

Werner Seppmann

Abstrakte Geschichtsphilosophie oder konkrete Sozialanalyse?

Zur Kritik von Hans Heinz Holz an Leo Kofler

I. Hans Heinz Holz hat das 2007 erschienene Buch von Christoph Jünke über Leo Kofler¹ zu einer fundamentalen Kritik an dem Theoretiker eines „revolutionären Humanismus“² und der „konkreten Utopie“³ genutzt.⁴ Gerade wegen der Grundsätzlichkeit seiner Kritik wäre es sinnvoll gewesen, wenn Holz sich auf eine solide Quellenbasis gestützt hätte. Der Reputation des Kritikers und der theoretischen Bedeutung des Kritisierten⁵ (eines „Urgesteins“ einer überall unangepassten marxistischen Linken“, [S. 141] wie Holz selbst sagt) wäre es angemessen gewesen, den Theorierahmen Leo Koflers stärker in Rechnung zu stellen, als es geschehen ist.

Problematische Konsequenzen hat es, dass Holz sich an zentralen Punkten seiner Kritik auf Jünkes Skizzen des Koflerschen Denkens stützt. Zwar hat Christoph Jünke ein gewichtiges Werk hinsichtlich der theoretischen und politischen „Verstrickungen“ Koflers innerhalb des Marxismus und der gesellschaftskritischen Diskussionen in der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, sowie der sozial- und zeitgeschichtlichen Bezüge seines intellektuellen Entwicklungsweges vorgelegt, das jedoch in einigen Passagen nicht besonders zuverlässig ist.⁶ Doch darüber später mehr.

Entsprechend der Vielgestaltigkeit des Koflerschen Werkes behandelt Holz mehrere thematische Komplexe, jedoch gelingt es ihm nicht, Koflers theoretischer Herangehensweise und der daraus resultierenden gesellschaftskritischen Erklärungskompetenz gerecht zu werden.

Holz beginnt seine Kofler-Beschäftigung mit einem Bericht über persönliche Begegnungen (vor allem 1966 bei Georg Lukács in Budapest) und spricht davon, Kofler als einen „schwierigen“ Menschen von „dogmatischer Sturheit“ (S. 141) erlebt zu haben. Es wäre interessant von Hans Heinz Holz zu erfahren, worin dieser Dogmatismus sich *bei diesen Begegnungen* geäußert hat. In der Dokumentation der Budapester Gespräche lässt er sich jedenfalls nicht erkennen.⁷ Auch wenn man die unzähligen Berichte über Leo Kofler von Mitstreitern, Zeitgenossen und Schicksalsgefährten (mit sehr unterschiedlichen

¹ Ch. Jünke, Sozialistisches Strandgut. Leo Kofler – Leben und Werk (1907 – 1995), Hamburg 2007

² Vgl.: L. Kofler, Perspektiven des revolutionären Humanismus, 2007

³ Vgl.: W. Seppmann, Philosophie der konkreten Utopie, in: UTOPIE kreativ, H. 60, Oktober 1995

⁴ H. H. Holz, Zum 100. Geburtstag Leo Koflers, in: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, Nr. 28, 2007; nachfolgend mit Angabe der Zeitzahlen im Text zitiert.

⁵ Vgl.: E. Bloch, Über Leo Kofler, in: E. Bloch, D. Garstka, W. Seppmann (Hg.) Marxismus und Anthropologie. Festschrift für Leo Kofler, Bochum 1980

⁶ Vgl.: W. Seppmann, Dialektische Substanz. Christoph Jünke über Leo Koflers Leben und Werk, in: junge Welt vom 30. Juli 2007

⁷ Vgl.: W. Abendroth, H. H. Holz, L. Kofler, Th. Pinkus, Gespräche mit Georg Lukács, Reinbek 1967

lebensgeschichtlichen Hintergründen) Revue passieren lässt (Jünke berichtet in seinem Buch über einige von ihnen), steht die Charakterisierung Koflers durch Holz sehr einsam dar. Damit ist nicht in Frage gestellt, dass Kofler seine Positionen mit Eifer dargestellt und hartnäckig vertreten hat, jedoch nicht erfahrungsresistent war oder argumentativ eindimensional agierte. Die Behauptung, dass er historische und soziale Entwicklungen einem Schema untergeordnet und ihm „die Freiheit des methodischen Umgangs mit dem Material gefehlt habe“ (S. 142), dürfte sich durch die bloße Kenntnisnahme des beträchtlichen Werkkomplexes als wenig plausibel erweisen. Denn dessen konstitutives Merkmal – davon wird später noch zu reden sein – ist die permanente Inbezugsetzung von Detailforschung und Totalitätsanalyse, fundiert durch einen profilierten historischen Sinn und eine ungewöhnliche Sensibilität auch für Aspekte des Alltagslebens, die intellektueller Wahrnehmung meist verborgen bleiben.⁸

Aufgrund eines langen persönlichen Kontakts, der immer auch durch theoretische Kontroversen über das Spannungsverhältnis von „traditionellem“ Marxismus und einer „Kritischen Theorie“ (deren ideologische Anpassungstendenz Kofler als einer der ersten herausgearbeitet hat), bekommt die Einschätzung des Adorno-Schülers Oskar Negt besonderes Gewicht: „Kofler ist sicherlich innerhalb der marxistischen Tradition das, was man als einen sehr eigensinnigen Menschen bezeichnen könnte, aber kein Dogmatiker. Die wirklich eigensinnigen Menschen sind nie Dogmatiker, aber halten an dem fest, was für sie einmal wichtig war, und opfern Kategorien nur unter der äußersten Beweislast ihrer Unwahrheit. Sie schließen sich nicht Moden an und geben nie das auf, was geschichtlichen Erfahrungsgehalt repräsentiert.“⁹

II. Von seiner Kategorisierung der Person geht Holz unmittelbar zur Bewertung von Koflers Buch „Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ über, in dem er nicht nur jene von ihm konstatierte „dogmatische Sturheit“ am Werke sieht, sondern das ihm auch geeignet scheint, dem Autor wissenschaftliche Verlässlichkeit und Kompetenz abzusprechen: Koflers „Geschichtskonstruktionen sind ... häufig sachlich unzuverlässig und als systematischer Entwurf künstlich.“ (S. 142) Nun hat dieses Buch mittlerweile eine nicht unbedeutende Rezeptionsgeschichte aufzuweisen, in der solche Einschätzungen noch nicht vorgekommen sind. In der Regel gingen die Bewertungen in die Richtung der Rezension im „Argument“ (dessen tonangebenden Mitarbeiter mit Kofler normalerweise eher „Schwierigkeiten“ hatten), in der davon gesprochen wird, dass Kofler „ein Stück materialistischer Geschichtsschreibung

⁸ Vgl.: L. Kofler, Staat, Gesellschaft und Elite zwischen Humanismus und Nihilismus, Ulm 1960

⁹ O. Negt, Kritik als Kopf der Leidenschaft. Zur Bedeutung Leo Koflers für einen kritischen Marxismus, in: Die versteinerten Verhältnisse zum Tanzen bringen. Beiträge zur marxistischen Theorie heute, Berlin 1991, S. 22f.

[bietet], wie es ähnlich imponierend heute nur noch selten zu finden ist.“¹⁰ Zu einem positiven Urteil kommt auch der Autor einer breit angelegten Vergleichsstudie über die verschiedenen kritischen Interpretationsversuche (Borkenau, Wittvogel, Horkheimer, Groethuysen, Kofler, DDR-Historiographie) der Entwicklungsgeschichte der bürgerlichen Gesellschaft: „Dem Ziel einer marxistischen Gesamtdarstellung am nächsten gekommen [ist] bisher zweifellos Leo Kofler“.¹¹

Natürlich können die Urteile über wissenschaftliche Leistungen weit auseinandergehen. Aber bei der Positionierung von Holz, die dem *Rezeptionstrend* dimentral entgegengesetzt ist, drängt sich zunächst die Frage auf, welche Bewertungskriterien dem gestrengen Urteil zugrunde liegen. Ein wissenschaftliches Werk kann nur im Kontext vergleichbarer Arbeiten und in Bezugsetzung zum wissenschaftlichen Diskussionsstand, jedoch auch nicht ohne Berücksichtigung seines Selbstanspruchs und Erkenntnisinteresses hinreichend bewertet werden. Weder ging es Kofler um eine historische Quellenarbeit (eine solche nicht vorgelegt zu haben, wird von Holz ebenfalls moniert), noch um eine systematische Geschichtsdarstellung. Die wissenschaftlich Absicht war „bescheidener“ – und doch ungleich ambitionierter: Koflers Untersuchungsrahmen ist die bürgerliche Gesellschaft von ihren frühesten Anfängen bis an die Schwelle ihres Niedergangs - jedoch nicht in formationstheoretischer, geschweige denn in geschichtsphilosophischer Absicht. Kofler geht es primär um die Darstellung der Rolle des ideellen Moments (des Ideologischen) im historischen Prozeß und zwar explizite in Opposition zu abstrakt-deterministischen Auffassungen: Denkmuster und Weltbilder werden als Ausdruck ökonomischer, sozialer und kultureller Konstellationen dechiffriert und dabei ihrer Funktion bei der Bewältigung praktischer Lebensprobleme besondere Aufmerksamkeit geschenkt. Kofler wollte, wie er es selbst formuliert hat, die Methode, die er in seiner (in den frühen 40er Jahren im Schweizer Exil verfassten) „Wissenschaft von der Gesellschaft“¹² expliziert hatte, „an Hand einer erheblichen Zahl von noch offenen oder nicht ausreichend gelösten Problemen der neuzeitlichen Geschichte verifizieren.“¹³

Über die Darstellung ideologischer Funktionsmechanismen im historischen Prozeß hinaus, geht es Kofler um die sozialtheoretische Konkretisierung der Marxschen Auffassung vom Menschen als ein auf die gesellschaftlichen Umstände reagierendes und mit Bewusstsein handelndes Wesen. Sein Thema ist das Wechselverhältnis zwischen den sozio-ökonomischen Existenzbedingungen, die die Menschen – so Marx – selbst „gemacht“ haben¹⁴ und die geistigen und praktischen Reaktionen auf diese „Umstände“.

¹⁰ R. Tiedemann, Rezension von Leo Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, in: Das Argument, Juli 1967, S. 205f.

¹¹ U. Haltern, Bürgerliche Gesellschaft. Sozialtheoretische und sozialhistorische Aspekte, Darmstadt 1985, S. 25

¹² S. Warynski (Pseud. für Leo Kofler), Die Wissenschaft von der Gesellschaft, Bern 1944

¹³ L. Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Darmstadt und Neuwied³ 1966, S. 13

¹⁴ Vgl.: Marx-Engels-Werke, Bd. 23, S. 389

III. Holz' Kritik an Koflers Buch „Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ zielt am Kern der Sache vorbei, weil dessen Selbstanspruch, ebenso wie die ihm zugrunde liegende methodologische Reflexion und *sozialontologische Begründung* vollständig unberücksichtigt bleiben. Im Prinzip wiederholt er die wohlfeilen Vorbehalte aus den Gutachten jener *Fachhistoriker*, die am Habilitationsverfahren 1947/48 in Halle/Saale (deren Grundlage dieses Buch war) beteiligt waren und aus deren Worte nicht nur die Irritation spricht, dass ein erklärter Nicht-Historiker auf ihren ureigensten Terrain „wildert“, sondern auch eine gehörige Portion Unverständnis angesichts des *soziologischen* Analyseanspruchs. Koflers Absicht war die Auseinandersetzung mit den Interpretationen historischer Quellen und, wenn notwendig, deren Reinterpretation aus dem Blickwinkel einer historisch-materialistischen *Gesellschaftsgeschichte*. Gemessen an diesem Analyseanspruch ist der (von Holz übernommene) fachhistorische Quellenbegriff zu eng und letztlich irreführend. Es sind ja nicht die Haupt- und Staatsaktionen die Kofler beschäftigen und auch nicht die Feinstruktur der Sozial- und Alltagsgeschichte. Seine Wirkungsgeschichte der Ideologien hatte ihre Quellenbasis beispielsweise in den theologischen Schriften Martin Luthers oder den ideologischen Programmschriften des Bürgertums.

