Pseudonatur und Pseudokritik

Krahl, Kofler und die Kritik der Frankfurter Schule in praktischer Absicht

von Christoph Jünke

> Denn die Entfremdung ist niemals der ganze Mensch, auch innerhalb der allgemeinen Entfremdungssituation nicht. *Leo Kofler 1962*[1]

I. Hans-Jürgen Krahls Kritik

Vor fast einem Vierteljahrhundert, anlässlich des Todes von Theodor W. Adorno Anfang August 1969, schrieb einer seiner talentiertesten Schüler, der damalige Frankfurter Student und führende Aktivist des Sozialistischen Deutschen Studentenbundes, Hans-Jürgen Krahl, in der *Frankfurter Rundschau* einen bemerkenswerten Nachruf.[2] Nicht nur, dass Krahl das besondere des adornoschen Werkes auf kleinem Raum herauszuarbeiten versuchte, er zog von hier aus auch eine Linie zu den politischen Auseinandersetzungen der 68er Zeit im Allgemeinen und zu den politischen Auseinandersetzungen zwischen dem Frankfurter SDS und Adorno im Besonderen, die kurze Zeit zuvor für bundesweites Aufsehen sorgten.

Krahl beginnt seinen Nachruf mit der Feststellung, dass Adornos intellektuelle Biografie »bis in ihre ästhetischen Abstraktionen hinein von der Erfahrung des Faschismus gezeichnet [ist]«. Adorno selbst fand dafür das berühmte Bild des »beschädigten Lebens«. Ohne großen Umweg kommt Krahl auf das zu sprechen, was seiner Meinung nach die Beschädigung des beschädigten Lebens Adornos ausmacht. Adorno habe es nicht vermocht, schreibt er, »die private Passion angesichts des Leidens der Verdammten dieser Erde … in eine organisierte Parteilichkeit der Theorie zur Befreiung der Unterdrückten umzusetzen«. Und er führt aus: »Adornos gesellschaftstheoretische Einsicht, derzufolge ›das Nachleben des Nationalsozialismus in der Demokratie als potenziell bedrohlicher denn das Nachleben faschistischer Tendenzen gegen die Demokratie‹ anzusehen sei, ließ seine progressive Furcht vor einer faschistischen Stabilisierung des restaurierten Monopolkapitalismus in regressive Angst vor den Formen praktischen Widerstands gegen diese Tendenz des Systems umschlagen.«

Der Dreh- und Angelpunkt von Krahls Adorno-Kritik bezieht sich also auf das berühmte Problem von Theorie und Praxis. Adorno, so Krahl, teile »die Ambivalenz des politischen Bewusstseins vieler kritischer Intellektueller in Deutschland«, die »jede Praxis a priori als blind aktionistisch« denunzieren und nicht zwischen »einer im Prinzip richtigen vorrevolutionären Praxis und deren kinderkranken Erscheinungsformen in entstehenden revolutionären Bewegungen« zu unterscheiden wissen. Wie kein anderer habe Adorno den jungen, politisch bewussten Studierenden die »herrschaftsentschleiernden Emanzipationskategorien« vermittelt, doch die Adorno eigene Negation der spätkapitalistischen Gesellschaft sei abstrakt geblieben und habe sich, wie Krahl sagt, »dem Erfordernis der Bestimmtheit der bestimmten Negation verschlossen«. Diese abstrakt gebliebene Kritik der studentischen Protestbewegung habe Adorno in eine »von ihm selbst kaum durchschaute Komplizität mit den herrschenden Gewalten getrieben«.

Einige Monate später, Ende 1969, kam Krahl in Rundfunkgesprächen auf das Thema der immanenten Widersprüche der Kritischen Theorie zurück.[3] Die Leistung der Kritischen Theorie ist hier für Krahl die theoretische Erkenntnis der Gesellschaft als Pseudonatur, gleichsam als zweite Natur, die Erkenntnis von Verdinglichung und Fetischisierung. Auf diesem Wege werde die Gesamtgesellschaft als Herrschaftstotalität durchschaubar gemacht. Die Kritische Theorie, so Krahl, teile deshalb mit der bürgerlichen Tradition des deutschen Idealismus die Einsicht in die Bedeutung des Totalitätsbegriffs. Die Materialisierung dieses Totalitätsbegriffs, also seine inhaltliche Füllung im Hinblick auf Warenproduktion und Tauschverkehr teile sie dagegen mit der proletarischen Tradition. »Aber«, so Krahl über das, was hierbei fehlt, »der praktische Klassenstandpunkt, um es einmal so verdinglicht zu sagen, ist nicht theoretisch konstitutiv in die Theorie eingegangen.«

Krahl sieht hier ein Steckenbleiben im bürgerlichen Individualismus, der sich auch in der unkritischen Übernahme der Psychoanalyse zeige, die wesentlich auf bürgerliche Individualität fixiert geblieben sei. Ignoriert würden damit Individuierungsprozesse im proletarischen Milieu, die wesentlich über Klassenorganisationen vermittelt werden. Politische Organisierung sei eben auch, und diese Ebene hätten Adorno und die anderen Frankfurter nicht gesehen, gegenstandskonstitutive Praxis – eine Praxis also, die sich am praktischen Gegenstand der Politik erst entfalte. Sie sei zwar noch von der Irrationalität abstrakter Arbeit durchsetzt, enthalte aber schon Aufhebungen derselben, also eine Art solidarischer Verkehrsformen, die Atomisierungen und Isolierungen der Individuen gegeneinander aufhebe und auf diesem Wege zu einer anderen Einheit der Wahrnehmungs- und Begriffswelt führe.

Worauf Hans-Jürgen Krahl hier anspielt, ist, dass sich Teile der wissenschaftlichen Intelligenz, die er – marxistisch gesprochen – dem modernen Gesamtarbeiter zuschlägt, auch jenseits der traditionellen Arbeiterbewegung politisch organisieren können und mittels ihrer Organisation gesamtgesellschaftliche Emanzipationsprozesse in Gang zu setzen imstande sind, die revolutionären Charakter annehmen können. Gemeint sind hier natürlich der SDS und vergleichbare Organisationsformen, die Krahl als revolutionäre Subjekte betrachtet und die in der Lage seien, politisches Bewusstsein und politische, gegenstandskonstitutive Praxis zu entwickeln und auf diesem Wege den Käfig der verwalteten Welt aufzubrechen.

Das ist eine interessante These, die der Auseinandersetzung lohnen würde in einer Zeit, in der »1968« erneut ins Gerede gekommen ist. Doch darum geht es mir im Folgenden nicht. Worauf ich hinaus will, ist auch nicht, dass der in meinen Augen talentierteste (und leider bereits 1970 tragisch zu Tode gekommene) Marxist der deutschen Nachkriegsgeschichte auf der Höhe der 68er-Revolte eine Kritik der Frankfurter Schule aus dem Innern der Tradition selbst, als Schüler Adornos und gleichzeitig als zentrale Führungsfigur des Frankfurter wie des bundesdeutschen SDS, übt, die an Schärfe und Aktualität nichts verloren hat.

Mir geht es hier vor allem darum, dass eine solche Kritik 1969 gar nicht so neu war, wie sie den Anschein erweckte. Adorno, Horkheimer und die anderen haben die bundesdeutsche Linke



Hans-Jürgen Krahl

bereits in den 50er und frühen 60er Jahren beeinflusst. Sie sind bereits damals entsprechend geachtet und auch von links herausgefordert worden. Man kann das jetzt teilweise nachlesen in dem wichtigen Werk von Alex Demirovic über die Frankfurter Schule.[4] Demirovic beschränkt sich bei seiner Darstellung allerdings auf die aus den Reihen des SDS hervorgegangene Kritik an Horkheimer/Adorno. Als erstes typisches Beispiel nennt Demirovic bspw. die Kritik des Studenten Tworeck von 1957, der kritisiert, dass Horkheimer/Adorno sich in einen Elfenbeinturm zurückgezogen hätten und die Politik wie das Feuer scheuen würden.

