

Werner Sesink

Entfremdung und Wert.

Zur Aktualität Politischer Ökonomie der Bildung¹

Die Politische Ökonomie der Bildung ist eine Disziplin, die im Westen Deutschlands eine kurze, ziemlich genau 5 Jahre, nämlich von 1970 bis 1975 währende Konjunktur hatte. Sie gehörte in den Zusammenhang einer Wiederaufnahme und Rekonstruktion marxistischer Traditionen, welche durch die 68er Bewegung initiiert worden waren, und untersuchte den wissenschaftssystematischen und sachstrukturellen Zusammenhang von Gesellschaftsform, Ökonomie und Pädagogik. Wirtschaftstheoretisch ging sie aus von der durch Karl Marx begründeten humanistisch motivierten Kritik der kapitalistischen Wirtschaftsordnung. Innerhalb der Pädagogik stand sie den von der Kritischen Theorie Horkheimers, Adornos und Marcuses beeinflussten Erziehungs- und Bildungstheorien nahe.

Mit dem Niedergang der Studentenbewegung in der zweiten Hälfte der 70er Jahre brach auch die kurze Theorietradition einer Politischen Ökonomie der Bildung schon wieder ab, bevor sie nennenswerte Spuren in der westdeutschen Bildungstheorie hinterlassen konnte. Der verbleibende schmale Traditionsstrang kritischer Bildungstheorie bezog eher aus der Rezeptionsgeschichte Marxscher Philosophie seine Impulse als aus der Rezeptionsgeschichte der Kritik der Politischen Ökonomie. (Vgl. Sesink 1997)

Auf dem ersten Kongreß der Deutschen Gesellschaft für Erziehungswissenschaft nach der via Beitritt vollzogenen Vereinigung der beiden deutschen Staaten hielt Hans-Jochen Gamm im Jahre 1992 – dem Jahr seiner Emeritierung – auf Einladung des Vorstandes einen der zentralen öffentlichen Vorträge, und zwar zur – so der Titel – „bleibenden Bedeutung eines kritischen Marxismus für die erziehungswissenschaftliche Diskussion“ (Gamm 1992). Da ich diesem Vortrag beiwohnte, verpaßte ich, was zeitgleich irgendwo nebenan geschah. Dort feierte nämlich Heinz-Elmar Tenorth in einem Parallelvortrag den „stillen Sieg“ einer unaufhaltsamen pädagogischen Funktionsmaschinerie über die „laute Klage“ ihrer Kritiker. „Laute Klage, stiller Sieg“ – so war dieser Vortrag betitelt (Tenorth 1992). Kein Zweifel, daß einer der lauten kritischen Kläger, die hier gemeint waren, Hans-Jochen Gamm war und ist.

Ich denke, in dieser Parallelität drückte sich – beabsichtigt oder nicht – die Überzeugung der Organisatoren des damaligen Kongresses aus: daß mit dem Zusammenbruch der real existierenden Sozialismen nun auch die letzte Grundlage für den Fortbestand marxistischer Theorietradition hinfällig geworden und jeder Rückblick auf sie bestenfalls als nostalgischer Abgesang zu werten sei. Immerhin ist zu berücksichtigen, daß zu dieser Zeit bereits die Abgesandten der siegreichen westdeutschen Pädagogik allüberall im Beitrittsgebiet gar nicht so furchtbar still die Abwicklung der ehemaligen DDR-Pädagogik betrieben, jener realsozialistischen Pädagogik, welche eine

¹ Dieser Beitrag entspricht bis auf geringfügige Änderungen dem Text meiner Antrittsvorlesung an der Technischen Hochschule Darmstadt (Nachfolge Gamm) am 23.1.1997

Charakterisierung als „kritischer Marxismus“ zwar ganz sicher nicht verdient hatte, aber ebenso sicher nicht deshalb ausrangiert wurde.

Kann man heute, gut 20 Jahre nach dem definitiven Niedergang der 68er Bewegung und 8 Jahre nach dem Zusammenbruch des real existierenden Sozialismus im Osten Deutschlands und Europas, noch den Versuch unternehmen, mit der Politischen Ökonomie eine längst mumifizierte Gestalt kritischer Theoriebildung aus der Gruft zu holen, ohne anderes als Verwesungsgestank freizusetzen? Was sonst kann man sich mit einem solchen Unterfangen einhandeln als den Vorwurf wissenschaftlicher Nekrophilie? Wenn es eine Steigerung von tot gäbe, wäre dann nicht Marx der toteste Hund, den man sich denken kann?

Ich habe ein großes Vertrauen in die Kraft der Worte. Doch glaube ich nicht, daß allein durch das Totsagen jemand das Zeitliche segnet. Und ebensowenig glaube ich an jene Zauberkraft, die bewirken soll, daß Totgesagte länger leben. Marx ist tot, und zwar nicht erst seit 1989, sondern schon ein paar Jährchen, genau gesagt: 106 Jahre länger.

Was aber ist mit seiner Theorie? Nun, die Frage nach der Lebendigkeit einer Theorie ist generell schwieriger zu beantworten. Einerseits ist eine Theorie das Denken eines bestimmten Menschen. Und wenn mit dem Tode dieses Menschen sein Denken aufhört, stirbt auch die Theorie, soweit sie die Theorie dieses Menschen war. Dennoch kann eine Theorie auch nach dem Tode ihres Urhebers lebendig bleiben; freilich nicht durch philologische Rekonstruktion und archivalische Verwaltung, sondern allein durch Aneignung, durch geistige Infektion. Wenn sie das Denken anderer Menschen befällt, lebt sie in diesem fort – allerdings in veränderter Gestalt. Die Gestalt kann so verändert sein, daß ihr Ursprung buchstäblich nicht wiederzuerkennen ist. Die Marxsche Kritik der Politischen Ökonomie lebte u.a. als Marxismus-Leninismus des real existierenden Sozialismus fort. Viele, vor allem im Westen, konnten in dieser Gestalt die gute alte Marxsche Theorie nicht mehr wiedererkennen und hielten den Marxismus-Leninismus daher für einen bösen Verrat. Diesem Verdikt möchte ich mich nicht anschließen. Und zwar nicht etwa, weil ich selbst ein Anhänger dieser Weltanschauung wäre – das bin ich ganz und gar nicht –, sondern ganz einfach deshalb, weil jede Aneignung in gewissem Sinne „Verrat“ ist und überhaupt nur durch „Verrat“ eine Theorie lebendig bleiben kann. Andernfalls erstarrt sie zum musealen Anschauungsstück, das man hinter Glas in eine möglichst keimfreie Umgebung versetzt, damit die Zeit an ihm keine Spuren hinterläßt.

Eine Theorie bleibt jedoch nur lebendig, wenn die Zeit an ihr Spuren hinterläßt. Indem sie das Denken der Nachdenkenden infiziert, wird sie ihrerseits durch deren Erfahrungen, Problematisierungen, Hoffnungen infiziert: Erstens bekommt sie es mit anderen Zeitumständen zu tun. Zweitens wird ihre Weiterentwicklung von anderen Motiven angetrieben. Und drittens reflektiert sie ihre eigenen vergangenen Gestalten.

So bewegt sie sich weg von ihren Ursprüngen, in wachsender kritischer Distanz. Aber in dieser Bewegung bestätigt sich auch eine noch unausgeschöpfte Kraft ihrer Einsichten. Versiege diese Kraft, erstürbe auch ihr Leben.

Wenn ich von einer Aktualität Politischer Ökonomie der Bildung spreche und damit das Motiv des erwähnten Gammischen Vortrags auf meine Weise aufgreife, dann ist damit also ebenso wie bei Gamm weder Nostalgie noch die Absicht verbunden, eine bleibende Bedeutung der Marxschen Theorie in ihrer philologisch möglichst authentisch rekonstruierten ursprünglichen Gestalt aufzuweisen. Vielmehr möchte ich der Erfahrung Ausdruck verleihen, daß die aufklärerische

Kraft der Kritik der Politischen Ökonomie noch längst nicht ausgeschöpft ist, daß sie trotz ihrer unbestreitbaren Verankerung im Denken des 19. Jahrhunderts durchaus zum tieferen Verständnis ganz moderner Entwicklungsphänomene beitragen kann und daß sie schließlich sogar kritisch gegen ihre eigene Rezeptionsgeschichte zu wenden ist, wovon gerade auch die kritische Bildungstheorie nicht unberührt bleibt.