Der Ankündigung bei Verzicht eigener historischer Basisforschung den „Weg von den quellenmäßig gefundenen ‚Tatsachen‘ zum wirklich tatsächlichen abzuschreiten“¹⁵ und dabei den Anspruch zu erheben „Geschichte nicht bloß zu erzählen und zu beschreiben, sondern „auf den Weg der Begreifbarkeit als Totalität und durch ständige Inbezugsetzung aller historischen Momente zu dieser Totalität zu erklären“¹⁶, war für die quellenorientierten *Fachhistoriker* offensichtlich gewöhnungsbedürftig. Sie gaben deshalb der ungewohnten Sache den Namen „Geschichtsphilosophie“, was sie aber ihrer Substanz nach nicht ist, obwohl sie zu einen historisch-materialistischen Interpretationsrahmen rückvermittelt ist - jedoch ohne in Schematismus zu verfallen. Wo Hans Heinz Holz einen solchen behauptet, bewegt er sich im Rahmen der Formulierungen eines der beiden am Habilitationsverfahren beteiligten *bürgerlichen* Historiker: „Im einzelnen scheint mir K. allerdings – und nicht bloß gelegentlich – sich zu der von ihm verurteilten mechanistischen Geschichtsdeutung, die zwischen ökonomischer Ursache und historischer Wirkung eine allzu einfache Gleichung aufstellt, zurückzuwenden.“¹⁷ Im Kontrast dazu – und der Sache wohl angemessener - waren die Ausführungen von Walter Markov (dem bedeutenden marxistischen Historiker der Epoche der Französischen Revolution), die sich eben nicht in jener negativen

¹⁵ L. Kofler, a.a.O., S. 17

¹⁶ Ebd., S. 31

¹⁷ Prof. Dr. Hans Hausserr, Gutachten über die Habilitationsschrift des Dr. Leo Kofler vom 28. 1. 1948

Bewertungstendenz beschränken („Ein Mangel ist die Unterbewertung der Quellen.“¹⁸), an die Holz mit seinem Urteil anschließt. Den gleichen Problemkomplex wie Hausherr thematisierend, heißt es bei Markov weiter: Koflers „Polemik gegen die mechanistische Verzerrung des historischen Materialismus vermag eines der häufigsten Missverständnisse zu klären: die Verwechslung zwischen der Totalität der materiellen und kulturellen Voraussetzungen eines Zeitalters und dem individuellen Antriebsmotiv in einer bestimmten psychologischen Situation. Kofler zeigt, dass dieses Motiv keineswegs ein ökonomisches zu sein braucht und weiss um die selbstständige Reproduktionskraft der Ideologie, ihrer Rück- und Wechselbeziehungen.“¹⁹ Markov trifft mit dieser Feststellung den Kern der Sache – der jedoch bei Holz nicht einmal andeutungsweise zur Sprache kommt.

Der Plausibilitätsgehalt des Vorwurfes, dass Kofler nicht reflektieren würde, „dass die Behandlung der Quellen in der bürgerlichen Wissenschaft schon durch ideologische Voraussetzungen geprägt ist“ [S. 143], ist nicht der einzige im Holz'schen Angriffsarsenal mit nur geringer „Halbwertszeit“: Sobald entsprechende Textpassagen tatsächlich zur Kenntnis genommen werden, erweisen sich solche Vorwürfe als haltlos. Immer wieder wird von Kofler dieses Problem angesprochen, jedoch begnügt er sich nicht mit einem Hinweis auf die Interessengeprägtheit der Quellenauswahl und mit der Denunziation des die Sachverhalte verzerrenden Charakter einer bürgerlichen Beschäftigung mit historischer „Faktizität“. Vielmehr verweist er gleichzeitig auf die gesellschaftlich-ideologischen Ursprünge solch wissenschaftlicher „Selbstbeschränkungen“.²⁰ Ein isolierter, nicht im Zusammenhang seiner Entstehungsbedingungen und Entwicklungstendenzen reflektierter Sachverhalt bleibe, so betont Kofler, dem Scheinhaften verpflichtet: es wird auf dieser Grundlage an den konstitutiven Strukturbeziehungen vorbei argumentiert. Die theoretische Herausforderung für die dialektische Analyse des Historischen ist vorrangig nicht die Selektion der Quellen in der herrschenden Geschichtsschreibung, sondern ihre Verabsolutierung, bzw., wie Kofler betont, Inbezugsetzung zu anderen Faktoren, und zwar ohne Berücksichtigung der tatsächlichen Verbindungslinien, Abhängigkeitsverhältnissen und Wechselbeziehungen. Es ist beispielsweise möglich (und immer wieder praktiziert worden) die Quellen und Zeugnisse so auszuwählen, dass eine bestimmte Herrenschaft als Träger kultureller und zivilisatorischer Innovationen (etwa beim Aufbau administrativer Strukturen und rationaler Weltvergewisserung) beschrieben werden konnte. Keine Information und Zurechnung mußte bei einem solchen Vorgehen falsch sein und dennoch wurde ein verzerrtes Bild gezeichnet, weil die ökonomischen Grundlagen der Herrenkultur und die ihnen zugeordneten Ausbeutungs- und Unterdrückungsverhältnisse verschwiegen wurden. Erst die Vermittlung

¹⁸ Prof. Walter Markov, Gutachten zur Habilitationsschrift von Dr. Leo Kofler: „Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ vom 29. 2. 1948

¹⁹ Ebd.

²⁰ Vgl. u.a.: L. Kofler, Ebd., S. 21f.

beider Ebenen der „Faktizität“ führen zu realistischen historischen Vorstellungen, einem stimmigen „Gesamtbild“, bei dem Ursachenkomplexe und Wirkungsverhältnisse nachvollziehbar sind.

Unklar bleibt, auf welche Fassung der Koflerschen „Geschichte der Bürgerlichen Gesellschaft“ sich die Kritik von Hans Heinz Holz überhaupt bezieht. Die Habilitationsfassung, die den Gutachtern als Referenztext gedient hat, ist immerhin zweimal grundlegend überarbeitet worden: sowohl für die Druckfassung in der SBZ, vor allen Dingen jedoch noch einmal für die 1966 in den „Soziologischen Texten“ des Luchterhand-Verlages erschienene 3. Auflage. Schon im Vorwort zur zweiten Auflage (die noch im ursprünglichen Erscheinungsjahr 1948 notwendig wurde) protokolliert Kofler die Absicht einer weiteren Umarbeitung des Buches, weil er es selbst an vielen „Stellen als Revisionsbedürftig“ erachtete²¹. Übrigens widerspricht es der Sachlage, wenn Holz den Eindruck zu erwecken versucht, als ob in den entscheidenden Fragen (Übergang von Feudalismus zum Kapitalismus, Verhältnis vom Handels- zum Manufakturkapital, die Rolle des ideellen Moments im historischen Prozeß) wissenschaftlich schon ein „letztes Wort“ gesprochen werden könne.²²

IV. Mit der zum Prinzip erhobenen argumentativer Ungenauigkeit leitet Holz zum nächsten Themenkomplex, der *anthropologischen Reflexionsebene* bei Kofler über. Bei ihr soll es sich angeblich um eine „philosophische Grundlegung“ seiner „Geschichtsphilosophie“ handeln, von der Holz meint, dass ein Marxist ihr „nicht zustimmen könnte“ (S. 144). Aber auch hier bleibt zunächst festzustellen, dass es wiederum primär nicht um eine „geschichtsphilosophische“ Dimension geht (obwohl sie natürlich marxistischem Denken immer implizit enthalten ist). Für Kofler hat der Rekurs auf Anthropologie als Frage nach den spezifischen Besonderheiten menschlicher Existenz eine propädeutische Funktion für die Gesellschaftsanalyse und Ideologiekritik: Er erörtert die Anthropologie-Frage in gesellschaftskritischer Erkenntnisperspektive. Leider würdigt Holz dieser „funktionellen“ Ausrichtung mit keinem Wort.

Kofler weist in wiederholten Anläufen nach, dass kritische Gesellschaftstheorie ohne einen aus der *historischen Existenz* der Menschen abstrahierten normativen Horizont nicht möglich ist: Radikale Gesellschaftsanalyse und die Perspektive umwälzender Praxis setzten einen alternativen Bezugspunkt voraus, denn sonst würde Sozialtheorie auf reine Funktionsanalyse reduziert. Der Sinn von Gesellschaftsveränderung bliebe unerschlossen, wenn nicht begründet würde, weshalb Ausbeutung und Unterdrückung überwunden werden

²¹ L. Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin ⁷1992, S. 329

²² Vgl.: M. Krätke, Ökonomie und Ideologie. Wes Geistes Kind ist der moderne Kapitalismus?, in: Chr. Jünke (Hg.), Am Beispiel Leo Koflers. Marxismus im 20. Jahrhundert, Münster 2001

sollen.²³ Ohne einen Begriff von der Gattungsspezifität des Menschen (der seine Entwicklungsbedingungen und Entfaltungsmöglichkeiten einschließt), wären den bürgerlichen Legitimationsideologien plausibel nicht zu begegnen, die eine Unüberwindbarkeit von Unterdrückung und Aggressivität, somit letztlich einer menschlichen „Naturverfallenheit“ hypostasieren. Zur „Fundierung“ ihrer Behauptung einer gattungsspezifischen Tendenz zur Selbstzerstörung, konstruieren sie eine Asozialität des Menschen und berufen sich auf einen angeblich (selbst-)repressiven Charakter der „menschlichen Natur“. Typischen Charakter hat eine theoriegeschichtliche Stilisierung durch Michael Landmann: „Schopenhauer und Marx, Nietzsche und Freud haben uns gezeigt, dass der Mensch in Wahrheit von ganz anderen Kräften als denen der Vernunft bewegt wird. Vor allen Nietzsche war groß in der Demaskierung der künstlichen Scheinwelten, durch die der Mensch seine wahre Wirklichkeit zu verdecken pflegt!“²⁴ Ignorieren wir die Absurdität dieser Entwicklungslinie, die sachwidrige Auflistung der Namen von Marx und Freud in diesem Kontext (die zwar den Irrationalismus und das Vorbewusste thematisierten, jedoch nicht um ihre irreversible Dominanz zu behaupten, sondern um die Wege ihrer Einhegungen benennen zu können), so werden in diesem Satz die Konturen eines herrschaftskonformen Menschbildes deutlich: Die gesellschaftlichen Subjekte werden zum Spielball ihrer (selbstunterdrückend verstandenen) „natürlichen“ Prägungen erklärt, jede Emanzipationsperspektive aufgrund dieser konstruierten „Naturverfallenheit“ als illusionär stilisiert.

Eine Zuspitzung des Denkens auf den Horizont gattungsspezifischer Besonderheiten der Menschen ist jedoch auch in einem unmittelbar sozialanalytischen Sinn unverzichtbar, um die aktuellen Entfremdungs- und Selbstentfremdungsprozesse analysieren zu können. Diese Kritikstrategie ist konstitutiv mit der anthropologisch rückvermittelten, vom Marx im „Kapital“ gestellten Frage verbunden, welche Gesellschaftsformation die der „menschlichen Natur würdigsten und adäquatesten Bedingungen“ zu schaffen in der Lage ist.²⁵

Eine Zwischenstufe der anthropologischen Reflexion bei Kofler bildet die analytische Herausarbeitung der (relativ) unveränderlichen Momente menschlicher Veränderbarkeit.²⁶ Zu ihnen gehören u.a. – wie er ausführt – die körperliche Organisiertheit des Menschen, seine mehrfach gegliederte psychische Struktur (einschließlich der „Triebkonstanten“), der Zwang

²³ Das scheint Holz nicht anders zu sehen: „Das Bild des Menschen von sich *als Menschen* ist nicht rein deskriptiv - der Gattungsbegriff umfasst ein normatives oder ‚appellatives‘ Moment.“ (H. H. Holz, Mensch – Natur. Helmuth Plessner und das Konzept einer dialektischen Anthropologie, Bielefeld 2003, S. 161)

²⁴ M. Landmann, Philosophische Anthropologie, Berlin 1969, S. 40f.