Auch in den noch expliziter politischen Milieus stießen Horkheimer und Adorno auf starke Vorbehalte. Diese Kritik wurde jedoch nie ausformuliert oder theoretisiert. Theo Pirker bspw., der als Mitarbeiter von Viktor Agartz in den 50er Jahren eine der zentralen Figuren der linkssozialistischen Gewerkschaftsbewegung gewesen ist, hat seine nicht untypische Ablehnung der Frankfurter Soziologen in seinen Erinnerungen deutlich gemacht.[5]

Das gleichsam historische Verdienst, als erster die Frankfurter Sozialphilosophie grundsätzlich und theoretisch fundiert kritisiert zu haben, gebührt jedoch dem deutsch-österreichischen Soziologen und Philosophen Leo Kofler. Seit Beginn der 60er Jahre durchzieht Koflers umfangreiches Werk eine umfassende Kritik des von ihm so genannten Frankfurter »Marxo-Nihilismus«. Doch sein ehrgeiziger Versuch, eine zu den Frankfurtern alternative Sozialphilosophie zu formulieren, wurde bereits damals vollkommen verdrängt und ist heute weitgehend vergessen.[6]

II. Leo Koflers Kritik

Der seit Ende 1950 in Westdeutschland lebende marxistische Sozialphilosoph Leo Kofler[7] hatte Max Horkheimer, Theodor W. Adorno und Friedrich Pollock bereits zu Beginn der 50er Jahre kennengelernt, unmittelbar nach seiner Übersiedlung von Halle nach Köln, und hoffte anfänglich gar, für das Frankfurter Institut für Sozialforschung arbeiten zu können. Auch nachdem sich dies zerschlagen hatte, pflegte er gute Kontakte nach Frankfurt und zitierte vor allem Adorno mehrfach zustimmend in seinen Schriften. In privaten Briefen ließ er jedoch bereits Ende der 50er Jahre seinem Unmut freien Lauf. So bspw., als er sich im März 1958 bei dem jungen Frankfurter SDS-Genossen Oskar Negt darüber beklagte, dass die »adornosche Präpotenz (um nicht einen schärferen Ausdruck zu gebrauchen) einzelne Ihrer Gruppe ergriffen und nicht mehr aus ihren Fängen gelassen [hat]«[8]. Bereits hier, in diesem frühen Dokument der Entzweiung, wird deutlich, dass Koflers Kritik an Adorno und der Kritischen Theorie nicht unwesentlich gespeist wurde aus seinen praktischen Erfahrungen mit dessen Schülern, die er gut kannte. Denn Kofler war in den 50er Jahren, v. a. auch und gerade in deren zweiter Hälfte, einer der meistgefragten Referenten im Frankfurter SDS.[9] Koflers Adorno-Kritik ist so von Beginn an weniger eine Kritik an einem bestimmten Denker, sondern eine Kritik an der sich gerade herausbildenden *Frankfurter Schule*. Adorno wird »nur« insofern wichtig, als er die Grundlagen dieser Schulenbildung liefert.

Erstmals offen kritisierte Kofler Adorno in seiner Schrift *Zur Theorie der modernen Literatur. Der Avantgardismus in soziologischer Sicht* von 1962. In – durchaus eigenständiger – Anlehnung an Georg Lukács' ästhetischen Schriften kritisiert er hier den modernen künstlerischen Avantgardismus. Ende der 50er Jahre hatte die Veröffentlichung von Lukács' Schrift *Wider den missverstandenen Realismus* umfangreiche Kritik unter westlichen Literaturfachleuten und Rezensenten hervorgerufen, u. a. auch von Adorno. Kofler nun verteidigt Lukács' Ehrenrettung eines nichtstalinistischen Verständnisses des sozialistischen Realismus und wirft Adorno vor, er missverstehe den Ansatz von Lukács als halbstalinistisch und wolle stattdessen Realismus und Avantgardismus unerlaubterweise zusammen denken. Bei Adorno werde die schockierende Darstellung der Sinnlosigkeit zum emanzipativen Akt, so Kofler. Doch gerade den künstlerischen Avantgardismus betrachtet er als einen modernen scheinoppositionellen Nihilismus, von dem man sich als marxistischer Sozialist theoretisch distanzieren müsse: »Wer die Schilderung des Entfremdet-Negativen, nur weil sie rücksichtslos und offen durchgeführt wird, für Kritik hält, irrt. In diesem Sinne war der Nihilismus immer schon ›kritisch‹. Es ist eine alte Wahrheit, dass kritisch nur der grundsätzliche Bejaher (der Optimist) ist, weil er einen Maßstab besitzt, während der grundsätzliche Verneiner sich immer noch abgefunden und versöhnt hat.«[10]

1964 weitet Kofler diese zuerst auf Fragen der Ästhetik beschränkte, gleichsam konkrete Kritik aus. In einem der marxistischen Ästhetik gewidmeten Aufsatz in einer Studentenzeitschrift spricht er erstmals von einer Ontologisierung der Entfremdung durch Adorno.[11] Und in seiner ebenfalls 1964 erschienenen Schrift *Der proletarische Bürger* wirft er der Frankfurter Soziologenschule eine positivistische Verengung des Denkens vor. Einerseits sei man kritisch-links, doch andererseits versöhne man sich mit der entfremdeten Realität. Adorno unterliege – nicht zuletzt aufgrund der »berechtigte[n] Aversion gegen den östlichen Terror« – dem ideologischen und moralischen Druck des Westens und reinige die Dialektik »von aller ihr wesenhaft zugehörenden Programmatik der ›Verwirklichung der Philosophie‹«.[12] Erneut kommt Kofler auf Adornos Verteidigung der absurden Roman- und Theaterkunst zu sprechen, die übersehe, »dass die nackte Darstellung des Grauens den Zuschauer oder Leser zur verzweifelten Abfindung damit verleitet«, wenn sie nicht den Bezug zu jenem gesellschaftlichen Gesamtprozess herstellt, »in dem die entgegengesetzten Tendenzen ebenso wirksam sind, die Tendenzen der Zukunft«: »Die ihrer beabsichtigten Haltung nach fürs erste ›linke‹ Kritik an der Entfremdung (deren streckenweise Bedeutung in keiner Weise eingeschränkt werden soll) schlägt um in die unbeabsichtigte Akkomodation an die entfremdete Kultur des Bürgertums. Der vorne hinausgeworfene Positivismus hat sich hinten wieder eingeschlichen.«[13]

Auch hier wieder: Es ist vor allem Adornos Schüler Habermas, der die »theoretische Entrevolutionierung« auf die Spitze treibe. Dessen Konzept einer »kontingenten Dialektik« beschränke sich auf die bloß immanente rationale Kritik des Vorhandenen und passe sich den bürgerlich-kapitalistischen Verhältnissen an. Und in bemerkenswerter Vorwegnahme der Habermas-Kontroverse von 1968 sagt Kofler hier als Konsequenz von Habermas' Denken voraus: »Das heißt aber, dass Veränderung den anderen überlassen wird. Sollten aber ein paar Adornoschüler auf die Idee kommen, aus der torsohaften Kritik an der Entfremdung den Schluss zu ziehen, dass nach einer bestimmten Richtung

verändert werden müsse, so geht das nicht, denn das wäre ›Verwirklichung der Philosophie‹ und Einsatz für eine eschatologische Klassenlosigkeit – ganz nach dem Begriff der bürgerlichen Positivisten.«[14]

Mitte 1965 spricht Kofler in einer Tübinger Studentenzeitung bereits von den »pseudodialektischen Hintenherumreaktionären« der Frankfurter Richtung und kündigt eine eingehende Auseinandersetzung mit ihnen an.[15] Diese erfolgt Anfang 1966, in einem Aufsatz der Zeitschrift *Kürbiskern*, der später – leicht verändert – in das koflersche Werk *Der asketische Eros* (1967) eingegangen ist. Der Aufsatz »Die drei Hauptstufen der dialektischen Gesellschaftstheorie«[16] markiert den Höhepunkt der koflerschen Kritik, da er hier die Frankfurter Sozialphilosophie nicht nur in aller Schärfe kritisiert, sondern vor allem historisiert.

Für Kofler ist die Frankfurter Kritische Theorie gleichsam eine historische Zwittergestalt – ideologischer Ausdruck einer neuen geschichtlichen Übergangszeit. Im Verlaufe der Ideengeschichte markiere sie eine neue historische Stufe, die dritte Stufe der dialektischen Gesellschaftsphilosophie nach Hegel und Marx, die jedoch dadurch gekennzeichnet sei, dass sie partiell hinter Marx, zurückfalle, d. h. auf ein Theorie/Praxis-Verhältnis, das mehr Hegels als Marxens gleicht.

Die Kritische Theorie ist für Kofler nicht der einzige zeitgenössische Rückfall in vormarxsche Sozialphilosophie. Neben dem Frankfurter »hegelschen Weltgeist-Idealismus«[17] existiere auf



Leo Kofler

der Linken noch der Rückschritt in den mechanischen Materialismus des stalinistischen Denkens, den Kofler an anderem Orte ausführlich kritisiert hat.[18] Die Frankfurter Denkrichtung ist für ihn dagegen ein typischer Exponent dessen, was er die progressive Elite nennt (dazu weiter unten mehr), Teil einer neuen hegelschen Linken, wie er gelegentlich schreibt. Sie ist kritisch und nonkonformistisch, d. h., sie zieht in emanzipativer Perspektive die neuen Phänomene moderner Gesellschaften ins kritische Licht. Sie greift die spätkapitalistische Verdinglichung und Fetischisierung an und trägt damit zur allgemeinen Aufklärung bei. Sie überhöht diese Tendenzen jedoch »in quasi-philosophischer Manier zum allgemeinen, oder soziologisch ausgedrückt, zum negativen Schicksal von gleichsam unentrinnbarer Gewalt«[19], und verfalle damit partiell den ideologischen Mythen spätbürgerlichen Denkens: »Dem ideologischen Schein nach ist die Vollendung des kritischen Weges gerade dadurch erreicht«, schreibt Kofler 1967, »wenn erkannt ist, dass ausnahmslos alle Erscheinungen so total verdinglicht sind, dass es, mit Ausnahme der rein theoretischen Position der dialektischen Kritik selbst, an keinem Punkte einen Ausbruch geben kann. Es entsteht dann ein Bild einer restlos verdinglichten ›zweiten Natur‹ und damit … ein in vieler Beziehung falsches Bild von der heutigen Gesellschaft.«[20] Wer, wie er hier gegen Marcuse und Adorno gerichtet schreibt, außer einer rein theoretischen Position der dialektischen Kritik keine anderen Ausbruchsmöglichkeiten aus dieser zur zweiten Natur gewordenen Herrschaft der Verdinglichung sehen kann, dessen Theorie verdichte sich »zu einer Art nihilistischer Perspektive, die nicht ohne Wirkung auf das Handeln bleibt, sei es auch nur, dass von der Kritik an verantwortlichen institutionalisierten Mächten Abstand genommen wird«.[21]