Die Politische Ökonomie der Erziehung und Bildung hob die Bestimmung des Verhältnisses der Pädagogik zur Ökonomie aus der bloß moralischen Abwehr ökonomischer Einflußnahme heraus. Indem sie deutlich machte, wie sich ökonomische Strukturen in pädagogischen Prozessen niederschlagen, machte sie auch klar, daß es keine Sache pädagogischer Praxis allein sein könne, der menschlichen Bestimmung zur Verwirklichung zu verhelfen. Bildung ist nur möglich, soweit auch die politisch-ökonomische Form materieller Reproduktion des gesellschaftlichen Lebens der Bildung bedarf. Politische Ökonomie der Erziehung und Bildung war immer alles andere als bloße Klage.

Die Forderung, Pädagogik als gesellschaftliche Funktion nicht nur zu akzeptieren, sondern erst einmal wirklich zu begreifen, wäre allerdings umso schärfer an eine sich aufgeklärt funktionalistisch gebende Theorie der Pädagogik zu richten: Wie erklärt sich denn gesellschaftstheoretisch – und nicht lediglich abstrakt systemtheoretisch – die unaufhaltsame Durchsetzung der Pädagogisierung individueller Lebensführung? Wovon ist dieser Mechanismus Funktion? Und könnte es nicht sein, daß sich Tenorths Behauptung einer längst auf breiter Front durchgesetzten pädagogischen Selbstkonstruktion der Menschen (Tenorth 1992, 136) ihrerseits noch als wenn auch bescheidener gewordene Autonomie-Illusion erweist, die sich zerschlagen würde, wenn die Beziehungen zwischen dem „System“ der institutionalisierten Pädagogik und dem System der Ökonomie konkret untersucht würden? Vielleicht, so die These, ist genau diese Art von Selbstbestimmung, deren Realität Tenorth im System der institutionalisierten Pädagogik auszumachen glaubt, funktionaler Ausdruck der Ansprüche, die eine reflexiv modernisierte Ökonomie heute an die Menschen stellt? Wäre nicht zu prüfen, inwieweit die Idee einer pädagogischen Verbesserung der Menschheit selbst noch Manifestation einer in sich widersprüchlichen Systemlogik ist, nämlich der Logik eines ökonomischen Mechanismus, welcher beansprucht, alle Bedingungen und Ressourcen seiner Reproduktion nach Maßgabe seiner Bedürfnisse konstruktiv aus dem eigenen Prozeß herauszusetzen? Denn was anders bedeutet die allgemeine und permanente Lernbereitschaft als Habitus denn als den allgemeinen und permanenten Anspruch der Menschen an sich selbst, sich zu verbessern; wenn auch nicht im traditionell moralischen Sinne der sittlichen Besserung, sondern im Sinne der modernen ökonomischen Moral des Marktes: als Erhöhung des persönlichen Marktwerts?

Was ich zeigen möchte, läßt sich in drei Thesen zusammenfassen:

1. Ent-fremdung bezeichnet in der Doppeldeutigkeit ihres Begriffs eine wesentliche Charakteristik unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung. In dem Maße nämlich wird die Welt den Menschen fremder, in dem sie ihre Fremdheit verliert, bis sie schließlich dann vollständig ent-fremdet wäre, wenn in ihr nichts Fremdes mehr existierte.
2. Im ökonomischen Wert wird die Welt auf eine rein subjektive Schöpfung reduziert. Das Kapital als prozessierender Wert entwickelt die Produktionstechnik zu einer umfassenden symbolverarbeitenden Weltmaschine.

3. Auch der Mensch hat nur Wert, soweit er selbst ihn schöpft. Die Selbstwertschöpfung des Menschlichen findet ihre Propagierung in der Bildungsidee.

I. These:

Ent-fremdung bezeichnet in der Doppeldeutigkeit ihres Begriffs eine wesentliche Charakteristik unserer gegenwärtigen gesellschaftlichen Entwicklung. In dem Maße nämlich wird die Welt den Menschen fremder, in dem sie ihre Fremdheit verliert, bis sie schließlich dann vollständig ent-fremdet wäre, wenn alles Fremde aus ihr ent-schwunden wäre.

Bildungstheoretisch gehören Bildung und Entfremdung eng zusammen. Dabei ist Bildung keineswegs ein Gegenbegriff zur Entfremdung. Zwar ist Bildung gedacht als das Einkehren in eine nicht-entfremdete Existenz. Aber sie ist auch gedacht als der Durchgang durch die Entfremdung.

Als ich Ende der 60er Jahre in Bonn Pädagogik studierte, war ich eine Zeitlang studentische Hilfskraft bei Josef Derbolav, dem renommierten Bildungstheoretiker und Nachfolger Theodor Litts auf dem Bonner Lehrstuhl. Meine Hauptaufgabe bestand darin, maschinenschriftliche Transskriptionen nach aufgezeichnetem Diktat anzufertigen. Jeden Morgen erhielt ich mehrere schallplattenartige Magnetofon-Scheiben, auf denen Derbolav seine tags zuvor dahingeraunzten Gedanken festgehalten hatte. So wurde mir, unterlegt vom ständigen Rauschen und Knistern der Scheibe, sozusagen höchst privatissime eine bildungstheoretische Vorlesung zuteil.

Ich war damals Fachschaftssprecher und Sympathisant des SDS. Josef Derbolav repräsentierte für mich die überkommene Ordinariatenuniversität, ein Denken im Elfenbeinturm, gepaart mit einem selbst durch die Turbulenzen der Studentenbewegung kaum erschütterten Bewußtsein von der katedralen Autorität eines deutschen Professors. Politisch war er mein Gegner. Dienstlich war er ein im Umgang höchst distanzierter, unpersönlicher Arbeit-Geber.

Aber von dem, was ich da niederzuschreiben hatte, wurde ich infiziert. Derbolav diktierte mir sozusagen direkt ins Hirn, und bestimmte theoretische Strukturen, die er da auf diesen schabenden, knisternden Tonträger raunzte, setzten sich in meinem eigenen Denken fest.

Dazu gehörte eine 3-Stufen-Theorie der Bildung, die er der Hegelschen Phänomenologie des Geistes entlehnt hatte. Auf der ersten Stufe seiner Entwicklung befindet sich der individuelle Geist ihrzufolge noch in fragloser Einheit mit der Welt, in die er durch Gewohnheit und Sitte selbstverständlich eingebunden ist. Wenn diese Einheit aufbricht und problematisch wird, hebt die zweite Stufe, die Stufe der Entfremdung an. Der subjektive Geist löst sich aus der Objektwelt und geht zu ihr auf Distanz. Geist und Welt werden einander fremd. Aber gerade diese Fremdheit bringt die Welt erst vor den durchdringenden Blick des Geistes. Sie ist die Bedingung der Bildung, die nun aus der Distanz die sachlich gewordene Welt zu betrachten, zu analysieren, transparent werden zu lassen und zu durchschauen vermag. Indem sie in ihrer Sachlichkeit durchschaut wird, wird die objektive Welt subjektiv angeeignet. Sie füllt den subjektiven Geist, versachlicht auch ihn. Und eben dadurch wird zugleich der subjektive Geist der sachlichen Welt zu eigen, an sie hingegeben.

Die Stufe der Entfremdung ist nach Derbolav die Bildungsstufe des Sachwissens. Sie ist für die Bildung des Menschen zur Menschlichkeit notwendig, aber nicht hinreichend. Hierzu muß sie in der dritten Stufe der Bildungsbewegung überschritten werden zur Gewissensbildung. Auf der Entfremdungsstufe verliert sich gleichsam das sich bildende Subjekt in der Sachlichkeit seines

Wissens. Es ist in einem gewissen Sinne nicht bei sich; und zwar deshalb, weil es sich dessen nicht bewußt ist, daß es gerade in der Hingabe an die Welt doch auch zu sich selbst findet, daß es in der Entdeckung der Sachen eigentlich das Wesen seiner selbst entdeckt: nämlich eine objektive Vernunft, die in den Sachen gleichermaßen waltet wie im subjektiven Geist. So schließt sich die Bildungsbewegung in der Heimkehr eines Geläuterten, der nun weiß, daß er Verantwortung trägt für das, wovon er sich einst trennte: den vernünftigen Zustand der Welt.

