die sie als ein Zweig des encyklopädischen Wissens Bedeutung hatte – die Oekonomie wurde erst durch die Physiokraten zu einer besondern Wissenschaft erhoben & seit ihnen als eine solche behandelt. Als besondere Fachwissenschaft nahm sie die übrigen politischen, juristischen &c. Verhältnisse so weit in sich auf, daß sie diese Verhältnisse auf ökonomische reduzierte. Sie hielt aber diese Subsumtion aller Verhältnisse unter sich nur für eine Seite dieser Verhältnisse & ließ ihnen damit im Übrigen auch eine selbständige Bedeutung außer der Oekonomie. Die vollständige Subsumtion aller existierenden Verhältnisse unter das Nützlichkeitsverhältniß [...] finden wir erst bei Bentham, wo nach der franz. Revolution & der Entwicklung der großen Industrie die Bourgeoisie nicht mehr als eine besondre Klasse sondern als die Klasse auftritt, deren Bedingungen die Bedingungen der ganzen Gesellschaft sind. Nachdem die sentimentalischen & moralischen Paraphrasen, die bei den Franzosen den ganzen Inhalt der Nützlichkeits-theorie bildeten, erschöpft waren, blieb für eine fernere Ausbildung dieser Theorie nur noch die Frage übrig: Wie die Individuen & Verhältnisse zu benutzen, zu exploitiern seien. Die Antwort auf diese Frage war inzwischen in der Oekonomie schon gegeben worden; der

25 MEGA² I/5, S. 466-467.

einzig mögliche Fortschritt lag in dem Hereinnehmen des ökonomischen Inhalts. Bentham vollzog diesen Fortschritt.“²⁶

Diese hegemonial werdende bürgerliche Gesellschaftsperspektive krankte jedoch an ihrem tendenziellen methodologischen Individualismus und war sich dieser Problematik auch indirekt bewusst. Und so wird Bentham in der Lesart der *Deutschen Ideologie* zu einem hin- und hergerissenen Geist, der das Spannungsverhältnis der bürgerlichen Gesellschaft mit moralischen Reflexionen zu überwinden suchte:

„In der Oekonomie aber war es schon ausgesprochen, daß die hauptsächlichen Verhältnisse der Exploitation unabhängig von dem Willen der Einzelnen durch die Produktion im Ganzen & Großen bestimmt und von den einzelnen Individuen fertig vorgefunden werden. Es blieb also für die Nützlichkeitstheorie kein anderes Feld der Spekulation, als die Stellung der Einzelnen zu diesen großen Verhältnissen, die Privat-Exploitation einer vorgefundenen Welt durch die einzelnen Individuen. Hierüber hat Bentham & seine Schule lange moralische Reflexionen angestellt. Die ganze Kritik der bestehenden Welt durch die Nützlichkeitstheorie erhielt hierdurch ebenfalls einen beschränkten Gesichtskreis. In den Bedingungen der Bourgeoisie befangen, blieben ihr zur Kritik nur diejenigen Verhältnisse, die aus einer früheren Epoche überkommen waren & der Entwicklung der Bourgeoisie im Wege standen.“²⁷

Marx' Zugang zur Glücksthematik war verschieden von dem Benthams, der gesellschaftlichen Nutzen mit Glück identifizierte. Marx' Zugang verlief nicht primär über Claude Adrien Helvétius, der für Bentham von entscheidender Bedeutung war, sondern über seine Rezeption der Antike. Marx' Dissertation *Differenz der demokratischen und epikureischen Naturphilosophie* (1840/41)²⁸ beschäftigte sich explizit mit Philosophien, die nach den besten Wegen zu einem glücklichen Leben suchten. Die Zielstellung seiner Dissertation lag dabei insbesondere darin, Epikur, der zu Marx' Zeit vielen als ein bloßer Wiedergänger des Demokrit galt, als einen eigenständigen Philosophen auszuweisen, der auch entscheidende Fortschritte gegenüber Demokrit zu bieten hatte. Doch auch Epikur erfuhr durch Marx Kritik. Dieser suche, bedingt durch seinen bewusstseinszentrierten Ansatz, eher nach der Freiheit vom Sein statt nach einer Realisierung der Freiheit im Sein.²⁹

26 MEGA² I/5, S. 469-470.

27 MEGA² I/5, S. 470.

28 MEGA² I/1, S. 5-96.

29 Vgl. Stedman Jones, Gareth: Karl Marx: Greatness and Illusion, Allen Lane, London 2016, S. 82.

Für Epikur war ein glückliches Leben nicht ein unmittelbares hedonistisches Genussstreben bzw. ein von Leidenschaften bestimmter schneller Konsum, sondern eine gelassene Seelenruhe (Ataraxie), die gegenüber Schicksalsschlägen unbeeindruckt bleibt und die nur durch eine vernünftige Zügelung von Trieben erreicht werden könne. Dabei betonte Epikur, dass das Glück eher durch höhere geistige Tätigkeiten zu erlangen sei und weniger durch praktische Sinnesfreuden, die leicht Triebe und Leidenschaften hervorrufen und so die Seelenruhe des wahren Glücks vertreiben können.³⁰ Für Marx ist jene ihm im Detail bekannte Glückskonzeption aber nur ein Teil der von ihm angestrebten Glücks- und Freiheitskonzeption, wo ein jeder nicht notwendig Kritiker sein und es auch bleiben müsse, sondern ebenso gut auch frei sein sollte, in praktischen Betätigungsfeldern zu dilettieren.³¹ Die marx-sche Glücksvorstellung, die nur hintergründig wirkt, da sich Marx scheut, vom Menschheitsglück zu reden, soll durch eine Zurückdrängung der fremdbestimmten Arbeitszeit erreicht werden, die letztlich dazu dient Freiräume zu schaffen, um sich lustvollen praktischen und auch höheren geistigen Zwecken zu widmen. Wenn die „offene, unverschämte, direkte, dürre Ausbeutung“³² das Unglück des Arbeiters bedeutet, so muss die von Marx angestrebte Aufhebung der Ausbeutung als solche notwendig ein Schritt hin zum Glück aller sein.