Für Kofler schwankt die Frankfurter Kritische Theorie deshalb zwischen der marxistisch-kritischen Tradition, aus der sie kommt, und jenen bürgerlich-kulturellen Einflüssen, denen die kritischen Theoretiker sowohl der Herkunft nach, als auch aufgrund ihrer Abhängigkeit vom bürgerlichen Universitätsbetrieb, ausgesetzt sind. Er nennt sie deswegen im Anschluss an einen von Georg Lukács geprägten Begriff die nonkonformistischen Konformisten, spricht von einem nonkonformistisch getarnten Konformismus und sieht auch Unterschiede innerhalb der »Adorno-Strömung«. Ist Adorno für ihn »ein extremer Pessimist mit einem nihilistischen Pferdefuß«[22], so vermeide der Pessimismus Marcuses jeden Nihilismus. Zum neuen antimarxistischen Konformismus wird das Schwanken Adornos und Marcuses jedoch erst mit deren »Nachfolger« Jürgen Habermas, dem auch in der 1967 überarbeiteten Fassung dieses Artikels eigentlichen Adressaten der koflerschen Kritik, »denn er zieht die Konsequenzen, die in der gesamten Richtung angelegt sind«:

> Unter dem geschickt vorgegebenen Schein der totalen Kritik am Bestehenden – »kritische Theorie« als eine zugleich »kontingente« – und des Sichheraushaltens aus jeglichem Engagement wird die eingenommene neutrale Beobachterstellung zu einer Form des Sichabfindens mit dem Bestehenden und des Sicheinrichtens in ihm, belohnt durch eine distanziert-wohlwollende Samthandschuhbehandlung seitens der bürgerlichen Institutionen (unter anderem Universitäten, Presse, Rundfunk, Fernsehen, soziologische und philosophische Kongresse). Damit hat sie den Anspruch, eine dritte Kraft jenseits von Stalinismus und bürgerlicher Dekadenz zu sein und einen kritischen Neuhegelianismus als gesicherte methodologische Grundlage zu begründen, zugunsten jener Richtung verloren, die gleichfalls sich um eine streng kritische Abgrenzung gegen bürgerliche und stalinistische Entartungserscheinungen bemüht, aber das offen marxistische Engagement nicht scheut.[23]

Mit der letzten Richtung meint Kofler natürlich vor allem sich selbst – bereits in dem Aufsatz von 1964 hatte er den theoriepolitischen Streit zwischen Adorno und Lukács als einen »Streit unter Konkurrenten um die Führung innerhalb der neuhegelschen

Linken« interpretiert.[24] Und die materialistische Ursache des in der Frankfurter Schule symbolisierten theoretischen Rückfalls sieht Kofler in den zeitgenössischen Verhältnissen selbst begründet, in den spezifischen, zur »zweiten Natur« verhärteten Verdinglichungs- und Fetischisierungsprozessen der spätbürgerlichen Gesellschaft der zweiten Jahrhunderthälfte.

Die beiden letzten Aspekte verweisen auf den historischen und theoretischen Kontext, ohne den die koflersche Kritik der Kritischen Theorie unverständlich bleibt. Es handelt sich dabei um Koflers Analyse der spätbürgerlichen Gesellschaft und seine daraus abgeleitete Konzeption einer progressiven Elite, die ich hier beide kurz darstellen muss.[25]

III. Kontext: Spätbürgerliche Gesellschaft und progressive Elite

In der zweiten Hälfte der 50er Jahre hatte Kofler seine alten Studien zur bürgerlichen Gesellschaft wieder aufgenommen, um sie auf die spätbürgerlich-spätkapitalistische Zeit anzuwenden. Er bündelte seine Analysen in der 1960 erschienenen Schrift *Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus* und zeigt dort auf, inwiefern auch der sozialstaatlich gebändigte Nachkriegskapitalismus eine antagonistische, von Ausbeutung, Ungerechtigkeit und Herrschaft geprägte Gesellschaft geblieben ist, in der die einen haben, was den anderen fehlt. Noch immer gebe es Herr und Knecht, bürgerliche Elite und Proletariat. Und auch wenn letzteres mittlerweile materiell besser gestellt sei, es blieben ökonomische Abhängigkeit und Unsicherheit und es bleibe das Wissen um die gesellschaftliche Unterlegenheit, die Kluft zwischen Oben und Unten sowie das Bewusstsein davon.

Trotzdem hätten sich in dieser Gesellschaft die Herrschaftsmechanismen nachhaltig verändert: Repression verinnerliche sich zunehmend, Herrschaft »vergeistigt« sich. Das Ideologische überlagere das Soziale als Mittel gesellschaftlicher Integration, d. h., die gesellschaftliche Integration verlaufe stärker über die Ideologie als über das Soziale. Die spätliberale Gesellschaft habe ihre radikaldemokratischen und humanistischen Ansprüche aus frühbürgerlicher Zeit endgültig verdrängt und sei »nihilistisch«, d. h. hier soviel wie antihumanistisch, geworden. Freiheit werde im nihilistischen Liberalismus nur noch als negative gefasst, als *Freiheit von*, nicht mehr als *Freiheit zu* – bestenfalls als Freiheit des Konsums, so man ihn sich leisten kann.

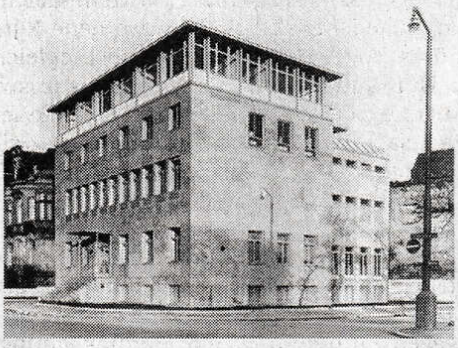
Die vermeintlich nivellierte Mittelstandsgesellschaft bleibt zwar für Kofler auch weiterhin eine repressive Klassengesellschaft, die Repression verliere jedoch zunehmend ihren offenen Zwangscharakter, weil sie politische und kulturelle Freiheit anbieten und so dafür Sorge tragen könne, dass die Individuen das Gefühl der Freiheit verinnerlichten. »Die moderne hochbürgerliche Form der Repression«, schreibt Kofler später, »verbirgt sich unter einem dichten Schleier scheinbar gewährter politischer und vor allem erotischer Freiheiten. Der gewährte Eros wird aber durch Unterwerfung und Verzicht im außerindividuellen Lebensbereich erkauft, und im individuellen kommt es eben deshalb auch nicht zu jener Wirkung, die die Ideologie vortäuscht. Die Askese ist die Begleiterscheinung des Eros, vielfach ihn wieder ganz verdrängend.«[26]

Anders jedoch als bei Herbert Marcuse, an dessen Arbeiten Koflers Analyse nicht zufällig erinnert – Kofler hatte Marcuse bereits in den 50er Jahren aufmerksam studiert und in Westdeutschland bekannt macht –, ist für ihn dieser Prozess spätkapitalistischer Verdinglichung kein eindimensionaler, kein scheinbar unausweichlicher. Der andauernde Klassenantagonismus schlage sich, so Kofler, auch weiterhin im Bewusstsein des einfachen, nicht vollständig angepassten Arbeiters nieder und könne, entsprechend konsequent betrieben, auch politisiert werden. Von der These einer vermeintlich hoffnungslos integrierten Arbeiterschaft hielt Kofler nichts. Obwohl gleichermaßen ein heimatloser Linker jenseits von Sozialdemokratie und Stalinismus wie die »Frankfurter«, hielt Kofler an Arbeiterbewegung und Klassenkampf fest. Die repressive Ordnung, darauf beharrte er immer wieder mit Nachdruck, vermag nicht, »die konkreten Umstände in ihrer vielfältigen Widersprüchlichkeit und in ihrer unvorhersehbaren Veränderung«[27] zu manipulieren. Auch innerhalb des verdinglichten ist kritisches Bewusstsein enthalten und damit auch die Möglichkeit humanistischer Aufklärung. Provozierend voluntaristisch schreibt er bspw. 1967: »Klassenbewusstsein ist heute das, was man daraus machen könnte, wenn man wollte!«[28]

Gerade weil Sozialdemokratie und Stalinismus mit ihrem positivistisch verengten, bürokratischen Denken nicht mehr fähig seien, über den realkapitalistischen und realsozialistischen Tellerrand hinweg zu blicken, und sie deswegen auf jeweils spezifische Weise vor der herrschenden Entfremdung kapitulierten, betrachtete Kofler sie als zwei Seiten einer abzulehnenden Medaille. Beide Strömungen sind für ihn Ausdruck einer umfassenden, die allgemeinmenschliche Emanzipation verhindernden Bürokratisierung der Arbeiterbewegung, die es aufzubrechen gelte. Diese Aufgabe übernimmt nun für Kofler die von ihm so genannte »progressive Elite«, mit dessen Theorie Kofler einen originellen Beitrag zur politischen Theorie geliefert hat.