Diese bildungstheoretische Denkfigur hat damals eine außerordentlich große Faszination auf mich ausgeübt. Bei Hegel, in der Phänomenologie des Geistes, fand ich die Quelle, auf die Derbolav sich bezog, im Kapitel über den Geist, dessen Abschnitte überschrieben sind mit:

- A. Der wahre Geist. Die Sittlichkeit.
- B. Der sich entfremdete Geist. Die Bildung.
- C. Der seiner selbst gewisse Geist. Die Moralität.

Auch hier also die enge Verbindung, ja fast Ineinssetzung von Entfremdung und Bildung.

Und doch – bei aller Faszination blieb auch ein Unbehagen. Denn was war denn demzufolge eigentlich der Ertrag der Bildungsbewegung mehr als das Finden zu einer Wahrheit, die aller Bildung vorausliegt? Jemandem, der in der Studentenbewegung aktiv war, also Bildung als Beitrag zur gesellschaftlichen Veränderung im Sinne hatte, konnte nicht einleuchten, daß es einzig darum gehen sollte, eine angeblich immer schon bestehende Vernünftigkeit der Welt bloß einzusehen, und nicht darum, die Welt erst zur Vernunft zu bringen, Wahrheit erst hervorzutreiben.

Es war die Lektüre der Marx-Schriften, die es einerseits erlaubte, den Hegelschen Gedanken fortzuspinnen, andererseits aber auch dessen ersehnte Revision vorzunehmen. In den ökonomisch-philosophischen Manuskripten von 1844 hatte der damals 26jährige Marx die Entfremdungskategorie aufgegriffen und ihr eine neue, politisch-ökonomisch begründete Bedeutung gegeben.

Auch bei Marx bedeutete Entfremdung die Trennung von etwas Zusammengehörigem, aber nicht – wie bei Hegel und Derbolav – die Trennung des Geistes von der sachlichen Welt, sondern die Trennung der subjektiven leiblichen Arbeitskraft von den gegenständlichen Bedingungen ihrer Verwirklichung. Diese Trennung war für Marx keine philosophische Denkfigur, auch keine ewige, gesellschaftsunabhängige Bestimmung der menschlichen Lebensform, sondern eine „nationalökonomische Tatsache“ der bürgerlichen Gesellschaft, nämlich das den Klassengegensatz konstituierende gesellschaftliche Grundverhältnis von privatkapitalistischem Eigentum an den materiellen Bedingungen der Arbeit auf der einen und Eigentumslosigkeit derer, die über kein anderes Reproduktionsvermögen verfügten als über ihre bloße Arbeitskraft, auf der anderen Seite.

Entfremdung meinte bei Marx demnach – im Gegensatz zur heute populären Rezeption des Begriffs – primär kein Verhältnis der Menschen zu sich selbst. Sie bedeutete zuerst nicht, daß die Menschen ihr eigenes wahres Wesen verkennen, vergessen, verraten oder verfehlen. Mit Entfremdung bezeichnete Marx vielmehr das Verhältnis der Menschen zu einer verlorengegangenen, geraubten materiellen Welt: Reduktion auf ein Dasein, das aus eigener Kraft keine Vermittlung mit der materiellen Welt mehr eingehen kann. Eigentumslosigkeit wird gleichbedeutend mit Arbeitslosigkeit, und dies für ein Lebewesen, das ohne Arbeit nicht überlebensfähig ist. Arbeitslosigkeit ist somit kein vorübergehendes Schicksal, kein zufälliges Unglück, das dem einen widerfährt, dem anderen aber nicht. Arbeitslosigkeit wird zum sozialen Grundzustand eines auf Arbeit existentiell angewiesenen Lebewesens, zu seiner vorherrschenden Existenzform.

Wie radikal dieser Zustand der Entfremdung zu denken ist, kommt in folgendem Zitat aus Marx' Grundrissen der Kritik der Politischen Ökonomie zum Ausdruck. Zum Zeitpunkt ihrer Abfassung (1859) gebrauchte Marx den Begriff der Entfremdung schon nicht mehr. Er zog bereits die Kategorie der Abstraktion vor, die dann später in seiner ausgearbeiteten Werttheorie entscheidende Bedeutung erlangen sollte. Doch ging es um dasselbe Grundverhältnis. Das entmaterialisierte Arbeitsvermögen, so Marx, sei „die von allen Arbeitsmitteln und Arbeitsgegenständen, von ihrer ganzen Objektivität getrennte Arbeit. Die lebendige als Abstraktion von diesen Momenten ihrer realen Wirklichkeit existierende Arbeit ...; diese völlige Entblößung, aller Objektivität bare, rein subjektive Existenz der Arbeit. Die Arbeit als die absolute Armut: die Armut, nicht als Mangel, sondern als völliges Ausschließen des gegenständlichen Reichtums.“ (Marx 1859, S. 203)

Abstraktion widerfährt dem subjektiven Arbeitsvermögen ebenso wie den materiellen Produktionsbedingungen, Abstraktion nämlich von der Konkretion, in der die leibliche Existenz arbeitender Menschen verwachsen ist mit einer sinnlich wahrnehmbaren und praktisch bearbeitbaren äußeren Welt, welche ihre Bedeutung erhält im Hinblick auf das Lebewesen Mensch, als dessen erweiterter „unorganischer Leib“. Miteinander verwachsen sein ist der Wortsinn von Konkretion. Entfremdung ist, indem sie den einzelnen Menschen reduziert auf seine unmittelbare leibliche Existenz, gerade die Zerstörung der Konkretion der erweiterten Leiblichkeit, durch die Menschen einer materiellen Lebenswelt angehören.

Historisch fiel diese marktwirtschaftliche Realabstraktion zusammen mit der Aufhebung der feudalen Grundherrschaft, die ja noch die Zugehörigkeit der leiblichen Existenz arbeitender Menschen zum jeweiligen besonderen Grundeigentum als dessen Zubehör kodifizierte. Unter Bedingungen einer feudalen Gesellschaftsordnung blieb die Entwicklung der subjektiven wie der objektiven Produktivkräfte aneinander gefesselt. Es gab keine Bildung, die den Horizont bäuerlicher Arbeit auf dem Land, dem dieser Mensch zugehörte, hätte überschreiten können. Und es gab keine Entwicklung der Agrikulturtechnik, die sich hätte freimachen können von leibgebundener Instrumentalität.

Das kapitalistische Eigentum dagegen brauchte den Arbeiter, ledig dieser Bindungen. Und es brauchte die eigene Freiheit von allen Rücksichten auf leibliche Beschränkungen der Arbeit. Seine Einstellung war – jedenfalls auf dem Gebiete der Ökonomie – antifeudal, emanzipatorisch, freiheitlich. Nach der Zerschlagung aller feudalen Bindungen konnte die technische Seite der Produktion, das in Arbeitsgegenständen und Arbeitsmitteln materialisierte Kapital, endlich entwickelt werden, ohne Rücksichten auf die Begrenzungen und Sinnvorgaben der inneren menschlichen Natur nehmen zu müssen. Aber ebenso konnte und mußte die Bildung der Menschen, separiert von produktiver Arbeit, sich von nun an vollziehen ohne Rücksicht auf die Bindungen, die der Produktivität einer in die praktische Bewältigung konkreter Materialität der Welt einbezogenen Leiblichkeit auferlegt wären. Die kapitalistische Eigentumslosigkeit machte den einzelnen Menschen zur tabula rasa, ohne besondere Bestimmtheit, auf die zu achten wäre, „aber jeder Bestimmtheit fähig“ (Marx 1859, S. 204). Sie machte ihn, in bildungstheoretischer Terminologie, unbegrenzt „bildsam“. Deshalb gehört die Bildung zur Entfremdung und die Entfremdung zur Bildung.

So hatte die Trennung der arbeitenden Menschen von den materiellen Bedingungen ihrer Existenz zwei Seiten. Sie bedeutete zugleich Verlust und Gewinn an Macht. Verloren ging die Arbeit ermöglichende Bindung an die Materialität der besonderen Bedingungen, in denen Menschen sich vorfanden. Frei von feudalen Bindungen waren sie nicht mehr von Geburt im Stande der

Arbeit. Ob er arbeiten kann oder nicht, lag fortan nicht mehr im Ermöglichungsbereich des privaten Lebensumkreises von Menschen, die auf das Arbeiten angewiesen sind.