²⁵ Marx-Engels-Werke, Band 25, S. 828

²⁶ Kofler definiert die Anthropologie als die Wissenschaft „von den unveränderlichen Voraussetzungen menschlicher Veränderlichkeit“ (L. Kofler, Aggression und Gewissen. Grundlegung einer anthropologischen Erkenntnistheorie, München 1973, S. 20), ohne die Tatsache ihres historischen Werdens in Frage zu stellen. Noch nicht einmal die angesprochene „Unveränderlichkeit“ wird absolut gesetzt, jedoch in Erinnerung gerufen, dass die Veränderungen dieser Konstanten sich so langsam vollziehen, dass sie für das Verständnis aktueller Prozesse ohne Bedeutung sind (ebd.)

der Auseinandersetzung mit seinen natürlichen Lebensbedingungen in Kontext einer irreversiblen Subjekt-Objekt Beziehung, das tätige Weltverhältnis als kooperativer Prozeß, durch den er sich seinen sozialen Lebensraum selbst schafft. Grundlage dieses Prozesses sozialer Selbsterzeugung ist das bewußtseinsvermittelte Arbeitsvermögen der Menschen, das aller Gesellschaftlichkeit zugrunde liegt. Aus dieser grundlegenden Disposition ergibt sich zwar keine spezifische Vergesellschaftungsform, jedoch wird ein Möglichkeitshorizont selbstbestimmten Handelns erkennbar.²⁷

Kofler hat in diesem Sinne von einer erkenntnistheoretischen Operation gesprochen, weil durch die als „formal“ bezeichneten Konstanten der Veränderung, keine konkrete historische Entwicklung und kein konkretes soziales Geschehen erklärt werden kann. Er expliziert diesen Gedanken an der anthropologischen Kategorie des Bewusstseins: Die „allgemeine Fähigkeit zu Denken, ... [ist] biologisch-mutativen Anstößen entsprungen“. Sie muß als „formale Gegebenheit“ insofern aufgefasst werden, weil sie „von sich aus keinerlei Geschichte erzeugt, diese aber möglich macht.“²⁸ Dass die Vorwürfe von Holz zu einem großen Teil „argumentationsstrategisch“ sind, wird schon dadurch deutlich, dass er (nicht nur in diesem Punkt) inhaltlich eine vergleichbare Position vertritt: „Die (logischen, ontologischen, transzendentalen) Bedingung der Möglichkeit des Menschseins sagen nichts über die realen Entstehungs- und Verwirklichungsprozesse aus“.²⁹

Wird der Koflersche Theoriekontext überhaupt zur Kenntnis genommen, braucht nicht besonders tief geschürft werden, um zu sehen, dass diese analytisch herausgearbeiteten Konstanten menschlicher Veränderung als Momente eines unaufhebbaren Beziehungskontext, teilweise auch eines wechselseitigen Bedingungsverhältnis begriffen werden. Als konstitutiv wird die „unaufhebbare Gebundenheit des Menschen an den Mitmenschen, welches Prinzip seinerseits der Arbeit, die sich beim Menschen stets nur als vergesellschaftete begreifen lässt, entspringt“³⁰, angesehen. Es gibt keine Arbeit ohne Naturbasis, aber auch keine Subjekt-Objekt-Vermittlung ohne Bewusstsein und Vernunft etc. In diesen erkenntnistheoretischen Fixierungen „unveränderlicher Voraussetzungen menschlicher Veränderbarkeit“ (Kofler) ist das Verständnis des „menschlichen Verhältnisses zur Welt“³¹, mitgesetzt. Wo hier ein „Rückfall hinter die dialektische Einsicht in die Relationalität aller gegenständlichen Bestimmungen, anthropologische Konstanten in die kategorieale Form von Eigenschaften zu fassen“ (S. 144f.) stattfinden soll, bleibt ein wohlgehütetes Geheimnis des Kritikers.

²⁷ Vgl. die von Holz (S. 144) zitierte Passage, in: Kofler, Perspektiven des revolutionären Humanismus, a.a.O., S. 18f.

²⁸ L. Kofler, Aggression und Gewissen, a.a.O., S. 23

²⁹ H. H. Holz, ebd., S. 163

³⁰ L. Kofler, ebd., S. 22

³¹ Ebd., S. 18

V. Unterstellt (aber nicht akzeptiert), dass es bei Kofler tatsächlich an „begrifflicher Genauigkeit“ fehlen würde (S. 141), wäre es sicherlich produktiv – nicht nur im Umgang von Marxisten untereinander – zu vermeiden, „das Richtige im falsch gesagten *nicht* verstehen“ zu wollen.³² Wie geradezu an den Haaren herbeigezogen die Kritik von Hans Heinz Holz an vielen Stellen wirkt, wird mehrfach daran deutlich, dass er die Verwendung von Theoremen diskriminiert, die er im gleichem Sinne selbst benutzt, etwa wenn er in entwicklungsgeschichtlicher Perspektive von den sich „verfestigenden Eigenschaften“ des Menschen spricht.³³ Es gibt darüber hinaus nicht wenige Passagen, in denen sich der Kritiker weit unterhalb der Höhe seiner Formulierungskunst bewegt, so dass sich die Frage aufdrängt, ob es ihm überhaupt noch um die Kofler-Polemik, oder vielmehr um die Überprüfung der Aufmerksamkeit seiner Leser geht. Der Respekt vor dem großen Gelehrten Hans Heinz Holz verbietet es mir *nicht* anzunehmen, dass es ihm an etlichen Stellen um diesen zweiten Aspekt geht. Denn was sollten die Leserinnen und Leser von den Behauptungen halten, dass Marx den Begriff „von Produktion in Produktionsverhältnisse“ und den „ontischen Begriff von Materie in den der materiellen Verhältnisse“ aufgelöst hätte (S. 145)? Wie gesagt, mein Respekt verbietet es mir, auf diese Behauptungen korrigierend zu reagieren.

Doch noch einmal zurück, zu dem von Holz diskriminierten methodischen Vorgehen Koflers. Die Kritik ist faktisch ein Angriff auf die „Methode der konkreten Dialektik“.³⁴ Denn historisch-materialistische Realitätsvergewisserung kann in der Regel auf ein analytisches Verfahren, auch definitorische Fixierungen als Zwischenschritte im Forschungs- und Denkprozeß nicht verzichten.³⁵ Mit diesen Fragen hat sich Kofler in seinen methodologischen Schriften intensiv beschäftigt: Jedes Ergebnis des Denkprozesses ist immer nur vorläufiger Natur, jede Fixierung neuer Ausgangspunkt des Nachfragens und der vertiefenden Reflexion. Gleichzeitig ist der Gehalt jeder Aussage relational: ihr Sinn erfasst sich im Kontext eines vielschichtigen Gefüges, deren grundlegende Eigenschaft die Bewegung und Veränderung ist.

³² W. F. Haug, Individuum, Totalität, Widerspruch und Pflicht zu seiner Dialektik. Probleme des marxistischen Theoretikers, in: E. Bloch, D. Garstka, W. Seppmann (Hg.), a.a.O., S. 212

³³ H. H. Holz, ebd, S. 13. Es bleibt jedoch zu fragen, ob der Begriff „Verfestigung“ innerhalb dieses Problemkomplexes der richtige ist. Die Bewusstseinsfähigkeit beispielsweise verfestigt sich in anthropologischer Perspektive nicht, sondern ist Existent oder Inexistent. Es gibt sie genau so wenig in gradueller Form, wie etwa die Schwangerschaft. Soll Anthropologie einen theoretischen Sinn machen, muß sie die Merkmale der historischen Existenz des Menschen (durchaus im Bewusstsein der Mehrschichtigkeit, auch der Widersprüchlichkeit des Tier-Mensch Übergangsfeldes) definieren.

³⁴ Vgl.: L. Kofler, Geschichte und Dialektik, Essen 2004, S. 46ff.

³⁵ Eine solche „Fixierung“ nimmt natürlich auch Marx vor, wenn er sagt: „Als Bildnerin von Gebrauchswerten, als nützliche Arbeit, ist die Arbeit daher eine von allen Gesellschaftsformen unabhängige Existenzbedingung des Menschen“. (Marx-Engels-Werke, Bd. 23, S. 57) Bleibt nur zu hoffen, dass er nicht „das Verhältnis Allgemeines-Besonderes mit dem Verhältnis Form-Inhalt verwechselt“ (S. 145) hat!

VI. Es wäre verfehlt, bei Koflers anthropologischer Reflexionsebene als von einer konzeptionellen und „geschlossen“ Anthropologie zu reden. Nicht nur weil die Beschäftigung mit anthropologischen Theoremen bei ihm immer eng an gesellschaftstheoretische, insbesondere ideologiekritische Analysebedürfnisse gebunden ist, sondern auch, weil seine Arbeit an diesem Theoriekomplex nicht umfassend genug war. Bei Hans Heinz Holz nach meinem Überblick übrigens auch nicht (was er auch nicht behauptet hat!): Er setzt sich zwar intensiv mit Versuchen bürgerlicher Philosophie zur Anthropologie-Problematik auseinander und dokumentiert ihre fruchtbaren Anregungen³⁶, die von einer historisch-materialistischen Beschäftigung mit dem – wie Marx es genannt hat - Verhältnis der „menschlichen Natur im allgemeinen und ... [der] in jeder Epoche historisch modifizierten Menschennatur“³⁷ nicht ignoriert werden können. Nur müsste sie konsequenter zum eigenen Theorieanspruch in Beziehung gesetzt werden, als das bei Holz geschieht. Seine „Anthropologie“ bleibt weitgehend Programm und schon vom Ansatz her im „luftleeren Raum“ hängen, weil eine Beschäftigung mit der Anthropogenese, sowie dem prähistorischen und ethnologischen Wissensbeständen über die materielle Realität des Mensch-Werdens und des Mensch-Seins (ganz anders bei Leo Kofler³⁸) als vernachlässigbare Größe bewertet wird.³⁹ Holz kultiviert die Idee der Anthropologie als eine Form „reiner Philosophie“.

Die marxistische Diskussion des Anthropologie-Feldes ist insgesamt über ein *Stadium intellektuellen Experimentierens* nicht hinaus gekommen – obwohl Lukács in seinem gewichtigen Spätwerk „Ontologie des gesellschaftlichen Seins“ zentrale anthropologische Aspekte behandelt hat. Die untergründigen Verbindungslinien zwischen Ontologie und Anthropologie werden zwar sichtbar, jedoch nicht explizit thematisiert. Mit diesem Spannungsverhältnis von Ontologie und Anthropologie im „Systementwurf“ Lukács' haben sich jedoch weder Holz noch Kofler mit der notwendigen Gründlichkeit auseinander gesetzt. In ihrer Diskussion über eine Verhältnisbestimmung von Ontologie und Anthropologie haben jedoch auch Lukacs und Kofler aneinander vorbei geredet.⁴⁰

VII. Ob die Positionierung von Holz ein praktikabler Lösungsweg ist, müsste eingehend diskutiert werden. Sein „Vorschlag ist, die Gattungsbesonderheit des Menschen (die man ja durchaus unter dem Gesichtspunkt der Konstanz betrachten kann) aus der allgemeinen Dialektik der Natur als eine besondere Form des Reflexionsverhältnisses abzuleiten, das in oberster Allgemeinheit die Verfassung der Welt (als Einheit einer Mannigfaltigkeit von Verschiedenen) ausmacht.“ (S. 145) Obwohl Holz *immer wieder betont*, dass „der

³⁶ Vgl.: H. H. Holz, ebd.

³⁷ Marx-Engels-Werke Bd. 23, S. 636

³⁸ Vgl. u.a.: L. Kofler, *Der proletarische Bürger. Marxistischer oder ethischer Sozialismus*, Wien 1964, S. 67ff.

³⁹ H. H. Holz, ebd., S. 19ff.

⁴⁰ W. Abendroth, H. H. Holz, L. Kofler, Th. Pinkus, a.a.O., S. 144f.

Hervorgang des Menschen ... als ein qualitativer Umschlag“ begriffen werden müsse⁴¹, wird das gesellschaftliche Sein als „ein anderes der Natur“ nicht nur als zur Natur rückvermitteltes, sondern aus der Natur abgeleitetes in der Absicht begriffen, dadurch eine *Einheit* von Natur und Geschichte verbürgen zu können. Aus dem *erkenntnistheoretischem* Einheitspostulat wird faktisch ein lineares Entwicklungsschema, in der die Besonderheit der einzelnen Momente wieder verschwindet. Alle erhellende Differenzierung⁴² wird dadurch postwendend in Frage gestellt. Denn Holz geht nicht nur *genetisch* von der Natur aus, sondern setzt sie auch *logisch-hierarchisierend* (damit letztlich auch normativ) als „Erstes“. Ausdrücklich will Holz „die Anthropologie der ontologischen Systematik nachgeordnet [wissen] und in ihr ein Derivat der Theorie der materiellen Verhältnisse“ sehen.⁴³ Die Frage nach der Spezifik der menschlichen Existenz wird zu einem aus der *Naturdynamik* abzuleitendem Problem, „als ein Vorgang in der Dialektik der Natur“⁴⁴ stilisiert. Als Konsequenz dieser Akzentverschiebung triumphiert das abstrakte Schema über die Konkretationsformen des Geschichtsprozesses. Tendenziell werden die Kategorien (und letztlich die *Idee*) mit der Realität verwechselt: Es dominiert, um es pointiert zu sagen, ein materialistisch kaschierter Weltgeist.