Kofler konstatierte ein im Sinne sozialistischer Transformationsperspektiven historisches Versagen von Sozialdemokratie und Stalinismus und stellte sich die Frage, wer denn den Fortschritt praktisch verkörpere, wenn die für ihn historisch verantwortlichen Kräfte solcherart gescheitert seien. Die Geschichte, schreibt er in hegelianisierender Manier, lasse sich nicht betrügen und schaffe sich einen Ersatz, »dem die Aufgabe zufällt, den Übergang zu sichern«.[29]

Seit 1957 sah Kofler diesen welthistorischen Ersatz in einer



Das Institut für Sozialforschung in den 50er Jahren

neuartigen politischen »Elite«[30], die er wahlweise die progressive oder humanistische Elite nannte. Die Fronten, so Kofler, hätten sich verschoben: »Viele ›Sozialisten‹ stehen heute, zumeist ohne es zu wissen, dort, wo man sich dem geschichtlichen Fortschritt entgegenstemmt; viele, die dem Sozialismus noch mit Skepsis begegnen, aber sich ein liberal-fortschrittliches Bewusstsein bewahrt haben und verzweifelt gegen das Unterliegen unter den Prozess der menschlichen Deformation ankämpfen, geraten in eine Front mit dem Sozialismus.«[31]

Diese progressive Elite, ist, so Kofler in seiner 1960 erschienenen Studie *Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus*, oberflächlich betrachtet gar nicht existent. Sie ist keine besondere oder geschlossene Gruppe, kein homogener Teil einer bestimmten Klasse oder Schicht, sie ist vielmehr eine »amorphe Masse mit stark fluktuierenden Tendenzen« – heterogen in ihrer sozialen und politischen Zusammensetzung, heterogen in ihren sozialen und politischen Ansichten, heterogen in ihrem Habitus. Sie sitzt zwischen allen Stühlen, ist wider-



Theodor W. Adorno

spruchsvoll und unbeständig, gesellschaftlich machtlos und »doch ist sie da« und nicht ohne Bedeutung, denn sie wird von den Herrschenden gefürchtet und auch verfolgt, »wenn sie sich zu weit vorwagt«.[32] Wir haben es bei dieser progressiven Elite mit unabhängigen Individuen aus allen politischen und sozialen Milieus zu tun, »quer durch die traditionellen, sozialen und weltanschaulichen Fronten hindurch«[33], also jenseits der alten Front von Sozialismus und Nichtsozialismus. Die Progressiven führen am Rande der gesellschaftlichen Organisationen (in Parteien, Verbänden, kulturellen und religiösen Vereinigungen) oder als Individuen (Schriftsteller, Künstler, Wissenschaftler usw.) eine Art Pariadasein.

Entscheidend ist, dass Kofler in dieser progressiven, humanistischen Elite eine historisch eigenständige und entsprechend ernst zu nehmende politische Kraft gesehen hat. Er gab ihr nicht nur einen Begriff und eine Struktur, er sah in ihr auch eine gleichsam historisch-soziologische Notwendigkeit. Diese neue Elite könne zwar, fügte der überzeugte Marxist und Sozialist sogleich kritisch hinzu, »die zur Umwandlung der Gesellschaft historisch berufene Arbeiterbewegung nicht ersetzen. Sie bleibt ein bloßer und vorübergehender Ersatz für diese Bewegung in den Zwischenzeiten ihrer Erstarrung.« Sie sei jedoch »ein *unentbehrlicher* Gärstoff ... der die Gesellschaft vor der Todesstarre bewahrt«.[34]

Dieser unentbehrliche Gärstoff nehme die alten humanistischen Versprechen ernst und wende sich mal mehr mal weniger bewusst gegen die »Dekadenz«-Erscheinungen der spätbürgerlichen Gesellschaft, gegen Entfremdung und Verdinglichung. Gerade weil sie sozial, politisch und kulturell nicht gefestigt seien, neigten diese humanistischen Individuen nicht nur zur ironisch gebrochenen Auflehnung gegen das Bestehende. Ebenso neigen sie permanent dazu, so Kofler, dem Zwang der herrschenden Entfremdung zu unterliegen und sich in abwartender Passivität, in Kontemplation mal pessimistisch verzweifelnd, mal zynisch einzurichten. Typisch sei deswegen der für die progressive Elite deutliche Zug ins Utopische angesichts zunehmender Entfremdung und integrierter Praxis, der jedoch beständig umzukippen drohe in einen haltlosen und lebensfremden Utopismus.

Was Kofler hier als einer der ersten historisch beschrieben und analysiert hat, war der Aufstieg der Neuen Linken der 60er und 70er Jahre. Diese Neue Linke, im weitesten Sinne verstanden, umfasste Sozialisten und Demokraten, Arbeiter, Studierende und Bürger, die Antiatombewegung wie die Friedensbewegung, Künstler, Wissenschaftler und Gewerkschafter, Internationalisten und Befreiungstheologen. Sie war alles andere als homogen, aber nichtsdestotrotz eine identifizierbare Gemengelage – eine amorphe Masse mit stark fluktuierenden Tendenzen, entstanden aus einer politischen Konstellation struktureller Schwäche.

So sehr Kofler sie für historisch im Recht hielt und die neu-linke Programmatik in vielem teilte[35], so hielt er doch in alt-linker Tradition daran fest, dass die progressive Elite lediglich eine historische Übergangsgemeinschaft sein könne, deren historisch-politische Aufgabe nicht die Begründung einer neuen sozialen Bewegung ist, sondern die Rekonstruktion einer antibürokratischen, revolutionären Klassenbewegung. Zu diesem Zweck bedürfe es, so Kofler, eines neuen Bündnisses zwischen Intelligenz und sozialer Bewegung, einer Assoziation der progressiven Elite mit jenen in der Integration verharrenden Lohnabhängigen. Einzig der gemeinsame Kampf zur Rückeroberung gewerkschaftlicher und politischer Organisationen könne einen Ausweg aus der herrschenden Entfremdung weisen. Eine solche Bündnisperspektive verlange jedoch, wie er es in seiner 68er Schrift *Perspektiven des revolutionären Humanismus* so bildreich beschreibt, die Aufhebung der Trennung der beiden »ihrem Ursprung nach kritischen und oppositionellen Welten«. Sie verlange, dass sich die Welt der Fabrik, d. h. die Welt des vulgären und sturen Praktizismus, mit der Welt der Universität, d. h. der Welt hochentwickelter Abstraktion und selbstgefälligem Intellektualismus, wieder mische und gegenseitig beeinflusse.

Ein solches Ziel mutet der progressiven Elite in der Tat sehr viel zu, da beide Welten »eifersüchtig über ihren Bestand [wachen], denn eine neuerliche Verbindung ist nur über die Zerstörung der beiden Glashäuser möglich, nur über die Überwindung des Praktizismus einerseits und über die Selbstkritik des halbnihilistischen Nonkonformismus andererseits«[36]: »Die Zerstörung der beiden Glashäuser, die zu ideologischen Gefängnissen geworden sind, bildet die Voraussetzung für die Gesundung des revolutionären Humanismus.«[37]

★

Koflers Sicht auf mögliche regressive Momente innerhalb der progressiven Elite ist nun insofern entscheidend – und damit komme ich zur Kritischen Theorie zurück –, als er die »Adorno-Strömung« als eben solche regressive Elemente ausmacht. Sie sehen seiner Meinung nach aus der verwalteten Welt des Postfaschismus keinen wirklichen Ausweg. Während Marcuse noch auf die gesellschaftlichen Randgruppen orientiert, ist die Hoffnungslosigkeit bei Adorno fast schon Programm. Heißt es auf der Inschrift vor Dantes Hölle: »Ihr, die ihr hier eintretet, lasst alle Hoffnung fahren«, so könnte dies auch Adorno gesagt haben, freilich mit dem Unterton, dies als letztes moralisches Mittel des Aufbegehrens gegen das falsche Herrschende zu verstehen.