Der Ohnmacht und dem Ausgeliefertsein des Arbeiters entsprach auf der anderen Seite eine Entfesselung der produktiven Kräfte und gewaltige Steigerung der Macht über die Natur. Herausgenommen aus dem konkreten Lebens- und Arbeitszusammenhang von Menschen wurde die Natur erst das, als was sie uns heute erscheint: menschenleeres Material ohne eigenen Sinnzusammenhang, materieller Träger von Formen, die im Produktionsprozeß nach Gutdünken zu verändern sind. Es ist ein entscheidendes Merkmal kapitalistischer Produktion, daß die zu schaffende Form zum alleinigen Bestimmungskriterium des Produktionsprozesses erhoben wird. Das bedeutet technische Rationalität: Alle Redundanzen, das heißt alle Prozeßmomente, die nicht ausschließlich zur intendierten Form beitragen, werden eliminiert. Einflüsse auf den Produktionsprozeß und Beiträge zum Produkt, an denen die subjektive Formtätigkeit Grenzen erfährt, weil sie sich anderen als technischen Faktoren verdanken, werden nicht toleriert.

Dabei wurde die Anwendung der leiblichen Arbeitskraft in der Produktion denselben Kriterien der technischen und ökonomischen Effektivität unterworfen wie alle anderen Faktoren der Produktion. Und da die naturgesetzten Grenzen der Leiblichkeit letztlich nicht zu überwinden sind, muß der Tendenz nach diese letzte Barriere der Emanzipation der Produktion von ihren organischen Beschränkungen durch Eliminierung des Leibes aus der Produktion beseitigt werden. Soweit Menschen noch leiblich agieren im Produktionsprozeß, tun sie es nicht als Menschen, sondern als fleischliche Maschinen. Eben dadurch scheint paradoxerweise die Produktion erst vollkommen bestimmt vom menschlichen Zweck.

So standen sich von nun an subjektives und objektives Arbeitsvermögen in einer neuen, entmaterialisierten Polarität gegenüber. Was von Natur blieb, war ihre Formbarkeit; und was vom Menschen blieb, war seine Fähigkeit zur Formtätigkeit. Die Materialität aber der Natur und des Menschen begann zurückzuweichen und sich zu verflüchtigen. Die Formen, die die Menschen der Materie geben, haben dann kein Maß mehr an der vorgängigen Materialität der menschlichen leiblichen Existenz, sondern werden zu freien Setzungen, die lediglich noch der formalen Logik im Medium der Abstraktion zu gehorchen haben, während das Materielle als unwesentlicher Träger, eben als bloßes Material ohne eigene Dignität dient. Die Formen emanzipieren sich von der Materie. Sie verlieren ihren symbolischen Charakter. D.h. sie verweisen immer weniger noch auf etwas, das außerhalb der Systemwelten symbolischer Formen liegt. Sie verweisen immer mehr nur auf andere Symbole, die wiederum nur auf andere Symbole verweisen, in einer schließlich endlosen, gleichwohl geschlossenen systeminternen Verweisstruktur, die jedes Symbol funktionalisiert. Bedeutung reduziert sich so auf die funktionale Stellung in einem geschlossenen formalen System. Alles andere wird zur Störung.

Dadurch wird aber auch die Formtätigkeit selbst zu einer Tätigkeit der Formen, zur Funktion. Die Entmaterialisierung erfaßt auch den Menschen als formtätiges Subjekt. Die Differenz von Subjekt und Objekt, durch die Entfremdung erst zum Gegensatz zugespitzt, wird im Prozeß der Entfremdung auch wieder aufgelöst. Entfremdung schlägt um in eine neue Verschmelzung von Subjekt und Objekt. Der Mensch wird zur formgenerierenden Form, zu jener mathematischen Maschine, die nach einem ihrer Erfinder als „Turing-Maschine“ bekannt geworden ist. Damit wird er der Welt, die ihm als von ihm geschaffene gegenübersteht, wesensgleich. Er wird technisch reproduzierbar; zur Software, implementiert dummerweise auf der untauglichen, weil stör anfälligen, technisch nicht optimierten Hardware eines fleischlichen Körpers.

Es ist nicht verwunderlich, daß sich im Zuge dieser Entwicklung der Begriff der Wirklichkeit aufzulösen beginnt. Angesichts der Verwandlung der Welt in ein formales Artefakt wird bezweifelbar, daß es noch eine Referenz für die menschliche Formtätigkeit außerhalb ihrer selbst gibt. Materielle Produktion verliert offensichtlich an Bedeutung. Schon wird behauptet, Information werde zum ausschlaggebenden immateriellen Rohstoff und Produkt künftiger Produktion. Da scheint die Infragestellung einer Differenz von Symbol und symbolisierter Realität, von Simulation und simulierter Welt als plausibel. Und ebenso der nächste radikal konstruktivistische Schritt: der Schritt zur Produktion der Welt als vollkommen formalisierten Abbildes ihrer selbst, als Virtueller Realität, wie der paradoxe Terminus dafür heißt.

Entfremdung wird so zur Voraussetzung ausgerechnet für die Eliminierung des Fremden aus der Welt. Virtuelle Realität ist das Ende der Entfremdung im Sinne ihrer teleologischen Vollendung. Gerade dadurch wird diese Welt aber zugleich auch gespenstisch fremd. Gerade daß es einen unhintergehbaren materiellen Grund der eigenen Existenz gibt, der sich nicht durchschauen und in symbolischen Formen repräsentieren läßt, der vielmehr aller Formtätigkeit als Grund immer schon vorausliegt, diese Heteronomie und Fremdheit im Selbstverhältnis, daß kein Mensch letztlich auch nur sich selbst wirklich kennt und durchschaut, macht es aber doch wohl erst aus, daß Menschen sich wirklich fühlen können. Denn durch sie wissen sie sich der materiellen Welt verbunden, ist ihre eigene Rätselhaftigkeit Teil des Welträtsels.

Die entmaterialisierte Existenz der eigentumslosen Arbeiter, ihre ihnen sozial angeborne Unfähigkeit, ihre produktiven Kräfte zu verwirklichen, wird in der Virtualisierung der Welt tendenziell zum allgemeinen Gattungsschicksal. Virtuelle Realität wäre die vollende Resignation, in dieser Welt noch wirklich leben und arbeiten zu können.

II. These:

Im ökonomischen Wert wird die Welt auf eine rein subjektive Schöpfung reduziert. Das Kapital als prozessierender Wert entwickelt die Produktionstechnik zu einer umfassenden symbolverarbeitenden Maschine.

Nach der Marxschen Werttheorie hat in einer warenproduzierenden Gesellschaft eine Sache oder Leistung ökonomischen Wert, soweit in ihr „abstrakte Arbeit“ vergegenständlicht ist. Das knüpft an die vorhergehende Erläuterung des Entfremdungsbegriffs an. Abstrakte Arbeit ist auf reine Formtätigkeit reduzierte, aller Materialität entkleidete Arbeit. Im Wert erscheint daher kein Beitrag mehr zum Produkt, der einer anderen Quelle entspringt als subjektiver Formtätigkeit. Insbesondere verschwindet der Beitrag der Natur. Weder ist oder hat demnach Natur Wert, noch bringt sie Wert hervor.

Die ökonomische Wertkategorie ist nicht nur Ausdruck einer solchen Reduktion, sondern sie wird als Kapital selbst zu ihrem treibenden Subjekt. Aller Produktionssinn konzentriert sich auf die Wertproduktion, also auf ein Resultat ohne konkrete Qualitäten. Welche jeweiligen Gebrauchswerte Träger des Wertes sind, tritt ökonomisch vollständig in den Hintergrund. Weder sind die Produkteigenschaften noch die darauf bezogenen Bedürfnisse ökonomisch von Interesse. Im Wert werden sich alle Dinge und Leistungen qualitativ gleich. Nicht aus der Produktion von Qualitäten, sondern allein noch aus der Produktion von Quantitäten, genauer: von quantitativem Zuwachs bezieht der Prozeß seinen Antrieb.