Holz verfolgt sein Theorieprogramm mit bewundernswerter Konsequenz. Da die Selbstreflexibilität des Menschen als herausragende Gattungseigenschaft nicht geleugnet werden kann, wird, um den Schein einer abstrakten Einheit des Entwicklungsprozesses des Seins aufrecht zu erhalten, unterstellt, dass die „Reflexionsbeziehung ... keine [wäre], die notwendig Bewußtsein einschließt“.⁴⁵ Auch der „stummen Natur“ wird eine „Reflexionsfähigkeit“ zugerechnet: „Der mechanische Widerstand ist ebenso ein Reflexionsverhältnis wie die Heliotrophie der Pflanzen, das Instinktverhalten der Tiere, das Selbstbewusstsein und die Zwecksetzung der Menschen – nur eben auf verschiedenen Organisationsstufen der Materie.“⁴⁶

Auffällig ist, dass diese Auffassung nur durch einen Argumentationstrick mit Marx (schein)kompatibel gemacht werden kann (auf den sich Holz unmittelbar nach diesem Zitat legitimatorisch bezieht), indem die „universelle Reflexivität“ mit einer „rückbezüglichen Relationalität“ gleichgesetzt wird.⁴⁷ Jedoch: Relationalität kann Reflexivität einschließen, muß es jedoch nicht. Ich denke, hier wird aus argumentationsstrategischer Absicht etwas Grundverschiedenes zueinander in Beziehung gesetzt, denn tatsächlich sind naturhafte

⁴¹ H. H. Holz, Ebd., 12f.

⁴² Vgl.: Ebd., S. 164ff.

⁴³ Ebd., S. 33

⁴⁴ Ebd., S. 13

⁴⁵ H. H. Holz, Artikel „Widerspiegelung“, in: H. J. Sandkühler (Hg.), Europäische Enzyklopädie zu Philosophie und Wissenschaften, Hamburg 1990, Bd. 4, S. 839

⁴⁶ Ebd. ; vgl. auch: H. H. Holz, Weltentwurf und Reflexion, S. 68 u. 93

⁴⁷ Das Zitat lautet in seiner Gänze: „Bei Marx wird die universelle Reflexivität als das ‚gegenständliche Wesen‘ jedes Seienden herausgearbeitet, diese rückbezügliche Relationalität ist der Grund des je einzelnen Seins.“ (H. H. Holz, Artikel „Widerspiegelung“, a.a.O., S. 839)

Reaktionsverhältnisse (mit denen sich auch Lenin in „Materialismus und Empirio-kritizismus“ auseinandersetzt) etwas von den bewußtseinsvermittelten Praxisverhältnissen grundsätzlich verschiedenes. Ihre Differenzierung ist der Dreh- und Angelpunkt einer historisch-materialistischen Ontologie: Sie thematisiert das allgemeine Prinzip der Wechselwirkung innerhalb eines universellen, jedoch qualitativ gegliederten Zusammenhangs. Die marxistische Vorstellung des Zusammenhangs (der „Totalität“) schließt die Differenzierung irreversibel mit ein.⁴⁸ Die Diskussion dieser Problematik müßte jedoch, weil sie auszufern droht, an anderer Stelle geführt werden.

Summa summarum existiert bei Hans Heinz Holz eine Tendenz zur philosophischen „Totalisierung“ auf die schon Wolfgang Abendroth hingewiesen hat: „Philosophie, die sich absolut setzt, Philosophie, die glaubt, die Systemtheoretiker des Kapitalismus insofern übertreffen zu können, als sie abschließende Modelle konstruiert, die dogmatisch wird, wäre ein Hindernis“ im „Emanzipationskampf dieser Gattung Mensch“.⁴⁹ Abendroth trifft den Kern des marxistischen Verständnisses, wenn er Philosophie nach den „Thesen über Feuerbach“ als „Hilfsinstrument“ klassifiziert.⁵⁰

Es kann, weil nur dadurch die Vehemenz der Kritik verständlich wird, nicht unerwähnt bleiben, dass Kofler eine wesentliche kritischere Auffassung über die Rolle der Philosophie im Prozeß historisch-materialistischer Realitätsaneignung als Holz besitzt.⁵¹ Die von Marx thematisierte „Aufhebung“ der Philosophie, hat er so verstanden, dass sie keine „Leitdisziplin“ mehr ist, sondern propädeutische Funktionen zu erfüllen hat: die methodologischen Grundorientierungen zu erarbeiten und begriffliche Vorklärungen zu leisten. Ihr Betätigungsfeld sind die allgemeinsten Probleme des menschlichen Weltverhältnisses; sie fragt nach der Existenz und der Bedrohung der Vernunft, den Prinzipien humaner Lebensgestaltung, dem Lebenssinn zwischen Geburt und Tod, Glück und Leid.⁵² Die philosophische Reflexion solcher Grundfragen in marxistischer Perspektive ist unverzichtbare Voraussetzung der Gesellschaftsanalyse und Sozialkritik; sie kann sich jedoch nicht an deren Stelle setzen. Marxistische Theorie ist mehr als „Philosophie“, auch wenn sie ohne sie nicht denkbar ist. Will marxistisches Philosophieren seine Aufgabe erfüllen, muß sie jedoch schon in ihrer Konstitution auf den praxisphilosophischen Selbstanspruch bezogen sein.⁵³

⁴⁸ Den Menschen unter dem Gesichtspunkt der Naturverfallenheit zu betrachten, ist das vorrangige Geschäft bürgerlicher Ideologie, die dem Emanzipationsanspruch der Subalternen mit der Behauptung unlöslicher Verstrickung des Menschen in eine regressiv begriffene Naturgeschichte zu konterkarieren versucht.

⁴⁹ Philosophie und Gesellschaftswissenschaften. Marburger Diskussion 1973, in: Topos. Internationale Beiträge zur dialektischen Theorie, H. 26, 2006, S. 128

⁵⁰ Ebd.

⁵¹ Vgl.: L. Kofler, Zur Dialektik der Kultur, Frankfurt/M. 1972, S. 76ff.

⁵² Vgl.: Th. Metscher, Das Konzept eines integrativen Marxismus, in: Marxistische Blätter, H. 6, 2007

⁵³ Vgl.: W. Seppmann, Was ist Praxisphilosophie?, in: Marx-Engels-Stiftung (Hg.), Perspektiven eines zukunftsfähigen Marxismus, Köln 2008

Es ließe sich an vielen Beispielen zeigen, dass der *Gesellschaftskritiker* in den empirischen Niederungen mit der „reinen“ philosophischen Vorstellung nicht weit kommt: „Hier ist an Henri Lefebvres Hinweis zu erinnern, dass philosophische Grundpositionen Postulate sind; d.h.: für sich genommen ... sie nicht beweis- oder widerlegbar [sind], sie müssen sich daran messen lassen, was sie zu gesellschaftlicher Emanzipation und wissenschaftlichem Fortschritt beitragen.“⁵⁴ Denn was nützt es, wenn das philosophische „System“ sich logisch widerspruchsfrei präsentiert, ein Bewußtsein über die historischen Konfliktlinien und die gesellschaftlichen Differenzierungsmomente ihm aber abhanden kommt. Kritischer Wissenschaft muß es immer bewusst bleiben, dass die „philosophische Allgemeinheit“ nur ein Leitfaden für die Erfassung gesellschaftlicher „Tatbestände“ und das Begreifen ihrer offensichtlichen und untergründigen Verbindungslinien und Abhängigkeitsstrukturen ist. Der dialektische Gesellschaftstheoretiker muß sich deshalb „bei jeder soziologischen Untersuchung sehr genau klarmachen, was man erkennen will. Man muß die Erkenntnisziele sich klarmachen und muß dann so etwas wie eine Zweck-Mittel-Rationalität herstellen, man muß sich also genau überlegen, auf welche Weise man die Erkenntnisziele, die man sich gesetzt hat, am besten erreichen kann“.⁵⁵

Methodologisch gesprochen ist es die konstitutive Aufgabe marxistischen Philosophierens, die „reinen“ Begriffe zur realen Totalität rückzuvermitteln. Die bekannte Methodenpassage bei Marx über den Aufstieg vom Abstrakten zum Konkreten kulminiert in der Aufforderung diesen Weg forschungspraktisch wieder zurück zu gehen, also den auf dem Wege theoretischer Abstraktion gewonnenen Begriff vom Ganzen, zu den einzelnen gesellschaftlichen Momenten wieder in Beziehung zu setzen, drück nichts anderes aus. Von dieser Rückvermittlung spricht zwar auch Holz, ohne jedoch die abstrakte Allgemeinheit seines Kategoriensystems aufzubrechen.

VIII. Im Rahmen der anthropologischen Fragestellung kommt es entscheidend darauf an, *wie* „das in Gegensatz zur Natur tretende Naturwesen Mensch in einer allgemeinen Ontologie“ fundiert wird.⁵⁶ Als Maßstab für eine materialistische Ontologie hätte zu gelten, ob sie von einer objektivistischen Intention geprägt ist, oder ihr Dreh- und Angelpunkt die historischen Dialektik mit den gesellschaftlichen Handlungssubjekten bildet: Der vergesellschaftete Mensch kann ohne Natur nicht existieren, geht jedoch in ihr nicht auf. Der Mensch ist biologisch geprägt, aber es ist gerade diese Prägung, die ihm vielfältige Möglichkeiten des verändernden Umgangs mit der Naturbasis ermöglicht. Ob die von Holz wiederholt geforderte Einfügung der Ontologie in einen Theorierahmen, der den „Typus nach eine

⁵⁴ H. Bolldorf, Eine oberflächliche Einführung: „Kritische Psychologie“, in: Marxistische Blätter, H. 6, 2007, S. 112

⁵⁵ Th. W. Adorno, Einleitung in die Soziologie, in: Nachgelassenen Schriften, Abt. IV: Vorlesungen, Bd. 15, Frankfurt/M. 1993, S. 125

⁵⁶ H. H. Holz, Mensch – Natur, a.a.O., S. 167

Dialektik der Natur zu sein hätte⁵⁷, mit einem historisch-materialistischen Erkenntnisanspruch zusammenfällt, Gesellschaftliches nur aus Gesellschaftlichem zu erklären, muß mit einem großen Fragezeichen versehen werden. Zu überprüfen bliebe, in welchem Maße „die Zurückdrängung der qualitativen Seite der Welt zugunsten ihrer Einheit ... [, die] vollkommene Identifizierung alles Einzelnen mit seinem Gegenteil im Ganzen“⁵⁸ bedeuten würde. Der Eindruck ist jedenfalls nicht von der Hand zu weisen, dass es sich bei Hans Heinz Holz recht ähnlich, wie bei Ernst Bloch verhält, der seine sozialontologischen Reflexionen über den gesellschaftlichen *Möglichkeitsraum*⁵⁹ selbstbestimmten Handelns, durch das Überstülpen eines naturphilosophischen Rasters mit teleologischer Tendenz konterkariert⁶⁰ und alle Seinsstufen einem zielgerichteten Entwicklungsprinzip unterordnet, Natur zum „Subjekt“⁶¹ stilisiert.