Genau gegen diesen Impetus wendet sich Kofler allerdings. Ähnlich wie Ernst Bloch ist auch er ein Hoffnungsphilosoph: »In aller menschlichen Tätigkeit«, schreibt er, »ist Hoffnung, denn alle Tätigkeit ist auf Ziele gerichtet, die noch nicht Verwirklichtes verwirklichen wollen.«[38] Die Selbstverwirklichung des Menschen erscheint ihm prinzipiell möglich, weil »die in den menschlichen Anlagen ruhenden Möglichkeiten ihrer allseitigen und ›unendlichen‹ Entfaltung im geschichtlichen Raume«[39] antizipierbar sind. Sowohl Bewusstsein als auch die als menschliche Tätigkeit gefasste Arbeit sind ihm dabei Garanten der Veränderbarkeit des herrschenden Status quo. »Umso mehr«, schreibt er 1966, »sind wir verpflichtet, mit Hilfe einer *wagenden* kritischen Theorie die Zukunft vorbereiten zu helfen und einem jeglichen Marxo-Nihilismus unsere Absage zu erteilen; wir haben kein Recht auf Vorentscheidungen pessimistischer Art, sondern sind als Humanisten daran gebunden, angesichts der sich eröffnenden ... Möglichkeiten unsere Pflicht zu tun, jeder in seiner Weise und an seinem Orte.«[40]

Koflers Bild einer »wagenden kritischen Theorie« markiert sehr gut seine Übereinstimmung wie seine Kritik zur Frankfurter Schule. Doch so ähnlich sie sich in vielem auch sind, Kofler wird zur *persona non grata*, zur Unperson der westdeutschen

Neuen Linken, v. a. wegen seiner Kritik der Kritischen Theorie. Er, der sich wie kein anderer mit Adorno und Co. auseinandersetzt, erntet weitestgehendes Schweigen, was ihn in eine gewisse Verbitterung und Verhärtung treibt. Seine Ende der 50er Jahre entwickelte und sein gesamtes Schrifttum bis in die 80er Jahre hinein durchziehende Theorie der progressiven Elite jedenfalls wird in keiner Weise rezipiert. Seine Nähe zur Neuen Linken bleibt einseitig. Sein ehrgeiziger Versuch, eine zu den »Frankfurtern« alternative Gesellschaftstheorie auszuarbeiten, hat keine Chance bei der jungen Intellektuellengeneration. Weder deren heftige Auseinandersetzung mit Adornos Rolle 1968 ändert daran etwas, noch die studentische Enttäuschung über Jürgen Habermas, der dem SDS 1967 Linksfaschismus vorwarf – so wie es Kofler vorhergesagt hatte. *Die Linke antwortet Jürgen Habermas* heißt ein 1968 erschienenes und viel diskutiertes Buch: Leo Kofler kommt darin nicht vor. Er selbst ist in der deutschen Diskussion lange schon verdrängt. Die Artikel und Bücher des Kölners erscheinen in jener Zeit vor allem in Österreich und in der Schweiz. Auch im bewegten Jahr 1968 ist Kofler außer mit seinem Buch *Perspektiven des revolutionären Humanismus* öffentlich nicht präsent. Und selbst der dort niedergelegte originelle Versuch, die scheinbaren Antipoden Lukács und Marcuse für die Neue Linke zusammen zu denken, wird von seinen Zeitgenossen nicht wahrgenommen. Auch nicht von Hans-Jürgen Krahl, der in keinem seiner Texte eine Kenntnis Koflers verrät. Vergleicht man beider Ansätze, so ist diese Nichtachtung umso merkwürdiger, als sich die Kritiken beider Denker an der Frankfurter Schule verblüffend ähneln.

IV. Theorie und Praxis im westlichen Marxismus

Kommen wir zu diesem Zweck noch einmal auf Hans-Jürgen Krahls Kritik der Kritischen Theorie von 1969 zurück. Was kritisiert er im Kern? Er hält Adorno und den anderen zunächst zugute, dass sie die moderne Pseudonatur gesellschaftlicher Prozesse entlarven und angreifen. Er stellt fest, dass konstitutiv eingegangen ist in die Kritische Theorie die Erfahrung des Faschismus. Er macht aber gleichzeitig deutlich, dass diese Fixierung auf die faschistische Erfahrung zu einem Steckenbleiben im bürgerlichen Individualismus geführt habe. Dies und das Nichtverstehen des proletarisch-sozialistischen Klassenkampfes habe ihre Kritik des Kapitalismus begrenzt, ihre Negation abstrakt werden lassen. Der praktische Klassenstandpunkt oder anders gesagt, die politische Organisationsfrage sei nicht organisch in ihre Theoriearbeit eingegangen. Dies alles habe sie in der zugespitzten Situation von 1968/69 zu Gegnern der studentischen Linken gemacht und in die Komplizenschaft mit den herrschenden Gewalten getrieben. Komplizenschaft mit den »herrschenden Gewalten« heißt hier in meinen Augen nicht Komplizenschaft mit »den Herrschenden«, sondern mit der herrschenden Ordnung allgemein.

Betrachten wir nun Koflers Kritik der kritischen Theorie, die mit Beginn der 60er Jahre offen einsetzt und 1966/67, also drei Jahre vor Krahl, ausformuliert ist[41], dann stellen wir hier weitgehende Übereinstimmungen fest. Auch für Kofler ist das Hauptverdienst der Frankfurter ihre spezifische Kritik der gesellschaftlichen Pseudonatur. Vergleichbar mit Krahl ist Koflers zentrale Kritik, dass sich die Frankfurter den ideologischen Mythen des spätbürgerlichen Denkens partiell unterworfen haben. Was bei Krahl die sanft angedeutete Komplizenschaft mit den herrschenden Gewalten ist, ist bei Kofler – einen Schritt weiter gehend – die Kritik der Frankfurter Scheinopposition, ihre Einordnung als »nonkonformistischer Konformismus«. Ebenso wie bei Krahl steht bei Kofler der marxistische Totalitätsbegriff im Zentrum der Auseinandersetzung. Und ebenso zentral der Begriff der Kontingenz, wobei Kofler ihn absolut negativ bewertet und



Besetzung des Instituts für Sozialforschung durch Studierende, 1969

Krahl dies eher offen lässt. Auch bei Kofler läuft die Kritik der Kritischen Theorie auf die Kritik des fehlenden Theorie-Praxis-Verhältnisses hinaus, auf Adornos – verdinglicht gesprochen – fehlenden Klassenstandpunkt. Es gibt weitere strukturelle Ähnlichkeiten: beider Kritik an der Übernahme individualistischer Psychologietheoreme oder die Tatsache, dass ebenso wie bei Kofler auch bei Krahl eigentlich Jürgen Habermas im Zentrum der Kritik steht. Und beide machen die Widersprüche Adornos für den Revisionismus von Habermas verantwortlich.

Ein großer Unterschied zwischen Krahls und Koflers Kritik ist, dass bei Kofler die »Erfahrung des Faschismus« – theoretisch, nicht biografisch – weitgehend ausgeblendet ist, nicht nur in seiner Kritik an den Frankfurtern, sondern mehr noch in seinem eigenen gesamten Werk. Ein schwieriges Problem, das den Rahmen dieses Aufsatzes sprengt. Übersetzt man diese Erfahrung jedoch ins Politische, geht es dabei vor allem um die welthistorische Niederlage der revolutionären Arbeiterbewegung. In dieser Form hat Kofler die »Erfahrung des Faschismus« durchaus verarbeitet – mit seiner originellen Theorie der progressiven Elite.

Kritisch gegen Kofler ist ebenfalls zu sagen, dass er sich im konkreten Detail nicht systematisch mit Adornos oder einer anderen Frankfurter Theorie auseinandergesetzt hat. Das hat zu einer gewissen Verzerrung oder Verkürzung der Kritik geführt, weil so naturgemäß die negativen Elemente betont und die positiven tendenziell vernachlässigt wurden. Trotzdem bleibt offensichtlich, dass die positiven Elemente durchaus auch bei Kofler klar benannt sind. Immerhin hat sich Kofler immer wieder mit Adorno, Marcuse und anderen auseinandergesetzt, was man umgekehrt leider nicht sagen kann.

Stärker würde ich deswegen einen anderen damit zusammenhängenden Aspekt bei Kofler kritisieren. Ich habe seine Theorie der progressiven Elite dargestellt, dargestellt, dass für ihn diese progressive Elite ein heterogenes historisches Übergangsgebilde ist, das die alten Trennlinien zwischen Sozialismus und Nicht-Sozialismus partiell auflöst und trotz seiner teilweise problematischen Tendenzen als ganzes positiv zu bewerten und historisch gerechtfertigt ist. Die Vertreter der Frankfurter Kritischen Theorie zählt Kofler trotz seiner Kritik an ihnen eindeutig zu dieser progressiven Elite. Wenn jedoch die progressive Elite und die Kritische Theorie als Teil derselben im historischen Recht sind, obwohl sie politisch nur gebrochen humanistisch

sind, kann man diese Gebrochenheit von revolutionär-humanistischer Warte aus kaum in derselben Weise kritisieren, wie man früher, zu Zeiten der sozialistischen Klassik, zwischen Sozialismus und Nicht-Sozialismus diskutierte. Eine rein polemisierend-entlarvende Kritik geht hier offensichtlich an den historischen Notwendigkeiten vorbei. Koflers Kritik hat oftmals jedoch etwas zuviel von dieser Entlarvungskritik und zu wenig von einer »aufhebenden Kritik«.