Im Verwertungsprozeß, der auf sich steigernde Akkumulation von Wert zielt, wirkt die Wertabstraktion als permanente Nötigung zur technologischen Optimierung. Wer noch mit Methoden und Mitteln produziert, welche hinsichtlich der herzustellenden Form redundante Elemente enthalten, beispielsweise Rücksichtnahmen auf natürliche Rahmenbedingungen, auf natürliche Materialeigenschaften, auf kulturelle Traditionen, auf Gewohnheiten und Ansprüche der Arbeitenden, die von den Konkurrenten schon ad acta gelegt wurden, treibt einen Aufwand, der im Wert seiner Produkte nicht honoriert wird und wird über kurz oder lang vom Markt verdrängt. Technologische Optimierung aber findet insbesondere in der Leiblichkeit der arbeitenden Menschen unüberwindbare Schranken. Die Tendenz geht daher auf Ersetzung der lebendigen Arbeit durch technische Funktion.

Ausgerechnet die Produktionsweise, die im ökonomischen Wert ausschließlich noch die technische, formtätige Seite der Arbeit gelten läßt und jeden materiellen Naturbezug eliminiert, treibt daher mit ihrem Hunger nach Verwertung eine maßlose Entwicklung der Technik voran, welche ihre eigene Quelle sowohl des technischen Fortschritts wie der ökonomischen Akkumulation, die lebendige Arbeitskraft, ausschließt. Formtätigkeit als technische Funktion hingegen produziert keine Form (also auch keinen Wert), sondern spielt die Funktionen der produzierten Formen nur durch. Mit der Leugnung der leiblichen Herkunft des Werts beraubt sich die kapitalistische Ökonomie daher ihres eigenen externen Fundaments.

Im Kapital sehen wir die heute erst erreichte Gestalt der modernen Technik strukturell vorgebildet. Es fungierte bereits als symbolverarbeitende Maschine, seine Reproduktionskreisläufe schufen bereits kybernetische Welten, seine Logik repräsentierte schon eine Form künstlicher Intelligenz mehr als ein Jahrhundert, bevor die moderne Informationstechnologie erfunden wurde. Das Kapital (Marx spricht ja bezeichnenderweise vom „prozessierenden Wert“) ist ein endloser Algorithmus der Abstraktion von Natur, als dessen Prozessor die lebendige Arbeitskraft wirkt.

In der kaufmännischen Tätigkeit wurde dementsprechend in weiten Bereichen schon immer mit bloßen Symbolen operiert, zuerst mit edelmetallem Münzgold, das für all die Waren stand, die man für es kaufen konnte; dann mit Münz- und Papiergeld, das die Stelle des anderswo aufbewahrten Edelmetalläquivalents einnahm; seit Aufhebung der Golddeckung steht auch das reale Geld, das wir in der Tasche tragen, nur noch für einen von Vertrauen in seine Äquivalenz zu realen Gütern getragenen Konsens; im bargeldlosen Geldverkehr übernehmen nun flüchtige Zeichen, zuerst noch auf Papier geschrieben bzw. gedruckt, heute dargestellt durch Schaltzustände von Computern die Funktion des Geldes. Die Realität der Wirtschaft hat sich also längst in einer computersimulierten Geldmaschine ihr Abbild geschaffen, ein Abbild, das vor allem für Finanzkaufleute nichts anderes ist als ihre berufliche Realität, mit der sie Tag für Tag am Bildschirm konfrontiert sind. Dies läßt die Produktion als in sich geschlossenes Funktionssystem erscheinen, in dem nichts anderes wirkt als die Werts substanz, die abstrakte Arbeit.

Wenn heute von der Virtualisierung der Welt durch die modernen Informations- und Kommunikationstechnologien die Rede ist, darf also der ökonomische Hintergrund nicht ausgeblendet werden, vor dem diese Entwicklung stattfand und stattfindet: die Virtualisierung der Welt in der kapitalistisch vorangetriebenen Wertabstraktion. Das von der symbolverarbeitenden Maschine Kapital verarbeitete Geldsymbol verwies zwar noch auf bedürfnisbefriedigende Güter, insofern auf die Naturbasis der menschlichen Existenz. Doch schloß es in seinem Verweis bereits alles aus, was nicht dem eigenen Produktions- und Verwertungszusammenhang entsprang. Die im Geld symbolisierte Welt war schon immer eine natur- und geschichtslose Welt. Das leitet die Umkeh-

rung ein: Die funktionalisierte Welt der Produktion wird geprägt zur Selbstdarstellung des Kapitals, symbolisiert Kapital: alles sieht nach Geld aus. Das System schließt sich kybernetisch ab, wird zum Cyberspace. Die materielle Welt verflüchtigt sich zur bloßen Erscheinung von Wert, deren jeweilige konkrete Gestalt belanglos ist. Konstant und wesentlich ist nur der Wert. Worin sich Wert nicht ausdrücken kann, das wird außer Funktion gesetzt und höchstens noch als externe Störung, nicht jedoch mehr in seinen eigenen Daseinsansprüchen wahrgenommen. Was aber nicht mehr wahrgenommen wird, „verwahrlost“.

III. These:

Auch der Mensch hat nur Wert, soweit er selbst ihn schöpft. Die Selbstwertschöpfung des Menschlichen findet ihre Propagierung in der Bildungsidee.

Was keinen Wert hat, ist nichts wert. Dieser Satz spricht das Wertfundament der bürgerlichen Gesellschaft aus. Er bezieht seinen Geltungsanspruch zuerst aus der Warenproduktion, erweitert ihn aber auf alle Lebensbereiche. In ihm werden Haben und Sein identifiziert, so aber, daß das Werthaben das Primäre ist, das Wertsein daraus abgeleitet. Wert-haben fügt dem Wert-habenden etwas hinzu, was ihm zuvor nicht zu eigen war: eben Wert. Was Wert zum Haben erst erhält, ist eigentlich (in seinem Eigenen) nichts wert. Wert wird demnach verliehen, erworben, geschaffen. Darin, daß die Bewertung der Dinge ihnen Wert nur zumißt, sofern er ihnen verliehen wurde, äußert sich, wie Heidegger unter Bezug auf Nietzsches Wertkritik herausstellt, auf verdeckte Weise der totale Machtanspruch des wertenden Subjekts.

Nun ist Mündigkeit ein hoher, wahrscheinlich der höchste Wert, den unser traditionelles Bildungsdenken und unsere Pädagogik geltend machen. Kein Mensch aber kommt mündig auf die Welt. Der aller subjektiven Schätzung entzogene und nicht herstellbare „Wert“ von Herkunft und Geburt (Adel) wird im Übergang zur bürgerlichen Gesellschaftsform abgelöst durch den Wert, den ein Mensch erwirbt bzw. schafft, indem er mündig wird. Bildung zur Mündigkeit ist Erwerb bzw. Schaffung des Werts, den ein Mensch haben kann. Daß Mündigkeit der höchste Wert ist, bedeutet nichts weniger als die Entwertung der Herkunft eines Menschen, seines Geborensins, und die Entwertung dieses Menschen selbst, soweit er seine Bildung erst vor sich hat.

Zu Beginn der Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft war damit eine Frontstellung gegen den angeblich natürlich, da durch Geburt begründeten Herrschaftsanspruch des Adels verbunden. Mit dem Schwinden der gesellschaftlichen Relevanz adliger Herkunft aber blieb nur die Frontstellung gegen die Natur und alles naturhaft Begründete. Mündigkeit wird zum Gegenbegriff gegen Naturhaftigkeit. Ein Mensch wird zum (wertvollen) Menschen, indem er sich zur Mündigkeit bildet bzw. zur Mündigkeit erzogen wird. Wie alle Natur so ist auch seine Natur und damit er von Natur nichts wert.

Bildung zur Mündigkeit kann zur gesellschaftlich relevanten Idee erst werden, wenn die Arbeitskraft zur Ware geworden ist. Sie ist Ausdruck des Warencharakters; aber darin zugleich auch dessen Widerspruch. Untersuchen wir also den Warencharakter der Arbeitskraft.

Der Wert der Ware Arbeitskraft bemißt sich, wie Marx dargestellt hat, wie der Wert aller anderen Waren am Maß der Abstraktionsarbeit, die an ihr geleistet werden muß, um sie für Warenproduktion zu qualifizieren und nutzbar zu machen. Zu diesem Wert kann sie verkauft werden. Marx hat den Abschluß des Arbeitsvertrags demzufolge als Kaufvertrag, die anschließende An-

wendung der Arbeitskraft im Produktionsprozeß als Konsum der gekauften Ware interpretiert. Die Arbeitsleistung selbst erschien bei ihm als eine „Funktion“ der Ware Arbeitskraft, von der ihr Käufer nach seinem Willen Gebrauch machen kann.