In der Zusammenfassung der bisherigen Analyse lassen sich folgende Schlüsse ziehen: 1.) Marx und Engels kritisieren Bentham und seine Schule als verkürzte bourgeoise Sozialphilosophie, die sich zu sehr auf das Individuum richtet und dabei dessen sozial-historische Bedingtheit, insbesondere gegebene Klassengegensätze, ausblendet. John R. Dinwiddy gibt zu bedenken, dass Marx Bentham kritisieren musste, weil insbesondere dessen Schüler nach Benthams Tod zu den dominanten Ausdrucksträgern einer bürgerlichen Mittelklassenideologie wurden. Weiter heißt es bei Dinwiddy: „In the 1830s ‚philosophic‘ or Benthamite radicalism acquired a thrust that was much more anti-aristocratic than democratic or popular; it also came to be associated with the harsher aspects of political economy, and especially with the New Poor Law of 1834“³³ 2.) Marx und Engels nehmen eine historische Kontextualisierung des benthamschen Denkens vor und rechnen ihm so auch Verdienste an, insofern er in ihren Augen Teil des bürgerlichen Kampfes gegen die alten Privilegien der Aristokratie war. Wo Bentham tatsächlich eine Demokratisierung auch

30 Siehe dazu: Forschner; Maximilian: Epikurs Theorie des Glücks, in: Zeitschrift für philosophische Forschung, 36, 1982, S. 169-188.

31 Vgl. Priddat, Birger P.: „Reiche Individualität“, in: Pies, Ingo (Hrsg.): Karl Marx' kommunistischer Individualismus, Mohr Siebeck, Tübingen 2005, S. 138-139.

32 MEW 4, S. 465.

33 Dinwiddy, John R.: Bentham, Oxford University Press, Oxford; New York 1989, S.115.

im sozialen Sinn anstrebte, sahen Marx und Engels bei ihm allerdings nur eine angestrebte Unterwerfung aller sozialen Verhältnisse unter die Tauschwertökonomie. 3.) Friedrich Engels erkannte bei den im Chartismus angeeigneten Elementen Benthams Utilitätsdenkens. 4.) In der Auseinandersetzung mit anderen Sozialisten zeigten sich Marx und Engels skeptisch gegenüber deren häufigen Bezugnahmen auf das Menschheitsglück. Dies mag einerseits darin begründet sein, dass sie in jenen, die das Wort führten, Konkurrenten erblickten, wie andererseits darin, dass auch die liberale Ökonomie das Glück im marktförmigen arbeitsteiligen Tauschverhältnis anstrebte und dies auch so kommunizierte. 5.) Der Epikureer Marx muss dennoch eine hintergründige Vorstellung vom „wirklichen Glück“ und demnach auch von „wirklichem Nutzen“ (in Abgrenzung zum bürgerlichen Interessendenken) haben, auch wenn ihm der Terminus als politischer Kampfbegriff ungeeignet erschien.³⁴ Ohne eine hintergründige Idee vom Glück wäre die offene Kritik des kapitalistischen Ausbeutungssystems durch Marx und Engels nicht denkbar.³⁵

-
- 34 Davon zeugt auch Marx' Abituraufsatz *Betrachtungen eines Jünglings bei der Wahl eines Berufes* (1835). In diesem schreibt der siebzehnjährige Marx voller Idealismus: „Die Geschichte nennt diejenigen als die größten Männer, die, indem sie für das Allgemeine wirkten, sich selbst veredelten; die Erfahrung preißt den als den Glücklichen, der die meisten glücklich gemacht; die Religion selber lehrt uns, daß das Ideal, dem alle nachstreben, sich für die Menschheit geopfert habe, und wer wagte solche Aussprüche zu vernichten? Wenn wir den Stand gewählt, in dem wir am meisten für die Menschheit wirken können, dann können uns Lasten nicht niederbeugen, weil sie nur Opfer für alle sind; dann genießen wir keine arme, eingeschränkte, egoistische Freude, sondern unser Glück gehört Millionen, unsere Thaten leben still, aber ewig wirkend fort und unsere Asche wird benetzt von der glühenden Thräne edler Menschen.“ MEGA² I/1, S. 457.
- 35 Siehe dazu: Lohmann, Georg: Zwei Konzeptionen von Gerechtigkeit in Marx' Kapitalismuskritik, in: Angehrn, Emil; Lohmann Georg (Hrsg.): *Ethik und Marx*, Athenäum Verlag, Königstein/Ts. 1986, S. 174-194. Die gegenteilige Ansicht vertritt Michael Heinrich. Vgl.: Heinrich, Michael: *Die Wissenschaft vom Wert. Die Marxsche Kritik der politischen Ökonomie zwischen wissenschaftlicher Revolution und klassischer Tradition*, VSA-Verlag, Hamburg 1991, S. 248.