Soviel zu den Übereinstimmungen und Unterschieden von Koflers und Krahls Kritik der Frankfurter Schule. In einem Aspekt geht Kofler allerdings qualitativ über Krahl hinaus – und genau hier sehe ich die besondere Aktualität der koflerschen Kritik. Kofler löst seine Kritik aus den Fängen der beteiligten Persönlichkeiten und formuliert quasi eine Soziologie der Frankfurter Schule, die zu ihrer Historisierung beitragen kann. Er interpretiert die Kritische Theorie wie dargestellt als eine nach Hegel und Marx welthistorische dritte Stufe der dialektischen Gesellschaftstheorie. Diese dritte Stufe zeichnet sich dadurch aus, das sie hinter Marx auf eine Art des hegelschen Weltgeist-Idealismus zurückfalle, auf ein quasiphilosophisches, d. h. Theorie und Praxis erneut trennendes Gedankensystem, das partiell den Verdinglichungs- und Fetischisierungstendenzen spätbürgerlicher Zeit verfalle und einen letztlich konformistischen Nonkonformismus predige, der der spätbürgerlichen Gesellschaft als halboppositionelles Denken konstitutionell eingeschrieben ist.

Damit ist eine letzte, aufschlussreiche Parallele angesprochen. Mitte der 70er Jahre hat der britische Marxist und Historiker Perry Anderson den Versuch gemacht, den sog. westlichen Marxismus als eine übergreifende intellektuelle Tradition im 20. Jahrhundert historisch vergleichend aufzuarbeiten.[42] Seien es Horkheimer, Adorno, Marcuse oder Henri Lefebvre, Jean-Paul Sartre und Lucien Goldmann, seien es Georg Lukács, Karl Korsch oder Lucio Colletti – sie alle kennzeichne eine mal mehr, mal weniger nachhaltige Trennung von marxistischer Theorie und sozialistischer Praxis. Sie alle reagierten damit auf die Enttäuschung sowohl über die stalinistische Deformation von Sowjetgesellschaft und -marxismus als auch über die kampflose Kapitulation der sozialdemokratischen Arbeiterbewegung vor dem europäischen Faschismus. Wenn es noch einen entsprechenden Zugang zur politischen Praxis gäbe, so gelte er eher, wenn auch in gebrochener Form, der kommunistischen Bewegung. Mit der Loslösung von den politischen Zusammenhängen isoliere man sich vom proletarischen Milieu, akademisiere sich und werde zum oftmals isolierten Einzelkämpfer. Man beschäftige sich kaum mit Ökonomie und Politik, mehr mit Philosophie und Kultur. Man entdecke den frühen Marx, greife auf vormarxsche Denktraditionen v. a. des Idealismus und Hegels zurück und integriere auch zeitgenössische, nichtmarxistische Denksysteme, bspw. die freudsche Psychoanalyse. Im Vordergrund des theoretischen Interesses stünden v. a. erkenntnistheoretische Probleme und Fragen der marxistischen Methodik, die nun auf bisher vernachlässigte Gebiete wie die Ästhetik und Fragen des gesellschaftlichen Überbaus, der Kultur und Ideologie angewendet würden.

Auch Anderson spricht – ohne von Kofler Notiz zu nehmen – davon, dass der westliche Marxismus »als ganzer paradoxerweise den Weg von Marx' eigener Entwicklung in umgekehrter Richtung zurück[legte]«[43], und dass sich hinter deren gleichsam esoterischer Sprache ein soziologisches Problem verberge. Auch bei ihm steht das Theorie-Praxis-Verhältnis im Zentrum seiner Untersuchung. Und auch bei Anderson ist die Frankfurter Schule das Paradigma des westlichen Marxismus. Mit der Übersiedlung aus den USA nach Westdeutschland, schreibt er, bewegte sich das Institut für Sozialforschung »zusehend in Richtung auf eine Anpassung an die dortige bürgerliche Ordnung, zensierte die eigene vergangene und gegenwärtige Arbeit, um nicht mit den akademischen Empfindlichkeiten der Zunft in Konflikt zu geraten, und führte soziologische Untersuchungen mit konventionell positivistischem Charakter durch. Um sich an seinem neuen Standort zu tarnen, vollzog es einen nahezu vollständigen Rückzug aus der Politik.«[44] Auch Anderson meint, dass sich Marcuse gleichsam als linker Flügelmann eine revolutionäre Position erhalten habe, dass sich jedoch seine These von der Integration der Arbeiterklasse aus dem Kontext des spezifischen westlichen Marxismus – und weniger aus der Realität – herleite.

Koflers historische Einordnung der Frankfurter Schule liest sich vor diesem Hintergrund wie die ausformulierte Ideologiekritik des westlichen Marxismus. Koflers Theorie erlaubt uns die historisch einzigartige Wirkkraft der Frankfurter Kritischen Theorie in den zeitgenössischen ideengeschichtlichen Kämpfen zu verstehen und sie als spezifischen Ausdruck spätbürgerlicher Zeit historisch zu lesen. Dass die Kritische Theorie im heutigen Streit der Fakultäten für beides herhalten muss, für ein Modell größtmöglicher intellektueller Opposition[45] wie als Ausdruck einer intellektuellen Neugründung der Bundesrepublik[46], auch diese scheinbare Paradoxie lässt sich im Anschluss an Kofler mit einem kräftigen »Sowohl als auch!« auflösen.

Doch wenn uns Leo Kofler auch die früheste und systematischste Ideologiekritik der Frankfurter Schule und des westlichen Marxismus liefert, es versteckt sich hier auch eine Paradoxie bei Kofler selbst. Kofler ist selbst in zwar nicht allen, aber in wesentlichen Aspekten ein Vertreter des westlichen Marxismus, wie ich an anderem Orte dargestellt habe.[47] Und was Perry Anderson über das westlich-marxistische Verständnis von Theorie und Praxis ausführt, und was Kofler so sensibel wie früh registriert hat, trifft entsprechend auch Kofler selbst: Den westlichen Marxismus kennzeichne ein »trotzige[r] Theoretizismus«, der »das materielle Problem der Einheit von Theorie und Praxis als dynamischer Verbindung zwischen dem Marxismus und dem revolutionären Kampf der Massen völlig übergehe«, indem er von Beginn an behaupte, die beiden Begriffe seien identisch. Dies sei, so Anderson, gleichsam das Motto, »das über dem ganzen westlichen Marxismus in der Epoche nach dem Zweiten Weltkrieg steht. In diesen Sätzen zeigt sich eine Grundhaltung, die den gegensätzlichsten intellektuellen Positionen innerhalb des westlichen Marxismus gemeinsam ist.«[48]

Auch Kofler reduzierte gesellschaftspolitische Praxis zeitlebens auf Aufklärungsarbeit im weitesten Sinne, sah in der Theoriearbeit den wesentlichen Hebel einer erneuerten sozialistischen Praxis. Auch Koflers eigene Praxisvorstellung war deswegen zwar nicht falsch, aber eine reduzierte. Auch er beschränkte sich wesentlich auf Aufklärung und stellte nicht, wie Krahl sagen würde, die Organisationsfrage. Von hier aus betrachtet können wir die Frankfurter Schule und Leo Kofler als die beiden Extrempole des westlichen Marxismus ansehen, als den pessimistischen und den optimistischen Pol. Während der gesellschaftspolitische Ort von Horkheimer/Adorno jenes Universitätsmilieu war, in dem sich in den 60er Jahren die studentische Neue Linke formierte, war es bei Kofler die Bildungsarbeit in Volkshochschulen und Gewerkschaftskreisen. Koflers »Wahrheitspolitik«, um einen zentralen Begriff von Demirovic aufzugreifen, ist nicht – bzw. nicht in erster Linie – jene Rekrutierung und Stabilisierung intellektueller Eliten, die Adorno und Horkheimer theoriepolitisch vor Augen hatten. Er zielte mehr auf jene Menschen, die in den politischen und unpolitischen Verbänden, in Bildungsanstalten und kulturellen Vereinigungen potenzielle Träger einer erneuerten Schicht von progressiv-sozialistischen »Volkstribunen« gewesen sind.[49] Dass diese beiden Milieus in den Jahren vor und nach 1968 nicht zusammenkamen, spiegelt sich im theoriepolitischen Hegemoniekampf zwischen Kofler und den Frankfurtern.[50] Doch trotz aller nachhaltigen Unterschiede und trotz der Tatsache, dass sich Koflers Theorieproduktion um die Einheit von Theorie und Praxis bemühte, so vermochte auch er dieselbe »nur« *theoretisch* zu fassen – *praktisch* leisteten Adorno wie

Kofler »nur« gleichermaßen Bildungsarbeit. Auch Leo Kofler konnte sich letzten Endes nur begrenzt aus dem historischen Kontext des westlichen Marxismus lösen.