Diese Interpretation des Arbeitsvertrags unterschlug jedoch, was Marx selbst für den Arbeitsprozeß herausstellte: die andauernde Beteiligung des Willens zur Arbeit, die gerade den fundamentalen Unterschied der lebendigen Arbeit zum bloßen Funktionieren einer Sache, zum Abruf einer in die Sache eingeschlossenen Funktion ausmacht. Der entschiedene Wille zur Anwendung der Arbeitskraft darf zwar bei ihrem Käufer vorausgesetzt werden, auf den die zeitweilige Verfügung über sie übergegangen ist. Doch der Wille des Käufers allein vermöchte die Arbeit einer nunmehr willenlosen Arbeitskraft keineswegs in Gang zu setzen. Die Motivation, aus der Arbeitskraft Profit zu schlagen, ist keine Arbeitsmotivation.

Indem der Arbeitswille von Marx unzulässig zur Funktion der Arbeitskraft erklärt und explizit den funktionalen Operationen einer Maschine gleichgesetzt wurde, übergang er nämlich das Paradoxon, daß die Abstraktion von der Natur eine Leistung ist, die vollziehen zu können eben jene Naturmitgift ist, welche die menschliche Gattung auszeichnet und die sich entsprechend auch in der Wertproduktivität der Arbeit manifestiert. Arbeit „geschieht“ nicht wie der Gärungsprozeß im Weinfaß geschieht (ein Vergleich, den Marx selbst im Kapital zieht). Sie wird getan; und daß sie getan wird, setzt nicht nur den Willen des Kapitalisten voraus, sein Kapital zu verwerten, sondern auch den des Arbeitenden, seine Arbeitskraft in Szene zu setzen.

Dieser Wille ist notwendig, aber nicht käuflich; jedenfalls nicht im Sinne des Äquivalenten-tauschs. Gekauft werden kann der produzierte Anteil des Arbeitsvermögens, nicht aber dessen subjektive Grundlage. An dieser Stelle muß also etwas anderes einsetzen, als durch Kauf und Verkauf erfaßt werden kann. Die verkaufte Arbeitskraft kann nicht wie andere Waren von ihrem Käufer benutzt werden. Der Verkäufer der Arbeitskraft kann deren Gebrauch nicht passiv über sich ergehen lassen. Er muß auf eine irgendeine Weise dafür gewonnen werden, die Subjektivität seines Arbeitsvermögens aktiv zu betätigen: er muß „motiviert“ werden. Die Frage nach der Motivation der Arbeitenden glaubte Marx sich nicht stellen zu müssen, da er davon ausging, daß der reine Selbsterhaltungstrieb als Begründung für die Arbeitsbereitschaft ausreichte.

Ich behaupte nun, daß Marx hier unzulässigerweise einen Grenzfall zur allgemeinen Bestimmungsgrundlage gemacht hat. Historisch ist dies mehr als verständlich, stellte dieser „Grenzfall“ zu Zeiten des frühindustriellen Kapitalismus‘ doch sicherlich den Regelfall dar. Weltweit dürfte auch heute noch gelten, daß die meisten Menschen sich zur Arbeit gezwungen sehen aus reiner Not und für die meisten Arbeitsverhältnisse die Frage nach einer Motivation jenseits der Existenznot keine nennenswerte Rolle spielt. In den Ländern, deren Kapitale den Weltmarkt beherrschen, hat sich die Situation aber in den letzten 100 Jahren dahingehend geändert, daß jener Grenzfall nicht mehr der Regelfall ist und die Marxschen Bestimmungen der Lohnarbeit und des Lohns als Entgelts des Werts der Ware Arbeitskraft nicht mehr hinreichend sind, das Verhältnis von Kapital und Arbeit in diesen Ländern und das subjektive Verhältnis der Arbeitenden zu ihrer Arbeit, damit auch den Auftrag der Bildung adäquat zu analysieren. Zwei Entwicklungen zumindest sind es, die hierfür ursächlich sind: Das Netz der sozialen Absicherung, das die Bereitschaft zum Arbeiten nicht mehr zu einer Frage des nackten Überlebens macht; und die Entwicklung der Arbeitsanforderungen, die zumindest für einen großen Teil der Arbeitsplätze ein „unbeteiligtes Geschehenlassen“ der Arbeit nicht mehr zuläßt, sondern Initiative, Kreativität, Entscheidungsfä-

higkeit, aktive Flexibilität von den Arbeitenden verlangt, Qualitäten, die ohne subjektive Anteilnahme, ohne eine gewisse Identifikation mit der Arbeit undenkbar sind.

Weil die Arbeitskraft verkauft ist, gehört ihre Leistung nicht dem Arbeitenden. In seinem Produkt kann der Arbeitende daher keine Bestätigung erfahren. Ebenso wenig in dem Prozeß, der zum Produkt führt. Für den Arbeitenden enthält seine Arbeit keinen ihm eignen Sinn, der ihn motivieren könnte. Ebenso wenig aber hat seine Bereitschaft, im Dienste eines anderen zu arbeiten, einen ökonomischen Wert, den er sich entgelten lassen könnte. Für die Motivierung bleiben daher nur zwei Möglichkeiten: die Identifikation mit dem fremden Willen, dem er sich unterwirft; und die Entgegennahme eines Entgelts ohne Gegenwert. Ich behaupte, daß dies beides heute in der Entlohnung der Arbeitskräfte enthalten ist. In den führenden Industrieländern, so meine These, ist der Lohn heute ein erstens den Wert der Arbeitskraft übersteigendes und zweitens die Identifikation mit dem fremden Willen förderndes und belohnendes Entgelt.

Beides gehört zusammen. Dadurch daß die Arbeitskraft zu einem über ihrem Wert liegenden Preis verkauft wird, wird der Arbeitende – anders als Marx es dargestellt hat – zum Komplizen ihrer Verwertung. Er ist nicht länger das unglückliche Objekt von Ausbeutung, sondern deren Nutznießer. Er arbeitet, und das heißt: er leistet abstrakte Arbeit und Mehrarbeit im eigenen Interesse. Er erleidet nicht, sondern vollzieht aus eigenem Willen die Abstraktion der Wertbildung. Keineswegs geduckt, „scheu, widerstrebsam, wie jemand, der seine eigne Haut zu Markte getragen und nun nichts anderes zu erwarten hat als die – Gerberei“ (Marx 1867, 191), sondern ganz anders: aufrechten Ganges betritt er die Stätte der Produktion. Er ist kein Geknechteter, Unterdrückter und Ausgebeuteter, sondern Partner, Herr, mündiger Produktionsbürger.

Doch ist er dies nicht von Natur aus; auch nicht aus der Natur der Arbeit heraus. Im Gegenteil: Die zur bürgerlichen Partnerschaft erforderliche Mündigkeit ist selbst Ergebnis harter Arbeit sowohl des einzelnen an sich als auch der Gesellschaft (bzw. ihrer damit beauftragten Agenten) an ihm: das Weg-Arbeiten seiner Naturhaftigkeit, die Hervorbringung eines Menschen, der sich aus der Hervorbringung, als Produkt seiner selbst, als Selbstschöpfung versteht, dessen Wert und Selbstwertgefühl aus diesem Produktsein und komplementären Produzentsein gebildet ist.

Das Verrückte daran ist, daß das Seiner-selbst-Herr-werden die Antwort auf einen Zwang ist, auf die gesellschaftlich produzierte Notwendigkeit kapitalistischer Lebensverhältnisse, Antwort auf die Enteignung der Natur, die dem „freien und ledigen“, nämlich eigentumslosen Menschen, der nichts hat als seine subjektive Arbeitskraft, widerfahren ist, daß also in der Notwendigkeit der Bildung zur Mündigkeit die Ohnmacht des seiner Natur beraubten Menschen zum Ausdruck kommt. Herrschaft, Herr-sein zeigt den Selbstverlust des Menschen an, soweit er Natur ist; und in der Abstraktion von der eigenen Natürlichkeit wird nur die Enteignung nachholend internalisiert, die historisch-gesellschaftlich vorausgegangen ist. Dem zur Arbeit bestimmten Menschen muß Wert verliehen werden, weil er kein Wert mehr ist. Zwar gehört er sich selbst und nicht mehr einem andern wie in vorangegangenen Epochen. Aber was ihm da gehört, ist an sich wertloses Material und muß erst durch Erziehungs- und Bildungsarbeit mit Wert versehen werden. Er ist – wie die Pädagogik in sicherem Gespür für den Kern ihrer nun anhebenden gesellschaftlichen Aufgabe der Humanisierung des Menschen feststellt – im Wesen ein Zu-Erziehender, Zu-Bildender.