Das ist nicht die Vorgehensweise der Marxschen Theorie. Die menschliche Existenz ist für Marx zwar irreversibel in die Natur eingebunden, jedoch sind die gesellschaftlichen Verhältnisse, wie er in den „Grundrissen“ betont, nicht als „Produkt der Natur, sondern der Geschichte“⁶² zu begreifen. Der von Marx vorgezeichnete Weg ist die sozial-ontologische Reflexion des gesellschaftlichen Naturverhältnisses. Natur bleibt die unaufhebbare Basis der praktischen Entäußerung der Menschen: Sie ist das die Menschheitsgeschichte übergreifende Moment. Deshalb reicht es nicht aus, nur darauf zu verweisen, wie es beim frühen Kofler geschieht, dass „der in der Produktion tätige Mensch die Natur in seine Tätigkeit einbezieht“.⁶³ Es gibt zwar Passagen bei Marx, die den Eindruck erwecken als ob er das Verhältnis des tätigen Menschen zur Natur als ein in seiner Tendenz antagonistisches begreift, in dem das Handlungssubjekt „dem Naturstoff selbst als eine Naturmacht gegenüber“ tritt.⁶⁴ Aber er lässt auch keinen Zweifel aufkommen, dass er immer ein Teil von ihr bleibt: Die Natur ist der „Leib des Menschen, mit dem er in beständigem Prozeß bleiben muß, um nicht zu sterben.“⁶⁵ Aber sie bildet nicht nur eindimensional den Lebensraum, sondern eben gleichzeitig einen Möglichkeitsraum vernunftgeleiteter Veränderung. *Naturgeschichtlich entstandene Dispositionen* versetzen den Menschen in die Lage, sich in menschlicher Weise mit dem Naturstoff und den Naturgesetzen im Interesse seiner

⁵⁷ Ebd.

⁵⁸ S. Warynski, a.a.O., S. 45

⁵⁹ In diesem Sinne ist auch der Marxsche Satz zu verstehen, dass die physische Beschaffenheit der Menschen selbst und die von den Menschen vorgefundenen Naturbedingungen nicht nur die ursprüngliche, naturwüchsige Organisation der Menschen, ... sondern auch ihre ganze weitere Entwicklung oder Nicht-Entwicklung bis auf den heutigen Tag“ *bedingen*. (Marx-Engels-Werke, Bd. 3, S. 21) Es ist von besonderer Bedeutung, und darin liegt die spezifische Differenz seines Verständnis des Mensch-Natur Verhältnisses, dass Marx „*bedingen*“ und nicht „*bestimmen*“ sagt.

⁶⁰ Sehr deutlich in: E. Bloch Experimentum Mundi. Frage, Kategorien des Herausbringens, Praxis, Frankfurt/M. 1975

⁶¹ Vgl. auch: E. Bloch, Logos der Materie, Frankfurt/M. 2000

⁶² K. Marx, Grundrisse der Kritik der politischen Ökonomie, Berlin/DDR 1953, S. 79

⁶³ S. Warynski a.a.O., S. 65

⁶⁴ Marx-Engels-Werke, Bd. 23, S. 192

⁶⁵ Marx-Engels-Werke, Erg.-Bd I, S. 516

Lebensbewältigung auseinander zu setzen.⁶⁶ Schon die Menschwerdung der höheren Primaten war ein *sozialer* Prozeß. Folgerichtig setzt „Marx Denken ... *bei uns selbst* ein: den ‚wirklichen Individuen, ihrer Aktion und ihren materiellen Lebensbedingungen – bei der ‚empirisch‘ genannten Tatsache der ‚Existenz lebendiger menschlicher Individuen‘, die, um überleben zu können, ihre Lebensmittel selbst produzieren ... Das heißt, es setzt ein bei einem *Tätigkeitsverhältnis*: der Arbeit als Grundtatsache menschlichen Lebens, und Arbeit ist *Tätigkeit innerhalb der Natur*.“⁶⁷ Es gibt keinen unvermittelten „Sprung aus dem Tierreich“: Der Mensch wird nicht in die Welt „geworfen“, wie Heidegger und Gehlen meinen, sondern erarbeitet sich seinen Platz aufgrund seiner naturgeschichtlich entwickelten und schon in den frühen Sozialzusammenhängen weiterentwickelten Selbstkonstitution ermöglichenden Potentialitäten.

Er bleibt in diesem Prozeß zur Natur vermittelt, was jedoch nicht bedeutet, dass die durch Arbeit konstituierte Gesellschaftstotalität von einer aus der Natur entfließenden stummen Gesetzmäßigkeit *bestimmt* würde und folglich daraus erklärt werden könnte: „Naturbedingungen [haben] in der Materialistischen Geschichtsauffassung nur die Bedeutung der allgemeinsten Voraussetzungen für die Möglichkeit des gesellschaftlichen Lebens überhaupt.“⁶⁸ Das *Mögliche* muß umgesetzt, bzw. verwirklicht werden – und das geschieht ausschließlich durch die menschliche Praxis. „Indem also die Verwirklichung zu einem umformenden, neuformenden Prinzip der Natur wird, kann das Bewusstsein, dass dazu Impuls und Richtung gegeben hat, ontologisch kein Epiphänomenon mehr sein. Mit dieser Feststellung scheidet sich der dialektische Materialismus vom mechanischen.“⁶⁹ Wird auch nur ansatzweise der Eindruck erweckt, dass Naturfaktoren das soziale Geschehen *determinierten*, wird der Boden einer historisch-materialistischen Sozialontologie verlassen. Gesellschaft hat also die Natur zur *Voraussetzung*, ist jedoch mehr als deren „*Vollendung*“. Diese Tatsache ist Ausdruck einer faktischen Differenz, die es konzeptionell zu berücksichtigen gilt. Geschichte ist eben nicht eine „Fortsetzung der Zoologie“ (Schopenhauer), denn Natur ist unter dem Begriff „*Entwicklung*“ zu subsumieren, der Mensch jedoch hat eine *Geschichte*, bei deren Konstitution er die entscheidende Rolle spielt. Die menschliche Tätigkeit bleibt zwar zu den objektiven Bewegungsformen der Natur vermittelt, jedoch „ohne einer inneren Veränderung unterworfen zu sein, entsteht aus den Naturgegenständen, aus den Naturkräften etwas völlig anderes; der arbeitende Mensch kann ihre Eigenschaften, die Gesetze ihrer Bewegung in vollkommen neue Kombinationen

⁶⁶ Ein Verständnis übrigens, dass, wenn auch mit idealistischer Akzentuierung, schon bei Kant antizipiert ist: „Die physiologische Menschenkenntnis geht auf die Erforschung dessen, was die *Natur* aus den Menschen macht, die pragmatische auf das, was *er*, als freihandelndes Wesen, aus sich selber macht, oder machen kann und soll.“ (I. Kant, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Werke (Ed. Weischedel) Bd. 10, S. 399)

⁶⁷ Th. Metscher, Pariser Meditationen, Zu einer Ästhetik der Befreiung, Wien 1992, S. 355

⁶⁸ S. Warynski a.a.O., S. 61

⁶⁹ G. Lukács, Zur Ontologie des gesellschaftlichen Seins, Bd. II, Neuwied und Berlin 1985, S. 17

einfügen, ihnen vollkommen neue Funktionen, Wirkungsweisen verleihen.“⁷⁰ Das bedeutet: Die tätigen Menschen bilden bei der für sie irreversiblen Bearbeitung der Natur Geselligkeitsformen, die eine eigene *Seinsform* darstellen und eine eigene *Gesetzesdynamik* besitzen.

Diese Differenzierung und dialektische In-Bezug-Setzung droht bei Holz verloren zu gehen – obwohl, wie schon erwähnt, *sie immer wieder einfordert* wird. Durch eine terminologische Ungenauigkeit, der tendenziellen Rücknahme der Differenzierung zwischen der Besonderheit der Natur- und Menschengeschichte, droht das *Unterschiedliche und innerhalb der Einheit zu Unterscheidende* ignoriert zu werden. Sinn macht eine solche theoretische „Inkonsequenz“ nur unter dem Gesichtspunkt, dass in die ontologische Reflexion eine Notwendigkeitsvorstellung hineingeschmuggelt werden soll, die je nach politischer Opportunität einer politischen „Generallinie“ zugeordnet werden kann.

IX. Bruchlos geht Holz nach der Abkanzelung der von ihm selektiv (um nicht zu sagen tendenziös) dargestellten anthropologischen Aussagen Koflers zur Behandlung der von ihm so genannten „Dialektik von Apollinischen und Dionysischen“ über. Nach den Worten des Kritikers handelt es sich dabei um eine „Subsumtion anthropologischer Verhältnisse ... unter die Kategorien Apollinisch-Dionysisch“ [S. 146]. Da die Rede von „anthropologischen Verhältnissen“ für mich keinen Sinn macht (was soll das sein?), nehme ich mir die Freiheit zu unterstellen, dass Holz meint, dass diese „Dialektik von Apollinischen und Dionysischen“ bei Kofler als Detailproblem innerhalb seiner anthropologischen Reflexionsebene angesiedelt ist. Tatsächlich hat er sie mehrfach im Zusammenhang der anthropologischen Fragestellung thematisiert, ihr jedoch keine anthropologische Grundlagedeutung zugesprochen, sondern als modellhafte Verdichtung zentraler Momente seines anthropologischen Kategoriensystems zu unmittelbar *gesellschaftstheoretischen* Analysezielen betrachtet.

In der Missdeutung schon der Absichten der Koflerschen Argumentation rächt sich das zu große Vertrauen, das Holz dem Referat von Jünke entgegen gebracht hat. Denn darin wird die anthropologische Reflexionsebene Koflers, vor allem das Verhältnis der jeweiligen Theoreme zueinander sehr ungenau, und an entscheidenden Stellen sogar desorientierend, dargestellt. Verläßt man sich auf seine Skizzierung, sind eklatante Fehleinschätzungen vorprogrammiert. Ohne mit dem Koflerschen Theorierahmen im Detail vertraut zu sein, hätte ein kritischer Leser, schon durch die Behauptung Jünkes vorgewarnt sein müssen, dass mit seiner Herausstellung der tätigkeitsfundierende Rolle des Bewusstseins⁷¹, Kofler das traditionelle marxistische Verständnis der Arbeitskategorie, durch das angeblich „Arbeit und

⁷⁰ Ebd., S. 20

⁷¹ Vgl.: L. Kofler, Das Prinzip der Arbeit in der Marxschen und in der Gehlenschen Anthropologie, in Schmollers Jahrbuch für Gesetzgebung, Verwaltung und Volkswirtschaft, Nr. 1, 1958

Bewusstsein ... gegenübergestellt“ würden⁷², korrigiert hätte. Es gehört wenig Marx-Kenntniß⁷³ dazu, um den Unsinn einer solchen Unterstellung zu erkennen: „Am Ende des Arbeitsprozesses kommt ein Resultat heraus, das beim Beginn desselben schon in der Vorstellung des Arbeiters, also schon ideell vorhanden war“⁷⁴, heißt es beispielsweise an prominenter Stelle.

Wenige Zeilen später geht es mit dem theoretischen Umfug weiter, wenn Jünke vom Koflerschen Verständnis der Arbeit als „rationalem Mittel zur irrationalen Triebbefriedigung“ spricht⁷⁵. Natürlich hat für einen Marxisten der Prozeß tätigkeitsvermittelter Triebbefriedigung keinen irrationalen Charakter: irrational können die Triebe, bzw. die Triebstruktur als Motivations- und Antriebbasis praktischen Handelns sein. Deshalb könnte in diesem Zusammenhang sinnvoll nur von einer Befriedigung irrationaler Triebe mit rationalen Mitteln gesprochen werden – auch wenn die Handlungsergebnisse irrational, oder was in diesem Zusammenhang besser passen würde, unvernünftig sein können. Doch damit der Narreteien nicht genug. Gleich im nächsten Absatz geht es munter weiter: es wird behauptet, dass durch die repressive Arbeit nach Kofler der Eros-Trieb unterdrückt würde.⁷⁶ Tatsächlich argumentiert er genau in die entgegengesetzte Richtung. Die Absicht elementare Bedürfnisse zu befriedigen, liegt der Praxis als Motivation zugrunde: „Der Mensch handelte nicht, wenn er nicht gleichzeitig nach glückhafter Befriedigung des Eros strebte.“⁷⁷ Der Eros-Trieb wird in dieser Sichtweise auch im Kontext repressiver Tätigkeit nicht *unterdrückt*, sondern durch die entfremdete Arbeit die *Befriedigung* erotischer Bedürfnisse erschwert, wenn nicht ganz verhindert. Sie werden jedoch nicht suspendiert, sondern fungieren immer wieder als Antriebsmoment des Handelns.