V. Helmut Dahmer im Horizont des westlichen Marxismus[51]

Seit den 50er Jahren, darauf hat zuletzt Alex Demirovic treffend hingewiesen, versichern sich bundesdeutsche Intellektuelle ihrer kritischen Haltung vielfach im Kontext und in der Tradition der Kritischen Theorie: »Ihrem Theoriekorpus werden seitdem die Maßstäbe entnommen, die für das Selbstverständnis der Intellektuellen, für den Ton, den Gegenstand und die Reichweite ihrer Kritik ausschlaggebend sind.«[52] Das gilt auch für Helmut Dahmer, der auf spezifische, durchaus gebrochene Weise in einer Tradition steht, deren Erbe heute wieder zum Streitobjekt öffentlicher und wissenschaftlicher Diskussionen geworden ist. Und erneut geht es dabei um eine Selbstvergewisserung linker Intellektueller, woher »wir« kommen, wo »wir« stehen und wohin »wir« wollen. Ein paar grobe Hinweise mögen deswegen abschließend zeigen, inwieweit das hier behandelte Thema auch für Leben und Werk Dahmers von Bedeutung sind.

Im Mittelpunkt von Dahmers Leben und Werk steht die sowohl linkssozialistische wie psychoanalytisch inspirierte Kritik der gesellschaftlichen Pseudonatur. Ein Anknüpfen an der Frankfurter Schule lag da nahe: Horkheimer und Adorno, Fromm und Marcuse sind die entscheidenden Vermittlungsglieder einer marxistischen Fortführung der freudschen Theorie. Trotzdem steht auch Dahmers Hauptwerk *Libido und Gesellschaft. Studien über Freud und die Freudsche Linke* (1973/82) für einen zumindest partiellen Ausbruchsversuch aus dieser Tradition. Wirft Hans-Jürgen Krahl Adorno vor, die Psychoanalyse nicht aus ihrem »spätbürgerlichen Konstitutionsrahmen« gelöst zu haben[53], so hat Dahmer gerade diese (über die Frankfurter Tradition hinausgehende) Aufgabe in seinem Hauptwerk geleistet und durch seine langjährige Redaktionsarbeit an der psychoanalytischen Zeitschrift *Psyche* vertieft.

Dass Dahmer anders als Adorno und Co. über den bürgerlichen Individualismus hinaus zu gehen vermochte, liegt sicherlich auch an seiner politischen Herkunft aus dem nichtuniversitären politischen Milieu der 60er Jahre, als er als junger Trotzkist im Rahmen der linksgewerkschaftlichen und linkssozialdemokratischen Szene agierte. Dies dürfte ihm ein tieferes Verständnis für die Probleme des proletarisch-sozialistischen Klassenkampfs vermittelt und ihn vor der oben thematisierten Frankfurter Komplizenschaft mit den Herrschenden bewahrt haben. Immer wieder fraternisierte Dahmer auch in seiner späteren Zeit als Hochschullehrer mit den oppositionellen Basisbewegungen gegen Entfremdung, Verdinglichung und Ausbeutung.

Diese praktische Parteinahme schlägt sich jedoch in seiner Theorieproduktion nur »gebremst« nieder. Die immer wieder mit Verve vorgetragene Kritik der gesellschaftlichen Pseudonatur (vgl. zuletzt *Pseudonatur und Kritik*, 1994, sowie *Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert*, 2001) spart das Thema der Pseudokritik gänzlich aus. Es mag ja sein, dass die Moral- und Wissenschaftskritik eines Nietzsche von großer Aktualität für eine Erneuerung der Soziologie ist.[54] Aber kann man über Nietzsche reden ohne seine reaktionäre Pseudokritik zu thematisieren? Anderes Beispiel: Als Soziologe fordert Helmut Dahmer zurecht eine Repolitisierung der Soziologie und eine internationale, praktisch eingreifende Organisation »progressiver Intelligenz«.[55] Doch Helmut Dahmer ist nicht nur als Soziologe gefragt. Als Linkssozialist weiß er, dass eine solche Organisation, ein solches Netzwerk – Bourdieu lässt grüßen – ohne klassenkämpferisches Milieu nicht weit trägt.

Zu Recht rekurriert Dahmer auf den späten Trotzki und dessen Antwort auf den geschichtsphilosophischen Pessimismus: »Wenn das Weltproletariat wirklich unfähig ist, die Mission zu erfüllen, die ihm der Gang der Entwicklung auferlegt hat, dann wäre offenbar ein neues ›minimales‹ Programm notwendig – zum Schutz der Interessen der Sklaven einer totalitären bürokratischen Gesellschaft.«[56] Aber sind wir heute nicht bereits weiter? Zum einen ist es sicherlich keine Ignoranz gegenüber der tiefen und nachhaltigen Niederlage der sozialistischen Linken, wenn man sagt, dass sich das Zerrbild einer totalitären bürokratischen (ebenso wie das der eindimensionalen) Gesellschaft *nicht* bewahrheitet hat. Zum anderen ließe sich auch aus diesem Minimalprogramm ein umfangreiches und praktisch anzugehendes politisches Projekt für die Jetztzeit ableiten.

Dahmers Theoriearbeit durchzieht ein stark kontemplativer Charakter und nur gelegentlich mischt er sich in die linken Bodenkämpfe ein. Je mehr er sich in diese einbringt (bspw. in seinen journalistischen Gelegenheitsarbeiten oder seinen Vorträgen), desto spürbarer wird das politische Feuer des trotzkistisch inspirierten Neuen Linken. Doch immer wieder schwingt bei ihm auch jener im westlichen Marxismus seine klassische Ausprägung findende Pessimismus mit, der den Möglichkeitsrahmen des blochschen oder koflerschen *Noch-Nicht* geringer schätzt als den Katastrophencharakter der bisherigen Geschichte.

Sicherlich, der weltgeschichtliche Zustand gebietet ein gerüttelt Maß an gesellschaftstheoretischer Vorsicht. Und zu Recht schrieb der schwedische Soziologe Göran Therborn vor wenigen Jahren, dass wir weltgeschichtlich erneut in einem »Frankfurter Moment« leben.[57] Trotzdem muss eine kritische Theorie, wie Leo Kofler schrieb, zu einem gerüttelten Maß auch eine *wagende* kritische Theorie sein. Die berühmte Doppelstrategie vom Optimismus des Willens und Pessimismus des Verstandes ist erfahrungsgemäß nicht sehr lange durchzuhalten. So sehr Theorie und Praxis in heutiger Zeit praktisch getrennt sein mögen, in der Theorie bilden sie eine Einheit, die immer wieder zu reflektieren bleibt.

Insofern spiegelt sich auch in Dahmers Weg das politisch-theoretische Schicksal der 68er Linken, genauer: der Neuen Linken wider. Nach ihrem Zerfall zu Beginn der 70er Jahre hat die Waffe der Kritik erneut die Kritik der Waffen verdrängt. Eine die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringende Dialektik der beiden steht noch aus. ★

Anmerkungen

1. Leo Kofler, *Zur Theorie der modernen Literatur. Der Avantgardismus in soziologischer Sicht*, Neuwied 1962, S. 107.
2. Hans-Jürgen Krahl, »Der politische Widerspruch der Kritischen Theorie Adornos«, in: Ders., *Konstitution und Klassenkampf. Zur historischen Dialektik von bürgerlicher Emanzipation und proletarischer Revolution*, Frankfurt 1971, S. 285–288 (ursprünglich in der *Frankfurter Rundschau* vom 13. 8. 1969 veröffentlicht).
3. Krahl, »Kritische Theorie und Praxis«, a. a. O., S. 289–297 (ursprünglich als Diskussionsbeitrag im Hessischen Rundfunk vom 4. 12. 1969).
4. Alex Demirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle. Die Entwicklung der Kritischen Theorie zur Frankfurter Schule*, Frankfurt 1999, Kapitel 7.
5. Martin Jander, *Theo Pirker über »Pirker«. Ein Gespräch*, Marburg 1988, S. 56ff. Ein weiteres Beispiel ist Wolfgang Abendroth, der jedoch seine ebenfalls dezidierte Kritik der Frankfurter erst nach 1968 offenbart hat. Im Übrigen ist er dabei stark von Leo Kofler beeinflusst worden.
6. Demirovic (a. a. O., S. 12) macht es sich zu einfach, wenn er eine Historisierung der Frankfurter Schule mit der Begründung ablehnt, sie sei »nicht hinreichend«.
7. Zum biografischen Kontext Koflers vgl. Christoph Jünke, »Freiheit wozu? Zur Einführung in Leben und Werk von Leo Kofler (1907–1995)«, in: Leo Kofler, *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit. Ausgewählte politisch-philosophische Texte eines marxistischen Einzelgängers*, Hamburg 2000, S. 7–29.
8. Der Brief ist nachgedruckt in Wolfgang Kraushaar, *Frankfurter Schule und Studentenbewegung. Von der Flaschenpost zum Molotowcocktail 1946–1995*, Bd. 2, Hamburg 1998, S. 102.
9. Vgl. dazu Demirovic, a. a. O., sowie ders., »Spannungsreiche Nähe«, in: *Mitteilungen der Leo-Kofler-Gesellschaft e. V.*, Heft 3, Oktober 1999, S. 34–45.