Erst die erworbene Mündigkeit des zum Kapitalpartner erzogenen und ausgebildeten Produktionsbürgers verleiht dem erwachsenen Gesellschaftsmitglied jenen Wert, der sich am Markt reali-

sieren läßt, und versetzt es in die Lage, darüber hinaus bei der Verteilung des von ihm produzierten, ihm aber ökonomisch rechtens nicht zustehenden Mehrwerts berücksichtigt zu werden.

Zum Wertbewußtsein dieses so gebildeten, mündigen Menschen gehört das Doppelte: den Wert der Dinge zu kennen; und zu wissen, daß Wert nur haben kann, was der subjektiven Produktionsmacht entspringt. Der mündige Bürger ist sich seines (Markt-)Wertes bewußt, den er durch die Anstrengung marktgerechter Qualifikation erworben hat; und er ist sich dessen bewußt, daß er selbst es ist, der sich diesen Wert verliehen hat. Er weiß, daß er Wert hat und Quelle von Wert ist. Und daß nichts an ihm Wert ist, was nicht seiner Selbstbemächtigung entspringt. Mündigkeit ist der seiner selbst bewußte Wille zur Produktion als „Wille zur Macht“; „seinem innersten Wesen nach“ – wie Heidegger in einer seiner Nietzsche-Vorlesungen sagte – „ein perspektivisches Rechnen mit den Bedingungen seiner Möglichkeit, die er als solche selbst setzt. Der Wille zur Macht ist in sich Werte setzend. ... Der Wille zur Macht – und er allein – ist der Wille, der Werte will. Deshalb muß er zuletzt ausdrücklich jenes werden und bleiben, von wo alle Wertsetzung ausgeht und was alle Wertschätzung beherrscht: das ‚Prinzip der Wertsetzung‘“ (Heidegger 1941/42, 19), in meiner Diktion: der Leistungswille der „abstrakten Arbeit“. „Im Rechnen mit Werten und im Schätzen nach Wertverhältnissen rechnet der Wille zur Macht mit sich selbst. Im Wertdenken besteht das Selbst-Bewußtsein des Willens zur Macht, wobei der Name ‚Bewußtsein‘ nicht mehr ein gleichgültiges ‚Vorstellen‘ bedeutet, sondern das machtende und ermächtigende Rechnen mit sich selbst. Das Wertdenken gehört wesentlich zum Selbstsein des Willens zur Macht, zu der Art, wie er subiectum (auf sich Gestelltes, allem Zugrundeliegendes) ist. Der Wille zur Macht enthüllt sich als die durch das Wertdenken ausgezeichnete Subjektivität.“ (Heidegger 1941/42, 19) Im prozessierenden Wert, dem Kapital, ist diese sich in sich selbst zu gründen beanspruchende Subjektivität gesellschaftliche Struktur, in der abstrakten Leistungsbereitschaft und im Wert- wie Selbstwertbewußtsein des arbeitenden Menschen als dessen Mündigkeit psychisch inkorporiert.

Das Selbstwertbewußtsein des mündigen Subjekts ist sein Selbstbewußtsein als Machthaber. Das Insignium der Macht ist das Geld. Geld zeigt an, daß Macht aus Macht resultiert, daß Macht in Form prinzipiell grenzenloser Verfügung über die Dinge sich selbst generiert und steigert: Erstens erlaubt Geld den Zugriff auf die Dinge. Im Preis als geldförmigem Wertausdruck der Dinge zeigt sich zweitens, daß nur das an ihnen, worin sie Resultat ihrer Zurichtung auf und durch den subjektiven Bemächtigungswillen sind, Wert ist. Und drittens ist Geld als Kapital die Quelle seiner Selbstvermehrung.

Indem der einzelne den Wert seiner Arbeitskraft auf dem Markt realisiert, wird ihm bestätigt, wie weit ihm seine Selbstbemächtigung gelungen ist, er also Wert hat und Quelle von Wert ist, und zugleich damit das gesellschaftlich gültige Machtmittel an die Hand gegeben, über die auf die Bedürfnisse des bürgerlichen Subjekts zugerichteten Dinge zu verfügen. Im Erhalt des Lohns realisiert er sich als Mitinhaber gesellschaftlicher Macht.

Würde diese Macht nur reichen, seinen Marktwert zu erhalten, also sich als spezifisch qualifiziertes Mittel der Kapitalverwertung zu reproduzieren, erführe sie sich allerdings als begrenzt durch das fremde Interesse und die übersteigende Macht des Kapitals bzw. seiner Repräsentanten. Die im Kapital strukturell vorgebildete Macht der reinen Subjektivität fände im gesellschaftlichen Status der Arbeitskraft keine Entsprechung und lüde nicht ein zur Identifikation. Die durch das Arbeitseinkommen erlangte Macht über die Dinge reichte nur zur Bestreitung des notwendigen Lebensunterhalts und entpuppte sich als die Ohnmacht dessen, der sich noch ums bloße Überle-

ben sorgen muß. Nein – der Lohn muß die Fähigkeit des Subjekts zur Selbstübersteigerung als Ermöglichung permanent sich erweiternder Verfügung über die zugerichteten Dinge, als Teilhabe an prinzipiell grenzenloser Erweiterung der gesellschaftlichen Macht zum Ausdruck bringen. Der mündige Produktionsbürger ist nicht in die Grenzen der notwendigen Arbeit einschließbar; er muß Gelegenheit erhalten zur Überschreitung dieser Grenzen; er muß teilhaben können an jener Akkumulation der Verfügungsmasse über das Lebensnotwendige hinaus, die aus der Mehrarbeit entspringt.

Es gehören also meiner Auffassung nach zusammen: die Mündigkeit und der Mehrlohn, ein Lohn, der den Wert der ausgebildeten Qualifikation übersteigt, der Verfügung über mehr als das Reproduktionsnotwendige bereitstellt. „Der Proletarier“, sagte noch Heydorn, „wird in die Front der Herrschenden gezwungen, er wird selbst zum Herrscher, sein Minderwertigkeitskomplex findet ein Objekt für bisher verwehrte Identifikation, er darf auf Kosten des Menschen zum Menschen werden.“ (Hersch. 319) Wird er wirklich „gezwungen“? Hat er wirklich den psychischen Komplex eines „Minderwerts“ zu kompensieren? Die Eigner von Arbeitskraft reihen sich selbst ein in die Front der Herrschenden; sie sind Komplizen der Ausbeutung. Mündigkeit und Mehrlohn korrespondieren. Denn im Mehrlohn, der sie vom Mehrwert profitieren läßt, sieht sich die Subjektivität der Arbeitenden in ihrer Fähigkeit zur Selbstbemächtigung und Selbstüberschreitung in der gesellschaftlich gültigen Weise anerkannt: als erweiterte Machtteilhabe.

Der Preis, der dafür zu zahlen ist, besteht im Verzicht auf eigene Sinngebung in der Arbeit. Dort agiert der einzelne allein als Produktionsfaktor des Kapitals. Die produktive Macht, die er hier ausübt und erfährt, ist nicht die seine. Sein Können ist instrumentelle Qualität, „Funktion“ der Ware Arbeitskraft nicht anders als die Eigenschaften des Rohstoffs oder der technische Standard der eingesetzten Maschinen. Es wird entgolten im Wert der Arbeitskraft. Erst der Lohnzuschlag, der Mehrlohn vermittelt die Anerkennung und gesellschaftliche Schätzung der Subjektivität, der Arbeitsmotivation und der Bereitschaft zum Engagement im Dienste der Kapitalinteressen, also zur Selbstinstrumentalisierung. Realisiert wird sie außerhalb der Arbeit, wo über die bloße Reproduktion des instrumentellen Arbeitsvermögens hinaus aus dem Mehrlohn erweiterte Konsummöglichkeiten geschöpft werden können, in denen das Subjekt sich feiern und in der freien, nicht von Notwendigkeit diktierten Verfügung über die ihm zugerichteten Dinge seine Macht auskosten kann.