Eros bedeutet in diesem Zusammenhang sozio-kulturell vermittelte Bedürfnisartikulation in einem umfassenden Sinne. Seine Bedeutung geht als über das Sexuelle hinaus. Die Fragestellung verweist auf den Komplex der Triebkonstanten des „gesellschaftlichen Naturwesens“ (Marx) Mensch. Koflers Triebbegriff ist jedoch nicht der Ratio und der Vernunft als Oppositionsprinzip gegenüber gestellt. Sie werden vielmehr als die verschiedenen Momente eines prinzipiell einheitlichen Komplexes von Motivationsstrukturen und konkreten Entäußerungsformen in Verbindung mit dem tätigen Weltverhältnis des Menschen analysiert. Keines der Momente wird unter ein anderes „subsumiert“, sondern seiner Funktions- und Wirkungsweise konkret nachgespürt.

Damit sind wir genau bei der Kernproblematik, der von Holz als ein „vorwissenschaftliches“ (S. 146) Vehikel klassifizierten „Dialektik von Apollinischen und Dionysischen“ Koflers

⁷² C. Jünke, a.a.O., S. 513

⁷³ „Was aber von vornherein den schlechtesten Baumeister vor der besten Biene auszeichnet, ist, dass er die Zelle in seinem Kopf gebaut hat, bevor er sie in Wachs baut.“ (Marx-Engels-Werke, Bd. 23, S. 193)

⁷⁴ Ebd.

⁷⁵ C. Jünke, a.a.O. S. 514

⁷⁶ Ebd.

⁷⁷ L. Kofler, Der asketische Eros. Industriekultur und Ideologie, Wien 1967, S. 34

angelangt. Schauen wir uns zur Vergewisserung die zentrale Aussage in einer von Holz zitierten Passage noch einmal an: „In gegenseitiger Bezogenheit und Durchdringung gibt das apollinische Prinzip dem dionysischen Maß und Ordnung, umgekehrt verleiht letzteres dem ersteren die schöpferischen, insbesondere erotischen und ästhetischen Impulse. In dieser Bezogenheit definieren sie gleichzeitig den Menschen als ein ‚spielendes‘ Wesen, denn das aufgewiesene dialektische Verhältnis von Apollinischen und Dionysischen fällt mit dem zusammen, was wir als das von ordnender Rationalität und intuitiv-schöpferischer Freizügigkeit oder eben als Spiel (das streng zu unterscheiden ist von sinnloser Spielerei) erkennen.“⁷⁸

Es sei vorweg betont, dass durch die letzte Formulierung Kofler sowohl der Doppeldeutigkeit des Spielbegriffs, jedoch auch seinen eigenen Intentionen, die er an anderer Stelle klarer formuliert hat, nicht gerecht wird. Es könnte der Eindruck entstehen, dass hier mit „Spiel“ eine konkrete Tätigkeitsform gemeint ist. Sie ist zwar mitgedacht, jedoch geht es primär um die Kenntlichmachung eines Gleichgewichtsverhältnisses, von Bedürfnissen und Befriedigungsformen, oder wie es Marx formuliert hat, um das „Spiel seiner [des Arbeiters] eignen körperlichen und geistigen Kräfte“.⁷⁹ Ebenso möchte ich nicht verhehlen, dass ich Koflers Verwendung der von Nietzsche popularisierten Begriffe Apollinisch und Dionysisch (denen mythologische Gestalten, bzw. Elemente zugrunde liegen) für nicht sehr glücklich halte. Ihre Verwendung resultiert aus den Entstehungsbedingungen der ersten Formulierung dieses Modells: In seinem Beitrag für die Lukács-Festschrift von 1965⁸⁰ wollte Kofler offensichtlich besonders „literarisch“ und „originell“ sein. Geglückt ist ihm das insofern nicht, als diese Begrifflichkeit den Zugang zu dem gesellschaftsanalytischen Kern seines Erklärungsmodells erschwert. Doch so unklar ist das Konzept nun auch wieder nicht, um die „Missverständnisse“, die bei Hans Heinz Holz aufgetreten sind, rechtfertigen zu können. Denn es wird nicht anderes skizziert, als die konkrete *Spannungsverhältnis von subjektiver und objektiver Natur* im Rahmen der tätigkeitsvermittelten Subjekt-Objekt-Dialektik: Thematisiert wird der Vermittlungsprozeß von kulturell überformter Triebmotivationen zu den praxisvermittelten *Formen* ihrer Befriedigung.⁸¹ Marx rekurriert auf ein vergleichbares Interpretationsschema, wenn er zur Erklärung der Entstehung von Motivationen gesellschaftsverändernden Handelns der Subjekte, auf den „Widerspruch zwischen ihrer Menschlichen *Natur* mit ihrer Lebenssituation“⁸² verweist.

Die sozialanalytische Anwendung anthropologischer Kategorien führt nicht, wie Holz befürchtet, vom „Grundproblem der Philosophie, dem Verhältnis von Sein und Bewusstsein“

⁷⁸ L. Kofler, Perspektiven des revolutionären Humanismus, a.a.O., S. 25

⁷⁹ Marx-EngelsWerke, Bd. 23, S. 192

⁸⁰ L. Kofler, Das apollinische und das Dionysische in der utopischen und Antagonistischen Gesellschaft, in F. Benseler (Hg.), Festschrift zum 80. Geburtstag von Georg Lukács, Neuwied und Berlin 1965

⁸¹ Vgl. die ausführlichste Darstellung dieser Dialektik und ihrer Beziehung zur Anthropologie-Frage in: L. Kofler, Aggression und Gewissen, a.a.O., S. 115ff.

⁸² Marx-Engels-Werke, Bd. 2, S. 37

weg⁸³; sie steht vielmehr mit der Reflexion des qua Arbeit bewusstseinsvermittelten Verhältnisses des Menschen zur Natur im Mittelpunkt. Es müsse die grundlegenden Begriffe marxistischer Realitätsvergewisserung schon arg durcheinander geraten sein, darin eine idealistische „Abweichung“ zu sehen. Man könnte geneigt sein, in dieser Klassifizierung den Ausdruck einer „postmodernen Konstellation“ der Beliebigkeit zu sehen.

Sicherlich, das Begriffspaar Apollinisch-Dionysisch wurde im Kontext idealistischen Philosophieren popularisiert. Aber haben nicht viele zentrale Begriffe des Marxschen Denkens (Dialektik, Bewusstsein, Tätigkeit) ihre erste Prägung ebenfalls durch idealistische Philosophien erhalten? Einen Schein von Plausibilität besitzen die „Missverständnisse“ von Hans Heins Holz nur, wenn im Sinne Jünkes, dieses Interpretationsmodell als Konstruktion eines realitätsfernen Idealzustandes interpretiert wird, das abstrakt zu den aktuellen Entfremdungsformen in Beziehung gesetzt wird. Kofler leitet jedoch seine Grundannahme, dass Bedürfnisse und die Modi ihrer Befriedigung in vorklassengesellschaftlichen Zeiten eine „harmonische“ Einheit gebildet haben, aus seiner Beschäftigung mit der einschlägigen ethnologischen und prähistorischen Literatur ab und weist, darauf aufbauend, auf die sozialanalytisch verifizierbare Tatsache hin, dass unter antagonistischen Gesellschaftsbedingungen – und um deren Analyse geht es Kofler! - sie (mit gravierenden Konsequenzen für die psycho-soziale Stabilität der Menschen und folgedessen für ihre Lebenszufriedenheit) in einem disproportionalen Verhältnis zueinander stehen: Durch das ökonomische und kulturelle Entwicklungsniveau nicht mehr notwendige Formen des Daseinskampfes, durch den Zwang zu persönlichkeitsdeformierender Arbeit und zur Selbstinstrumentalisierung wird die kapitalistische Form der Machtproduktion sicher gestellt. Kofler gelingt eine sozialtheoretisch produktive Neuformulierung der Herr- und Knecht-Dialektik, die zur Erfassung aktueller (über psychische Instanzen vermittelte) Formen der Herrschaftsreproduktion geeignet ist: Während die herrschenden Klassen libidinösen Genuß weitgehend monopolisieren, überwiegt im Leben der arbeitenden Klassen (bei rudimentärer Beteiligung an den möglich gewordenen Genussformen) der Verzicht und die Askese. Leider wird die erhellende Studie von Lorenzen-Schmidts über „Das Sozialverhalten früher Menschengruppen“⁸⁴, in der Koflers theoretische Verallgemeinerungen mit dem aktuellen ethnologischen, naturwissenschaftlich-antropologischen und prähistorischen Forschungsstand konfrontiert und empirisch verifiziert werden, von Jünke nicht herangezogen, so dass sie auch bei Holz keinen Niederschlag findet.

Auch ein anderer Rezensent hatte sich von der Darstellung in Jünkes Buch auf eine falsche Fährte locken lassen und in Koflers Konzeptionalisierung der „Dialektik von Apollinischen und Dionysischen“ eine zynische Haltung erkennen wollen: Kofler, so der Einwand, würde

⁸³ H. H. Holz, a.a.O., S. 12

⁸⁴ K.-J. Lorenzen-Schmidt, Das Sozialverhalten früher Menschengruppen nach den Befunden in ethnologischer und philosophischer Sicht, Frankfurt/M. 1975

ein abstraktes Ideal dem konkreten Leiden der Menschen an den gesellschaftlichen Verhältnissen entgegen setzen.⁸⁵ Nun ist jedoch genau das Gegenteil der Fall. Diesem Mißverständnis hätte vorgebeugt werden können, wenn Jünke (was sachlich auch unbedingt nötig gewesen wäre), sich mit mehr als nur spröden Worten, auf die vielfältigen Studien Koflers zur konkreten Entfremdungsproblematik eingelassen hätte, die im Marxismus des 20. Jahrhunderts eine singuläre Leistung darstellen. Es hätte dann deutlich werden können, dass bei der Analyse der Entfremdungs- und Selbstentfremdungsprozesse als zentrale Momente spätkapitalistischer Herrschaftsreproduktion, sich das Koflersche Analyse-Schema nicht nur als praktikabel, sondern auch als außerordentlich produktiv erwiesen hat.⁸⁶

Kofler greift bei der Analyse aktueller Unterwerfungsmuster und Integrationsformen auf tiefenpsychologische Theoreme zurück. Diese Vorgehensweise ist als Antwort auf die veränderte Problemlage einer weitgehenden Irrationalisierung der ideologischen Prozesse im Spätkapitalismus zu begreifen. Ohne dass konzeptionelle Ideologien funktionslos geworden wären, reproduzieren sich die den kapitalistischen Verwertungsbedürfnissen adäquaten Orientierungen in der Psyche der Menschen.

X. Im letzten Abschnitt seiner Polemik beschäftigt sich Holz mit jenem Konflikt in der DDR, der Ende 1950 zu Koflers Übersiedlung nach Westdeutschland geführt hat. Seine präzise Schilderung füllt in Jünkes Buch viele Seiten. Alle seine wesentlichen Aspekte werden jedoch von Holz unterschlagen. Er skizziert das bizarre Bild, als ob es zu einem Zerwürfnis zwischen Kofler und den Parteiinstanzen primär wegen theoretischer Differenzen und nicht durch die zu den wissenschaftlichen Grundorientierungen Koflers vermittelten politischen Positionierungen gekommen wäre. Ein Konfliktpotential war zwar im anti-mechanistischen und anti-ökonomistischen Theorieverständnis Koflers angelegt, *ursächlich* war jedoch das politische Auftreten Koflers, seine öffentlich geführte Auseinandersetzung um Fragen des sozialistischen Aufbaus, in deren Mittelpunkt die Kritik einer unübersehbar gewordene Bürokratisierungstendenz stand. In seinen Vorlesungen prangerte er die Beschränktheiten der politischen Praxis an: Politik werde zu häufig über die Köpfe der Menschen hinweg gemacht; es werde zuwenig an ihr vorhandenes Bewußtsein angeknüpft, noch den Motivationen und Bedürfnisvorstellungen der Menschen Rechnung getragen. Stattdessen werde Administration an die Stelle notwendiger Überzeugungsarbeit gesetzt. Der Konflikt spitzte sich zu, als Kofler seine Politik- und Methodenkritik in das Vorwort zur 2. Auflage seiner „Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ hineinschmuggelte: „Der Weg der Vulgarisierung des Marxismus-Leninismus aber ist in allen Fällen der des Untergangs.“⁸⁷

⁸⁵ J. Meier, Die Leidenschaft des Kopfes, in: Neues Deutschland vom 23. 8. 2007

⁸⁶ L. Kofler, Der asketische Eros, a.a.O., S. 161ff.