10. Kofler, *Zur Theorie der modernen Literatur*, a. a. O., S. 231
11. Zitiert nach dem Nachdruck »Zum Streit um eine marxistische Ästhetik«, in: Leo Kofler, *Avantgardismus als Entfremdung. Ästhetik und Ideologiekritik*, Frankfurt1987, S. 139–150. Erstmals 1964 als zweiteiliger Artikel in der Kieler Studentenzeitschrift *res nostra* und als ganzer in der Göttinger Studentenzeitschrift *Politikon* erschienen.
12. Leo Kofler, *Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus?*, Wien 1964, S. 105.
13. Ebd., S. 107f.
14. Ebd., S. 106.
15. Leo Kofler, »Revolutionäre Praxis heute?«, in: *Notizen. Tübinger Studentenzeitung*, Juni 1965. Nachdruck in: Ders., *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, a. a. O., S. 161–169.
16. Erstveröffentlichung in: *Kürbiskern*, Heft 2, 1966; im Folgenden zitiert nach dem Nachdruck in Kofler, *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, a. a. O., S. 170ff.
17. »Ist für Hegel der Weltgeist identisch mit der Vernunft, so für Adorno mit der Unvernunft«, ebd., S. 173.
18. Vgl. dazu meinen Artikel: »Koflers Stalinismuskritik«, in: Christoph Jünke (Hg.), *Am Beispiel Leo Koflers. Marxismus im 20. Jahrhundert*, Münster 2001, S. 238–258.
19. Kofler, »Die drei Hauptstufen der dialektischen Gesellschaftstheorie«, a. a. O., S. 173.
20. Leo Kofler, *Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie*, Wien 1967, S. 137.
21. Ebd.
22. Kofler, »Die drei Hauptstufen der dialektischen Gesellschaftstheorie«, a. a. O., S. 174.
23. Kofler, *Der asketische Eros*, a. a. O., S. 310.
24. Leo Kofler, »Zum Streit um eine marxistische Ästhetik«, in: Ders., *Avantgardismus als Entfremdung*, a. a. O., S. 139.
25. Ausführlich dazu meinen Beitrag: »Leo Kofler und die Neue Linke. Zur politischen Theorie der progressiven Elite«, in: *Am Beispiel Leo Koflers*, a. a. O., S. 298–323.
26. Kofler, *Der asketische Eros*, a. a. O., S. 15.
27. Ebd., S. 156.
28. Ebd., S. 320.
29. Leo Kofler, »Bert Brecht und die Neue Linke«, in: *Zur Kritik bürgerlicher Freiheit*, a. a. O., S. 143.
30. Der Begriff der Elite ist hier explizit nicht moralisch wertend verstanden, sondern als soziologische Beschreibung dessen, dass sich aus der unmündig, d. h. bewusstlos gehaltenen Masse einer Klassengesellschaft immer Einzelne durch ihr »höheres«, kritischeres Bewusstsein hervorheben.
31. Ebd., S. 140f.
32. Leo Kofler, *Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus*, Ulm 1960; zitiert nach der dritten, unter dem Titel *Die Vergeistigung der Herrschaft* erfolgten Auflage (2 Bde. Frankfurt 1986 und 1991), S. 346.
33. Ebd., S. 347.
34. Ebd., S. 348 (Hervorhebung *cj*).
35. Das hebt ihn deutlich und qualitativ von den Traditionsmarxisten, auch von Georg Lukács, ab.
36. Leo Kofler, *Perspektiven des revolutionären Humanismus*, Reinbek 1968, S. 73f.
37. Ebd., S. 75.
38. Kofler, *Vergeistigung der Herrschaft*, a. a. O., S. 314.
39. Ebd., S. 379.
40. Kofler, »Die drei Hauptstufen der dialektischen Gesellschaftstheorie«, a. a. O., S. 184.
41. Koflers Kritik erfährt in späteren Schriften (v. a. in *Technologische Rationalität im Spätkapitalismus*, 1971) eine Radikalisierung.
42. Perry Anderson, *Über den westlichen Marxismus*, Frankfurt 1978.
43. Ebd., S. 81.
44. Ebd., S. 56.
45. Vgl. Demirovic, *Der nonkonformistische Intellektuelle*, a. a. O.
46. Clemens Albrecht u. a., *Die intellektuelle Gründung der Bundesrepublik. Eine Wirkungsgeschichte der Frankfurter Schule*, Frankfurt/New York 1999.
47. Vgl. dazu Jünke, »Freiheit wozu? Zur Einführung in Leben und Werk von Leo Kofler (1907–1995)«, a. a. O.
48. Anderson, a. a. O., S. 109.
49. Vor diesem Hintergrund ist besonders ein Urteil des jungen belgischen Berufsrevolutionärs Ernest Mandel aus dem Jahre 1951 von Interesse. In einem ausführlichen Brief an Kofler bespricht Mandel das Manuskript (das erst 1955 als Buch erscheinen wird) von Koflers methodologischem Hauptwerk *Geschichte und Dialektik*. Trotz mancher Kritik im Einzelnen ist er voll des Lobes: Anders als die diversen Vulgarisierungsarbeiten zur Theorie des historischen Materialismus (Plechanow, Bucharin, Thalheimer und Kautsky) sei das koflersche Werk zwar schwerer verständlich, ermögliche aber »dadurch eine wirkliche Assimilierung der dialektischen Methode und erfähigt dadurch die Erziehung nicht von Epigonen, Apologeten oder ›roten Professoren‹, sondern von selbstständigen (revolutionären) Denkern – und das ist das größte Lob, das man überhaupt gegenwärtig einer Arbeit über den historischen Materialismus widmen kann!«
50. Dass dieser theoriepolitische Hegemoniekampf kein spezifisch deutscher war, verdeutlicht übrigens ein Blick auf die Auseinandersetzungen zwischen der ersten und zweiten Generation der britischen Neuen Linken (Raymond Williams, Edward P. Thompson, Perry Anderson u. a.).
51. Der aktualisierende Anhang erklärt sich daher, dass dieser Aufsatz für eine Festschrift zu Ehren Helmut Dahmers geschrieben wurde. Obwohl ich zu diesem Aufsatz ausdrücklich eingeladen und mein entsprechendes Exposé akzeptiert wurde, konnten sich die (aus dem Umfeld der Hamburger Stiftung für Sozialgeschichte – Reemtsma – kommenden) Herausgeber weder dazu durchringen, den Beitrag aufzunehmen, noch mir eine Begründung für ihre Ablehnung geben. Ein schönes Beispiel nicht nur für die Gepflogenheiten bürgerlicher Wissenschaftsproduktion, sondern auch für den anhaltenden Tabubruch, den Koflers Theorieproduktion für Deutschlands Intellektuelle darstellt.
52. Demirovic, a. a. O., S. 9.
53. Krahl, a. a. O., S. 291. Die Koflers gesamtes Werk durchziehende Kritik der freudschen Theorie ist bislang ebenso wenig thematisiert worden wie sein eigener sozialpsychologischer Ansatz. Auch Helmut Dahmer hat Kofler leider links liegen gelassen.
54. Helmut Dahmer, *Soziologie nach einem barbarischen Jahrhundert*, Wien 2001, S. 43ff.
55. Ebd., S. 28.
56. Leo Trotzki, »Die UdSSR im Krieg« (25. 9. 1939), in: Ders., *Schriften*, Bd. 1, Hamburg 1988, S. 1280f. Zitiert und diskutiert bei Helmut Dahmer, *Pseudonatur und Kritik. Freud, Marx und die Gegenwart*, Frankfurt 1994, S. 373–385.
57. So Göran Therborn in seinem Beitrag in diesem Heft.

Anzeige

Z. Zeitschrift Marxistische Erneuerung

14. Jahrgang, Nr. 54, Juni 2003, 224 S.

Nach dem Irak-Krieg

Unger – Neo-Gaullismus oder demokratischer Anti-Amerikanismus?

EU-Osterweiterung

Bohle – Imperialismus, peripherer Kapitalismus und EU / Wehrheim – Die BRD im Prozess der EU-Osterweiterung / Watzek – Auf dem Weg in die Zwei-Klassen-EU? / Bömer /Steinitz – EU-Osterweiterung aus der Sicht linker Ökonomen

Klassentheorie

Deppe – Arbeiterklasse und Arbeiterbewegung im 21. Jahrhundert

Konjunktur und Krise

Höhme – Konjunkturanalyse 2002/2003 / Hautsch – Neuformierung des Medienkapitals / Eicker-Wolf – Wie tragfähig sind die monetären Überlegungen von Marx?

Und:

Unger – Gesellschaft, Alltagsbewußtsein, Unbewußtes / Weißbecker – Heldengeschichte(n) / Jünke – Aktualität Leo Koflers

Sowie:

Berichte, Buchbesprechungen

Z Einzelpreis: 9,50 Euro (zzgl. Vers.); im Abo: 32,- Euro ; Auslandsabo 38,- Euro (4 Hefte/Jahr incl. Vers). Bezug: über e-mail, Buchhandel (ISSN 0940-0648) oder direkt: **Z-Vertrieb:** Postfach 500 936, 60397 Frankfurt/M. Tel./Fax 069 / 53 05 44 06

www.zeitschrift-marxistische-erneuerung.de
e-mail: redaktion@zme-net.de