Bildung zur Mündigkeit ist Bildung zur Machtausübung, gegenüber der in den Dingen verfügbar gemachten äußeren Natur, aber auch gegenüber der inneren Natur des Individuums selbst. Die Anstrengungen der Bildung sind auch die Anstrengungen dieser Selbstdisziplinierung, in der das Individuum sich gegen sich selbst wendet und all das in ihm, was keinen Wert hat, weil es von Natur ist, in seinem Eigensinn leugnet und der wertgebenden Formung unterwirft.

So ist diese Bildung auch Bildung einer gespaltenen Subjektivität, welche in sich das Bedürfnis nach materieller Selbstverwirklichung durch Arbeit unterdrückt, um sich kompensatorisch im Konsum seiner Macht über die Dinge zu vergewissern und unproduktive, konsumtive Formen der Selbstverwirklichung zu entwickeln und zu pflegen. Das so gebildete Selbstbewußtsein ist – als funktionales – halbblind; unbewußt über seinen eigenen Zustand und unbewußt über die Bedingungen der Möglichkeit seines Zustandes. Diese Bildung öffnet nicht die Augen dafür, wodurch sie als Bildung, wenn auch in verstümmelter Form, möglich ist; und ebenso wenig öffnet sie die Augen dafür, daß sie verstümmelt ist und daß dies die immanente, von ihr selbst geschaffene Bedingung ihrer Möglichkeit ist. Sie ist unkritisch gegenüber der gesellschaftlichen Rea-

lität und unkritisch gegen sich selbst, gegen ihre eigene Komplizenschaft. Aber sie ist Bildung und nicht Qualifizierung. Und damit ist sie ein Risiko.

Denn als Bildung enthält sie zugleich den Widerspruch gegen ihre Funktionalisierung: das Potential der Selbstkritik. Aus der Immanenz des mündigen Geistes erwächst auch alle Kritik an den Bedingungen seiner Möglichkeit.

Es macht die Dialektik geistiger Machtausübung aus, daß sie vor sich selbst nicht haltmacht, daß sie auch noch die Blindheit für sich selbst, diese Ohnmacht des Machtwillens, nicht akzeptieren kann und so in einen schwindelerregenden Zirkel kritischer Selbstaufklärung treibt, wie ihn Ger- not Koneffke ausspricht: „Sie [die Mündigkeit] ist bürgerliche Mündigkeit und kann folglich sich nur bewähren, wenn sie die kritische Vergegenständlichung ihrer selbst zuspitzt auf die Vergegen- ständlichung der in ihr wirkenden Bürgerlichkeit, die ihre unumgehbare Einschränkung und daher das in ihr wirkende unumgehbare Moment von Nicht-Mündigkeit bedeutet, mithin den in ihr wirksamen, für sie konstitutiven Widerspruch.“ (Koneffke 1994, S. 11) Präziser habe ich dies nirgends formuliert gefunden.

In aller realen Bildung und realen Mündigkeit findet sich dieser Überschuß übers Funktionale. Doch ist dies nicht die Spur eines Gewesenen und Verlorenen, sondern eines noch nicht Gewe- senen und erst zu Gewinnenden. Kritische Selbstreflexion von Bildung, Bildung, die sich selbst zweifelhaft wird – das ist Bildungstheorie. Diese wird somit zum selbsttranszendierenden Mo- ment bürgerlicher Bildung (und eine andere als die bürgerliche Bildung haben wir nicht).

Sich selbst fraglich geworden, wird Bildung zum „utopischen Vermögen“, wie Hans-Jochen Gamm sagt. „Utopie ist konstitutiver Bestandteil der Bildung und Diagramm noch nicht endgül- tig gebrochener Hoffnung des Menschen.“ (Gamm 1983, S. 174)

IV. Schlußbemerkung

Ich wollte folgendes zeigen:

1. Entfremdung hatte bei Marx die Bedeutung einer Trennung von subjektivem und objektivem Arbeitsvermögen. Diese Trennung ermöglicht erst eine entfesselte Entwicklung der subjektiven wie objektiven Produktivkräfte. Denke ich von hier aus weiter, so gelange ich zu der Ein- sicht, daß Ent-fremdung schließlich zu einer von Marx bereits ahnungsvoll angedeuteten Vir- tualisierung der menschlichen Existenz führt, die sich heute in Gestalt Neuer Technologien manifestiert.
2. Wert ist jene ökonomische Kategorie, in der sich der totale Machtanspruch eines naturverges- senen Produktionssubjekts zur Geltung bringt. In der von Marx analysierten Logik des Kapi- tals finde ich jene symbolverarbeitende Maschine vorgebildet, deren technische Gestalt heute beginnt, die Produktion zu beherrschen.
3. Im Bildungsbegriff artikuliert sich das Selbstverständnis des bürgerlichen Subjekts als Macht- haber. Bildung ist aber auch die Kraft, die aus der Blindheit für diesen ihren eigenen Ermögli- chungs- und Motivationsgrund herausführen kann.

Was ich gemacht habe, ist nicht Beschreibung von Wirklichkeit. Ich habe versucht, eine in dieser Wirklichkeit enthaltene Tendenz oder Logik herauszuarbeiten. Darin liegt extreme Reduktion,

denn unsere Wirklichkeit ist weitaus mehr als Ausdruck dieser von mir skizzierten Logik. Wäre ich der Meinung, sie wäre nur dies, müßte man meiner Darstellung wohl einen apokalyptischen Zug entnehmen, der mir eigentlich fernliegt.

In der Regel habe ich nach einem Überlegungen wie den hier vorgestellten damit zu rechnen, daß ich nach praktischen Konsequenzen gefragt werde; schließlich vertrete ich die Pädagogik; und die ist doch wohl auch eine gesellschaftliche Praxis. Wozu also eine solche Theorie? Wo bleibt das Rettende, Tröstende, Hoffnung-Weckende, Ermutigende?

Ich möchte darauf an dieser Stelle nur eine prinzipielle Antwort geben, die unabhängig davon formuliert werden kann, was das von mir Ausgeführte für praktische Pädagogik bedeutet. Ich kenne kaum etwas Trostloseres als eine Theorie, die auf Ermutigung hin formuliert wird. Kritische Bildungstheorie ist nicht nur eine Theorie über Bildung, sondern darin selbst eine Erfahrung der Bildung, und zwar einer kritisch selbstreflexiven Bildung. Die so selbst erfahrene Bildung ist nicht eine Konsequenz, eine praktische Umsetzung oder gar Anwendung von Theorie, sondern deren immanenter eigener Drang.

Literatur:

- Gamm, Hans-Jochen: Materialistisches Denken und pädagogisches Handeln. Frankfurt a.M. - New York 1983
- Gamm, Hans-Jochen: Die bleibende Bedeutung eines kritischen Marxismus für die erziehungswissenschaftliche Diskussion. In: Zeitschrift für Pädagogik Beiheft 29 (1992). 59-73
- Heidegger, Martin: Nietzsches Metaphysik. Vorlesung Wintersemester 1941/42 (angekündigt, aber nicht gehalten). In: Gesamtausgabe Bd. 50. 3-87
- Heydorn, Heinz-Joachim: Über den Widerspruch von Bildung und Herrschaft. Frankfurt a.M. 1970
- Koneffke, Gernot: Pädagogik im Übergang zur bürgerlichen Herrschaftsgesellschaft. Studien zur Sozialgeschichte und Philosophie der Bildung. Wetzlar 1994
- Marx, Karl: Das Kapital. Kritik der Politischen Ökonomie. Erster Bd.: Der Produktionsprozeß des Kapitals (1867). Marx-Engels-Werke Bd. 23. Berlin 1959
- Marx, Karl: Grundrisse der Kritik der Politischen Ökonomie (1859). Nachdruck der Ausgabe Moskau 1939 und 1941. Frankfurt-Wien o.J.
- Marx, Karl: Ökonomisch-philosophische Manuskripte aus dem Jahre 1844. In: Marx-Engels-Werke Ergänzungsband I. Berlin 1973. 465-588
- Sesink, Werner: Politische Ökonomie der Erziehung und Bildung. In: Armin Bernhard u. Lutz Rothermel (Hg.): Handbuch Kritische Pädagogik. Weinheim 1997. 148-158
- Tenorth, Heinz-Elmar: Laute Klage, stiller Sieg. In: Zeitschrift für Pädagogik Beiheft 29 (1992). 129-139