⁸⁷ L. Kofler, Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft, Berlin ⁷1992, S. 335

Von Holz erfährt der Leser dagegen, dass die entscheidende Konfliktlinie angeblich zwischen Kofler, wegen seiner „aggressiven Rechthaberei, seiner verletzenden Polemik gegen seine Kritiker“ und dem durch „dogmatische Unnachgiebigkeit in theoretischen Fragen“ geprägten R. O. Gropp verlief, dem die Aufgabe der „Abrechnung“ mit Kofler im SED-Theorieorgan „Einheit“ zugefallen war.⁸⁸ Das Fazit von Holz: „Persönlichkeiten solcher Art prallen aufeinander“ (S. 147). Mit dieser Formulierung jedoch werden gesellschaftliche Konflikte auf die Maßeinheiten individueller Besonderheiten reduziert – die natürlich auch eine Rolle gespielt haben, jedoch nicht von ausschlaggebender Bedeutung waren. Wenn das nicht wie eine bloße Retourkutsche wirken würde, müsste gesagt werden, dass dies ein idealistisches Verständnis ideologischer Prozesse wäre.

Jedoch genau so, wie die Reduzierung des Konflikts auf Charakterdispositionen fragwürdig ist, wird von Holz die Rolle von Gropp sachwidrig stilisiert. Sein Beitrag war ein reines „Nachhutgefecht“: Der Konflikt war schon abgeschlossen, Kofler aus seinen universitären Ämtern entfernt und gesellschaftlich „kaltgestellt“. Der Aufsatz hatte nur noch die Funktion, geistespolizeiliche Maßnahmen zu rechtfertigen. Bleibt unausgesprochen, dass es um die die Kriminalisierung eines „Abweichlers“ ging („die Koflersche Position ist metaphysisch verworren und mystisch“⁸⁹, der Kritisierte ein „simpler Spießbürgeridealist“⁹⁰ – vor allem jedoch „ein ideologischer Schädling“⁹¹), könnte der Eindruck entstehen, dass dieser „Effekt“ billigend in Kauf genommen wird. Angesichts der tragischen Seiten unserer Geschichte, wäre das desaströs.

Ja es ist zutreffend: Kofler hat sich konsequent an seinen sozialistischen Selbstanspruch orientiert: Er hat kompromisslos argumentiert, sich nie hinter taktischen Finessen versteckt, besaß auch keine opportunistische „Klugheit“, die ihn für den Kulturbetrieb empfohlen, für Gremien und Akademien als geeignet hätte erscheinen lassen. Für ihn waren Wahrhaftigkeit, Wahrheit und Parteinahme untrennbar verbunden. Die Thematisierung von Entwicklungsproblemen *seiner* sozialistischen Gesellschaft⁹² war von der Absicht geprägt, die Spannungskräfte zwischen Wirklichkeit, Anspruch und Möglichkeit gesellschaftsgestaltend fruchtbar zu machen. Seine gesellschaftspolitischen Vorstellungen und Stellungnahmen waren (nicht nur zu seinen DDR-Zeiten) oft von einem voluntaristischen „Überschuß“ geprägt. Aber vielleicht resultierte daraus auch (Heinz Jung hat einmal darauf hingewiesen) seine *progressive Zuversicht*, seine Fähigkeit auch in dürftiger Zeit an einer utopischen Perspektive festzuhalten. Die notwendige Differenz zwischen Anspruch und Realisierungsmöglichkeiten war Kofler durchaus bewusst, jedoch nicht jede

⁸⁸ R. O. Gropp, Kofler - ein ideologischer Schädling, in Einheit, H. 5/1950

⁸⁹ Ebd., S. 460

⁹⁰ Ebd., S. 461

⁹¹ Ebd., S. 457

⁹² Vgl.: L. Kofler, „Die Kritik ist der Kopf der Leidenschaft“. Aus dem Leben eines marxistischen Einzelgängers, Hamburg 1987

Widerspruchsform im Sozialismus wollte er als Ausdruck einer unvermeidlichen historischen Notwendigkeit begreifen.

Er hielt es gerade für eine Gesellschaft auf dem Weg *zum* Sozialismus von existenzieller Bedeutung Selbstanspruch und gesellschaftspolitische Praxis permanent miteinander zu konfrontieren. Von Jünke wird gut belegt, dass sein Adressat dabei immer die Partei war und Kofler auf ihre Lernfähigkeit baute. Es gibt Freunde seiner theoretischen Anschauungen, die das nicht gerne hören - aber Kofler war immer einem Leninschen Politik-Verständnis verpflichtet. Übrigens wurde Kofler in Halle und Umgebung durch seine vielfältigen Vortragstätigkeiten und gesellschaftlichen Aktivitäten auch als *der* theoretische Repräsentant der Partei wahrgenommen, wie Victor Klemperer registriert.⁹³ Dem entspricht auch Koflers Präsenz in der Parteipresse: „Kein anderer Hallenser wurde 1948 und 1949 in der [SED-Parteizeitung] ‚Freiheit‘ in solchem Ausmaße zum Aushängeschild des lokalen Marxismus stilisiert“.⁹⁴ Aber die Allgegenwart hatte natürlich aufgrund des Konflikts auch ihre Kehrseite: Denn „kein anderer Hallenser wurde 1950 aus ihren Seiten so herausgedrängt wie ausgerechnet Leo Kofler“.⁹⁵ Dies nicht zuletzt auch deshalb, weil er mit „besserwisserischen Gestus“ (Holz) an dem von Marx formulierten *kategorischen Imperativ* permanenter Selbstkritik festhielt: „Proletarische Revolutionen ... kritisieren beständig sich selbst, unterbrechen sich fortwährend in ihrem eigenen Lauf, kommen auf das scheinbar Vollbrachte zurück, um es wieder von neuem anzufangen, verhöhnen grausam-gründlich die Halbheiten, Schwächen und Erbärmlichkeiten ihres ersten Versuchs, ... schrecken stets vom neuen zurück vor der unbestimmten Ungeheuerlichkeit ihrer eigenen Zwecke, bis die Situation geschaffen ist, die jede Umkehr unmöglich macht“.⁹⁶

Was Holz als „besserwisserischer Gestus“ denunziert, wird plastisch von Wolfgang Harich in seinen Lebenserinnerungen geschildert: „Leo Kofler wagte es ... auf der Parteischule 1950 zu sagen: Zur Dialektik gehört die Kategorie der Totalität. Hager war der Auffassung, Kofler vertrete die Totalitarismustheorie, die Faschismus und Kommunismus gleichsetzt. Nein, sagte Kofler, das ist was anderes, Totalität ist eine Kategorie der Dialektik. Dann hat Hager ihn mit Mühe und Not dazu bekehrt, einsehen zu wollen, dass das ja bei Lukács vorkommt und zwar beim frühen Lukács in ‚Geschichte und Klassenbewußtsein‘. Nein Kurt, bei Marx, hier steht es.“⁹⁷ Mit dieser Schilderung klärt sich die Angelegenheit in einen entscheidenden Punkt: Koflers „besserwisserischer Gestus“ (Holz) kulminierte in der Weigerung zu leugnen, dass für Marxisten die Tätigkeit ein bewusstseinsvermittelter Prozeß und die Totalitätskategorie eine der tragenden Säulen Marxscher Dialektik ist.

⁹³ V. Klemperer, So sitze ich denn zwischen allen Stühlen. Tagebücher 1945 – 1959, Bd. I, Berlin 1999, S. 589

⁹⁴ C. Jünke, a.a.O., S. 222

⁹⁵ Ebd.

⁹⁶ Marx-Engels-Werke, Bd. 8, S. 115

⁹⁷ W. Harich, Ahnenpass. Versuche einer Autobiographie, Berlin 1999, S. 324

Kofler war weder bereit sich dem Pragmatismus der Macht noch der dünnen Scholastik eines formelhaften Marxismus zu unterwerfen. Seine „aggressive Rechthaberei“ (Holz) bestand auch darin, sich einer ritualisierten „Selbstkritik“ zu verweigern und sich nicht verbiegen zu lassen. Seine „Rechthaberei“ wirkte sich auch dahingehend aus, bei der Analyse gesellschaftlicher Entwicklungen bürokratische Tabus zu ignorieren und auch vor *Stalin* nicht halt zu machen. Sein damaliger Mitarbeiter Rudolf Sauerzapf berichtet von einer solchen (für Kofler durchaus bezeichnenden) „Entgleisung“ aus dem Wintersemester 1949/50 in Halle: „Im Vorlesungszusammenhang stellte Kofler fest: ‚Stalin hat zum schöpferischen Marxismus aufgefordert.‘ Im *auditorium* wurde es so still, dass man die berühmte Stecknadel hätte fallen hören können. Dann ging Koflers rechter Zeigefinger in die Höhe und sichtlich erregt sagte er: ‚Aber, meine Damen und Herren, wehe, wer damit anfängt.‘“⁹⁸

XI. Selbstredend hatte, die Auseinandersetzung auch noch ihren theoretischen Kern, über den Holz seine Leserrinnen und Leser jedoch ebenfalls nicht informiert. Weil Kofler geschichtliche Strukturen nicht als irreversible Abhängigkeitsverhältnisse begreift, sondern als von dem Menschen im Prozeß der kooperativen Auseinandersetzung mit der Natur hervorgebrachte und deshalb veränderbare Beziehungsgeflechte darstellt, ist bei ihm der Aspekt gesellschaftlicher Selbstbestimmung immer mitgedacht. Diese Emanzipationsperspektive der gesellschaftlich handelnden Subjekte ist es, die Kofler mit „besserwisserischen Gestus“ (S. 143) thematisierte und die – nach unserem heutigen Wissensstand können wird sagen: aus nachvollziehbaren Gründen – den Zorn dogmatischer Marx- und Materialismus-Interpreten (die durchweg Parteidisziplin mit wissenschaftlicher Parteilichkeit verwechselten bzw. gleichsetzten) hervorrief.

Schnell zur Hand war, gewissermaßen als Universalwaffe, der Idealismusvorwurf. Nach Kofler würden „die Produktionsverhältnisse ... durch das Bewusstsein der Menschen hergestellt, das ist objektiver Idealismus“, meinte R. O. Gropp.⁹⁹ Das hatte Kofler so zwar nicht gesagt, aber immerhin herausgearbeitet, dass als „letzte bestimmende Faktoren“ für das gesellschaftliche Geschehen, also auch die Hervorbringung der Produktionsverhältnisse, ausschließlich die (über diverse gesellschaftliche Vermittlungsschritte organisierten) bewußtseinsgeleiteten (Arbeits-)Handlungen der Menschen anzusehen sind. Es dient einer fruchtbaren Marxismus-Diskussion wenig, wenn Holz (durch das Verschweigen ihrer Implikationen) an eine solch denuziatorische „Diskurs-Kultur“ anschließt, die in ihren Grundzügen (wir reden jetzt von den späten 40er Jahren) auch durch die historischen Umstände bedingt, weit hinter dem theoretisch notwendigen Marxismus-Verständnis zurückblieb. Übrigens auch deshalb, weil weder die Marxschen „Frühschriften“ Allgemeingut, noch die „Grundrisse“ bekannt waren.

⁹⁸ R. Sauerzapf, Die Vertreibung des Leo Kofler, in: UTOPIE kreativ, H. 168, Oktober 2004, S. 938

⁹⁹ R. O. Gropp, a.a.O., S. 460

So wie es fragwürdig ist, dass Hans Heinz Holz sowohl die politischen, aber auch theoretischen Kernfragen dieses Konfliktes verschweigt, so ist es gleichermaßen bedauerlich, dass bei ihm auch dessen theoriegeschichtliche Pointe unter den Tisch gefallen ist: Die philosophische Abteilung des „Forschungsinstituts für Wissenschaftlichen Sozialismus“ beim Parteivorstand der SED hatte, nachdem die Kontroverse um Kofler schon hohe Wellen schlug, so ziemlich alles was in Politik und Kultur, Philosophie und Wissenschaft der DDR einen Namen hatte, mit Verweis auf die von der Partei geforderte „ideologische Wachsamkeit“, zu gutachterlichen Stellungnahmen über die „Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“ aufgefordert.¹⁰⁰ Viele der Angeschriebenen haben sich durch Schweigen oder Ausflüchte („Krankheit“ oder „Zeitmangel“) aus der Affäre gezogen. So Hermann Duncker, Wolfgang Harich, Kurt Hager, Georg Klaus, Klaus Gysi, Fritz Behrens, Hans Mottek, Werner Kraus und Hans Mayer. Von Wilhelm Girmus, Alfred Meusel u.a. gingen sogar tendenziell positive Gutachten ein. Jürgen Kuczynski beschränkte sich im wesentlichen auf die Feststellung formaler Mängel bei der Herausgabe des Buches: „Meiner Ansicht nach muß diese Besprechung des Buches des Genossen Kofler nicht so sehr in einer allgemeinen Kritik dieses Buches enden, sondern in einer allgemeinen Kritik, wie bei uns noch Sachen heraus gebracht werden, als ob wir eine Gruppe von Anarchisten statt einer marxistischen Partei wären.“¹⁰¹ In diesem Argumentationskontext bekommt eine von Holz hervorgehobene Formulierung von Kuczynski einen geradezu entgegengesetzten Sinn, als die unterstellte ablehnende Grundtendenz: „Es ist ein Kinderspiel, aber es wäre auch kindisch, das Buch des Genossen Kofler völlig herunterzureißen“.¹⁰² Die Rechnung darf nicht ohne die Ironie des Satzes gemacht werden: Er transportiert eine Botschaft, die den Sophisten jeglicher Couleur, die nach dem Motto agieren, „Wer ‚Fehler‘ finden will, wird auch welche finden“, ins Stammbuch geschrieben ist. Denn selbst zentrale Sätze marxistischen Selbstverständnisses ließen um den Preis des „kindischen“ dekonstruieren (wie man das heute nennt). Mit dem „Recht“ sophistischer Besserwisserei, ließe sich beispielsweise bemäkeln, dass der zentrale Satz aus dem „Kommunistischen Manifest“, nachdem die bisherige Geschichte eine Geschichte von Klassenkämpfen sei, historisch nicht korrekt ist. Denn wenn diese Aussage für sich genommen, unter Missachtung des Kontextes, betrachtet wird, ist sie tatsächlich nicht zutreffend. Den 7.000 vielleicht 10.000 Jahren der Klassenstrukturierung geht eine Zehntausende von Jahren dauernde vorklassengesellschaftliche Epoche voraus. Wer den Satz von Marx und Engels *verstehen will*, begreift natürlich trotzdem was ausgesagt werden soll, konzidiert, ohne dass ausdrücklich darauf hingewiesen wird (weil es sich ohnehin aus den nachfolgenden Sätzen ergibt), dass auf die der Urgesellschaft nachfolgenden Phasen der klassengeprägten Menschheitsgeschichte bezug genommen wird.

¹⁰⁰ Vgl. die Schilderung der Vorgänge bei C. Jünke, a.a.O., S. 227ff.

¹⁰¹ Zit. nach: C. Jünke, a.a.O., S. 228

¹⁰² Ebd.

Worin liegt nun die angedeutete Pointe des geistesbürokratischen Steuerungsversuches des Konfliktes? In der Tatsache, dass „kein einziger namhafter Vertreter aus Forschung und Lehre, das geht aus den Akten klar hervor, ... sich zu einer expliziten Verdammung Koflers bewegen“ ließ.¹⁰³

XII. Abschließend stellt Hans Heinz Holz mit demonstrativer Geste fest, dass er auf seine „Frage, welche Qualität es war, durch die Kofler wirkte, keine Antwort bekommen“ habe [S. 141]. Nun enthält gerade das Jünke-Buch viele Passagen, die genau eine solche Antwort fundieren könnten. An dieser Stelle müssen zwei unkommentiert wiedergegebene Zeugnisse genügen, die auf die sozialistische Persönlichkeit Koflers ein Schlaglicht werfen: „In einer Zeit, in der sich in der Bundesrepublik Deutschland kaum einer öffentlich als Marxist bezeichnen konnte, ohne auf das Unflätigste geschmäht, von Staatsschutzinstanzen überwacht, in seinen Beruf verfolgt und mit Inhaftierung bedroht zu werden [die Rede ist hier von den 50er und frühen 60er Jahren], in dieser Zeit ... gehörte Leo Kofler zu den sehr wenigen, die unbeirrbar und aufrecht blieben. Er hat darüber hinaus die Autonomie besessen, die unvermeidliche gesellschaftliche Isolierung, das klare Wissen, in diesem Augenblick alleine für eine verschwindende Minderheit zu sprechen“.¹⁰⁴ Jahrzehnte später, heißt es historisch-systematisierend bei einem anderen Autor: „Kofler ist einer der ganz wenigen Autoren des westlichen Marxismus, die an der Klammer von intellektueller Anstrengung und ethischer Lebensführung festhalten. Sein gesamtes Werk ist getragen von der utopischen Idee eines gelungenen Lebens.“¹⁰⁵

Koflers Lebensweg war nicht zielgerichtet; er war, wie er selbst immer wieder betonte, von vielen „Zufällen“ geprägt. Jedoch war er folgerichtig, im Sinne einer schon früh im Leben getroffenen Entscheidung für den Sozialismus und den Emanzipationskampf der arbeitenden Menschen. Er hatte in keiner Phase zwei Seelen in seiner Brust, über die Goethes Faust sich beklagte. Brüche hat es auf seinem Lebensweg nicht gegeben, was Widersprüche innerhalb seines intellektuellen Orientierungsrahmens, die Jünke mehrfach thematisiert, nicht ausschließt.

Koflers Radikalität und Gradlinigkeit mag bei manchen intellektuellen Zeitgenossen Denkschmerzen hervorgerufen.¹⁰⁶ Jedoch ist sein Wirken im Spannungsfeld von Verweigerung und Hartnäckigkeit, von radikaler Gesellschaftskritik und der Suche nach progressiven Alternativen für viele (besonders berufstätige) Menschen, die ihm begegnet sind, nicht ohne Konsequenzen geblieben. Oskar Negt schrieb einmal aus Anlaß eines der

¹⁰³ C. Jünke, a.a.O., S. 227

¹⁰⁴ G. Schäfer, Leo Kofler 65 Jahre, in: links, Nr. 32, April 1972, S. 11

¹⁰⁵ U. Brieler, Eine Genealogie des kritischen Geistes. Über Leo Koflers „Zur Geschichte der bürgerlichen Gesellschaft“, in: C. Jünke (Hg.), Am Beispiel Leo Koflers, a.a.O., S. 30

¹⁰⁶ Ich erinnere mich bei dieser Gelegenheit, dass Hans Mayer mir einmal schrieb, dass Leo Kofler es seinen Gegnern „oft zu leicht“ gemacht habe. So kann man es natürlich auch nennen!

„runden“ Geburtstage Koflers, dass es ihm gelungen sei, Tausenden Arbeitern einen authentischen Marxismus zu vermitteln. In diesem Satz steckt mehr Wahrheit, als Negt es sich vielleicht vorstellen konnte. Christoph Jünke hat in seinem Buch an einigen Beispielen gezeigt, dass Kofler für viele Menschen ein Wendepunkt in ihrem Leben war. Sie ließen sich von seiner „authentischen“ und redlichen Persönlichkeit faszinieren, waren davon beeindruckt, wie er ihr gesellschaftskritisches Ahnen zu einem tragfähigen Theoriefundament vermittelte. Kofler hat nicht nur „Anhänger“ gefunden, sondern auch eine, wenn auch heterogene Schülerschar mit unterschiedlichem theoretischen Temperament und auch politischen Präferenzen hinterlassen, die mit einer größeren Regelmäßigkeit, als es bei den Gefolgsleuten anderer marxistischer Identifikationsgestalten aus den letzten Jahrzehnten, progressiven Orientierungen auch in den Zeiten der weltanschaulichen Krise treu geblieben sind.

Dieses Wirken der Persönlichkeit ist eng an eine wissenschaftliche Leistung gebunden, die weit über das hinaus gehen, was an dieser Stelle diskutiert werden konnte. Leo Kofler ist einer der letzten Universalgelehrten mit direktem Bezug zur marxistischen Klassik gewesen und hat eines der differenziertesten Werkkomplexe im marxistischen Denkens des 20. Jahrhunderts hinterlassen. Theoretisch hat er einen wesentlichen Beitrag zur Wiedererinnerung an die dialektischen Substanz des Marxismus geleistet und politisch in den 60er Jahren als Vermittler zwischen traditioneller Arbeiterbewegung und einer linken Aufbruchgeneration gewirkt. Sein Blick auf den Zustand eines krisengeprägten Spätkapitalismus ist von seltener Radikalität: Ohne den herrschenden Tabus und Denkverboten auch nur ansatzweise die Referenz zu erweisen, werden von ihm die Symptome sozio-kulturellen Verfalls und mentaler Formierung analysiert. Er hat von „Klassengesellschaft“ dabei nicht in abstrakter Allgemeinheit geredet, sondern ihre konkreten Auswirkungen auf das Fühlen, Wahrnehmen, Denken und Handeln analysiert.

Unter den vielen Arbeitsgebieten Koflers, die sich von sozialwissenschaftlicher Methodenlehre, Sozialstrukturanalysen, ästhetischer Theorie, die von uns diskutierte sozial-anthropologische Reflexion (durch die seine kritische Gesellschaftstheorie normativ begründet wird), Kultursoziologie bis hin zur Ideologietheorie und Ideologiekritik erstrecken, kommt den letzteren beiden Komplexen sicherlich der größte Stellenwert zu. Koflers Theorie ideologischer Herrschaftsreproduktion hat epochalen Rang und bietet Erklärungsmuster für die drängende Frage, weshalb es dem Kapitalismus als System der Krisen und fundamentalen Widersprüche immer wieder gelingt, die Menschen geistig und emotional an sich zu binden.¹⁰⁷ Jünke hat eindrucksvoll herausgearbeitet, dass Koflers Analyse der

¹⁰⁷ Vgl.: W. Seppmann: Zur Theorie ideologischer Herrschaftsreproduktion: Leo Kofler, in: Hintergrund. Marxistische Zeitschrift für Gesellschaftstheorie und Politik, H. II/1996. Ich weise auf diesen Text auch deshalb hin, weil Jünke behauptet, dass eine Beschäftigung mit Koflers Ideologietheorie bislang noch nicht stattgefunden hätte.

ideologischen und (alltags-)kulturellen Reproduktionsprozesse in eine durch empirische Detailstudien abgesicherte Gesamtanalyse des Spätkapitalismus eingebunden ist, die innerhalb des gesellschaftskritischen Denkens des 20. Jahrhunderts singulären Charakter besitzt und ein fruchtbares Modell für aktuelle Forschungsstrategien darstellt. Durch die soziologische Untersuchung der Differenzierungsformen des Vergesellschaftungsprozesses, der dialektischen Analyse des Bürgertums, der Bürokratie, der Gewerkschaften, des Kleinbürgertums, des Managers und des Arbeiters, der affirmativen und der progressiven Intelligenz, sowie durch die Ergründung kultureller Reproduktionsstrukturen, habitueller Ausdrucksformen, vor allem auch des „Alltags zwischen Eros und Entfremdung“ (Kofler)¹⁰⁸ und des ideologischen Reproduktionsprozesses in seiner Gesamtheit, konnte Kofler die Vorstellung einer verfestigten „Eindimensionalität“ (Marcuse) der spätkapitalistischen Gesellschaft überwinden. Trotz seiner hohen theoretischen Selbstansprüche, ist Koflers Wissenschaft alles andere, denn ein *akademischer Marxismus* gewesen: Seine kritische Zustandsbeschreibungen waren immer auch mit der Aufmerksamkeit für die Anknüpfungspunkte einer alternativen Praxis und der Thematisierung von Veränderungsperspektiven verbunden. Es würde einer Linken, die viel über eine Universalisierung der Macht und die Verstrickung der Subjekte in Machtzusammenhänge redet, die konkrete Analyse von *Machtstrukturen* aber vermeidet, gut zu Gesicht stehen, sich von Koflers soziologischem Blick auf die herrschende Klasse, seine theoretischen Auseinandersetzungen mit den Akteuren des Machtsystems und des hegemonialen Denkens, sowie seiner Analyse der Vermittlungsstrukturen von ökonomischer Position, sozialer Macht, kulturellem Einfluß und zivilisatorischen Repressionsdeterminanten, zumindest anregen zu lassen.

¹⁰⁸ L. Kofler, *Der Alltag zwischen Eros und Entfremdung. Perspektiven zu einer Wissenschaft vom Alltag*, Bochum 1982